

*AUF DER SUCHE NACH EINEM HISTORISCHEN SUBJEKT  
DER BEFREIUNG*

"Da machte Hinze, gelehrter Dreher, Bestarbeiter, in den  
besseren Zeiten, eine sensationelle Entdeckung. Es gab nichts au-  
ßer ihnen selbst, was ihrem Leben Sinn gