

*DAS PROGRAMM EINER TRANSFORMATION VON
GESCHICHTSPHILOSOPHIE*

“Was hielt sie zusammen? Wie hielten sie es miteinander aus? Ich begreife es nicht, ich beschreibe es. Und immer der eine mit dem andern, und der andre machte mit? So verhielt es sich, was weiß ich; verflixt und zusammengenäht. Wenn man sie fragte, antwortete der eine für den andern und der andere mit: Im gesellschaftlichen Interesse. Aha, natürlich, erwidere ich: das Ding, um dessentwillen ich schreibe.”

Volker Braun¹

1.1 DIE HERAUSFORDERUNG DURCH DEN PLURALISMUS

Die Frage nach dem historischen Subjekt

Traditionell gesehen steht der Begriff des »historischen Subjekts« im Mittelpunkt des Diskurses der Geschichtsphilosophie, wenn diese im Ausgang von einem Interesse an der Veränderung von Wirklichkeit danach fragt, wie denn diejenige Praxis auszusehen habe, welche eine humane Veränderung des Handelns selbst und der es beeinflussenden Umstände bewirken könne. “So stellt sich die Frage der historischen Initiative und darüber hinaus das Problem zu wissen, wodurch Geschichte bewegt wird, kurz die Frage nach dem *Subjekt der Geschichte*. Dieses Problem hat zwei miteinander verbundene Aspekte: kann man von einem Subjekt der Geschichte sprechen, und wenn ja, was ist dieses Subjekt: der Mensch, die Menschheit, eine soziale Klasse, eine Partei ...? Welcher - eventuell je nach historischen Perioden variable - Platz kommt den individuellen Subjekten innerhalb dieses Prozesses zu?”²

Mit dem Begriff des »historischen Subjekts« ist der Knoten geschürzt, den es im Laufe der folgenden Untersuchung aufzudröseln gilt. Der Titel des historischen Subjekts dient dabei als Problemanzeige für eine ganze Palette von Problemen, wie sie Joel Biard überblicksweise aufgelistet hat. Deren zentraler Punkt ist in meinen Augen die Frage nach dem Sinn der Rede von *universaler Rationalität* in der Geschichte. In welcher Hinsicht kann man von *einem* Subjekt der Geschichte sprechen?

Wie prekär doch dieser Punkt ist, auf den die Rede vom historischen Subjekt abzielt, will ich mit einem Ausflug in die Welt der »süßen Geheimnisse« an der Seite von Meir Shalev veranschaulichen. “Diese Woche hat Tia Dudutsch angefangen, Michael in die Marzipanherstellung einzuführen. Schätze das nicht etwa gering. Die Señoras von der Levante hüten die Geheimnisse des Marzipans vor zwei interessierten Parteien: vor verhaßten Frauen und verliebten Männern. Aber Jakob und ich, Benjamin und Michael haben jeder zu seiner Zeit die

¹ Braun 1985, S. 7.

² Biard 1990, S. 478.

Gunst dieser Lektion genossen, ja sogar die geheimste Weisheit von allen erlernt -das Erkennen des Punto de masapan, des Augenblicks, in dem man die gemahlten Mandeln in den karamelisierenden Zucker geben muß. Dieser Punto ist ein flüchtiger Bruchteil einer Sekunde, den kein Zeiger anzuzeigen und keine Blende einzufangen vermag. Adolf de Vine hat in seinem Buch »Fleischgerichte und Süßspeisen« dazu geschrieben, die Zeit zwischen dem Entnehmen des Steaks aus der Pfanne und seinem Zerschneiden auf dem Teller sei die kürzeste Langzeit, der Punto de masapan hingegen sei die längste Kurzzeit. [...] Deshalb halte ich es lieber mit dem guten alten Konrad, dem Lübecker Konditor und »Süßtechniker«, wie er sich nannte, der experimentalwissenschaftlich festgestellt hat, die Dauer des Punto de masapan entspreche der »des Gedankens an ein Augenzwinkern«. So oder so ist es der Moment, in dem der siedende Zuckersirup den richtigen Kompromißgrad zwischen Liquidität und Viskosität erreicht -einer der ältesten Kompromisse, um die des Menschen Herz sich bemüht [...]»³ Genau darum geht es auch im Begriff eines historischen Subjekts: um die Gestalt des Kompromisses der *richtigen* Veränderung zwischen den Extremen erstarrter Verhältnisse einerseits und orientierungsloser Bewegung andererseits. Der Begriff eines historischen Subjekts versucht, bildlich gesprochen, eine Beschreibung des »Punto de masapan« der Geschichte zwischen strukturalistischer Eiszeit und postmodernem Hitzetod und soll auf diese Weise einen Schlüssel zum Verständnis dessen bilden, was historische Veränderung ist.

Die Extreme, welche den Begriff eines historischen Subjekts auf ihre je eigene Weise zum Verschwinden bringen, lassen sich in einer Tradition materialistischer Theorie einerseits als die Trägheit der Strukturen, andererseits als die Spontaneität des praktischen Eingriffs benennen. Der Begriff eines historischen Subjekts bildet den Schnittpunkt dieser Extreme, insofern er das Moment einer Erfahrung von Geschichte *als* Praxis artikuliert. So wie ein historisches Subjekt gegenüber der strukturellen Komponente als Aufhebung der Trägheit der Strukturen erscheint, so steckt es für die subjektive Komponente den Rahmen ab, in dem ein praktischer Eingriff situiert werden kann.

Große Bedeutung gewann dieser Begriff eines historischen Subjekts beispielsweise in den Auseinandersetzungen der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg, in denen sich die Positionen von Spontaneismus (Rosa Luxemburg) und Attentismus (Karl Kautsky) exemplarisch gegenüberstanden.⁴ Gerade in seiner Abwesenheit bildete der Begriff eines historischen Subjekts für diese Diskussion so etwas wie das gemeinsame Dritte beider Positionen, aus dessen je spezifischen Defiziten in Sachen *Erfahrung von Wirklichkeit und Organisation von Erfahrung* das Versagen des Spontaneismus und des Attentismus in Bezug auf eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse auf Befreiung hin zu erklären wäre.

Wenn aber die Mängel einer expliziten, effektiven Position zum Begriff eines historischen Subjekts in diesem exemplarischen Konflikt zwischen Spontaneismus und Attentismus nicht als zufällig anzusehen sind, dann folgt daraus, daß der Begriff eines historischen Subjekts genau dann als problematisch zu gelten hat, wenn er Bestandteil einer nicht mehr empirisch vermittelten »theoretischen Praxis« ist. Die im Begriff eines historischen Subjekts vorgestellte Einheit von Theorie und Praxis kann nicht die einer idealistisch vorgefertigten Theorie sein, welche in ihrer transparenten Totalität entweder die Erfahrung ausblendet oder der

³ Shalev 1994, S. 172 f.

⁴ Der Begriff des Attentismus benennt eine gegenüber dem Selbstlauf der Geschichte abwartende Haltung. Der Attentismus als die "[...] These von der objektiven Unvermeidlichkeit des Zusammenbruchs des Kapitalismus unterschätzt die Rolle der Subjektivität, der revolutionären Massen, und verlegt die Frage der ethischen Verantwortung in die neutrale Sphäre angeblicher objektiver Gesetzmäßigkeiten." (Vega 1990, S. 275) Zur Auseinandersetzung in der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg siehe: Steinberg 1967.

Resignation anheimfällt. Materialistische Theorie zeichnet sich im Gegensatz dazu dadurch aus, daß sie an einer Verknüpfung von Idee und Erfahrung im Interesse eines Eingriffs festhält. Im Sinne der Goetheschen Maxime: »Man sieht nur, was man weiß.« Oder: "Nicht das Objekt bezeichnet die Genauigkeit, sondern die Methode."⁵ Das ist aber nur die eine Seite dieser Erkenntnis. Die andere Seite lautet: Die Idee steht im Dienste der Erfahrung. Oder: Geist ist eine Idee, die der Körper von sich hat.

Der Begriff eines historischen Subjekts hat in dieser Sichtweise nicht mehr und nicht weniger zu bieten als eine *konstruktive Hypothese* zur Interpretation der Wirklichkeit. Das aber heißt, die im Begriff eines historischen Subjekts vorgestellte Einheit von Theorie und Praxis muß gegenüber der sozialistischen Tradition eine im weitesten Sinne »revisionistische«⁶ Position jenseits von Attentismus und Spontaneismus beziehen, welche ihr rationales Prinzip mit empirischer Wahrnehmung korreliert. Solcher »Revisionismus« wird beispielsweise auch die bekanntlich von Ernst Bloch zur Unterscheidung sozialistischer Traditionen vorgeschlagenen Termini von Wärme- und Kältestrom als eher Verwirrung stiftend denn Erklärung bietend zurückweisen. Denn für eine Bestandsaufnahme im Bereich philosophischer und wissenschaftlicher Theorie geht es nicht darum, eine - letztlich folgenlose - Synthese utopischer Traditionen zu produzieren, sondern vielmehr die Zusammenhänge von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Interesse einer umfassenden Kritik zu unterziehen.

Die derart heuristisch gewendete Frage nach der Möglichkeit von Sinn und Bedeutung der Rede von einem Subjekt der Geschichte wird gut daran tun, sich der Verwendung des *Allquantors* zu vergewissern, wie er in dem Begriff eines historischen Subjekts impliziert ist. Einen erfolgversprechenden Ansatz für die Klärung einer solchen Interpretation des Allquantors hat Hauke Brunkhorst vorgeschlagen, der eine von Aristoteles mit polemischer Schärfe gegen Platon verfochtene Unterscheidung thematisiert. "Der Begriff »alle« hat indessen eine doppelte Bedeutung. Wenn er heißt »jeder einzelne für sich«, dann existiert eigentlich schon, was Sokrates erstrebt; denn jeder wird seinen Sohn als seinen Sohn und seine Frau als seine Frau bezeichnen, und ebenso wird er vom Vermögen und allem, was ihn betrifft, sprechen. Aber jene, die die Frauen und Kinder gemeinsam haben, werden gerade nicht so reden: alle zusammen können es, aber nicht jeder einzelne und ebenso alle zusammen vom Vermögen, aber nicht jeder einzelne."⁷ Das Wort »alle« ist nach Aristoteles zutiefst doppeldeutig. Es kann sowohl »jeden einzelnen« in seiner Unterschiedenheit als auch »alle zusammen« in ihrer Einheit meinen, wie Brunkhorst ausführt. Damit ist die Alternative in der Interpretation des Begriffes eines historischen Subjekts klar umrissen: Individualität oder Kollektivität.

Doch auch wenn Aristoteles gegen Platons Einheitsideal das Recht der Unterschiedenheit vertritt, ist er von einer Auffassung im Sinne der Moderne weit noch entfernt. "An die Stelle des platonischen Staatsideals einer unzerstörbaren Einheit tritt bei Aristoteles das Telos der in sich vernünftig gegliederten Vielheit eines lebendigen Organismus. An die Stelle des platonischen Einheitsklangs tritt der Zusammenklang vieler Kehlen oder Instrumente, an die Stelle der verarmten Perfektionswelt »eines einzigen Taktes« das reiche, aber eben deshalb fragile und störanfällige Zusammenspiel eines komplexen »Rhythmus«."⁸ Folgt die

⁵ Bachelard 1974, S. 138.

⁶ Der »wahre Kern« dessen, was abseits aller politisch inspirierten Instrumentalisierungsversuche in der Bezeichnung »Revisionismus« steckt, scheint mir darin zu liegen, daß Theorie dann kritisch ist, wenn sie auf ihre eigenen Produktionsbedingungen reflektiert. Theorie ist immer Theorie in Veränderung mit dem Charakter einer Hypothese. Vgl. zum Stichwort Revisionismus: Fülberth 1990.

⁷ Aristoteles 1981, S. 71. Vgl. insgesamt dazu Brunkhorst 1994, S. 22-26.

⁸ Brunkhorst 1994, S. 23. Vgl. dazu den Gebrauch des Begriffes der Polyphonie bei Fornet-Betancourt 1994a, S.33.

Auffassung des Aristoteles trotz aller Differenzen primär noch dem Modell des Allquantors als Kollektivität, so kommt die moderne Auffassung der Individualität erst dort zum Zuge, wo die *Teilnehmerperspektive eines jeden Individuums* als irreduzibler Ausgangspunkt aller politischen Konzeptionen gedacht wird. Um im Bild zu bleiben: „Alle zusammen können zusammen singen, aber nicht miteinander diskutieren. Erst die einzelne Stimme, die sich zum Argument oder zum Appell an andere richtet, hat sich definitiv vom organischen Boden allen Daseins gelöst.“⁹ Diese mit dem historischen Prozeß der Aufklärung etablierte individualistische Auffassung wird üblicherweise unter dem Stichwort »Pluralismus« verhandelt.

Das Interesse am Pluralismus

Die Sache des »Pluralismus«¹⁰ steht im Brennpunkt des Interesses ganz unterschiedlicher philosophischer Theorien. Philosophiegeschichtlich gesehen nimmt der Pluralismusbegriff seinen Anfang in der auf Christian Wolff und Immanuel Kant zurückgehenden Entgegensetzung zum Monismus oder Egoismus. „Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclopen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht.“¹¹ Die solipsistische Perspektive des Monismus wird nach Kant durch den »logischen Pluralismus« in der Form überwunden, daß dieser die Vergleichung verschiedener Wahrheitsbehauptungen unternimmt. „Wenn man seine Einsichten mit denjenigen anderer vergleicht und aus dem Verhältniß der Uebereinstimmung mit anderer Vernunft die Wahrheit entscheidet, ist das der logische Pluralismus.“¹² Der Begriff des Pluralismus etabliert ein nicht-monistisches Modell von Wissen, dem bereits bei Kant aber auch schon das Handlungsmodell eines praktisch-politischen Pluralismus korrespondiert. Die Kantsche Perspektive des »Weltbürgers« wurde späterhin im Kontext der Entwicklung politischer Demokratie vor allem von William James und F. C. S. Schiller im Sinne eines Pluralismuskonzepts ausgearbeitet. Epistemologisch gesehen akzentuiert der pluralistische Ansatz Wissen als eine Form kommunikativen Handelns, welche die Allgemeingültigkeit des Wahrheitsanspruchs in den pragmatischen Regeln intersubjektiver Verständigung verankert.

Gegenwärtig findet sich die bekannteste Version der Pluralismustheorie bei den Vertretern des »Kritischen Rationalismus« wie Karl Raimund Popper, Hans Albert, Helmut Spinner u. a. Ihnen ist es um eine pluralistische Epistemologie zu tun, welche gleichermaßen den Anforderungen des Programms einer »offenen Gesellschaft« genügen kann. „Gesellschaftliches Handeln gründet nicht in geschichtlichen Entwicklungsgesetzen, sondern in jener Falsifikation politischer Strategien, wie sie nur durch Reform und »Stückwerk-Technologie« in einer gesellschaftlichen Verfassung möglich ist, in der Wahrheitsmonopole unter Berufung auf historische Entwicklungsgesetzmäßigkeit unmöglich, Prognosen auf mittelfristige Zeiträume beschränkt und der Wahrheitspluralismus durch pluralistische Demokratie ergänzt wird.“¹³

⁹ Brunkhorst 1994, S. 24.

¹⁰ Zum Thema des Pluralismus allgemein: Sandkühler 1990c; Sandkühler 1991, S. 266-274.

¹¹ Kant 1923, S. 395.

¹² Kant 1966, S. 428.

¹³ Sandkühler 1991, S. 273; vgl. dazu Hans Albert: „Setzt man dagegen an die Stelle der Begründungsidee die Idee der kritischen Prüfung, der kritischen Diskussion aller in Frage kommenden Aussagen mit Hilfe rationaler Argumente, dann verzichtet man zwar auf selbstproduzierte Gewißheiten, hat aber die Aussicht, durch Versuch und Irrtum [...] -der Wahrheit näher zu kommen, ohne allerdings jemals Gewißheit zu erreichen.“ (Albert 1975, S. 35)

Das Programm des Kritischen Rationalismus zielt unter positivistischer Ausklammerung aller sinn- und wertbezogenen metaphysischen und ethischen Aussagen aus dem Wahrheitsbereich objektiver Erkenntnis auf einen Status von Theorie, in welchem die Möglichkeit jeder Form sinnvoller Begründung in Philosophie oder Wissenschaft bestritten wird. Mit diesem Programm verabschiedet sich philosophische Theorie allerdings aus der argumentativen Auseinandersetzung um die Bedingung der Möglichkeit von Theorie und Praxis. Cum grano salis führt dieser epistemologische Kritizismus weder zu einem konsistenten Wahrheitsbegriff, noch realisiert dessen Version eines ethischen Pluralismus eine adäquate Auffassung moralischen Handelns. Das pluralistische Konzept des Kritischen Rationalismus erweist sich als Verhaltens- und Wahrheitsrelativismus voluntaristischer bzw. dezisionistischer Art.

In Abkehr von dem Begründungsmuster eines Wahrheits- und/oder Verhaltensrelativismus nach Art des Kritischen Rationalismus oder auch der Postmoderne¹⁴ sieht beispielsweise Kutschera die als »Pluralismus« bezeichnete Sache durch folgende Elemente definiert: "1. Eine Pluralität von in sich geschlossenen, verschiedenartigen Weltansichten. 2. Eine Inkommensurabilität solcher Weltansichten in dem Sinn, daß es keine voraussetzungslosen rationalen oder empirischen Kriterien gibt, mit denen sie sich sämtlich nach dem Grad ihrer Begründetheit oder Leistungsfähigkeit vergleichen lassen. Vergleiche unter speziellen Aspekten sind möglich, aber eine bestimmte Gewichtung dieser Aspekte läßt sich nicht theoretisch, sondern nur praktisch rechtfertigen. 3. Zusammenhänge zwischen Erfahrung, Denken, Sprache und Lebensform. 4. Abhängigkeiten des individuellen Denkens und Erfahrens von den Erfahrungsweisen. 5. Abhängigkeiten der Weltansichten von biologischen, psychologischen, historischen und sozialen Gegebenheiten."¹⁵

Rationalität und Empirie gehören derart zusammen, daß sie sich gegenseitig korrigieren. Weil einerseits zwar Empirie nicht ohne Rationalität denkbar ist, andererseits aber auch eine Heterogenität rationaler Formen anzunehmen ist, darf Rationalität nicht als univoke Substanz gedacht werden, sondern muß in ihrer *transzendentalen* Struktur das Vermögen zur Pluralität enthalten. Der pragmatische Ansatz von Kutscheras interpretiert die im Begriff des Pluralismus vorgestellte Sache als das Konzept einer *Vielfalt*, die primär als *Vielzahl* aufeinander nicht reduzierbarer Individualitäten auftritt. Diese Vielzahl gelangt dann zu einer nicht-relativistischen Einheit, wenn sie sich in Konkurrenz und/oder Kooperation aneinander abarbeitet. Das heißt, die Einheit disparater Individualitäten konstituiert sich in der Relationalität des Prozesses ihrer Begegnung. Pluralismus wird in diesem Sinne zu einer Frage von "Kompossibilität"¹⁶.

¹⁴ Die Literatur zur Postmoderne ist in den letzten Jahren enorm angewachsen. Symptomatisch für das Verständnis der Postmoderne scheint mir folgende Äußerung von Ihab Hassan: "Ich weiß nicht, wie man verhindern kann, daß der kritische Pluralismus in Relativismus oder beliebigen Perspektivismus abgleitet, ausgenommen man fordert Wissenskonstituenten, gemeinsame Werte, Traditionen, Hoffnungen und Ziele. Ich weiß nicht, wie wir unsere »Wüste« ein wenig grüner machen können, außer, wenn wir Enklaven genialer Autorität herbeiwünschen, deren Hauptaufgabe es sein müßte, zivile Verantwortung, tolerante Überzeugungen und kritische Sympathie wiederherzustellen. Ich weiß nicht, wie man der Literatur, der Theorie oder der Kritik neuen Einfluß auf die Welt verschaffen könnte, es sei denn durch die Remythisierung unserer Phantasie und durch die erneute Einbeziehung des Reichs der Wunder in unser Leben." (Hassan 1987, S. 177) Der Weg einer Auflösung kritischer Rationalität und das riskante Versprechen von deren Ersetzung durch Tradition, Autorität und Mythen wird hier als philosophisches Programm verkündet. Zur Kritik der Postmoderne siehe auch: Füssel 1993.

¹⁵ Kutschera 1982, S. 523.

¹⁶ Sandkühler, 1990c, S. 733. Der Begriff der Kompossibilität, der philosophiegeschichtlich gesehen von Leibniz stammt, will die Möglichkeit einer pluralistischen Einheit als Einheit monadischer »Perspektiven« plausibel machen, die ihr Gemeinsames gerade in ihrem »je verschiedenen« Blickwinkel entdecken, welcher aber letztlich auf dem vor-subjektiven Verständnis der Individuen als Monade aufruht.

Der Begriff der Kompossibilität bezeichnet eine epistemische und ethische Struktur dialektischer Koexistenz, welche Pluralität vorstellungsweise gemäß dem Wurzel-Modell des "Rhizoms"¹⁷ im Sinne eines Netzwerkes als einer unterirdischen Einheit disparater Individualitäten auslegt. Indem es das Substrat der jeweiligen Individualitäten als akzidentiell, deren gemeinsame Struktur jedoch als substantiell auslegt, optiert dieses als strukturalistisch zu bezeichnende Modell für eine prozessuale *Einheit in Vielfalt*.

Das Problem dieser strukturalistischen Interpretation besteht darin, daß sie mit ihrem auf den formalen Zusammenhang disparater Individualitäten ausgerichteten objektivistischen Blick hinter die Inkommensurabilität differenter Teilnehmerperspektiven zurückgeht, an welchen sich die für den Pluralismus konstitutiven Konflikte entzünden. Der Eigensinn einer besonderen Teilnehmerperspektive läßt sich gerade nicht rückstandslos mit der vermittelnden Form eines allgemeinen Standpunkts verrechnen.

Genau auf dieser Einsicht in die Bedeutung der Teilnehmerperspektive wäre meines Erachtens zu beharren. Es geht um eine philosophische Interpretation des Pluralismus jenseits von Relativismus und Monismus. Tertium datur. Um der Bedingung der Möglichkeit effektiver Selbstkritik willen frage ich nach einem philosophischen Modell von Pluralismus, welches den universalen Wahrheitsanspruch eines epistemischen und moralischen Subjekts bewahren kann, diesen aber *transzendentalpragmatisch* aus den nicht aufeinander reduzierbaren und eben deshalb füreinander produktiven Perspektiven sich voneinander unterscheidender Subjekte herleitet.

Das Wissens- und Handlungsmodell des Pluralismus wird sich dieser Auffassung zufolge auf das Argument einer *ethischen* Apriorität stützen, welches Emmanuel Lévinas in seinen entscheidenden Momenten entfaltet hat. "Der Pluralismus der Gesellschaft ist nur möglich im Ausgang von diesem Geheimnis. Er bezeugt dieses Geheimnis. Wir wissen von jeher, daß es unmöglich ist, sich von der menschlichen Totalität eine Idee zu machen; denn die Menschen haben ein inneres Leben, das dem verschlossen ist, der gleichwohl die globalen Bewegungen der menschlichen Gruppen erfaßt. Der Zugang zur sozialen Wirklichkeit, der von der Trennung des Ich ausgeht, fällt nicht in die »Universalgeschichte«, in der universalen Geschichte erscheinen nur Totalitäten. Die Erfahrung des Anderen, die von einem getrennten Ich ausgeht, bleibt eine Sinnquelle für das Verständnis der Totalitäten, so wie die konkrete Wahrnehmung bestimmend bleibt für die Bedeutung des wissenschaftlichen Universums."¹⁸

Daß der Pluralismus gerade als subjektorientiertes Handlungskonzept auf der *Erfahrung des Anderen* beruht, das ist der springende Punkt in Lévinas' Gedankengang. Dieses pluralistische Modell von Universalität sucht eine subjektorientierte Alternative sowohl zu relativistischer Naivität als auch zu objektivistischer Indifferenz, die sich beide von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus auf das identische Ziel einer Herrschaft instrumenteller Rationalität hin zu bewegen scheinen. Das Wissens- und Handlungsmodell eines transzendentalpragmatischen Pluralismus optiert dagegen für eine intersubjektive Rationalitätsform, welche den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang als dialektischen Prozeß universaler Solidarität zu interpretieren vermag. Oder, mit einer programmatischen Formulierung nach Karl-Otto Apel ausgedrückt: "In ihrer prinzipiellen Abhängigkeit von der nichthintergehbaren, wohl aber rekonstruierbaren Umgangssprache stellt die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft den

¹⁷ Deleuze/Guattari 1977, S. 11. Die philosophische Wurzel dieser Auffassung ist in einer spinozistischen Theorie zu suchen, welche eine »Univozität des Seins« als Bedingung der Pluralität der Modi des Seins aussagt. Sein meint hier die referentielle Einheit, welche die Differenz überhaupt erst als Differenz zuläßt. Vgl. dazu: Balke 1994, S. 150 sowie S. 182 FN 25. Siehe auch insgesamt: Deleuze 1993; Moreau 1994.

¹⁸ Lévinas 1987, S. 74 f. Zu Lévinas vgl. unten Kap. 5.4.

Kern und die Voraussetzung eines transzendentalhermeneutischen Selbstverständnisses der Philosophie dar.¹⁹

1.2 DAS KONZEPT DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Über den Begriff der Geschichte

Das Wort »Geschichte« bedeutet zunächst einmal so etwas wie Geschehnis, Begebenheit oder Ereignis. Es stellt eine tektonische Metapher vor, nach der Geschichte als Ablagerungsprozeß von Begebenheiten, Von Geschehnissen und Ereignissen »Schicht um Schicht« entsteht. In einem »Ge-Schichte« verdichten sich die einzelnen *res gestae* zu einem komplexen Handlungszusammenhang, in dem Menschen ihre Identität und Existenz gewinnen. Notwendiges Moment der Geschichte als Geschichte von Menschen ist aber immer auch die *memoria rerum gestarum* als Bewußtsein von Geschichte. »Geschichte ist keine gegenständlich (als objektiver Prozeß, Gesamtheit vergangener Ereignisse o. ä.) definierbare Größe. Sie ist nur im Medium subjektiver Vergegenwärtigung (ohne in diesem aufzugehen), sofern sie zugleich erinnert, aufgearbeitet, verstanden, rekonstruiert wird.«²⁰

Der Begriff der Geschichte setzt stets diese doppelte Konstellation von Geschehenszusammenhang und Bewußtsein von demselben voraus. Denn das Bewußtsein von der Geschichte leitet sich aus dem Umstand ab, daß es Subjekte sind, die sich in der Geschichte artikulieren. Das Sein der Subjekte, das, was diese zu Subjekten macht, ist als Innenansicht eines Subjekts einem anderen Subjekt weder unmittelbar zugänglich, noch existiert ein objektives Apriori, aus dem sich das Sein der Subjekte rekonstruieren ließe. Die Opazität der Subjekte bildet vielmehr die Voraussetzung des Interesses an Geschichte.

Solch dialektisch bestimmter Geschichtsbegriff entwickelt ein spezifisches Verständnis dessen, was als Bereich der Kultur neben den Bereich der Natur genannten Teil der Wirklichkeit tritt. Der Begriff der Kultur²¹ bezeichnet diejenigen Produkte und Prozesse, die dem Subjekt »Mensch« zugeschrieben werden, das Gesamt der von Menschen produzierten und reproduzierten Lebenswelt, während der Begriff der Natur die dem Menschen objektiv vorgegebene Wirklichkeit erfaßt, d. h. »die Unzerstörbarkeit des Grundstoffes und die Invarianz ihrer Prozesse, die wir in den Naturgesetzen verankert sehen.«²²

Der Geschichtsbegriff spezifiziert nun die Sache der Kultur dahingehend, daß er an der produzierten und reproduzierten Lebenswelt ein »Vorher« und »Nachher« unterscheidet. Er schematisiert die Kultur gemäß einer temporalen Norm, wie sie aus der Orientierung menschlicher Existenz an natürlichen und künstlichen Rhythmen entsteht. Menschliches Handeln organisiert sich nach Modellen zyklischer und linearer, uniformer und flexibler Zeit. oder anders, Geschichte ist Kultur in Zeit. Der Sinn dieser Unterscheidungen liegt darin, eine Ordnung der Sache der Kultur zu entwerfen, die auf Universalität zielt. Der Begriff der Geschichte als *Kollektivsingular* ist ein solcher Ordnungsversuch aus der Epoche der Aufklärung und ihres Kindes Geschichtsphilosophie. Er benennt die Einheit eines Handelns, welches die »Weltgeschichte« hervorbringt, zu deren Möglichkeiten inzwischen auch die

¹⁹ Apel 1991, S. 76.

²⁰ Angehrn 1991, S. 11.

²¹ Schnädelbach 1991.

²² Schäfer 1991, S. 467.

irreversibel erworbene Entscheidungsgewalt über Sein oder Nichtsein der menschlichen Gattung insgesamt gehört. "Die Gewinnung eines Begriffes von »Geschichte« (im Sinne eines Kollektivsingulars), von »Geschichte schlechthin« bzw. »Geschichte-an-sich-selbst« bringt zum Ausdruck, daß jetzt über ein neues Subjekt von Geschichte (nicht mehr von Geschichten) nachzudenken war. Dasjenige, was jetzt Gottes Stelle einnimmt im Produktionsprozeß »Weltgeschichte«, wird nun als die menschliche Gattung begriffen. Die philosophischen Chiffren dafür sind recht unterschiedlich - politisch als »Nation«, philosophisch als »Menschheit« oder auch als »Transzendentsubjekt«."²³ Die Rede von Geschichte in ihrer allgemeinen Bedeutung verweist erstens auf einen den Gegenstand Geschichte metatheoretisch reflektierenden Diskurs einer Geschichtsphilosophie. Zweitens setzt sie die Erfahrung einer Einheit menschlichen Handelns voraus, die im Begriff des Subjekts, oder alternativ dazu, im Begriff des Systems thematisiert wird.

Ursprünge der Geschichtsphilosophie

Neben anderen philosophischen Disziplinen ehrwürdigen Alters wie Logik oder Ethik erscheint die Geschichtsphilosophie als recht junge philosophische Disziplin. So taucht der Terminus »Geschichtsphilosophie« erstmals 1765 im Titel von Voltaires Schrift »La philosophie de l'histoire« auf. Voltaire unternimmt in dieser Schrift eine Kritik der natürlichen Ursachen, welche »fortwährend auf den Geist der Menschen einwirken: das Klima, die Regierung und die Religion«. Dieses Programm kritischer Rationalität versteht sich selbst als dezidierte Gegenposition zu den theologischen Entwürfen, wie sie zum Beispiel Jacques-Bénigne Bossuet mit seinem »Discours sur l'histoire universelle« vorgelegt hatte.²⁴

Stand noch bei Bossuet der gesamte, obschon bereits als Fortschritt qualifizierte Prozeß der Geschichte unter dem Zeichen einer theologisch konzipierten Vorsehung, so bestimmt sich Voltaires Ansatz über die epistemologisch bewußte Frage nach der Rolle der Vernunft im Prozeß der Geschichte. Voltaire kämpft für die aufklärerische Macht der Vernunft als Mittel gegen das Elend in der Welt, als Mittel gegen Aberglauben und Dummheit, gegen Bürger- und Religionskriege. Geschichtsphilosophie stellt sich damit in die Tradition neuzeitlicher Epistemologie, deren Hauptstränge - der empirisch-induktive im Gefolge von Francis Bacon und der rationalistisch-deduktive nach René Descartes - Erkenntnis und Wissen über eine Theorie methodischer Rationalität herzustellen suchten.

Entscheidenden Anteil an der Frage nach der Entdeckung des "Kontinents"²⁵ Geschichte wird neben den genannten auch dem Ansatz von Giambattista Vico zugemessen, dessen Bedeutung für die Geschichtswissenschaft der Bedeutung Kants für die Naturwissenschaften entsprechen soll.²⁶ Vicos Programm stellt das Verum-Factum-Prinzip an den Anfang aller methodischen Reflexion auf Geschichte. "Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum umgibt, erscheint das ewige, niemals erlöschende Licht jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß die gesellschaftliche

²³ Buhr/Dietzsch 1990, S. 298f. Vgl. dazu auch Koselleck 1973.

²⁴ Vgl. insgesamt dazu: Angehrn 1991, S. 69-71.

²⁵ Die Metapher des »Kontinents der Geschichte« wurde von Althusser eingeführt. Siehe dazu: Althusser 1974, S. 12.

²⁶ So Störig 1982a, S. 15: "Wenn Kant zeigte, daß mathematische Naturwissenschaften möglich sind, weil und insoweit die apriorischen Formen der Naturerkenntnis im menschlichen Verstande selbst liegen, weil der Verstand »der Gesetzgeber der Natur« ist, so zeigt Vico, daß Geschichtserkenntnis möglich sein muß, weil ihre Prinzipien im menschlichen Geist selbst liegen."

Welt ganz gewiß von Menschen gemacht worden ist und daß deshalb ihre Prinzipien in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes auffindbar sein müssen.²⁷ Vico formuliert ein Apriori historischer Erkenntnis, welches besagt, daß Subjekte die transzendente Bedingung von Geschichte sind. Sein Verum-Factum-Prinzip behauptet die Erkenntnis von der Geschichte als diejenige wissenschaftliche Erkenntnis, welche darauf beruht, daß wir Menschen das erkennen können, was wir selbst hergestellt haben. Historische Erkenntnis bedeutet demzufolge eine epistemologische Rekonstruktion von gemachter Wirklichkeit.

In seiner eigenartigen Abwendung von den gängigen empirischen Ansätzen, welche methodisch gesicherte Erkenntnis gerade aus der Beobachtung und der experimentellen Prüfung der Natur gewinnen, birgt Vicos Epistemologie allerdings bereits im Keim die folgenreiche Spaltung von Natur- und Geisteswissenschaften in sich, welche zu dem Gegensatz von »Erklären und Verstehen«²⁸ geführt hat, der von seiten der Geisteswissenschaften lange mit einem Gefühl heimlicher Überlegenheit den Naturwissenschaften gegenüber gepflegt wurde.

Mit diesen Hinweisen kommt es mir an dieser Stelle nur darauf an zu zeigen, daß das aufklärerische Projekt »Geschichtsphilosophie« als epistemologisches Konzept methodischer Rationalität in engem Zusammenhang steht mit der anthropozentrischen Wende, welche den Menschen als Mittelpunkt der Welt setzt. Wenn die Frage nach den Ursprüngen des Projektes der Geschichtsphilosophie mit dem Hinweis auf das *anthropozentrische* Programm der *Aufklärung* beantwortet wird, dann ist damit neben der allgemeinen Option für den philosophischen »Logos« auch eine spezifische Option für eine geschichtsphilosophische Gestalt verbunden. Geschichtsphilosophie wird begriffen als methodische Reflexion über die Sache der Rationalität im Prozeß der Geschichte, deren Mittelpunkt der Mensch ist. Diese anthropozentrische Position unterscheidet sich von einer anderen Position, welche den Ursprung der Geschichtsphilosophie der Sache nach mit dem *theologischen* Diskurs von Augustinus ansetzt, dessen Entstehen den Einbruch des menschlichen Subjekts in eine dualistische Kosmologie anzeigt.

Augustinus' geschichtsphilosophisch entscheidende Schrift »De civitate dei« wurde verfaßt als Reflexion auf den Zusammenbruch des Römischen Reiches, in direkter Reaktion auf die Eroberung Roms durch den Westgotenkönig Alarich 410 u. Z. Seine erkenntnistheoretische Gewißheit entnimmt Augustinus den Ideen als den Urbildern des Seins, welche im Geiste Gottes gegebene Ideen sind. Dieser epistemologische Ansatz konzipiert Geschichte in den Dimensionen von Linearität, Universalität und Dualität. Die Linearität der Geschichte ruht auf der Einmaligkeit des christlichen Heilsgeschehens und seiner universalen Bedeutung, dessen Zeitverständnis mit der Schöpfung der Welt durch Gott beginnt. Das Heilsgeschehen im engeren Sinne, das Heilsereignis Christi in Kreuzigung und Auferstehung, zentriert die Geschichte weder vom Anfang noch vom Ende, sondern von einer Mitte her. Geschichte ist ein bei allen Umwegen letztlich linearer Prozeß, dessen Zentrum aber nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegt. Er wird von seiner Stellung zu eben dieser Mitte, von einem Dualismus zwischen Heils- und Unheilsgeschichte, geprägt. Dem universalen Heilshandeln Gottes steht eine Unheilsgeschichte der Welt gegenüber, deren Abfall vom Heilsplan nur durch eine religiöse Praxis im christlichen Sinne revidierbar ist.

Charakteristisch für diese geschichtsphilosophische Position ist neben ihrer schwachen Anthropozentrik die Auffassung von einer linearen Zeitstruktur der Geschichte, welche die

²⁷ Vico 1966, S. 51 f. Vgl. dazu auch: Burke 1990, S. 95; Angehrn 1991, S. 63-67. Nach Jay (Jay 1984, S. 483) ist das Verum-Factum-Prinzip Vicos das epistemologische Fundament des Begriffes der expressiven Totalität.

²⁸ Vgl. dazu: Angehrn 1991, S. 141-162. Siehe auch: Apel 1979.

Geschichte in einen Gegenstand universaler Praxis transformiert. Diese Universalität wiederum unterliegt aber der theologischen Vernunft, welche die Offenheit der Geschichtsphilosophie zugunsten einer heteronomen Systematik aufgibt. Solcherart dogmatische Geschichtsphilosophie, sei diese offen oder versteckt durch eine theologische Hierarchie determiniert, gibt die empirische Wirklichkeit preis.

Dabei hat sich bereits ein zeitlich früher liegender Ansatz wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der Geschichte pointiert an der Profanität der Geschichte im Gegensatz zu den theologischen Mythen der Vorzeit orientiert. Die - aufgrund ihres hermeneutischen Horizonts dennoch als *kosmologisch* zu bezeichnende - Geschichtsschreibung bei den Griechen kennt bereits in ihren Anfängen seit Herodot und Thukydides eine Vielzahl der geschichtsphilosophischen Topoi, die auch in späterer Zeit als diskursbildend angesehen werden.²⁹ Der Geschichtsbegriff wird hier in erster Linie durch eine Auffassung von Profanität bestimmt, welche sich vom mythischen Denken absetzt. Geschichtsschreibung tritt auf als eine Kulturschöpfung, die sich normativ und deskriptiv sinnstiftend mit den Begebenheiten realer Geschichte auseinandersetzt. Sie enthält ein kosmologisches Konzept von Zeitlichkeit, welches, Profanität und Mythos vermischend, das lineare Nacheinander von geschichtlichen Ereignissen in eine mythische Zyklik gemäß der »menschlichen Natur« einbindet, was aber die methodenbewußte Frage historischer Erkenntnis nach der Kausalität der Dinge nicht versperrt.

Für eine Position, die weder die rationale Hypothese des Verstehens selbst noch deren empirische Prüfung preisgeben will, scheint der aussichtsreichste Zugang zur Sache dessen, was heute mit dem Titel Geschichtsphilosophie bezeichnet werden kann, die bewußt gestellte Frage nach Sinn und Geltung der *Rationalität* in der Geschichte zu sein. Denn alle anderen epistemischen Zugriffe über Zeitvorstellung, Heilsgeschehen und so fort hängen letztlich von der Frage nach dem Interesse an und der Bedeutung von Vernunft in der Geschichte ab.

Die Emanzipation der Geschichtswissens

Die Blütezeit des in der Aufklärung entstandenen Konzeptes vernunftorientierter Geschichtsphilosophie wird allgemein mit dem Namen Hegel assoziiert. Wohl kein anderes philosophisches System hat sich als *System* so der Geschichte verschrieben wie Hegels Philosophie, gerade weil Hegel sein System konsequent auf dem Begriff des *Subjekts* aufbaut. "Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken."³⁰ Hegels spezifischer Ansatz geht dahin, das Absolute als Subjekt zu denken, dessen Wesen sich in der Geschichte entfaltet. Das heißt umgekehrt, die Geschichte in all ihren Erscheinungsformen erschließt sich in der absoluten Perspektive eines tätigen Subjekts. Hegels Philosophie gipfelt in dem Begriff einer Totalität, welcher die Gesamtheit der in geschichtlicher Veränderung befindlichen Seinsformen ausmacht. Die damit artikulierte Position einer alles überblickenden »Vogelschau« ist es, aus welcher sich Hegels Option für die Dämmerung als der für den Flug der Eule der Minerva adäquaten Stunde erklärt. Der Abschluß der Totalität definiert die Perspektive des absoluten Wissens in der Geschichte.

In mehrfacher Hinsicht sah sich die geschichtsphilosophische Konstellation des Hegelschen Idealismus kritischen Einwänden ausgesetzt. Deren Urbild ist in der paradigmatischen

²⁹ Zur gesamten Problematik geschichtsphilosophischer Strukturen in der griechischen Geschichtsschreibung vgl. Angehrn 1991, S.17-34.

³⁰ Hegel 1969b, S. 22.

Kritik Schellings und seiner »existentialistischen« Option formuliert. Für die Kritik des Geschichtsbegriffs selbst aber war der *stille* Protest der historischen Forschung weit bedeutender, deren theoretische Strukturen oftmals noch in Einklang mit Hegels Konzept definiert wurden. Die empirische Praxis der historischen Forschung führte zur Ablösung des Geschichtsbewußtseins von der Geschichtsphilosophie, indem sich die Geschichtswissenschaft von der Geschichtsphilosophie emanzierte.

Die klassische Position dieses Emanzipationsprozesses findet sich in der historistischen Formel Jacob Burckhardts, welche die Geschichtsphilosophie als »Kentaur« kritisiert. Nach Burckhardt ist die Geschichtsphilosophie eine "contradictio in adjecto; denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d. h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte."³¹ Die Alternative des skeptischen Denkens lautet: Dogmatismus versus Positivismus. Entweder blamieren sich die Ideen in der Wirklichkeit, weil sich die Wirklichkeit nicht an idealistische Regeln hält, oder aber entbehrt die Erkenntnis der Wirklichkeit einer systematischen Ordnung von Idee in dem Sinne, daß diese als vernünftig ausgewiesen werden könnte. Vernunft und Wirklichkeit treten auseinander. Was bleibt, ist die Konfrontation des Wissens mit der Macht, die "an sich böse ist"³² und durch die das Wissen in den Bannkreis der Eindimensionalität des Status quo und seiner zufälligen Kompromisse gerät.

Daß dieses philosophische Dilemma auch noch die heutige Problemlage zutreffend widerspiegelt, stellt Herbert Schnädelbach fest. "Unser systematisches Problem im Bereich »Vernunft und Geschichte« besteht darin, daß wir uns heute zugleich als vernünftige und historische Wesen verstehen müssen und gleichzeitig einsehen, daß sich beide Bestimmungen in Wahrheit gegenseitig ausschließen. Wir haben Vernunft, und wir haben eine Geschichte, denn auch unsere Vernunft ist geschichtlich - wer wollte das bestreiten. Auf der anderen Seite kann unsere Vernunft nicht geschichtlich sein, weil das, wie eingangs gesagt, ihren Vernunftcharakter dementierte und in den Relativismus führte"³³ Die Frage ist, ob die Alternative zwischen Dogmatismus und Positivismus das letzte Wort haben muß *oder* ob es einen rationalen *dritten Weg* geben kann, der diese Alternative überholen kann, weil er in der Lage ist, ihren Ausgangspunkt zu rekonstruieren. Dieser Ansatz fiel mit einem alternativen Konzept von Geschichtsphilosophie zusammen. Das hier vorgeschlagene Modell eines dritten Weges ist kein anderes als das transzendentaler Reflexion, das heißt, einer Reflexion, "die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."³⁴ Demzufolge richtet sich das Interesse auf die Frage nach der Rationalität in der Geschichtswissenschaft, wie sie unter dem Stichwort einer »historischen Logik« thematisiert wird.

Der theoretisch reflektierte Zugriff erkennenden Bewußtseins auf Geschichte in der Gestalt einer *historischen Logik* stellt sich in der Perspektive eines Praktikers wie Edward P. Thompson wie folgt dar. "Der kontrollierte historische Diskurs der Beweisführung besteht aus dem Dialog zwischen Begriff und Evidenz, einem Dialog, der zwischen aufeinanderfolgenden Hypothesen einerseits und empirischer Forschung andererseits geführt wird. Fragesteller ist die historische Logik; die Frage ist eine Hypothese (beispielsweise danach, wie verschiedene Phänomene aufeinander eingewirkt haben); Beantworter ist das historische Quellenmaterial mit seinen bestimmten Eigenschaften."³⁵

³¹ Burckhardt 1905, S. 4.

³² Burckhardt 1905, S. 36.

³³ Schnädelbach 1974, S. 106f.

³⁴ Kant 1911a, S. 43.

³⁵ Thompson 1980, S. 82. Vgl. auch zum aktuellen Stand geschichtswissenschaftlicher Methodendiskussion:

Das bedeutet, daß das einzelne Ereignis in dem komplexen Geschehenszusammenhang, welcher Geschichte genannt wird, an sich unverständlich ist. Es bedarf gerade als einzelnes Ereignis in seiner unverwechselbaren, irreduziblen Eigenheit der Erklärung. “Wenn wir die Geschichte an irgendeinem Punkt anhalten, finden wir keine Klassen, sondern schlicht und einfach eine Vielzahl von Individuen mit einer Vielzahl von Erfahrungen. Betrachten wir jedoch diese Menschen während einer ausreichend langen Zeitspanne gesellschaftlicher Veränderung, so erkennen wir Muster in ihren Beziehungen, ihren Ideen und ihren Institutionen. Indem Menschen ihre eigene Geschichte leben, definieren sie Klasse, und dies ist letzten Endes die einzige Definition.”³⁶ Der Terminus »Klasse« sei hier einfach als Beispiel genommen für eine Kategorie historischer Logik. Unter dieser Voraussetzung kann die angeführte Überlegung als Argument dafür dienen, daß die Erklärung jedes einzelnen Ereignisses immer schon in Zusammenhang zu sehen ist mit der Bedeutung eines größeren geschichtlichen Zusammenhangs, sprich mit einer Systematik von Geschichte. Die Betrachtung, die Analyse und Erklärung jedes einzelnen geschichtlichen Ereignisses verweist auf das Systematisierungs- problem der Geschichtswissenschaft und damit auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Geschichtswissenschaft selbst. “So verwandelt sich die Frage nach der Systematisierbarkeit von Geschichte in die nach der möglichen Objektivität, Intersubjektivität und Allgemeingültigkeit - kurz: der Wissenschaftlichkeit historischer Erkenntnis.”³⁷

Mit dieser Fragestellung aber ist der Diskurs der Geschichtsphilosophie neu eröffnet. Als Metatheorie von Geschichtswissenschaft richtet die Geschichtsphilosophie nun ihre Reflexion auf das Moment des Allgemeinen in der Geschichte. In der Figur der historischen Logik impliziert die Geschichtswissenschaft selbst ein normatives Konzept; sie ist als empirische Wissenschaft immer schon ein theoretischer Entwurf. Die philosophische Frage thematisiert das Problem, ob und wie die historische Logik der Erfahrung reflektiert wird.

Ein transzendentaler Ansatz wird den Ursprung der Geschichtsphilosophie mit dem Auftreten der Geschichtswissenschaft verknüpfen. Weil Wissen als Erfahrung immer durch Theorie vermittelt ist, stellt sich die Frage nach der Geschichte als Frage nach der Methode der Erkenntnis der Geschichte. Der Gegenstand »Geschichte« wird dann adäquat zu einem Objekt der Geschichtswissenschaft, wenn er gleichzeitig geschichtsphilosophisch in ein Problem der Theorie transformiert wird. Alle materialen Bestimmungen bedürfen einer epistemologischen Reflexion auf die historische Logik ihrer formalen Konstitution.

Geschichtsphilosophie als Metatheorie

In epistemologischer Hinsicht bedeutet das Konzept einer Konstruktion der Geschichtsphilosophie als *Metatheorie* von Geschichtswissenschaft die Option für eine rationalistische und gegen eine empiristische Position. Es geht um die Entfaltung einer These von der Art, daß jeder auf Erkenntnis zielende Schritt historischer Wissenschaft eine hermeneutische Bedingung voraussetzt, ohne deren Horizont die analytische Perspektive nicht funktionsfähig ist. Diese rationalistische Position verschärft die These von der Kontextualität der Erkenntnis in dem

Kuttler 1992; Kuttler 1992a; Medick 1993.

³⁶ Thompson 1987, S. 10; die epistemologische Gegenposition zu Thompson findet sich bei Paul Veyne: “Alles ist geschichtlich [...] und alle Ismen sollen evakuiert werden. Es gibt in der Geschichte nur individuelle oder gar einzigartige Konstellationen, und jede ist aus ihrer eigenen Situation vollständig erklärbar.” (Veyne 1990, S. 52). Vgl. auch: Veyne 1988; Veyne 1992.

³⁷ Schnädelbach 1974, S. 135.

Sinne, daß sie einen Diskurs über die hermeneutischen Bedingungen sowohl für möglich als auch für notwendig erachtet, in dem ein transzendentaler Begründungszusammenhang der hermeneutischen Bedingungen rekonstruiert wird.

Geschichtsphilosophie als Metatheorie methodischer Rationalität erkennt ihre Herkunft im Paradigma der Aufklärung. Sie bezeichnet "eine datierbare Formation: diejenige, die die eine Weltgeschichte proklamiert mit dem einen Ziel und Ende, der Freiheit aller; diejenige also, die gegen das scheinbar Unvermeidliche antritt, daß Menschen vom Leiden anderer Menschen leben; diejenige, die Fortschritt sieht und will und Kritik der vorhandenen Wirklichkeit als Unterscheidung zwischen dem, was ihn fördert, und dem, was ihn nicht fördert, und die dabei mit einer letzten Krise rechnet und mit ihrer definitiven Lösung; kurz, es ist diejenige, die aufruft zum Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit dadurch, daß sie sich aus Heteronomien befreien und sich selber autonom zum Herrn ihrer Welt machen. Geschichtsphilosophie: das ist der Mythos der Aufklärung."³⁸

Charakteristisch für das geschichtsphilosophische Paradigma im Gefolge der Aufklärung ist die Zweck-Mittel-Relationalität im Interesse der Freiheit. Freiheit gilt dieser Geschichtstheorie als derjenige Endzweck, welcher in die Lebenswelt hinein zu vermitteln ist. Das heißt, die Geschichtsphilosophie ist "die konkrete Vollstreckung der Autonomieposition; ihr Auftrag ist der konkrete Beweis des Satzes: der Mensch selber macht seine Welt [...]. Was dem Menschen scheinbar nur auferlegt ist und zustößt, soll er als seine eigene Tat erkennen; und selbst das finaliter ihm Auferlegte hat er autonom sich selber auferlegt: daß er seine Emanzipation vollenden solle [...]"³⁹

Odo Marquards pointierte Ausdrucksweise deutet bereits an, daß ihr Verfasser die geschichtsphilosophische Position in der Absicht schildert, sich leichter von ihr distanzieren zu können. Marquard verabschiedet sich von der »Geschichtsphilosophie«, um sich im gleichen Atemzug der »Anthropologie« zuzuwenden. Es geht ihm um Ernüchterung und Mäßigung auf der Basis eines skeptischen Programms, dessen Haltung bei Levi-Strauß prägnant formuliert ist, den er zustimmend zitiert: "Eine Gesellschaft kann leben, handeln, sich wandeln, ohne sich von der Überzeugung trunken machen zu lassen, daß die, die ihr um gut zehntausend Jahre vorausgegangen sind, nichts anderes getan haben, als ihr den Boden zu bereiten, daß alle ihre Zeitgenossen - und seien es auch die Antipoden - fleißig arbeiten, um sie einzuholen, und daß die, die ihr bis ans Ende der Zeiten folgen, nur darauf bedacht sind, sich in ihrer Richtung weiterzuentwickeln."⁴⁰ In diesem auf Bodenhaftung bedachten Statement philosophischer Skepsis spiegelt sich das ganze Dilemma des Geltungsanspruchs der Geschichtsphilosophie wider.

Denn, so überzeugend diese Argumentation in bezug auf den imperialistischen Habitus idealistischen Denkens und seiner Universalitätskonzeption ist, so problematisch bleibt diese Position, was ihr eigenes skeptisches Wissens- und Handlungsmodell betrifft. Im Verfolg eines pluralistischen Interesses entzieht die skeptische Position dem tätigen Subjekt die Totalität seines praktisch-geschichtlichen Horizonts und setzt statt dessen auf die Konstanz anthropologischer Strukturen, deren Veränderung sich aber so langsam vollzieht, daß das Subjekt keine realistische Chance auf deren Veränderung hat. Mit der Chance zur Veränderung ist aber auch die Pflicht zu derselben dahin, der Anspruch auf Autonomie ist gekappt.

Damit fällt die skeptische Philosophie unter die Kritik Walter Benjamins, welcher - in Frontstellung gegen den Historismus - argumentiert, dieser sei "ein Verfahren der

³⁸ Marquard 1992, S. 14.

³⁹ Marquard 1992, S. 71; vgl. auch ebd., S. 128.

⁴⁰ Marquard 1992, S. 142 f.

Einführung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die *acedia*, welche daran verzagt, sich des echten historischen Bildes zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Grund der Traurigkeit.⁴¹ Benjamin fährt fort: “Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einführt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einführung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugute.”⁴²

Ob Historismus oder Strukturalismus, das entscheidende Defizit dieser als Alternativen zur Geschichtsphilosophie entworfenen Theorien liegt darin, daß das Problem der *Normativität* ausgeklammert bleibt. In pluralistischer Absicht werden die relativistischen Tendenzen so lange und so weitgehend gestärkt, bis das normative Subjekt als Quelle von Wissen und Praxis »verdampft« ist. Ohne Normativität aber gibt es letztlich weder Erkenntnis noch Wissen. “Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen. [...] Man kann Gründe nur in dem Maß verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig oder nicht stichhaltig sind, [...]. Deshalb kann ein Interpret Äußerungen [...] nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen, ohne eigene Standards der Beurteilung anzulegen [...]”⁴³

Aus dem Argument zugunsten eines Subjekts als Quelle von Normativität kann die Notwendigkeit der Rekonstruktion einer Handlungstheorie als *Ethik* gefolgert werden. Ethik ist in dieser Hinsicht nichts anderes als eine Fortsetzung des Projektes Geschichtsphilosophie mit anderen Mitteln. Nach Odo Marquard ist Ethik eine Version von Geschichtsphilosophie, nämlich die Geschichtsphilosophie “in ihrer vorsichtig-abstrakten Gestalt”⁴⁴. Vorsichtig-abstrakt bedeutet in diesem an Kant orientierten Zusammenhang nichts anderes als transzendental. Das heißt dann, Ethik ist eine transzendente Transformation von Geschichtsphilosophie, welche die Bedingungen der Möglichkeit allen praktischen und historischen Handelns untersucht.

Das Gelingen oder Mißlingen eines solchen im Verhältnis zur Geschichtswissenschaft metatheoretischen Projektes von Geschichtsphilosophie als transzendentaler Ethik wird sich daran entscheiden, inwiefern eine Ethik in der Lage ist, das *Subjekt* als *Quelle* jeglicher *Normativität* so zu konzipieren, daß das Subjekt nicht zu einem Herrschaftszentrum wird. Oder umgekehrt: Wie kann bzw. muß Geschichtsphilosophie als eine Theorie des historischen Subjekts gedacht werden, welche Autonomie nicht als Herrschaft, sondern als Befreiung durch Solidarität zu interpretieren in der Lage ist?

⁴¹ Benjamin 1980, S. 254.

⁴² Benjamin 1980, S. 254. Aus der Benjaminschen Kritik an einer Geschichte der Sieger leitet z. B. Vattimo sowohl das Ende der einen Geschichte als auch des einen Diskurses über die Geschichte ab (Vgl. dazu Vattimo 1990, S. 13 ff.). Inwieweit aber die Erfahrung der “Wahrheit eine ästhetische und rhetorische Erfahrung” (Vattimo 1990, S. 18) und keine ethische Erfahrung ist, genau darum geht die philosophische Auseinandersetzung.

⁴³ Habermas 1988a, S. 169 f.

⁴⁴ Marquard 1992, S. 128.

1.3 ZUM BEGRIFF DES HISTORISCHEN SUBJEKTS

Die Frage nach der praktischen Initiative

Die Frage nach einem historischen Subjekt ist Bestandteil des theoretischen Konzeptes einer historischen Logik. Sie schließt in sich die Frage nach der praktischen Initiative ein, wie diese sich in der Geschichte darbietet und wie sie Geschichte konstituiert. Dreh- und Angelpunkt dieser Konzeption von Geschichte und historischem Subjekt ist die Bestimmung der Geschichte als prozeß. Der Begriff des Prozesses bedeutet hierbei immer ein Doppeltes: einmal Geschichte als Verlauf, als Entwicklung, als Abfolge von Geschehnissen, Begebenheiten und Ereignissen; sodann aber auch Geschichte als Verfahren von Urteil und Kritik, als Instanz der Entscheidung über Heil und Unheil, Sinn oder Unsinn menschlicher Existenz. *Res gestae und memoria rerum gestarum* greifen so ineinander, daß eine dialektische Einheit entsteht, deren Gefüge von Abfolge und Urteil das Gesamt des kontingenten *historischen* Prozesses ausmacht. Die Frage nach der praktischen Initiative im historischen Prozeß zielt auf die Erkenntnis der diesen Prozeß der Geschichte determinierenden Triebkräfte. In dieser Frage sind mehrere Voraussetzungen enthalten, aus deren Unterscheidung sich jeweils ein elementares Moment⁴⁵ am Begriff eines historischen Subjekts ergibt.

Soll die Frage nach einer praktischen Initiative in der Geschichte überhaupt sinnvoll sein, dann muß erstens vorausgesetzt werden, daß es eine handelnde, gestaltende, sich explizierende und kommunizierende Instanz in der Geschichte gibt. Es geht um die Möglichkeit der aktiven Determination dessen, was Geschichte ist. Oder anders: es geht um ein historisches Subjekt als *operatives* Moment eines *Agenten*⁴⁶, d. h. als derjenigen Instanz, welche Veränderung in Gang setzt. In der Antwort auf die Frage nach einem Agenten der Geschichte unterscheiden sich die geschichtsphilosophischen Theorien darin, wie die Rolle eines historischen Agenten besetzt wird und welches Bewußtsein für die Besetzung dieser Rolle erforderlich ist. Individuum oder Kollektiv, so lautet eine der gangigen Alternative für die Besetzung der Rolle eines historischen Agenten, welche ihrerseits die Differenz unterschiedlicher philosophischer Positionen zum Ausdruck bringt.

Die zweite Voraussetzung lautet, daß ein handelnder Agent als Akteur einer praktischen Initiative auf ein Ziel hin handelt. Das bedeutet aber, daß im Handlungsbegriff selbst die Frage nach Sinn und Geltung des Handelns immer schon mitthematisiert wird, es sei denn, es ließe sich eine Instanz festmachen, welche jede Handlung als Illusion dechiffrieren könnte. Mit einem Agenten der Geschichte tritt auch ein *Referent* der Geschichte auf den Plan, als die Rolle eines nicht nur schlicht agierenden, sondern eben sinn- und planvoll tätigen Subjekts. Das ist das *intentionale* Moment am Begriff eines historischen Subjekts.

Dritte Voraussetzung ist, daß Agent und Referent nur diejenige Dimension am Begriff eines historischen Subjekts thematisieren, welche durch das Sein des Täters definiert wird. Jede Tat aber kennt ihr Opfer, ihren »*Patienten*« im Sinne desjenigen, der eine Tat erleidet. Dessen Subjektsein ergibt sich ebenfalls als Resultat aus einer praktischen Initiative in der Geschichte, und sei es in der Form, daß das Subjektsein des Opfers durch den Täter zerstört

⁴⁵ Das Wesen des Moments besteht nach Hegel in der Funktion, eine je identische Wirkung ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheiten hervorzubringen (Vgl. dazu Hegel 1969, S. 114). Insofern ist der Begriff des Moments ein wesentlicher Begriff für eine funktionale Interpretation.

⁴⁶ Die Unterscheidung von »Agent« und »Referent« der Geschichte entnehme ich den Hinweisen auf deren Gebrauch durch Dieter Henrich in dessen mündlichen Argumentationsbeiträgen bei der Arbeitsgruppe »Poetik und Hermeneutik«. Siehe dazu die entsprechenden Hinweise bei Pannenberg 1973, S. 481 sowie bei Sandkühler 1973a, S. 499.

wird. Die Frage nach einer praktischen Initiative impliziert immer schon die Frage nach der Leidensgeschichte der Armen und Unterdrückten, das heißt, die Frage nach dem *pathischen* Moment in der Geschichte.

Die Rede von einer praktischen Initiative in der Geschichte zielt auf den Begriff eines historischen Subjekts, in dem das operative, das intentionale und das pathische Moment des Handelns in einer Einheit zusammenwirken. Es geht um das geschichtsphilosophische Programm eines Handlungskonzeptes als Basis historischer Veränderung, das sich in einer bewußten und planvollen Zielgerichtetheit artikuliert, welche die Bedürfnisstruktur *aller* Beteiligten und Betroffenen in Rechnung stellt sowie eine Folgenkalkulation angezielter Veränderung untemimmt. Als Produkt der Aufklärung zieht der Begriff eines historischen Subjekts seine Inspiration von Anfang an aus dem Kantischen Programm. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“⁴⁷

Das operative Moment

Das operative Moment am Begriff eines historischen Subjekts enthält die Definition eines Agenten der Geschichte. Daß Geschichte kein Naturereignis, sondern Produkt und Prozeß menschlichen Handelns ist, das ist der spezifische Ansatzpunkt dieses Konzeptes, dessen Ursprung bei Immanuel Kant zu suchen ist.

Kant stieß im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Konzeption auf die Schwierigkeit, daß sich der Gegenstand seiner Reflexion, die Geschichte nämlich, gegen eine systematische Betrachtungsweise sperrt. Die Kantische Konzeption zielt auf eine Rekonstruktion von Geschichte aus der transzendentalen Reflexion auf ein der Geschichte zugrundeliegendes *Apriori*. „Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinctmäßig wie Thiere und doch auch nicht wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.“⁴⁸

Kant stellt bei seiner Analyse der Geschichte ein Chaos menschlicher Bestrebungen fest, welches sich planmäßiger Betrachtung verweigert. Weder ein objekttheoretischer Ansatz im Sinne der Naturwissenschaften noch ein bewußtseinstheoretischer im Sinne der Geisteswissenschaften vermögen für ihn das Dunkel der Geschichte aufzuhellen. Ist der systematische Zugriff auf Geschichte grundsätzlich zum Scheitern verurteilt?

⁴⁷ Kant 1912. S.35.

⁴⁸ Kant 1912a, S. 17 f.

Kant beruhigt sich nicht bei der Alternative von Instinkt gegen Plan. Jenseits der kulturalen Institutionalität menschlichen Handelns unternimmt er einen Anlauf mit konsequent transzendentaler Fragestellung. „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen“, so fährt er fort, „als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei.“⁴⁹

Weil es sozusagen das *eine universale* Prinzip der Geschichte nicht gibt, wendet sich Kant den Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte in den Menschen selbst zu. Dieser transzendente Zugriff erbringt folgendes Ergebnis: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“⁵⁰

Als transzendente Bedingung der Geschichte gilt nach Kant die *anthropologische* Struktur eines »Antagonismus ungeselliger Geselligkeit«, welche die Dialektik von Individualität und Kollektivität menschlicher Existenz zum Ausdruck bringt. Epistemologisch gesehen realisiert Kant hier das Modell von Attraktion und Repulsion⁵¹, welches alle dialektischen Begriffe der Kantschen Philosophie prägt. Aus dem Ungenügen dieses Modells mit seinem unvermittelten Gegeneinander von Anziehung und Abstoßung, welchem die integrierende Logik einer determinierenden Intentionalität fehlt, entstand späterhin das Bedürfnis nach einer Systematik der Geschichtsphilosophie, wie sie Hegels System im Anschluß an Kant bieten sollte.

Es kommt an dieser Stelle weniger darauf an, *welches* anthropologische Moment Kant als transzendentales Apriori der Geschichte vorstellt, als vielmehr darauf, *daß* Kant mit seiner transzendentalen Frage nach einem Apriori von Geschichte den *Handlungsbegriff* ins Zentrum historischer Reflexion stellt. *Geschichte ist geronnene Praxis*, so ließe sich diese Einsicht formulieren. „Geschichte treiben heißt, vergangene Ereignisse auf Handlungen beziehen oder zurückbeziehen. So ist ein Naturereignis - etwa das berühmte Erdbeben von Lissabon 1755 - nur insofern ein geschichtliches Ereignis, als wir als Betrachter es in einen menschlichen Zusammenhang einbringen. Der Handlungsbegriff gehört darum zu dem Konzeptualschema, durch das wir Ereignisse überhaupt erst als historische Ereignisse aufzufassen imstande sind.“⁵²

Der Handlungsbegriff besetzt die Mitte zwischen den Extremen von Instinkt und Plan. Seine Logik integriert Zufall und Notwendigkeit in derjenigen Rolle eines Agenten der Geschichte, deren Besetzung den menschlichen Subjekten offensteht. Das operative Moment konstituiert Geschichte demzufolge als Gegenstand eines praktischen Interesses. Denn es gilt: „Ein durchgängiger kausaler oder teleologischer Determinismus in der Geschichte aber würde eine Anwendung des Handlungsbegriffes von vornherein ausschließen: zum Sinn von »Handlung« gehört der Gedanke möglicher Indeterminiertheit des Verhaltens und die prinzipielle Möglichkeit von Alternativen notwendig hinzu. Wären wir gezwungen, den

⁴⁹ Kant 1912a, S. 18.

⁵⁰ Kant 1912a, S. 20.

⁵¹ Böhme/Böhme 1985, S. 83-109. Zur Kritik am Ansatz von Böhme/Böhme vgl.: Habermas 1985, S. 352-358.

⁵² Schnädelbach 1974, S. 38 f.

Handlungsbegriff und damit jene Hypothese möglicher Freiheit angesichts der faktischen Unfreiheit in der Geschichte fallenzulassen, dann entfielen auch der Gedanke einer praktisch-beeinflussbaren Zukunft. In diesem Zusammenhang wird das Gewicht des Kantischen Gedankens deutlich, demzufolge unser Interesse an Geschichte primär ein praktisches Interesse sei: ein praktisches Interesse aber wäre sinnlos, wenn uns die Möglichkeit, Geschichtliches unter dem Gesichtspunkt »Handlung« zu konzeptualisieren, a priori verstellt wäre.⁵³ Geschichtsphilosophie als ein Konzept *transzendentaler Ethik*, das ist die Konsequenz dieses Gedankengangs.

Das intentionale Moment

Die nachkantianische Situation der Geschichtsphilosophie ist durch das Bedürfnis gekennzeichnet - entsprechend dem Hegelschen Modell der Versöhnung von Historizität und Idealität im Begriff der *Sittlichkeit* und alternativ zu Kants Begriff der Moralität -, Erfahrung und Apriorität in einem schlüssigen Entwurf von Geschichte zusammenzudenken. Aus dem Interesse an Freiheit veredelt Hegel die praktische Vernunft der Geschichtsphilosophie mit der Universalität des Geistes. Im Unterschied zu Kant verfaßt Hegel eine Weltgeschichte »nach Plan«. Geschichte ist die Selbstentfaltung des Weltgeistes, sozusagen das System des Weltgeistes als Prozeß. Hegels Ansatzpunkt ist das Verhältnis von Wirklichkeit und Vernunft. "Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig."⁵⁴ Es geht um die prozessuale Identität von Vernunft und Wirklichkeit, welche Geschichte heißt.

Wirklichkeit entsteht für Hegel im Zusammenwirken dreier Momente. Erstens muß das Wirkliche *möglich* sein. "Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen."⁵⁵ Zweitens müssen bestimmte *Bedingungen* erfüllt sein, damit das Mögliche zum Wirklichen werden kann. "Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden."⁵⁶ Drittens geht es um die *Tätigkeit*, welche das Mögliche unter bestimmten Bedingungen ins Wirkliche überführt. "Die Tätigkeit [...] ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen."⁵⁷ Wirklichkeit ist der Prozeß aktiver Transformation des Möglichen ins Wirkliche unter bestimmten Bedingungen. Damit fallen Wirklichkeit und Notwendigkeit ineins, indem nämlich die Notwendigkeit die Einlösung derjenigen Bedingungen beinhaltet, die eine Sache von einer möglichen zu einer wirklichen werden lassen. *Freiheit* ist demzufolge *Einsicht in Notwendigkeit*, d. h. in die Logik von Möglichkeit, Bedingungen und Tätigkeit.

Ausgehend von dieser *idealistischen* Zuordnung von Vernunft und Wirklichkeit im Sinne absoluter Identität entwirft Hegel seinen Begriff von Geschichte. "Wenn wir nun einen Blick auf die Weltgeschichte überhaupt werfen, so sehen wir ein ungeheures Gemälde von Veränderungen und Taten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen von Völkern, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge."⁵⁸ Hegel setzt wie Kant mit dem Bild der Geschichte

⁵³ Schnädelbach 1974, S. 39.

⁵⁴ Hegel 1970a, S. 24. Zur Darstellung Hegelscher Geschichtsphilosophie siehe auch die Perspektive von Friedrich Engels (Engels 1962a, S. 265-273). Vgl. ferner: Angehrn 1991, S. 91-104; Taylor 1978, passim.

⁵⁵ Hegel 1970, S. 325.

⁵⁶ Hegel 1970, S. 330.

⁵⁷ Hegel 1970, S. 336.

⁵⁸ Hegel 1970b, S. 97.

als Chaos an. Im Gegensatz zu diesem aber identifiziert er im Chaos selbst noch verschiedene Momente, welche auf eine Struktur hinweisen. Das erste dieser Momente ist, daß die Veränderung, "welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens ist, daß aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht."⁵⁹ Der Seinsgrund der Verwandlung von Leben in Tod und von Tod in Leben liegt im Handeln des Geistes, dem zweiten Moment. Was ist Geschichte? "Die Weltgeschichte stellt [...] die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung dar."⁶⁰ Die so chaotisch anmutende Geschichte meint Freiheitsgeschichte, *Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*, welcher sich dem Betrachter dann als solcher erschließt, wenn dieser den Standpunkt des absoluten Geistes einzunehmen in der Lage ist. Vermag er das nicht, beweist er damit nach Hegel nur mangelnde Einsicht in das Wesen der Freiheit.

Hegels Problematik besteht darin, das Ideal der Freiheit mit dem notwendigen Gang der Dinge in einem absoluten Begriff von Vernunft versöhnen zu wollen. Denn das hohe Ideal der Freiheit erfordert einen Agenten in der Geschichte, welcher die Teleologie der Freiheit - mit List und Gewalt - verwirklicht. "Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche [...] das herrschende."⁶¹ Die Teleologie der Freiheit führt zu einem System, in dem »Freiheit herrscht« (aber »Freiheit herrscht nicht«, wie Erich Fried unnachahmlich festgestellt hat). Frei sind nach Hegel nur diejenigen, die aus Einsicht in die Notwendigkeit dem Plan des *Weltgeistes* folgen. Die Unfreien werden letztlich zu Recht von den Agenten der Freiheit beherrscht, da sie ja den Fortschritt der Freiheit behindern.

Agent und Referent der Geschichte fallen in Hegels Konzept eines historischen Subjekts dergestalt zusammen, daß der Referent mit seinem absoluten Maß an Freiheit jeden Agenten präjudiziert. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß der Instanz des individuellen Gewissens in der Geschichte keinerlei Bedeutung zukommt. Die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels zerbrach dann auch rasch unter den kritischen Einwänden derer, die, wie Karl Marx, die konkrete Existenz menschlicher Individuen gegen das System der Weltgeschichte ins Feld führten. "Die Geschichte tut nichts, [...] sie kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die »Geschichte«, die den Menschen zum Mittel braucht, [...] sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."⁶²

Gerade wenn und weil das "menschliche Wesen" nicht als "dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum", sondern als "das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"⁶³ begriffen wird, kommt es darauf an, die intentionale Position eines Referenten der Geschichte mit der operativen Position eines Agenten so zu vermitteln, daß deren Unterschiedenheit nicht negiert wird. Das heißt, das »Wie« dieser Vermittlung bedarf selbst wiederum einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit der Synthese von operativem Agenten und intentionalem Referenten, welche die Zweck-Mittel-Relation im Kantischen Verständnis einer Ethik des kategorischen Imperativs nicht unterschreiten darf.

⁵⁹ Hegel 1970b, S. 98.

⁶⁰ Hegel 1970b, S. 86.

⁶¹ Hegel 1970a, S. 447.

⁶² Marx 1958, S. 98.

⁶³ Marx 1958a, S. 6.

Das pathische Moment

Die Hinwendung zur geschichtsphilosophischen Frage nach einer rationalen Grundlegung von Geschichtswissenschaft bedeutet keine Absage an deren empirische Interessen. Im Gegenteil, eine spezifische Form historischer Logik ermöglicht überhaupt erst die empirische Konfrontation mit der Sache selbst. Für den Begriff eines historischen Subjekts bedeutet dies, daß im Ausgang von der Intentionalität eines Referenten nach den Agenten der Geschichte gefragt werden muß, welche die Rolle des Referenten, aus welchem Grund auch immer, einlösen oder verfehlen.

E. P. Thompson stellt diese Frage mit Nachdruck. "Ich versuche, den armen Strumpfwirker, den ludditischen Tuchscherer, den »obsoleten« Handwerker, den »utopistischen« Handwerker, sogar den verblendeten Anhänger von Joanna Southcott vor der ungeheuren Arroganz der Nachwelt zu retten. Ihre Berufe und Traditionen waren möglicherweise im Absterben, ihre Feindschaft gegen den neuen Industrialismus war vielleicht rückwärts gerichtet, ihre kommunitären Ideale waren unter Umständen Phantasiegebilde und ihre rebellischen Verschwörungen tollkühn. Aber sie waren es, die diese Zeit akuter sozialer Unruhen erlebten, und nicht wir. Ihre Bestrebungen waren im Rahmen ihrer eigenen Erfahrungen berechtigt. Wenn sie auch die Gefallenen der Geschichte sind, so überdauern sie doch, verurteilt in ihrem eigenen Leben, als Gefallene."⁶⁴

Kritische Empirie richtet sich auf eine Aneignung der Erfahrungen all derer, die gängigen Maßstäben in der Geschichte gescheitert sind. Historische Logik muß sich mit Bedacht ihrer transzendentalen Grundlagen versichern, um als kritische Rationalität den Fallstricken einer Geschichte der Sieger und ihrer Erfolge zu entgehen. Denn: "Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es zu erkennen, »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erfahrung zu bemächtigen, wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt. Dem historischen *Materialismus* [Hervorhebung von mir] geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt."⁶⁵

Das pathische Moment am Begriff eines historischen Subjekts thematisiert die Frage nach den Opfern der Geschichte. Wenn denn nämlich das operative Moment eines Agenten und das intentionale Moment eines Referenten dergestalt zusammenwirken, daß sich ein historisches Subjekt als Täter in der Geschichte darstellt, und wenn ferner dieser oder diese *Täter* der Geschichte eine solidarische Regel wie beispielsweise die Kantische Norm des kategorischen Imperativs in ihrer Praxis verfehlen, dann ist eine Situation gegeben, in welcher die einen Subjekte als *Täter* der Geschichte die anderen Subjekte zu *Opfern* der Geschichte machen.

Die Intention der Frage nach dem pathischen Moment eines historischen Subjekts ist ideengeschichtlich bereits in der Abwendung von der Hegelschen Geschichtsphilosophie enthalten, wie sie der *existentialistische* Einwand Schellings formulierte. Zur methodisch bewußten Position gerät dieser Einwand dann im Historismus, dessen Theorie das Individuum zur letztgültigen Instanz der Geschichte erklärt. Geschichtliche Erkenntnis ist für den Historismus demzufolge nur noch skeptisch, d. h. unter dem Vorbehalt permanenten Zweifels an der Gültigkeit und Tragfähigkeit jeder epistemischen Position denkbar.

Ohne den Rückgriff auf die dialektische Stringenz der Hegelschen Philosophie versucht der Historismus seine Konstruktion mit dem Hinweis auf die Stiftung durch eine theologisch

⁶⁴ Thompson 1987, S.11 f.

⁶⁵ Benjamin 1980, S.253. Vgl. zu Benjamins geschichtsphilosophischem Konzept sowie dem Interpretationskonflikt »Materialismus versus Messianismus«: Concordia (21) 1992; Habermas 1987, S. 336-338.

qualifizierte Vorsehung zu begründen. Der Plan der Vorsehung zeigt sich in den vermittelnden Kategorien von Epoche und Nation, die als hermeneutische Einheiten einer historischen Logik etabliert werden. Im Grunde drückt der Hinweis auf die theistisch gedachte Vorsehung im Zusammenhang einer methodisch reflektierten, d.h. epistemologisch bewußten Geschichtsphilosophie nur den Verzicht auf Wahrheitsansprüche aus. Dieses Konzept ist *relativistisch*, weil sein Apriori keiner vernünftigen Vermittlung mehr unterliegt.

Dem entspricht dann auch die sich wandelnde Besetzung der einheitsstiftenden Kategorie im Begriff eines historischen Subjekts mit der göttlichen Vorsehung bei Ranke, der anthropozentrischen Skepsis bei Burckhardt und der nihilistischen Anti-Vernunft bei Nietzsche. Mit einem kurzen Zögern paßt sich die relativistische Position ganz unproblematisch in die Figur der Geschichte der Sieger ein, indem sie das Selbstbewußtsein der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts legitimiert. "Der Historismus gipfelt von Rechts wegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken, sondern ebenso ihre Stillstellung."⁶⁶ Die historistische Position gerät dann in Verlegenheit, wenn sie die individuellen Ereignisse systematisch interpretieren, den von ihr selbst geforderten Bezug des Besonderen zum Allgemeinen herstellen soll. Wodurch wird die dialektische Einheit der Weltgeschichte gestiftet, so lautet die entscheidende Frage an den Historismus.

Der von Benjamin so bezeichnete »konstruktive« Ansatz materialistischer Geschichtsschreibung versucht, gegen die individualistische Verkürzung von seiten des Historismus das pathische Moment am historischen Subjekt in einer *moralischen* Konzeption zu verankern. "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht."⁶⁷ Der Begriff eines historischen Subjekts muß die konfliktorische Struktur von Praxis in Rechnung stellen, welche wiederum nichts anderes zum Ausdruck bringt als die *Pluralität* der Subjekte. Daß die Geltungsansprüche jedes Subjekts präsumtiv zu Recht bestehen, ist der Grund dafür, warum operatives und intentionales Moment im Begriff eines historischen Subjekts überhaupt auseinanderfallen können und warum deren Vermittlung die Integration ihrer Differenz leisten können muß. In Richtung Historismus zugespitzt: es geht um die Subjektivität jedes Individuums, aber nicht um individuelle Subjektivität. Denn in der Sache der Freiheit steht immer die Freiheit eines einzelnen und deshalb die Freiheit aller auf dem Spiel.

Modelle

Aus der Art und Weise der Zuordnung des operativen, des intentionalen und des pathischen Moments im Begriff eines historischen Subjekts ergeben sich verschiedene mögliche Interpretationsmodelle materialistischer Geschichtsphilosophie. Das *klassische* Modell materialistischer Theorie nimmt eine transzendente *Identifikation* von Agent und Referent vor, wie sie beispielsweise in der philosophischen Ontologie von Georg Lukács favorisiert wird. Daß

⁶⁶ Benjamin 1980, S.260. Vgl. die Erläuterungen Sandkühlers zu Benjamins »Tigersprung« als einem »qualitativen Diskontinuum« (Sandkühler 1973, S. 135).

⁶⁷ Benjamin 1980, S.254; vgl. auch Nietzsches Kritik am Historismus: Nietzsche 1984.

dieses Konzept scheitert, liegt letztlich daran, daß Erkenntnis und Interesse keine a priori harmonische Verbindung eingehen können. Erkenntnis und Interesse fallen auseinander, gerade wenn und weil das pathische Moment der Leidensgeschichte unterdrückter Subjekte quer zu den operativen oder intentionalen Momenten von Geschichte steht.

Demzufolge geht das Modell *strukturalistischer* Theorie von einer strikten *Trennung* von Erkenntnis und Interesse aus. Es versucht die transzendente Begründung einer *interessefreien* Erkenntnis »ohne Subjekt« zu leisten, welche den Begriff eines historischen Subjekts zugunsten des Strukturbegriffes verabschiedet, wie dies z. B. Louis Althusser explizit tut. Die Schwierigkeiten des strukturalistischen Modells bestehen darin, daß es mit der Thematik des Subjekts sowohl die Frage nach dem theoretischen Ausweis kritischer Rationalität als auch die Frage nach der Möglichkeit praktischer Initiative auf eine neue Grundlage stellen muß. Wie soll der normative Gehalt einer subjektlosen Struktur begründet werden?

Auf eine dem strukturalistischen Modell verwandte Art und Weise Erkenntnis und Interesse unterscheidend nimmt das *pragmatische* Modell dagegen eine transzendente *Vermittlung* von Erkenntnis und Interesse im Begriff eines historischen Subjekts vor. So zielt beispielsweise Jürgen Habermas mit seiner kritischen Rekonstruktion kommunikativen Handelns auf ein Apriori historischer Logik, welches der wissenschaftlichen Empirie als kritische Hypothese dienen kann.

Das strukturalistische und das pragmatische Modell kommen darin überein, daß beide Ansätze eine *konstruktive* Epistemologie bevorzugen, welche eine Position kritischer Rationalität begründen kann. Im Lichte eines solchen konstruktivistischen Ansatzes kann der bekannte Satz von Marx als provisorische Formel für den materialistischen Begriff eines historischen Subjekts dienen: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken [...]“⁶⁸ Die Marxsche Formel setzt voraus, daß Menschen handeln können, daß sie dies tun und daß sie ein, wie auch immer mangelhaftes, Bewußtsein ihrer Handlungen haben können. Mit diesen Voraussetzungen ist ein Begriff von Freiheit und ihres möglichen Scheiterns umrissen. Die Formel setzt aber ebenso voraus, daß Menschen immer unter bestimmten Bedingungen handeln, daß sie von diesen Bedingungen geprägt werden und daß die Erkenntnis der Bedingungen allein noch nicht deren Überwindung garantiert. Es geht um einen Begriff *situierter Freiheit*, dessen Konturen durch die geschichtliche Erfahrung bezeichnet werden.

Strukturalistisches und pragmatisches Modell unterscheiden sich darin, inwieweit der Begriff situierter Freiheit einen *handlungstheoretischen* Rahmen impliziert, innerhalb dessen die Frage nach einem historischen Subjekt als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von Geschichte überhaupt angesehen werden kann. Dem pragmatischen Modell zufolge setzt die Frage nach einem historischen Subjekt die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit voraus, unter denen eine »strukturelle Einheit« als »Handlungsträger« eines rationalen, d. h. verallgemeinerbaren Interesses identifiziert werden kann. Die Momente »Erkenntnis« und »Interesse« sind in dieser Fragestellung als derart ineinander verschränkt gedacht, daß *das Interesse an einer Verständigung mit dem Anderen als transzendente Bedingung von Erkenntnis überhaupt gedacht wird.*

⁶⁸ Marx 1960, S.115.

1.4 DIE MATERIALISTISCHE TRADITION

Zwischen Wissenschaft und Philosophie

Marx' Kritik an Hegels geschichtsphilosophischem Konzept rückt die konkrete Existenz des Menschen in den Mittelpunkt der Theorie. Der Begriff eines historischen Subjekts steht in diesem Sinne als Titel für eine transzendente Beschreibung der Rolle der Individuen in der Geschichte. Damit erweist sich die Marxsche Theorie als Parteigänger der nachhegelschen Version des »existentialistischen« Paradigmas, in Übereinstimmung mit den Konzepten des Historismus und im Unterschied zum Hegelianismus selbst. Diesen Ansatz einer im Kant'schen Sinne kritischen und nicht dogmatischen Marx-Interpretation teilen das strukturalistische und das pragmatische Modell eines historischen Subjekts.

„Wir können in der Tat [...] behaupten, [...] daß Marx der wissenschaftlichen Erkenntnis einen neuen »Kontinent« »eröffnet« hat, den der Geschichte, - so wie Thales der wissenschaftlichen Erkenntnis den »Kontinent« der Mathematik und Galilei ihr den »Kontinent« der Physik eröffnet hat.“⁶⁹ Im Einklang mit der historistischen Position wendet sich materialistische Theorie der „irdischen Basis“, d. h. den „leibhaftigen Menschen“ und „ihrem wirklichen Lebensprozeß“⁷⁰ zu. Im Gegensatz zur historistischen Position aber beharrt sie auf einem *rationalistischen* Ausgangspunkt, von dem aus empirisch gehaltvolle wissenschaftliche Erklärungen angegangen werden. „Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß [...] zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform [...] als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen [...]. Sie [...] erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis [...]“⁷¹

Welche Bedeutung kommt dem Begriff eines historischen Subjekts in dieser »wissenschaftlichen« Konzeption zu? Nach André Gorz impliziert der Begriff eines historischen Subjekts eine Bedeutung, welche den rein wissenschaftlich feststellbaren, empirischen Status übersteigt. „Keine empirische Beobachtung und keine Kampferfahrung können zur Entdeckung der historischen Mission des Proletariats verhelfen - einer Mission, die Marx zufolge den proletarischen Klassenstatus begründet [...]. Mit anderen Worten: Das Sein des Proletariats transzendiert die Proletarier; es bildet eine transzendente Garantie dafür, daß die Proletarier die richtige Klassenlinie einnehmen.“⁷²

Die Frage nach einem historischen Subjekt kann aus zwei Gründen als Schlüssel zum Verständnis verschiedener Versionen von Marxismus gelten. Denn die, wie Gorz sie nennt, »*transzendente Identifizierung*« eines historischen Subjekts mit dem Proletariat ist erstens unbestrittener Bestandteil *aller* marxistischen Theorien. Jedwede Abgrenzung der Art stalinistisch/nicht-stalinistisch greift an dieser Stelle nicht. Selbst die sogenannten revisionistischen Varianten unterscheiden sich in diesem Punkt nicht, auch wenn sie sich methodisch eher an Erfahrung als an Theorie zu orientieren suchen.

Zweitens ist diese Identifikation des Proletariats mit einem historischen Subjekt nicht nur ein marxistisches Theorem unter anderen. Es ist vielmehr *das* marxistische Theorem, welches die Faszination des Marxismus für Generationen begründet hat. „Aber jener blinde Punkt in der Theorie von Marx, wodurch sie sich wieder mit den abweichenden Realitäten des 20. Jahrhunderts verbindet, ist auch sein verblendender Punkt. Ich meine damit den

⁶⁹ Althusser 1974, S. 12f.

⁷⁰ Marx/Engels, 1958, S. 26.

⁷¹ Marx/Engels 1958, S. 37 f.

⁷² Gorz 1983, S.11.

Brennpunkt, in dem die ganze grandiose Illusion der Revolution erstrahlt. Ohne jene falsche Vorstellung von der universalen Klasse wäre der Marxismus nicht zu der materiellen Macht geworden, die er gewesen ist, die er teilweise noch immer ist, indem er die Welt grundlegend umwandelt, sei es auch, um sie noch weniger lebenswert zu machen.⁷³

Die schonungslose Kritik von Jorge Semprun legte den Finger genau auf die Wunde einer fehlenden bzw. mangelhaften Synthese von empirischer und transzendentaler Reflexion. Wenn denn der Marxismus überhaupt eine Theorie von Gerechtigkeit impliziert und als solche geschichtsphilosophisch relevant sein soll, dann gilt es, diesen Punkt einer »materialistischen Moral« als Bedingung der Möglichkeit von Praxis zu klären. Dabei thematisiert der Begriff eines historischen Subjekts den philosophischen Fluchtpunkt, in dem die wissenschaftlichen Erklärungen zur Historie konvergieren. Es geht um das *dialektische* Vermögen, welches den hermeneutischen Horizont eines Projektes von der Art eines »wissenschaftlichen Sozialismus« definiert.

Die Position von Georg Lukács

Auf dem Feld des historischen Materialismus kann ein sogenannter „*westlicher Marxismus*“⁷⁴ dem etatistischen Konzept des Marxismus-Leninismus entgegengesetzt werden. Der Begriff des westlichen Marxismus, welcher in diesem Sinne von Merleau-Ponty etabliert wurde, beruht auf zwei eher politischen Momenten und einem genuin philosophischen. Erstens wird im Begriff des westlichen Marxismus die theoretische Struktur des Diskurses über eine geographische Bestimmung definiert, welche Westeuropa und mit gewissen Abstrichen Nordamerika im Gegensatz zu den Staaten der ehemaligen »Zweiten Welt«, der UdSSR und den Ländern Osteuropas, sowie der »Dritten Welt« einschließt. Aus der Tatsache, daß sich kommunistische Politik »im Westen« stets in einer Minderheitenposition wiedergefunden hat, folgt zweitens die Abgrenzung des westlichen Marxismus als einer nicht-staatstragenden, grundsätzlich oppositionell ausgerichteten Theorie gegenüber dem Marxismus-Leninismus, dessen etatistische Funktion eines seiner augenfälligsten Merkmale war. Philosophisch gesehen meint »westlicher Marxismus« drittens eine Syntheseleistung, welche das historisch-materialistische Konzept Marxscher Provenienz in eine - im weitesten Sinne als Ontologie zu definierende - philosophische Theorie einzubinden versucht, welche eine philosophische Antwort auf die Frage nach den Zielen politischen Handelns gibt.

Für den Diskurs des westlichen Marxismus als Konzept philosophischer Theorie auf der Basis des Begriffs der Totalität kann nicht zuletzt die Position von Georg Lukács als repräsentativ gelten. In »Geschichte und Klassenbewußtsein« legt Lukács den Boden für eine aktiv, d. h. produktiv und konstruktiv vorgestellte Synthese von Subjekt und Objekt, deren zentrale Begriffe lauten: *Totalität*, *Verdinglichung* und *Klassenbewußtsein*. Nicht zufällig jedoch vermittelt die politische Position von Lukács' philosophisch so prägnanter Theorie den

⁷³ Semprun 1984, S. 155.

⁷⁴ Jay 1984, S. 4-20. Der Begriff des »westlichen Marxismus« wurde erstmals 1923 von der Komintern gegen Lukács und Korsch verwendet. Er ist von seinem Ursprung her ein politischer Kampfbegriff. Ich beschränke mich hier auf die Diskussion des Ansatzes des »westlichen Marxismus« in der Form, wie dieser Kampfbegriff von Merleau-Ponty in einen philosophischen Begriff transformiert wurde, um die These eines dialektischen Marxismus begründen zu können. Mir kommt es auf die ontologische Form der Theorie an, die ich für typisch halte in bezug auf das Wesen materialistischer Theorie insgesamt; die entscheidenden Merkmale des marxistisch-leninistischen Konzepts führen in philosophischer Hinsicht über diesen Ansatz nicht hinaus und sind wohl eher politisch als philosophisch erklärenswert.

Eindruck eines Schwankens zwischen Affirmation und Negation in Sachen Stalinismus, denn seine philosophische Theorie war heterodox in bezug auf den marxistisch-leninistischen Standard. Erst eine gewisse politische »Biegsamkeit« konnte dieser heterodoxen Theorie jedoch ihr Lebensrecht als marxistische Alternative sichern.

Lukács' Ansatz verknüpft Vernunft und Geschichte. "In den Pariser Manuskripten sagt Marx, daß es nur eine einzige Wissenschaft gibt, nämlich die Geschichte."⁷⁵ Die theoretische Form dieser Wissenschaft ist der historische Materialismus, der auf einer Philosophie beruht. "Nach Marx stelle ich mir die *Ontologie* [Hervorhebung von mir] als die eigentliche Philosophie vor, die auf der Geschichte basiert. [...] [Erg.: Aus dem] biologischen Zustand geht dann später durch außerordentlich viele Übergänge das hervor, was wir als menschliches gesellschaftliches Sein bezeichnen, dessen Wesen die teleologische Setzung des Menschen ist, das heißt die Arbeit."⁷⁶ Die Ontologie der Arbeit ist der Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftlichen Seins, welches die Basis des historischen Materialismus bildet.

Im Zentrum dieser Ontologie steht ein Begriff von Totalität, welcher die im Prozeß der Arbeit vorgestellte Einheit von Subjekt und Objekt zu denken erlaubt. "Die Totalität des Gegenstandes kann nur dann gesetzt werden, wenn das setzende Subjekt selbst eine Totalität ist; wenn es deshalb, um sich selbst zu denken, den Gegenstand als Totalität zu denken gezwungen ist. Diesen Gesichtspunkt der Totalität als Subjekt stellen in der modernen Gesellschaft einzig und allein die Klassen vor."⁷⁷ Der Begriff der *Totalität* faßt den Zusammenhang von gesetztem Objekt und setzendem Subjekt. Integrierendes Moment dieses *dialektischen Gesamtzusammenhangs* ist ein epistemologischer Impuls zur Aufdeckung der Herrschaftsverhältnisse, wie diese in umgekehrter Perspektive durch Hegels Geschichtsphilosophie als die einzig gerechtfertigten erscheinen.

Die Kategorie der Totalität konstituiert einen Standpunkt oder eine Perspektive, in der die Frage nach einem historischen Subjekt beantwortet werden kann. "Denn im gesellschaftlichen Sein des Proletariats tritt der dialektische Charakter des Geschichtsprozesses [...] unabweisbar zu Tage. Für das Proletariat ist es die Frage von Gedeihen oder Verderben sich über das dialektische Wesen seines Denkens bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben [...] verdeckt, um dann [...] unvermittelte Katastrophen zu erleben."⁷⁸ Nicht das Individuum steht im Mittelpunkt, sondern die *Klasse*, weil sie es ist, die zur Veränderung der objektiven Wirklichkeit fähig ist. "Nur die Klasse (nicht die Gattung, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozeß, der zugleich ihr eigenes Schicksal ist, zu erblicken imstande ist."⁷⁹

Aus der ontologischen Einheit der *Totalität*, deren Kehrseite die *Verdinglichung* darstellt, folgt die Matrix des *Klassenbewußtseins*, welche das bewußte Handeln einer gesellschaftlichen Gruppe, einer Klasse definiert. Die Klasse wird zum historischen Subjekt. Und das

⁷⁵ Lukács 1981, S. 236; vgl. zur Selbsteinschätzung der Bedeutung seiner Dementis: ebd., S. 125-132. Zur Interpretation von Lukács siehe den instruktiven Vergleich von Lukács und Heidegger durch Goldmann. Nach Goldmann liegt die Gemeinsamkeit beider in folgenden Faktoren begründet: "Wiederaufnahme der Hegel-Tradition, Ablehnung des Transzendentalsubjekts, Auffassung des Menschen als untrennbar von der Welt, deren Teil er ist, Definition seiner Stelle im Universum als Geschichtlichkeit" (Goldmann 1975, S. 92).

⁷⁶ Lukács 1981, S. 235.

⁷⁷ Lukács 1988, S. 96. Zum Begriff der »Totalität« im Marxismus vgl. insgesamt: Jay 1984.

⁷⁸ Lukács 1988, S. 290.

⁷⁹ Lukács 1988, S. 332.

Proletariat gilt als dieses historische Subjekt, wenn und weil nur das Proletariat sich als aktive, als handelnde Klasse begreift. Wie aber begreift sich das Proletariat als handelnde Klasse? Durch das Klassenbewußtsein. Klassenbewußtsein und geschichtliches Handeln geraten in einen sich gegenseitig immunisierenden, dogmatischen Zirkel, der von der Empirie abgekoppelt wird.

Zur Kritik des Begriffes der Totalität

In dem Maße, wie der Historismus mit seiner Absage an einen geschichtsphilosophischen Wahrheitsbegriff Hegels Philosophie unterbietet, könnte man dem Konzept der Totalität von Lukács vorhalten, daß es Hegels Philosophie überbietet, sozusagen "überhegelt"⁸⁰, wie sich Lukács durchaus selbstkritisch auch ausdrückt. Der Standpunkt der Totalität als solcher ist dann desavouiert, wenn es nicht gelingt, ihn im Sinne einer rationalistischen Position historischer Logik auch empirisch widerlegbar zu machen. Mit dem Konzept von Totalität zusammen scheidet dann der Ansatz einer Ideologietheorie⁸¹, welche das Bewußtsein exklusiv als Reflex materieller Lebensverhältnisse vorstellt. Denn woher wüßte die Ideologietheorie, welche Erfahrung die richtige und welche die falsche ist, es sei denn, sie implizierte den Geltungsanspruch eines transzendentalen Subjekts? Dessen Geltungsanspruch aber müßte sich seinerseits immer auf die Kraft des vernünftigen Arguments beziehen.

Ich kann an dieser Stelle nur beiläufig auf verschiedene politische Faktoren hinweisen, welche zum Bruch mit dem transzendentalen Konzept der klassenmäßigen Totalität beigetragen haben.⁸² Der erste Bruch wird durch die Spaltung der Arbeiterbewegung in Kommunisten und Sozialdemokraten markiert. Der zweite Bruch liegt in dem Sonderweg Jugoslawiens nach 1945 begründet, der dritte in der historischen Entwicklung der gesamten »Dritten Welt«, auf deren ökonomischem Stand die Nachfolgestaaten der UdSSR jetzt angelangt sind. Viertens geht es um das Ende des Sozialismus als eines totalitären Etatismus insgesamt, das symbolisch mit dem Fall der Berliner Mauer 1989 und faktisch mit dem Ende der UdSSR erreicht ist. Der dogmatische Marxismus scheiterte an mangelnder Selbstaufklärung über seine eigene Kopfgeburt einer »ahistorisch scheinenden Konzeption des Marxismus-Leninismus«.⁸³

Demgegenüber versuchte ein kritischer Marxismus, dessen Geschichte und Philosophie sich sozusagen ex negativo im Ausgang von den genannten politischen Brüchen rekonstruieren ließe, den »revisionistischen« Wahrheitsgehalt der Geltungsansprüche von Pluralität und Fallibilität im Konzept einer rationalen Geschichtsphilosophie zu verankern. Eine aktuelle Variante dieses Denkens ist die eines "pluralen Marxismus"⁸⁴, wie sie Wolfgang Fritz Haug vertritt. Pluraler Marxismus bedeutet die Anerkennung eines "Plurizentrismus"⁸⁵ innerhalb des Marxismus. "Eine Schlüsselfrage ist die nach dem Entwurf von Einheit. Der Gedanke einer widerspruchsfreien Einheit ist vorwissenschaftlich und wirkt sich wissenschaftsfeindlich aus. Einheit muß so gedacht und praktiziert werden, daß in ihr vorgesehen sind: die tätigen

⁸⁰ Lukács 1988, S. 25.

⁸¹ Vgl. dazu ausführlich weiter unten Kap. 4.3.

⁸² Siehe dazu auch das Themenheft zur »Krise des Marxismus«: Concordia (19) 1991. Den neuesten Stand bietet: Fleischer 1994.

⁸³ Labica 1986.

⁸⁴ Haug 1985, S. 11. Siehe auch die Kritik Balibars an der marxistischen Theorie wegen der mangelhaften Reflexion der »Pluralität der sozialen Kämpfe« (Balibar 1994, S. 10 f.).

⁸⁵ Haug 1985, S. 50.

Vielen und Vielfalt; die historische Veränderung, die unaufhörlich und unaufhaltsam in vielen Linien, niemals in einer verläuft; Widersprüche und das Widersprechen.”⁸⁶

Oder kürzer noch: “Den Marxismus gibt es nicht. Wir müssen ihn uns nehmen.”⁸⁷ Welche Chancen solch kreativer Umgang mit dem Marxismus hat, wird sich unter anderem daran zeigen, ob es gelingt, über die Postulierung einer widersprüchlichen, weil plurizentrischen Einheit hinaus aufzuzeigen, worin erstens der allgemeingültige Seinsgrund dieser Widersprüchlichkeit zu suchen ist und wie zweitens Einheit und Vielfalt, Apriorität und Erfahrung, transzendente und empirische Theorie philosophisch vermittelt werden können.

1.5 DIE STRUKTURALISTISCHE ALTERNATIVE

Ein rationalistischer Impuls

“Damals verbrachten wir unsere bewußteste Zeit damit, zu kämpfen, wo wir doch auch unser Recht und unsere Pflicht hätten verteidigen müssen, zu erkennen und einfach zu studieren, um zu produzieren. Wie dem auch sei, wir nahmen uns nicht einmal diese Zeit.”⁸⁸ “Philosophisch gesprochen hat sich unsere Generation geopfert, ist allein den politischen und ideologischen Kämpfen geopfert worden, d.h. geopfert in ihren intellektuellen und wissenschaftlichen Werken.”⁸⁹ Just aus den Erfahrungen seiner politischen Biographie heraus drängt Louis Althusser auf Zerstörung aller nicht-theoretischen Bedingungen von Theorie in Philosophie und Wissenschaft. Der Impuls hin zur *Autonomie* ist bei Althusser mit dem Impuls hin zur *Theorie* identisch, weil nur eine *rationale Epistemologie* in der Lage sei, die heteronomen Einflüsse auf Philosophie und Wissenschaft bewußt zu machen und zu überwinden.

Althusser's theoretisches Konzept wendet sich gegen eine Geschichtsphilosophie der Form, welche im Sinne des Lukács'schen Totalitätsbegriffs das Proletariat (und damit auch seine Avantgarde, die kommunistische Partei) als monologe Inkarnation ontologischen Seins vorstellt. Seine Intention einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung marxistischer Philosophie zielt demgegenüber auf Befreiung von dem einen “einzigsten inneren Prinzip”⁹⁰, welches der Begriff der Totalität widerspiegelt.

Als entscheidender Gewinn dieser Vorgehensweise läßt sich vorab festhalten, daß hier explizit nach dem Verhältnis von Formal- und Materialobjekt des Wissens gefragt wird. “»Das Kapital« als Philosoph lesen, das bedeutet, letztlich, den spezifischen Gegenstand einer spezifischen Darstellungsweise und damit die spezifische Beziehung zwischen Gegenstand und Darstellungsweise in Frage zu stellen; es bedeutet also, an die Einheit Darstellung-Gegenstand die wissenschaftstheoretische Frage zu stellen, worin sich diese genau bestimmte Einheit von anderen Arten der Einheit Darstellung-Gegenstand unterscheidet.”⁹¹

⁸⁶ Haug 1985, S. 20.

⁸⁷ Haug 1985, S. 20.

⁸⁸ Althusser 1974, S. 19. Vgl. zur Darstellung von Althusser's Positionen allgemein sowie zur Althusser-Rezeption in Deutschland: Thieme 1982. Siehe auch Jay 1984, S. 385-422 sowie Balibar 1994.

⁸⁹ Althusser 1974, S. 25.

⁹⁰ Althusser 1974, S. 67.

⁹¹ Althusser 1972, S. 13.

Die Aufgabe der Philosophie

Althusser begreift Philosophie als Rationalitätsform im Spannungsfeld zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Ideologischen. Philosophie meint primär eine Tätigkeit, die Tätigkeit nämlich. Demarkations- oder Abgrenzungslinien zu ziehen, das heißt, Unterscheidungen zu treffen. Diese Tätigkeit besitzt aber keinen spezifischen Gegenstand in dem Sinne, wie jede Wissenschaft ihren Gegenstand benennen können muß. Vielmehr ist Philosophie identisch mit dem Effekt, den sie hervorruft. Philosophie wird bei Althusser metatheoretisch bestimmt als "Produktionsverhältnis und Reproduktionsverhältnis"⁹² wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie operiert primär als Epistemologie, welche mit ihrer Unterscheidung des Wissenschaftlichen vom Ideologischen sowohl an einer Grundlegung der Wissenschaften als auch an einer Kritik der Ideologie interessiert ist. Als Epistemologie versucht Philosophie eine Beschreibung der Funktionsweise des Prozesses, in dem Wissen entsteht. Das Grundmuster dieses Prozesses wird durch die Begriffe Objekt, Theorie und Methode abgesteckt. Althusser redet auch von den drei Allgemeinheiten oder Generalitäten, deren Zusammenwirken den Philosophie-Effekt, nämlich den Erkenntniseffekt produziert.

Nach Althusser werden "durch die Arbeit der Allgemeinheiten II an der Allgemeinheit I Allgemeinheiten III produziert."⁹³ Allgemeinheit oder Generalität I bezeichnet die Ebene der bearbeiteten Idee, das Objekt, Generalität II die Ebene der bearbeitenden Idee, die Theorie, und Generalität III die Ebene des Resultats, die Methode, Entscheidend zum Verständnis dieses epistemologischen Modells ist das Vorbild des Produktionsprozesses. Stark vereinfacht ausgedrückt heißt das, es geht sozusagen um die Momente der Idee als Gegenstand, der Idee als Werkzeug und der Idee als Produkt. Das spezifische Moment dieser Epistemologie liegt darin, daß sich als Resultat des epistemischen Prozesses oder als philosophischer Effekt immer eine *Methode* ergibt, mit der Wirklichkeit bearbeitet werden kann. Dies jedenfalls ist das rationale Moment an der philosophischen Tätigkeit.

Das entscheidende Problem der Philosophie liegt nun darin, daß sich die Wissenschaften zwar auf die Philosophie beziehen können, wenn sie mit ihrer Aufgabenstellung nicht oder nicht mehr zu Rande kommen. Philosophie aber kann sich immer nur auf Philosophie beziehen. "Von Anfang an haben wir über Philosophie nur sprechen können, indem wir selbst innerhalb der Philosophie eine bestimmte Position einnahmen. Man kann aber innerhalb der Philosophie keine Position einnehmen, so wie der gute Wilde in Rousseaus Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen eine leere Ecke des Waldes besetzt. In der Philosophie ist jeder Raum immer schon besetzt."⁹⁴ Diese für das Verständnis Althussters fundamentale Feststellung bedeutet, daß die Philosophie ihre epistemologische Funktion immer nur im Ausgang von einer ontologischen Position innerhalb der Philosophie selbst ausüben kann. Denn was ist eine ontologische Position anderes als die Entfaltung des transzendenten Aprioris desjenigen Konzepts philosophischer Rationalität, welches den epistemologischen Philosophie-Effekt hervorruft?

Das Apriori der Althusser'schen Philosophie läßt sich in dem Satz zusammenfassen: "»Die Philosophie ist 'in letzter Instanz' Klassenkampf in der Theorie.« An dieser letzten Formulierung, die natürlich einen Skandal auslöste, halte ich noch immer eisenhart fest."⁹⁵

⁹² Althusser 1985, S. 115 FN 3.

⁹³ Althusser 1974, S. 127; vgl. dazu auch Althusser 1985, S. 106, wo Althusser als die moderne Variante von Objekt/Theorie/Methode die Konstellation Erfahrung/Modelle/Techniken einführt.

⁹⁴ Althusser 1985, S. 118.

⁹⁵ Althusser 1993, S. 195; erstmals verwendet hat Althusser diese Formel in seinem einzigen (!) öffentlichen

Das Überraschende an dieser Formulierung ist, daß der *strukturalistische* Althusser als epistemologische Voraussetzung von Theorie ein letztlich *pragmatisches* Apriori⁹⁶ geltend macht. Denn der Terminus »Klassenkampf« beinhaltet immer ein *praktisches Verhältnis* als Basisstruktur.

Daß Althusser aber gerade dies praktische Verhältnis strukturell zu interpretieren gedenkt, zeigt sich unter anderem auch in der Debatte darum, was denn die Marxsche Position von der Hegelschen recht eigentlich unterscheidet. Zentral für diese Fragestellung ist das Verständnis der Marxschen These von der *Inversion der Hegelschen Dialektik in der materialistischen Methode*. Was bedeutet es für eine Methode, als "direktes Gegenteil" der Hegelschen Dialektik "das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"⁹⁷ zu sein?

Die Aporie der Althusserischen Position scheint mir darin zu liegen, daß zwar einerseits der rationalistische Impuls mit seiner schwerpunktmäßig epistemologischen Fragestellung das Bedürfnis nach Autonomie unterstützt, andererseits aber über den werturteilend angelegten Begriff des Ideologischen eine praktische Position als philosophisches Apriori wiederkehrt, die selbst der Kritik zu unterziehen wäre. Gerade weil es in der Philosophie keinen leeren Raum gibt, ist philosophische Rationalität⁹⁸ immer schon dialektisch angelegt, von Praxis und Interesse hin zu Theorie und Erkenntnis und von Theorie und Erkenntnis zurück zu Praxis und Interesse.

Geschichte als Prozeß ohne Subjekt

Der Versuch eines rationalistisch orientierten Zugriffs auf das historische Wissen wird bei Althusser zum Konzept einer *strukturalistischen* Theorie, welche die geschichtsphilosophische Frage nach einem historischen Subjekt insgesamt als ideologische Fragestellung aus dem Feld der Wissenschaft ausgrenzt. Denn: "Der Empirismus des Subjekts impliziert also den Idealismus des Wesens und umgekehrt."⁹⁹ Um der wissenschaftlichen Rationalität willen muß man Louis Althusser zufolge die Frage nach einem Subjekt der Geschichte verabschieden, denn "nicht Individuen, sondern Funktionen von Strukturen" sind die Triebkräfte der Geschichte. "Nicht der Mensch, die Massen machen die Geschichte."¹⁰⁰

Die kollektive Praxis der Massen ergibt sich aber nicht aus einer organisatorischen Bündelung vieler Individuen zu einem Kollektiv; vielmehr rekrutiert sich das Kollektiv über das Mittel des repressiven oder des ideologischen Staatsapparates seine Individuen, indem es

Vortrag über »Lenin und die Philosophie«. Diese Formel entwirft eine Verknüpfung zweier für eine materialistische Theorie elementarer Dinge. Sie verbindet die Frage nach der Bedeutung einer »letzttinstanzlichen Determination«, die Frage nach der Struktur der Totalität bzw. die Frage nach der Dialektik mit der Frage nach der Bedeutung des »Klassenkampfes«, nach dem materialistischen Substrat des »Apriori« von Theorie.

⁹⁶ Althusser weist den Gedanken an eine pragmatische Konzeption weit von sich, weil Pragmatik nur ein subjektives und äußerliches Verhältnis zu einer Sache bedeuten würde. "Gemaß dieser Auffassung ist das Handeln immer das Handeln eines Subjektes, das seinen Eingriff im Hinblick auf ein Ziel »ausrichtet« bzw. »zurechtbastelt«, also in der Absicht, einen Zweck zu erreichen, der zunächst nur »in seinem Kopf existiert«, um dann in der Außenwelt realisiert zu werden." (Althusser 1985, S. 64). Impliziert aber nicht gerade die Konzeption der Theorie als theoretische Praxis selbst einen pragmatisch aufgeladenen Begriff von Theorie als einer Form von Verfahrensrationalität, in deren Horizont das Epistemische, das Politische und das Kommunikative zusammenkommen müssen?

⁹⁷ Marx/Engels 1958, S. 26 f. Siehe dazu weiter unten Kap. 4.4.

⁹⁸ Vgl. Putnams Kritik an Althusser in: Putnam 1990, S. 212-214.

⁹⁹ Althusser 1974, S. 177; zu Althusser's geschichtstheoretischem Ansatz vgl. neben Thompsons Kritik (Thompson 1980) auch: Vilar 1977, S. 108-168.

¹⁰⁰ Althusser 1973, S. 45.

ihnen eine Handlungsmöglichkeit eröffnet. Geschichte ist nach diesem Ansatz eine Art „strukturelles Planetarium“¹⁰¹ als mechanistisches Verhältnis unterschiedlicher Ebenen zueinander. „Die Geschichte ist ein unermeßliches, in Bewegung befindliches natürlich-menschliches System, dessen Motor der Klassenkampf ist. Die Geschichte ist ein Prozeß, und zwar ein Prozeß ohne Subjekt.“¹⁰²

Der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte heißt Althusser zufolge nicht »Subjekt«, sondern »Struktur«. Es geht nicht um handelnde Menschen, deren Pläne oder Initiativen, deren Bedingungen oder Lebenswelt. Geschichte meint sozusagen die Gestalt einer Struktur, die sich ihre Agenten wählt, um ihre Logik durchzusetzen. Wie diese Synthese einer Struktur der Geschichte gerade in ihrer Widersprüchlichkeit zu denken ist, führt Althusser pointiert aus. „Der spezifische Unterschied des marxistischen Widerspruchs ist seine »Ungleichmäßigkeit« oder »Überdeterminierung«, die in sich ihre Existenzbedingungen reflektiert, nämlich: die spezifische Struktur der Ungleichmäßigkeit (mit Dominante) des immer-schon-gegebenen komplexen Ganzen, das seine Existenz ist. So verstanden ist der Widerspruch der Motor jeder Entwicklung.“¹⁰³

Geschichte ist demzufolge ein komplexes System von Widersprüchen, deren Entfaltung wiederum neue Widersprüche hervorruft und damit das System als solches perpetuiert. Oder anders: Der Prozeß der Geschichte bedeutet die *unendliche Variation einer letztlich invarianten Struktur*, wie dies z. B. bei einem Mobile der Fall ist und wie dies auch die Metaphern von »Motor« und »Planetarium« unterstellen. Elementarer Inhalt dieser Struktur ist der Konflikt von Herrschaft und Freiheit, wie er von der Ideologie widerspiegelt wird. „In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen aller Menschen lebt.“¹⁰⁴

Zur Kritik der strukturellen Invarianz

Welche Bedeutung aber können in diesem Begriff von Geschichte Themen haben wie historische Veränderung, das menschliche Handeln als individuelles und kollektives Handeln oder die Problematik eines historischen Subjekts? Diese Frage soll auf eben dem Weg beantwortet werden, den Althusser in dieser Sache selbst einschlägt. Althusser setzt an mit einer Exegese des vielzitierten Briefes von Friedrich Engels an Joseph Bloch vom September 1890, in dem es um das Verständnis dessen geht, was materialistische Geschichtsauffassung heißt.

Engels entfaltet seinen Gedanken dort in zwei Schritten. „Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. [...] Zweitens aber macht sich die Geschichte so, daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante - das geschichtliche Ereignis - hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewußtlos und

¹⁰¹ Thompson 1980, S. 157.

¹⁰² Althusser 1973, S. 50.

¹⁰³ Althusser 1974, S. 166.

¹⁰⁴ Althusser 1974, S. 187.

willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat.¹⁰⁵ Es sind die Menschen selbst, die ihre Geschichte machen. Aber aufgrund ihrer, um mit Kant zu reden, »ungeselligen Geselligkeit« entspricht das Resultat des Machens nicht ihren individuellen Intentionen, sondern ist nach dem physikalischen Modell eines Kräfteparallelogramms als Resultante wirkender Initiativen zu denken.

Althusser's Kritik anerkennt zwar die Leistung des Engelsschen Denkmodells in Sachen eines dialektischen Totalitätsbegriffes als letztinstanzlicher Determination durch die Ökonomie, bezweifelt aber die Stringenz des Engelsschen Modells in bezug auf den Begriff der Praxis in der Geschichte. "Die ganze Beweisführung von Engels hängt in der Tat an diesem ganz besonderen Gegenstand, d. h. an den individuellen Willen, die im physikalischen Modell des Kräfteparallelogramms zueinander in Beziehung gesetzt sind. Das ist ihre wirkliche, sowohl methodologische als auch theoretische Voraussetzung. Da hat in der Tat das Modell einen Sinn: man kann ihm einen Inhalt geben und es handhaben. Es beschreibt zweiseitige menschliche Verhältnisse der Rivalität, des Streites oder der offenbar »elementaren« Kooperation. Auf dieser Ebene kann man den Eindruck haben, in wirklich diskreten und sichtbaren Einheiten die frühere unendliche Verschiedenartigkeit der mikroskopischen Ursachen zu erfassen."¹⁰⁶

Die Althusser'sche Interpretation zeigt bereits in ihrem noch eher beschreibenden Teil ein gewisses Unbehagen an dem Sinn der Rede von einem historischen Subjekt, wenn sie das Modell einer Resultante der individuellen Willen auf zweiseitige menschliche Verhältnisse einengt. In seiner zugespitzten Form lautet der Einwand dann weiter, daß das Engelssche Modell nichts erklärt. "Aber unglücklicherweise begründet diese so sichere Begründung nichts; dieses so klare Prinzip mündet nur in die Nacht."¹⁰⁷ Denn: "Was bewirkt, daß ein Ereignis historisch ist, ist nicht die Tatsache, daß es ein Ereignis ist, sondern seine *Einreihung in selbst historische Formen* [Hervorhebung von mir], in Formen des Historischen als solchen (Formen der Basis und des Überbaus). Formen, die nichts von diesem schlechten Unendlichen haben, in dem sich Engels aufhält [...]"¹⁰⁸ Das heißt, nach Althusser ist das Engelssche Modell entweder tautologisch, also leer, oder zirkulär, also blind.

Um dieser meines Erachtens falsch gestellten Alternative zu entgehen, gilt es sorgfältig zwischen zwei verschiedenen Problemkreisen zu differenzieren, die sich in der Auslegung des Engelsschen Geschichtsbegriffs überschneiden bzw. deren Überschneidung erst so unterschiedliche Interpretationen hervorruft. Das eine ist die epistemologische Problematik des Wahrheitsbegriffes, welche in der Alternative »Korrespondenz versus Kohärenz« abgesteckt werden kann; das andere ist die *geschichtsphilosophische* Thematik der historischen Logik selbst.

Bereits der Kontext macht klar, daß es bei Engels um ein Problem der Methodik von Geschichtsschreibung geht. Allerdings bearbeitet Engels das geschichtsmethodologische Problem mit einem epistemologisch unzureichenden Wahrheitsbegriff von Korrespondenz, welcher Theorie als Abbildung der Wirklichkeit versteht. Diese Auffassung führt in eine Sackgasse, weil sie die aktive Rolle der Erkenntnis nicht thematisiert. Aber, und das ist jetzt der zweite Schritt, unter Einklammerung der epistemologischen Problematik ist die

¹⁰⁵ Engels 1967a, S. 463 f.

¹⁰⁶ Althusser 1974, S. 95.

¹⁰⁷ Althusser 1974, S. 95.

¹⁰⁸ Althusser 1974, S. 97.

geschichtsmethodologische Frage zu stellen, welche Logik denn die historische Logik sein kann bzw. welche historische Logik der Sache der Geschichte angemessen sein kann.

In dieser Sichtweise liegt das Ungenügen der strukturalistischen Formen Althussers nicht darin, daß sie eher rationalistisch als empirisch fundiert sind, sondern daß sie nicht handlungstheoretisch vermittelt sind. Sie sind dergestalt objektiviert, daß sie das Subjekt als *ausschließlich und vollständig* determiniert ansehen, ohne ihrerseits *selbst* Produkt einer Determinierung sein zu können. Mit diesen Formen, d. h. mit der Auffassung der Geschichte als Struktur, wird die Dialektik von Subjekt und Objekt, wie sie der Kategorie der Totalität noch zu eigen war, aufgelöst. Selbstverständlich ist auch eine historische Handlungstheorie nur ein Modell, wie dies ja auch Engels unterstellt. Der Vorzug des handlungstheoretischen Modells ist, es "läßt nicht die entscheidende Ambivalenz außer acht, die in unserer Partizipation als Menschen an unserer eigenen Geschichte liegt, nämlich partiell Subjekte und partiell freiwillige Agenten unserer unfreiwilligen Bestimmungen zu sein."¹⁰⁹

Es bleibt festzuhalten: Geschichte ist ein Prozeß *mit* Subjekt, *nicht ohne* Subjekt. Wenn sie ein Prozeß ohne Subjekt wäre, dann gäbe es so etwas wie eine rational ausweisbare Normativität mit einer praktischen oder historischen Initiative nicht. Dann wäre aber wohl auch letztlich auf der epistemologischen Ebene das Moment der Konstruktion unsinnig, denn Konstruktion setzt ja gerade die aktive, gestaltende Perspektive eines erkennenden Subjekts im Wahrheitsbegriff voraus.

1.6 DIE PRAGMATISCHE ALTERNATIVE

Der transzendentalpragmatische Ansatz

Historische Logik bedarf eines *Referenzpunktes*, auf den hin und von dem her sie Sinn gewinnen kann. Der Sinn eines geschichtlichen Prozesses ergibt sich aber nicht aus der Erfahrung direkt, sondern entsteht vielmehr in einer methodisch bewußten Rekonstruktion von Erfahrung. Daraus folgt, daß "das Referenzsubjekt der Geschichte so definiert werden muß, daß es durch die Erfahrungsakkumulation der historischen Forschung empirisch und durch die Bedeutungsakkumulation der Perspektivenerweiterung normativ konkretisiert werden kann."¹¹⁰ Diesem Ansatz zufolge stellt sich die Frage nach der praktischen Initiative eines historischen Subjekts unter spezifischen Bedingungen immer methodenrelativ. Das heißt aber, ein *transzendentaler* Begriff nimmt den spezifischen Ort einer praktischen Initiative vorweg. Ihm ist es um die apriorische Gestalt eines historischen Subjekts zu tun ist, welche sich in der gesellschaftlichen Welt objektiviert.

Das historische Subjekt ist dann ein "Meta-Subjekt"¹¹¹, dessen Konzeption einen normativen Vorgriff auf die empirische Wirklichkeit beinhaltet. Indem Philosophie sich als Theorie des Allgemeinen versteht, zielt sie auf die Herstellung einer Synthese des Wissens. Solches Philosophieverständnis schließt immer den Anspruch einer holistischen Perspektive ein, derzufolge "die Philosophie diejenige ist, die alles mit einem einzigen Blick umfaßt (Plato: synoptikos), die das Ganze denkt oder die Bedingungen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Ganzen (Kant), daß sie sich auf Gott bezieht oder auf das menschliche Subjekt, daß sie also

¹⁰⁹ Thompson 1980, S. 137.

¹¹⁰ Rösen 1990, S. 99.

¹¹¹ Jay 1984, S. 171.

»die Summe und den Rest« (ein Ausdruck von Henri Lefebvre) beherrscht.¹¹² Wie Althusser mit Recht weiter ausführt, bedeutet die Annahme einer holistischen Perspektive, daß jede Theorie des Ganzen einen Begriff von *Totalität* beinhaltet. Die entscheidende Frage lautet dann, welches Moment von Allgemeinheit die Totalität des Philosophischen zu produzieren oder zu reproduzieren imstande ist. Etwas provisorisch lassen sich die Allgemeinheiten in solche Allgemeinheiten unterscheiden, die im Materialobjekt der Philosophie begründet sind, gegenüber anderen Allgemeinheiten, die in deren Formalobjekt¹¹³ begründet sind. Bezieht sich die Allgemeinheit, welche das »Wesen« des Philosophischen ausmacht, auf den Gegenstand der Theorie oder auf die Methode der Theorie selbst, so lautet die Alternative.

Aus diesem Blickwinkel lassen sich die Theorien entweder als *ontologische* oder als *epistemologische* Theorien klassifizieren. Ontologische Theorien erkennen das Allgemeine im Gegenstand der Theorie, epistemologische Theorien dagegen in der Methode. Ausgehend von der Kantschen Frage »Was kann ich wissen?«, wird ein rationalistisches Philosophieverständnis auf die epistemologische Position der Methode als dem Moment des Allgemeinen setzen. Das stärkste Argument für diese Option scheint mir darin zu liegen, daß diese Position Wissen respektive das Projekt einer Theorie selbst als Konstruktion und damit auch als methodisches Problem versteht. Epistemologie begründet sich vor allem aus der Problematik des Verhältnisses von Bedeutung und Wahrheit. Wie Apel¹⁴ im Rückgriff auf Tugendhat gezeigt hat, besteht eine entscheidende Differenz zwischen Sinn-Eröffnung und Aussagen-Wahrheit, deren Unterscheidung das epistemologische Problem ausmacht. Jeder philosophische Entwurf von Totalität stellt eine Konstruktion dar, die als solche in einem bestimmten Kontext situiert ist, die spezifische Konsequenzen und Folgen hervorbringt und die ihr Verhältnis zu anderen Totalitäten begreifen muß.

Wenn eine rationalistische Option für die Totalität eines Formalobjekts ein Plus gegenüber einer ontologischen Interpretation enthält, dann stellt sich die Frage, in welcher philosophischen Position dieser »dialektische Mehrwert« adäquat artikuliert werden kann. Damit ist die Einsatzstelle des Konzeptes einer »*Transzendentalpragmatik*« beschrieben. »In dem Maße, in dem die moderne sprachanalytische Philosophie die Abstraktions-Phase der syntaktisch-semanticen Konstruktion von Satz-Systemen hinter sich läßt, in dem Maße also, in dem Sinn und Wahrheit primär als Prädikate von Behauptungen [...] - nicht aber von »Sätzen« - und die Behauptungen als zu verteidigende bzw. praktisch zu verantwortende Antworten auf explizite oder implizite Fragen im Kontext einer realen Problem-Situation [...] erkannt werden, in eben dem Maße darf man hier in der Tat eine minutiöse Rekonstruktion der Einsichten der transzendentalen Hermeneutik über die interpersonale Verständigung erwarten.«¹¹⁵

¹¹² Althusser 1993, S. 197.

¹¹³ Auch wenn die Terminologie von Materialobjekt und Formalobjekt, die Objekt und Methode einer Theorie bezeichnet, etwas altertümlich anmuten mag, hat sie dennoch den Vorteil, daß sie die Interdependenz von Objekt und Methode im theoretischen Konzept begrifflich gut verklammert.

¹¹⁴ Apel bezieht sich zustimmend auf Tugendhats Kritik an Heideggers Identifizierung von der Erschlossenheit des Daseins oder der Lichtung des Seins mit der Aussagen-Wahrheit. »Nur im Falle der Aussagen-Wahrheit besteht eine »Differenz« zwischen subjektiver und objektiver Instanz, die es möglich macht, das von uns Behauptete an der Sache auszuweisen bzw. zu rechtfertigen; im Falle der »Lichtung«, die als »Entbergung« von Sinn zugleich »Verbergung« möglichen Sinns impliziert, fehlt diese Subjekt-Objekt-Differenz und damit die Möglichkeit der unmittelbaren Rechtfertigung, obwohl der »Spielraum« möglicher Aussagen-Wahrheit und -Falschheit durch sie »immer schon« eröffnet ist. So kann die Wahrheit, wenn sie mit der Sinn-»Lichtung« gleichgesetzt wird, als Sache des nicht mehr zu verantwortenden »Geschicks« erscheinen.« (Apel 1991, S. 42) Vgl. kritisch zu Tugendhats Heidegger-Interpretation: Schelkshorn 1994, S. 316.

¹¹⁵ Apel 1991, S. 29. Im folgenden interpretiere ich die Theorien von Apel und Habermas primär als unter-

Das pragmatische Verständnis methodisch angelegter Allgemeinheit hat seine Wurzel in Wittgensteins Theorie der Regelbefolgung. Wittgenstein¹¹⁶ entwickelt in den »Philosophischen Untersuchungen« einen Begriff von Sprache als universalem Allgemeinem, welcher die Totalität der Sprache in ihrer Regelhaftigkeit zu rekonstruieren sucht. »Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen.«¹¹⁷ Diese Regelhaftigkeit der Totalität des *Sprachspiels* wird von Wittgenstein über seine *Verwendungsweise* interpretiert: »Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.«¹¹⁸

Worin besteht nun genau besehen die Regelhaftigkeit der Totalität des Sprachspiels? Wittgenstein konstruiert als Antwort auf diese Frage ein Fallbeispiel. »Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir »Käfer« nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. - Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. - Aber wenn nun das Wort »Käfer« dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? - So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. - Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann »gekürzt werden«; es hebt sich weg, was immer es ist.«¹¹⁹

Wittgenstein argumentiert mit diesem Beispiel gegen eine gegenstandstheoretische und für eine verwendungstheoretische Auffassung von Sprache. Das, was die Sprache zur Sprache macht, was ihren verstehenden Gebrauch in Hören und Sprechen ausmacht, liegt nicht in den Gegenständen oder Situationen begründet, in welchen das Sprachspiel »spielt«. Die Regelhaftigkeit der Sprache liegt im Gebrauch der Sprache selbst begründet. Das aber bedeutet, daß es keinen privaten Gebrauch von Sprache gibt. Vielmehr ist jeder Gebrauch von Sprache öffentlich. Der Witz des Privaten wird erst auf der Grundlage des öffentlichen Gebrauchs verständlich, sozusagen als die Ausnahme von der Regel. »Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch dies hat, oder etwas anderes.«¹²⁰

Die *pragmatische* Auffassung Wittgensteins kann nach Apel den Gebrauch von Sprache nur dann zureichend erklären, wenn der Zugang zum Sprachspiel als Totalität aller sprachlichen Formen im Sinne einer öffentlichen Regel verstanden wird, die sich dem Interpretieren dadurch erschließt, »daß der Interpret des regelgeleiteten Verhaltens an diesem Sprachspiel

schiedliche Versionen *eines einheitlichen formalpragmatischen* Konzeptes von Diskursethik. Die Unterschiede der Theorien von Apel und Habermas werden immer dann thematisiert, wenn dies für die Interpretation der Befreiungsethik von Enrique Dussel von Bedeutung ist.

¹¹⁶ Wittgensteins Theorie ist zweifellos durch einen gewissen Einschnitt gekennzeichnet, wobei die Frage ist, ob dieser Einschnitt eher im Sinne einer Kontinuität oder im Sinne eines Bruchs zu interpretieren ist. Für eine Auffassung von der Kontinuität spricht die Überlegung, daß Wittgenstein in beiden Perioden alle philosophischen Probleme als Sprachprobleme diskutiert, wenn auch jeweils die methodischen Optionen differieren. Wittgenstein opponiert immer gegen eine repräsentationale Epistemologie (Wittgenstein 1993, S. 29: »Mein Grundgedanke ist, daß die »logischen Konstanten« nicht vertreten. Daß sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten läßt«); es differieren allerdings die Ansätze zur Losung des Problems einer konstruktiven Epistemologie mit ihrer »Verwendungstheorie« von Wahrheit, welche Wittgenstein das eine Mal im Sinne einer formallogischen, das andere Mal im Sinne einer pragmatischen Konstruktion interpretiert. Vgl. dazu: Schulte 1992, S. 43-56.

¹¹⁷ Wittgenstein 1993a, S. 241. Zum Sprachspielbegriff Wittgensteins vgl. Øfsti 1993.

¹¹⁸ Wittgenstein 1993a, S. 450.

¹¹⁹ Wittgenstein 1993a, S. 373.

¹²⁰ Wittgenstein 1993a, S. 366.

prinzipiell muß teilnehmen können.“¹²¹ Die zu verstehende Regel muß diejenige eines »Dialogs« sein, welche Apel in dem hermeneutischen Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft artikuliert. Gerade wenn aber die Teilnehmerperspektive eines Subjekts als die transzendente Bedingung der Möglichkeit sprachlicher Verständigung gehandelt wird, stellt sich die *Frage nach der Struktur des Subjekts*, welches sich in der Teilnehmerperspektive äußert. Kann eine subjektive Struktur der adäquate Ausgangspunkt für eine wirklich universale Allgemeinheit sein? Ausgestattet mit einem an Adorno geschärften Blick für die Perversion des bürgerlichen Subjekts versucht Habermas eine Dezentrierung des in der Teilnehmerperspektive agierenden Subjekts, um die herrschaftsfreie Verständigung *aller* Subjekte in den Blick zu bekommen.

Das Konzept der Diskursethik

In seiner bewußt kritischen Fortführung des Programms negativer Dialektik zielt Jürgen Habermas auf eine Theorie der Moderne, welche die »Dialektik der Aufklärung« aus ihrer Haltung abstrakter Verweigerung herauslöst und in einem neuen philosophischen Paradigma als konstruktives Vermögen zur Geltung bringt. Habermas' Konzept versteht sich als *universalpragmatische* Theorie, deren normative Matrix die Diskursethik bildet

Adornos negative Dialektik ist in zweifacher Hinsicht von zentraler Bedeutung für die geschichtsphilosophische Frage nach dem historischen Subjekt. Erstens entwickelt Adorno eine pluralistische Theorie subjektiver Identität, welche sich gerade in ihrer Kritik an der "Kälte"¹²² des bürgerlichen Subjekts gegen jeden eindimensional gedachten Fortschritt verwarthe. Zweitens wird Adornos Modell nicht-identischer Versöhnung als ethisch-philosophischer Kern in Habermas' Konzept einer herrschaftsfreien Kommunikation integriert. Der zentrale Satz bei Adorno lautet: "Es gibt kein richtiges Leben im falschen."¹²³ Der Konflikt von holistischer Theorie und fragmentarischer Realität führt Adorno zu einer »*negativen Dialektik*«, welche erkennt, daß "die in jeglicher einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des Ganzen nicht nur deren Negation, sondern selber auch das Negative, Unwahre"¹²⁴ ist. Nichts kann sich nach Adorno dem destruktiven Zusammenhang entziehen, es sei denn ein Denken "vom Standpunkt der Erlösung aus"¹²⁵. Das Denken der Nicht-Identität und damit das Projekt der Rationalität überhaupt scheidet aber selbst, "weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem, was ist, erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darun selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat."¹²⁶

Habermas dagegen rekurriert für seine universalpragmatische Theorie der Moderne auf die Basis einer sogenannten symbolisch vermittelten Interaktion, wie diese im Prinzip bürgerlicher Öffentlichkeit ihren Ausdruck findet. Deren Rationalität wird durch eine Pragmatik kommunikativer Handlungen begründet. "Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an

¹²¹ Apel 1991, S. 266.

¹²² Adorno 1980, S. 27. Über Habermas' Beziehung zu Adorno: Jay 1984, S. 462-469; sowie: Habermas 1988a, S. 518-525.

¹²³ Adorno 1984, S. 42. Vgl. auch Jay 1984, S. 241-275.

¹²⁴ Adorno 1984, S. 145. Siehe dazu auch den programmatischen Satz Adornos: "Das Ganze ist das Unwahre." (Adorno 1980, S. 55).

¹²⁵ Adorno 1980, S. 281.

¹²⁶ Adorno 1980, S. 281.

einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt haben; das Moralprinzip läßt sich dann aus dem Gehalt dieser Argumentationsvoraussetzungen ableiten, sofern man nur weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen.¹²⁷ Aus der Pragmatik kommunikativer Handlungen folgert Habermas einen ethischen Universalismus, welcher sich in dem „*moralischen Gesichtspunkt*“¹²⁸ zuspitzt, der das diskursethische Prinzip der idealen Kommunikationsgemeinschaft begründet. Die Rede vom »moralischen Gesichtspunkt« bedeutet die Integration aller Subjekte unter das objektivierende und objektivierte Prinzip diskursiver Neutralität.

Aus diesem Ansatz folgt der für die Diskursethik alles entscheidende Grundsatz »D«, welcher besagt, „daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten“¹²⁹. Habermas transformiert diesen Grundsatz »D« in einen Universalisierungsgrundsatz »U«, „der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt“¹³⁰. Das heißt aber, die Merkmale Universalität, Historizität und Objektivität verdichten sich zum Konzept eines „relativen Apriori“¹³¹. Die Quintessenz der Diskursethik liegt in einer „Verständigungsform“¹³², welche den (vernünftigen) Referenzpunkt einer praktischen Initiative definiert.

Zur Kritik der Neutralität des moralischen Standpunkts

Habermas' Theorie kommunikativen Handelns versteht sich als Ablösung einer (quasi-) ontologischen Geschichtsphilosophie. „Die Theorie des kommunikativen Handelns soll eine Alternative für die unhaltbar gewordene Geschichtsphilosophie bieten, der die ältere Kritische Theorie noch verhaftet war; sie empfiehlt sich als Rahmen, innerhalb dessen die interdisziplinär angelegte Erforschung des selektiven Musters der kapitalistischen Modernisierung wieder aufgenommen werden kann.“¹³³

Die Diskursethik radikalisiert die Frage nach einem historischen Subjekt in dem Sinne, daß sie die *Einheit der Geschichte als transzendentalen Handlungshorizont* darstellt. „Das sich selbst herstellende Subjekt der Geschichte war und ist eine Fiktion; keineswegs sinnlos ist aber die darin zugleich ausgesprochene und verfehlte Intention, die Entwicklung soziokultureller Systeme an den Steuerungsmodus der Selbstreflexion im Sinne einer politisch folgenreichen Institutionalisierung von Diskursen (selbsthergestellter höherstufiger intersubjektiver Gemeinsamkeiten) zu binden.“¹³⁴ Mit dieser Feststellung umreißt Habermas den Geltungsanspruch, innerhalb dessen von einem historischen Subjekt der Geschichte gesprochen werden kann.

¹²⁷ Habermas 1991, S. 12f.

¹²⁸ Habermas 1991, S. 13.

¹²⁹ Habermas 1991, S. 12.

¹³⁰ Habermas 1991, S. 12.

¹³¹ Habermas 1988b, S. 278.

¹³² Habermas 1988b, S. 278.

¹³³ Habermas 1988b, S. 583. Vgl. nochmals Habermas. „Der Fehler des geschichtsphilosophischen Denkens liegt darin, die Gesellschaft als ein Subjekt im großen vorzustellen, um dann das moralisch zurechnungsfähige Handeln einer Avantgarde mit der moralischen Maßstäben erwachsenen Praxis dieses höherstufigen Subjekts der Gesellschaft zu identifizieren. Der intersubjektivitätstheoretische Ansatz der Diskursethik bricht mit den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie; er rechnet allenfalls mit der höherstufigen Intersubjektivität von Öffentlichkeiten, in denen sich Kommunikationen zu gesamtgesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen verdichten.“(Habermas 1991, S. 26 f.)

¹³⁴ Habermas 1973, S. 398. Siehe dazu auch: Jay 1984, S. 471, 491-494.

Der geschichtsphilosophische Sinn der universalpragmatischen Theorie von Habermas besteht darin, in seinem kommunikativen Wissens- und Handlungsmodell die Dimensionen von subjektiver Perspektive und objektiver Möglichkeit zu verknüpfen, das heißt, eine Synthese der Ebenen von Lebenswelt und System herzustellen. Habermas kritisiert den hermeneutischen Zugriff auf Wirklichkeit im Begriff der *Lebenswelt* aus drei Gründen. Erstens bemängelt er die Privilegierung der Teilnehmerbeziehung, zweitens die Fiktion der Unabhängigkeit von äußeren Zwängen, drittens die falsche Transparenz der Verständigung. Der hermeneutische Zugang zur Lebenswelt ist defizitär, denn: “[...] diese Binnenperspektive blendet alles, was auf eine soziokulturelle Lebenswelt von außen einwirkt, aus.”¹³⁵ Dagegen erwächst nach Habermas kritische Erkenntnis aus der *Beobachterperspektive*¹³⁶ des neutralen Standpunkts objektivierter Verständigung. Dieser universalistische Standpunkt der Diskursethik sieht sich aber dem Vorwurf eines eurozentrischen Fehlschlusses ausgesetzt, wie ihn Habermas selbst aufgreift, wenn er die Schwierigkeiten einräumt, nachzuweisen, “daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt.”¹³⁷

Der Vorwurf des eurozentrischen Fehlschlusses besagt im Kern, daß Habermas’ Konzept einer universalpragmatischen Ethik - zumindest latent - einem sich seiner konstruktiven Voraussetzungen nicht bewußten Objektivismus verpflichtet ist. Der moralische Anspruch auf Unparteilichkeit schlägt sich nach Habermas nieder im Bedürfnis nach einer “theoretisch konstituierten Perspektive, damit wir das kommunikative Handeln als Medium betrachten können, über das sich die Lebenswelt im ganzen reproduziert.”¹³⁸ Indem der Zugang zur Lebenswelt aber über die Rekonstruktion des *tatsächlich praktizierten Regelwissens* gewählt wird, wird die *genuine Andersheit* der Lebenswelt des anderen Subjekts in seiner Entfremdung *ausgeblendet*. Die Realität des Anderen kommt nur nach Maßgabe der szientifischen Rekonstruktion und Reduktion in den Blick, wie sie die faktischen Regeln des argumentativen Diskurses definieren.

Hier wird deutlich, daß hinter dem universalpragmatischen Standpunkt neutraler Moralität nichts anderes zum Vorschein kommt als die längst überwunden geglaubte Problematik der *Totalität*. Wehrt sich Habermas einerseits gegen “einen wie immer auch dialektischen oder materialistischen Rückgriff auf die verlorengegangene Totalität, auf das Seiende im Ganzen”¹³⁹, konstatiert er andererseits “System- und Handlungstheorie” als “dissecta membra eines dialektischen Begriffs der Totalität”¹⁴⁰. Ist die Einheit des zweistufigen Konzeptes von System- und Handlungstheorie auch keine der dialektisch- oder historisch-materialistischen Art, ist sie doch eine Einheit, die Einheit des *szientifischen* Standpunkts einer *neutralen* Beobachterperspektive nämlich, welche einen Entwurf von Universalität vorlegt.

¹³⁵ Habermas 1988b, S. 223.

¹³⁶ Vgl. dazu: Habermas 1991, S. 152-159. Habermas gibt an dieser Stelle auch eine präzisierende Bestimmung des Begriffes der »Beobachterperspektive« als “universelle Entschränkung der individuellen Teilnehmerperspektiven. Jeder von uns muß sich in die Lage all derjenigen versetzen können, die von der Ausführung einer problematischen Handlung oder von der Inkraftsetzung einer fraglichen Norm betroffen wären.” (Habermas 1991, S. 153 f.) Zu fragen wäre hier, ob es wirklich zutrifft, daß, wie Habermas weiter ausführt, “das Ziel eines solchen inklusiven Verständigungsprozesses, nämlich zwangloses Einverständnis, nur über das Vehikel guter Gründe erreicht werden kann [...]” Denn das Prinzip »Argumentation« ist seinerseits immer auch in Abhängigkeit von dem illokutionären Moment einer Sprechhandlung zu sehen.

¹³⁷ Habermas 1991, S. 12.

¹³⁸ Habermas 1985, S. 349.

¹³⁹ Habermas 1988a, S. 504.

¹⁴⁰ Habermas 1988a, S. 460.

Gegen eine solche Konstruktion universaler Allgemeinheit aber läßt sich mit Habermas gegen Habermas einwenden: es kann "sich der Interpret Gründe gar nicht vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen, ohne affirmativ oder negativ zu ihnen Stellung zu nehmen."¹⁴¹ Der *Teilnehmerstatus* des Subjekts ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis. Allerdings ist dieser Satz ergänzungsbedürftig, denn die Teilnehmerperspektive eines Subjekts artikuliert sich immer im Zusammenhang mit dem Teilnehmerstatus des je *anderen* Subjekts, das heißt, in einer *Außenperspektive* dialogischer Kommunikation, welche mehr enthält als die guten Gründe des argumentativen Diskurses.

1.7 DER ENTWURF DER BEFREIUNGSETHIK

Zum Ausgangspunkt deontologischer Ethik

Der hier gegen die diskursethische Position des »moralischen Gesichtspunkts« erhobene Einwand des Eurozentrismus bezieht den Maßstab seiner Kritik immer noch auf denselben Ausgangspunkt, aus dem auch die Diskursethik hervorgegangen ist. Dieser Ausgangspunkt läßt sich als ein Programm »*deontologischer Ethik*« umschreiben, welches durch eine formalpragmatische Theorie begründet wird. Die spezifische Pointe einer derartigen pragmatischen Transformation der Geschichtsphilosophie, wie sie die Diskursethik vorsieht, liegt darin, daß das der Geschichtsphilosophie immanente Moment universaler Wahrheit im Sinne des Begriffes einer absoluten oder *kategorischen* Moral gefaßt wird. Gerade wer dies Konzept der Diskursethik vom Ansatz her zustimmend begleitet, in seiner Durchführung aber als nicht befriedigend einschätzt, wird sich der Grundlagen des Begriffes einer universalistischen Moral und ihrer Begründung mittels des Konzepts einer ethisch bestimmten Rationalität vergewissern wollen.

Wie Tugendhat¹⁴² zutreffend bemerkt, ist die Rezeptionsgeschichte der Begriffe Moral und Ethik eher hinderlich bei der Klärung dessen, was die Worte Moral und Ethik bedeuten. Hilfreicher scheint ein Ansatz beim alltäglichen Sprachgebrauch. Unter *Moral* sollen im folgenden solche Sachverhalte verstanden werden, die sich am Sprachgebrauch der Wörtergruppen »müssen - nicht können - sollen« und »gut - schlecht« festmachen lassen. Der Begriff der Moral bezeichnet das Phänomen einer absoluten, das heißt personenirrelativen Stellungnahme im Bereich praktischen Handelns. Als absolut, das heißt, unbedingt oder kategorisch, wird eine solche Stellungnahme dann bezeichnet, wenn sie sich auf ein Moment bezieht, welches die Eindeutigkeit einer Handlung herstellen kann. Es geht um die Frage: Welches Moment konstituiert eine moralische Handlung *als moralische* Handlung? Der Begriff der *Ethik* wird im Anschluß an diese Auffassung von Moral einfachhin als ein reflexiver Begriff betrachtet, der eine vergleichende Ebene eröffnet, von der aus moralische Stellungnahmen beobachtet werden können. Solch ein Ethikbegriff formuliert sozusagen nur die Mindestbedingung dafür, daß Ethik als ein transzendentes Konzept in bezug auf Moral aufgefaßt werden kann.

Mit diesem Ansatz wird ein sprachanalytischer Zugang zu den Problemen des praktischen Handelns und darüberhinaus auch des theoretischen Wissens gewählt. Dieser Zugang soll

¹⁴¹ Habermas 1988a, S. 191.

¹⁴² Tugendhat 1994, S. 34- 39. Diese Bestimmung nimmt die Erklärung des griechischen »to deón« als dem Gesollten in sich auf. Siehe auch: Brunkhorst 1994, S. 262 FN 526.

aber so weit offengehalten werden, daß mit dem sprachanalytischen Ansatz noch keinerlei Vorentscheidungen darüber getroffen werden, welches Universalisierungsprinzip sowohl dem Problem des Moralischen als auch dem Problem des Ethischen gerecht zu werden in der Lage ist. Damit schälen sich zwei Fragestellungen heraus, die zwar eng miteinander zusammenhängen, die aber dennoch voneinander unterschieden werden müssen. Erstens geht es darum, wie Moral als so etwas wie eine absolute Stellungnahme gedacht werden kann. Zweitens ist zu fragen, wie der Vorschlag einer Ethik für ein Begründungsprogramm von Moral als einer absoluten Stellungnahme aussehen kann.

Das Verständnis von Moral als absoluter Stellungnahme eines Individuums wurde maßgeblich durch *Kants deontologische Ethik* geprägt. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“¹⁴³ Gut ist nach Kant ausschließlich ein guter Wille zu nennen. Wie aber kann ein solcher Wille als gut erkannt und beurteilt werden? Kant zufolge kann ein Wille nur dann als guter Wille erkannt werden, wenn das subjektive Prinzip des Wollens in einer objektivierbaren Größe zum Ausdruck kommt. Das heißt, der gute Wille muß in gewisser Weise verallgemeinerbar sein. Das aber ist nach Kant genau dann der Fall, wenn eine Handlung ihren Wert nicht im Zweck der Handlung selbst hat, sondern in der *Maxime* des Handelns. Unter einer Handlungsmaxime versteht Kant eine Regel, die sich das Subjekt des Willens setzt und der es dann aus einer Einsicht heraus folgt. Der Gehorsam eines Willens aus Einsicht in eine vernünftige Maxime ist es, den Kant dann Pflicht nennt.

Bei aller Betonung der Rolle der Vernunft in der Bestimmung einer Regel praktischen Handelns, wie sie der kategorische Imperativ darstellt, weiß Kant aber sehr wohl, daß sich Vernunft nicht andemonstrieren läßt. Denn man kann „ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen.“¹⁴⁴ Dies ist so, weil jede Notwendigkeit auf einem Grund oder einer Bedingung beruht, das moralische Handeln aber auf der Spontaneität des freien Willens. „Und so begreifen wir zwar nicht die praktisch unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit [...]“¹⁴⁵ Der Schritt hin zum vernünftigen und gerade deshalb moralischen Handeln impliziert in einem ersten Schritt immer eine Option im Sinne eines »take it or leave it«.

Der entscheidende Schritt in Kants Auffassung von der Möglichkeit vernünftigen Handelns scheint mir darin zu liegen, daß Kant nicht bei dieser Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft stehengeblieben ist. Zwar läßt sich Vernunft nicht andemonstrieren. Wird Vernunft aber als praktische Vernunft *ergriffen*, dann kann sie einen entscheidenden Vorzug realisieren: sie realisiert Freiheit, indem sie den bewußten, planvollen Eingriff in Wirklichkeit gestattet. Nichts anderes sollte meines Erachtens letztlich auch die Hegelsche Fortführung des Kantschen Gedankens besagen, wenn Hegel Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt. Auch wenn Vernunft immer eine Art Option impliziert und in einander widerstrebenden Figuren von Rationalität aufzutreten pflegt, jede Bestimmung irgendeiner Form von Rationalität als Vernunft setzt ein *allgemeines* Moment voraus, an dem ablesbar ist, ob es sich in der Form der Rationalität noch um eine Form von Vernunft handelt oder nicht. Und nur weil dieses Allgemeinverbindlichkeit stiftende Moment des Handelns ein Moment der Vernunft ist, auf Einsicht und nicht auf Zwang referiert, entspricht es allein der Würde der Teilnehmerperspektive eines Subjekts.

¹⁴³ Kant 1911, S. 395.

¹⁴⁴ Kant 1911, S. 463.

¹⁴⁵ Kant 1911, S. 463.

Methodisch gesehen liegt das Verdienst von Kant darin, der Reflexion auf die praktische Vernunft einen Weg eröffnet zu haben, der einerseits nicht an den strengen Anforderungen scheitern muß, wie sie die Naturwissenschaften aufzustellen pflegen, der aber andererseits auch das Problem des Handelns nicht als irrationale Größe von den Anforderungen der Vernunft überhaupt ausklammert. Die Pointe des Kantschen Vorschlags mit seinem Moralbegriff einer Maxime oder einer Handlungsregel liegt in der ethischen Begründung, welche durch eine transzendentes Konzept untermauert wird. Transzendental ist diese Begründung zu nennen, weil sie den Begriff der Regel aus den Bedingungen der Möglichkeit guten Handelns selbst ableitet, nämlich aus der Verallgemeinerbarkeit eines guten Willens.¹⁴⁶

Das Problem der Kantschen Position ist wohl darin zu sehen, daß dieser Rückgriff auf den guten Willen des *Einzelnen* einen methodischen Solipsismus mit sich bringt. Für Kant befindet sich jeder Pflichttäter im Recht, auch wenn sich die in Maximen objektivierten guten Willen unterschiedlicher Individuen miteinander in Konflikt befinden. Aufgrund des Primats subjektiver Intuition gibt es für Kant keine vernünftige Möglichkeit, einen Konflikt von Moralien aufzulösen.

Genau auf diesen Punkt hin gedacht läßt sich das Anliegen der Diskursethik insofern präzisieren, als die Diskursethik als explizit nicht-solipsistische Interpretation des kategorischen Imperativs begründet wird. Die Universalisierungsregel der Diskursethik optiert für die *intersubjektiv* gültige Regel eines argumentativen Diskurses mit dem Wahrheitskriterium des Konsenses als zwangloser Zustimmung aller Beteiligten und Betroffenen in einer Sprechsituation. Das Problematische an dieser Bestimmung scheint nun, daß diese Regel eines argumentativen Diskurses mehr sein will als eine *semantische* Form von Rationalität, wie dies beispielsweise logische Formen wie der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch etc. sind. Sie tritt ausdrücklich als eine *pragmatische* Form auf, welche die transzendente Bedingung der Möglichkeit subjektiver Rationalität expliziert.

Weil die Vertreter des Universalisierungsprinzips des argumentativen Diskurses dessen Normativität aber nicht aus realen Sprechsituationen ableiten können - das darf aufgrund des Verbots des naturalistischen Fehlschlusses nicht sein -, greifen sie auf ein objektives Moment in der Vernunft, auf eine »Vernunft qua Vernunft« (Apel), auf die Beobachterperspektive oder den »moralischen Gesichtspunkt« (Habermas) zurück. Damit aber entwerten die Vertreter der Diskursethik die Teilnehmerperspektive des Individuums in ihrer Bedeutung als Quelle praktischer Normativität, die sie ihr selbst andererseits doch zuerkennen. Nochmals von Kant her gedacht: Weil es Normativität in gewisser Weise nur als selbstreferentielle Normativität geben kann, ist der Rückgriff auf die Teilnehmerperspektive eines Subjekts unverzichtbar. Allgemeinheit aber kann eine Teilnehmerperspektive genau dann zu Recht beanspruchen, wenn sie eine Regelhaftigkeit, eine objektiv gültige Maxime enthält, welche *im* Handeln des Individuums als Subjekt zum Zuge kommt. "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."¹⁴⁷

¹⁴⁶ Siehe dazu Habermas: "Mit der Egozentrik der Goldenen Regel (»Füg keinem zu, was Du nicht willst, daß er Dir tu«) bricht erst der Kategorische Imperativ, demzufolge eine Maxime nur dann gerecht ist, wenn alle wollen können, daß sie in vergleichbaren Situationen von jedermann befolgt wird. Jeder muß wollen können, daß die Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde. Nur eine aus der Perspektive aller Betroffenen verallgemeinerungsfähige Maxime gilt als eine Norm, die allgemeine Zustimmung finden kann und insoweit Anerkennung verdient, d. h. moralisch verbindlich ist. Die Frage: Was soll ich tun? wird moralisch mit Bezug auf das, was man tun soll, beantwortet." (Habermas 1991, S. 108).

¹⁴⁷ Kant 1911, S. 429. Diese Formel des kategorischen Imperativs bei Kant ist die einzige, welche die Bedeutung des Anderen explizit thematisiert. Vgl. dazu: Tugendhat 1994, S. 137- 160.

Anknüpfend an die zweite Formel des kategorischen Imperativs von Kant soll hier eine andere Alternative ins Auge gefaßt werden, derzufolge sich eine Teilnehmerperspektive gerade in ihrer Begrenztheit als Teilnehmerperspektive dadurch definiert, daß sie sich als *eine* Teilnehmerperspektive *unter anderen* versteht. Diese Überlegung tendiert dahin, das Universalisierungsprinzip des Handelns nicht in der Bezugnahme auf irgendeine vor- oder außersubjektive Objektivierung zu suchen, sondern in der Bezugnahme auf die Subjektivität in der Teilnehmerperspektive des Anderen.

Der »unterbrochene Dialog«

In Erwägung des Interesses der Armen und Unterdrückten am Status »Autonomie« und im Verfolg eines philosophischen Konzepts von Pluralismus stellt sich die Frage nach dem universalen Geltungsanspruch von Vernunft heute eindringlicher denn je. Der spannendste Punkt der Konfrontation mit der Sache des Pluralismus ist sicherlich seine Entdeckung auf seiten derer, die seit 500 Jahren Opfer des europäischen Herrschaftssystems und seiner Ideologie sind. Pluralismus erscheint in dieser Perspektive als Programm der Befreiung mit dem Versprechen von Autonomie für die Armen und Unterdrückten.

Wenn dies Versprechen aber nicht nur die einfache Umkehrung der alten Herr-Knecht-Verhältnisse bedeuten soll, dann ist es plausibel, den Ansatzpunkt für ein Pluralismuskonzept in der Thematik der Verantwortung für den Anderen zu wählen. Enrique Dussels Befreiungsethik versteht sich explizit und emphatisch als philosophische Metatheorie eines solchen Programms von Befreiung, dessen Ausgangssituation mit einem längeren Beleg aus Dussel beschrieben werden soll, in dem die historische Situation der Eroberung der Peripherie des kapitalistischen Weltsystems als »Abbruch eines Dialogs« interpretiert wird.

„Die amerindischen Kulturen hingegen sind mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden. Darum hat das Manuskript der *Colloquios y Doctrina Cristiana* (Gespräche und christliche Lehre, 1525) einen ganz besonderen Wert, weil es dabei um einen historischen Dialog ging: Zum ersten und letzten Mal konnten die *tlamatinime*, die wenigen Überlebenden, den zwölf gerade erst angekommenen Franziskanern gegenüber, argumentieren.

Es war ein Dialog zwischen der »Vernunft des Anderen« und dem entstehenden »Diskurs der Moderne«. Es herrschte keine Symmetrie: da gab es keine »Argumentationsgemeinschaft« in einer idealen Situation, da die einen bereits besiegt und die anderen die Sieger waren. Außerdem und entgegen aller Vermutung hatte das Wissen beider Argumentationslinien einen verschiedenen Entwicklungsstand. Derjenige der *tlamatinime* bewahrte den hohen Grad der Sofistikation der *Calmécac*. Obwohl die *Patres* ausgesprochen erlesene, exzellente Ordensleute waren, besaßen sie dennoch nicht das formale Niveau der Azteken. Es handelte sich um einen Dialog, in dem die Indios wie Stumme und die Spanier wie Taube agierten. Die Spanier verfügten jedoch über die aus der Eroberung erwachsene Macht, weshalb ohne hinreichende Begründung - wie es Bartolomé de las Casas in *De Unico Modo* forderte - der »argumentative Dialog« abgebrochen und zur Indoktrination, zur Doktrin übergegangen wurde (auf den annähernd gleichen Niveau des Katechismus für Kinder, wie er in Sevilla, in Toledo oder Santiago de Compostela gelehrt wurde). In jenem historischen Augenblick konstruierten die *tlamatinime* ein striktes Stück rhetorischer Kunst (»Blume und Gesang«), in sechs Teile voller Schönheit und Logik untergliedert. [...]

Die tlamatinime »zentrieren« als gute Rhetoriker die Diskussion auf ihren wesentlichen Punkt, auf diese eine Frage: die Gottheit (der »Herr« oder »unsere Götter«) in Beziehung zum Menschlichen als dessen »Wahrheit«, als die »Wahrheit« der gesamten aztekischen Welt. [...] Hier finden wir zwei sehr sachgemäße Gesichtspunkte für eine »konsensuale« (nicht konsensualistische) Theorie der Wahrheit: »Unsere Antwort ist folgende: *Wir sind verwirrt, wir sind verletzt, durch das, was ihr sagt, weil unsere Ureltern, die auf dieser Erde wandelten, so nicht zu sprechen pflegten.*«

Wenigstens drei »Gründe« werden bezüglich des diskutierten Punktes genannt: ein Autoritätargument, ein innerweltlicher Sinn und ein Argument der Antike. Das Autoritätsargument: *„Sie (unsere Ureltern) gaben uns ihre Lebensnorm, die sie für wahr hielten, pflegten ihren Kult und ehrten die Götter. [...] Es war die Doktrin unserer Ahnen.“*

Gründe des Sinnsystems mit existentieller Kohärenz: *»Es war die Doktrin, [...] daß es die Götter sind, durch die man das Leben hat, sie verliehen uns diese Würde im Ursprung. Es war Bestandteil ihrer Lehre, daß jene uns unterhalten mit aller Speise und allem Trank, die das Leben bewahren wie der Mais, die Bohne, die Beermelde, die chía. Sie bitten wir um Wasser, Regen, wodurch die Gaben der Erde wachsen. Sie selbst sind glücklich [...] dort, wo sie in irgendeiner Weise existieren, am Ort des Tlalocan. Dort gibt es niemals Hunger, noch Krankheit, noch Armut.«*

Das Argument der Antike: *»Und in welcher Weise, zu welchen Zeiten, an welchen Orten die Götter angerufen wurden. [...] Vor langer Zeit dort in Tula, in Huapalcalco, in Xuchatlapan, in Tlamohuanchan, in Yohuallichan, in Teotihuacan. Sie hatten über das gesamte Universum (cemanauac) ihre Herrschaft ausgebreitet.«*

Und damit kommen die tlamatinime zum fünften Moment: den Schlußfolgerungen: *»Und nun sollen wir die alte Lebensform zerstören? Die Lebensnorm der Chichimeken, der Tolteken, der Acolhuas, der Tecpaneken? Wir wissen, wem wir das Leben verdanken und unsere Geburt [...]«*

Und nach der Aufzählung der verschiedenen Sinnmomente des Lebens kommen sie deutlich ans Ende: *»Wir können nicht ruhig bleiben, und so können wir auch noch nicht glauben und nicht für wahr halten (was ihr uns gesagt habt), auch wenn wir euch damit verletzen.«*

Jene Weisen »akzeptieren« die ihnen angebotene »Wahrheit« nicht, weil sie über gültige Argumente verfügen, um an das Gegenteil, das Eigene zu glauben. [...] Jene »Gefangenen« im eigenen Land, die heute fünf Jahrhunderte in den Händen des modernen Menschen zugebracht haben, der die ganze Welt beherrscht, waren an das Ende ihres »Diskurses« gekommen. Niemals ist er ernstgenommen worden. Der Dialog blieb endgültig unterbrochen.¹⁴⁸

Der Fall des »unterbrochenen Dialogs« bietet eine implizite Beschreibung des theoretischen Interesses von Dussels Befreiungsethik, die als programmatische »Destruction«¹⁴⁹ der europäischen Philosophie antritt. Das heißt, sie unternimmt im Sinne Heideggers eine Freilegung philosophischer Theorie auf deren ursprüngliche Erfahrungsgehalte hin. Mittels der Destruktion der europäischen Philosophie erarbeitet sich die Befreiungsethik ein hermeneutisches Instrumentarium, welches die Verzerrungen und Verwerfungen der lateinamerikanischen Realität aus dem Grund adäquat zu beleuchten imstande sein soll, weil es selbst einem

¹⁴⁸ Dussel 1993e, S. 155-160 passim.

¹⁴⁹ Heidegger 1979, S. 22: *„Aufgabe [...] als [...] Destruktion des überlieferten Bestandes [...] auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“*
Vgl. dazu auch Dussels Verwendung des Terminus »Destruction«: Dussel 1973c, S. 134; sowie der Titel von Dussel 1973a: *»Para una de-structuccion de la historia de la ética«*. In genau dem gleichen Sinn wird dann von Dussel später auch der Terminus der *„De-Konstruktion“* (Dussel 1994, S. 106) verwendet.

anderen Kontext entspringt.¹⁵⁰ In gewisser Weise stellt diese Vorgehensweise der Befreiungsethik selbst sozusagen bereits einen Fall angewandter Befreiung auf dem Wege hin zu einer Art interkultureller Rationalität dar. Denn Rationalität erwächst der Befreiungsethik zufolge aus dem Dialog im ganz wörtlichen Sinne eines Gesprächs als Wechselrede. Solcher Dialog setzt die Bezugnahme auf den „xenologischen“¹⁵¹ Standpunkt einer »fremden« Perspektive für die Erkenntnis der eigenen Realität voraus.

Von der Vernunft des Anderen (I)

Den emanzipatorischen Impuls hin zum Projekt einer universalen Rettung unterdrückter Subjektivität aufnehmend, etabliert Dussels *Befreiungsethik*, wie der Name sagt, eine ethische Theorie von Befreiung. Die Befreiungsethik kann mit Fug und Recht als Transformation einer Geschichtsphilosophie bezeichnet werden, weil sie die „Transzendentalität des Anderen“¹⁵² in einer historischen Perspektive artikuliert. Denn „[...] die »Kommunikationsgemeinschaft« muß erweitert werden, nicht nur hin auf die Menschheit im ganzen gesehen, sondern auf das historische Subjekt der Befreiung hin [...]“¹⁵³ In einem der Diskursethik verwandten Sinne entfaltet die Befreiungsethik eine ethische Theorie befreiender Moralität, deren konstitutives Prinzip praktischer Vernunft so angelegt ist, daß es sich im Begriff eines *historischen Subjekts* konkretisiert. Im Zentrum dieses Diskurses stehen „die durch die Entdeckung verdeckten Anderen, die Unterdrückten in den peripheren Nationen, die unschuldigen Opfer. Sie bilden [...] einen »sozialen Block«, der sich [...] als Volk, als »historisches Subjekt« konstituiert.“¹⁵⁴

Aufgrund ihrer Konzeption des historischen Subjekts als sozialen Blocks der Armen und Unterdrückten behauptet sich die Befreiungsethik als *ethische Metatheorie* historischer Gesellschaftsformationen. Anknüpfend an die in einer Gegenbewegung zu Hegel entstandene dialogisch-existentialen Tradition seit dem Schelling der »positiven Philosophie« und in Einklang mit den transzendental- und universalpragmatischen Theorien kommunikativen Handelns beschreibt die Befreiungsethik ihr Ziel in positiver Hinsicht als die „ideale, herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft in der Achtung vor der Gleichheit der Personen aller möglichen Teilnehmer“.¹⁵⁵ Im Bewußtsein der Historizität der Vernunft und ihrer Einsicht in die permanente Veränderung *moralischer* Rationalität erschließt die Befreiungsethik ein

¹⁵⁰ „Unser Ansatz ist lateinamerikanisch [...], weil wir Lateinamerika von der uns umgebenden Realität her bedenken. Aber, wie wir ausgeführt haben, die konstruktive Arbeit der lateinamerikanischen Philosophie muß zuerst die verdeckten Kategorien der modernen europäischen Philosophie, also die herrschende Ideologisierung unserer Kultur zerstören.“ (Dussel 1973c, S. 9) Siehe dazu auch Dussel 1973b, S. 153.

¹⁵¹ Fornet-Betancourt 1992, S. 28; der Terminus der »Xenologie« stammt von Duala-M’bedy. „Deshalb wird, in Anlehnung an Homer, der sich ausdrücklich des Mythos bediente, um das Problem der Fremdheit zu bewältigen, der Begriff *Xenologie* als Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeß der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Fragen vorgeschlagen.“ (Duala-M’bedy 1977, S. 18 f.) Im Anschluß an die politische Theorie von Eric Voegelin konzipiert Duala-M’bedy die Xenologie als ein „Gebiet der politischen Wissenschaft“, die sich „mit der Existenzfähigkeit bzw. -unfähigkeit menschlicher Gemeinschaften untereinander“ (ebd., S. 330) befaßt. Epistemologisch gesehen versteht sich diese Xenologie als phänomenologische Theorie. Den Gedanken der Xenologie in einer psychoanalytischen Wendung vertritt Kristeva: „Wenn wir unsere Fremdheit erkennen, werden wir draußen weder unter ihr leiden noch sie genießen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde.“ (Kristeva 1990, S. 209).

¹⁵² Dussel 1985a, S. 145.

¹⁵³ Dussel 1993, S. 16.

¹⁵⁴ Dussel 1993e, S. 165.

¹⁵⁵ Dussel 1992, S. 107.

ethisches Apriori. Dieses Apriori wird nach Maßgabe des dialogischen Motivs von der durch die Andersheit des Anderen vermittelten Selbstwerdung des Subjekts vorgestellt, welche dem interpellativen Akt der Inanspruchnahme durch den Anderen antwortet. “Die *Verantwortung* [Hervorhebung von mir] oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das *Apriori* [Hervorhebung von mir] jedes reflektierten Bewußtseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, als Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung vom Anderen ausging.”¹⁵⁶

Im Ausgang von dieser xenologischen Perspektive und im Verfolg eines pluralistischen Interesses etabliert die *Befreiungsethik* eine geschichtsphilosophische Kritik des ontologisch formulierten Endzwecks *Freiheit* und seiner praktisch-politischen Vermittlung. “Wir verstehen unter »Ethik« die transzendente Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) in der Perspektive der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] als Person.”¹⁵⁷ Die Befreiungsethik versteht sich als eine philosophische Theorie, deren Funktion darin besteht, die Voraussetzungen und Bedingungen eines hermeneutischen Horizonts zu formulieren, von dem aus die Situation der Marginalität des entfremdeten und ausgebeuteten Kontinents Lateinamerika analysiert werden kann. Sie präsentiert sich als herrschaftskritische Transzendentalpragmatik, welche epistemologisch gesehen einen kritischen Standpunkt jenseits von Dogmatismus und Relativismus setzt. Universalität im Sinne normativer Allgemeingültigkeit entsteht diesem Ansatz zufolge aus der Bedingung der Möglichkeit eines solidarischen Standpunkts. Wittgenstein fragt: “Glaubt das Kind, daß es Milch gibt, oder weiß es, daß es Milch gibt? Weiß die Katze, daß es eine Maus gibt?”¹⁵⁸ Die Frage nach der Gewißheit des Wissens setzt immer auch die Frage nach der Allgemeinheit des Wissens voraus. Im Unterschied zu Wittgensteins Interesse an der Gewißheit des Wissens zielt Montaignes skeptische Frage auf das Problem der Allgemeinheit: “Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mich mit ihr?”¹⁵⁹

Dieses selbstkritische Moment einer Bezugnahme auf die »Außenperspektive« eines Anderen wird in Enrique Dussels Befreiungsethik als Ausgangspunkt ethisch-politischer Theorie gedacht. Denn mit der relativistischen Einsicht in eine prästabilisierte Harmonie, “wonach die Katzen geschaffen wurden, um die Mäuse zu fressen, die Mäuse, um von den Katzen gefressen zu werden, und die ganze Natur, um die Weisheit des Schöpfers darzutun”¹⁶⁰, kann sich eine Theorie kritischer Rationalität nicht zufrieden geben, wie schon Engels wußte. Es kommt ganz entscheidend darauf an, *wer* die Frage nach dem Sein und Bewußtsein der Katze stellt. Für die Maus hängt das Überleben immer davon ab, ob sie die Katze richtig einzuschätzen gelernt hat. “Die Katze kann sich irren; für sie ist der Irrtum eine falsche Handbewegung. Die Maus darf sich nicht irren; der Irrtum bedeutet ihren Tod. Wenn die Maus lebt, dann deshalb, weil sie klüger ist als die Katze.”¹⁶¹

¹⁵⁶ Dussel 1993, S. 142.

¹⁵⁷ Dussel 1990a, S. 431.

¹⁵⁸ Wittgenstein 1993b, S. 215.

¹⁵⁹ Montaigne 1984, S. 206. Vgl. dazu auch: Burke 1985, S. 70-81.

¹⁶⁰ Engels 1962, S. 315.

¹⁶¹ Dussel 1985, S. 24. Vgl. auch Dussel 1993, S. 29 FN 13, wo Dussel diese Metaphorik wieder aufnimmt, um das zu kritisieren, was man aus seiner Sicht »philosophische Glasperlenspiele« nennen könnte.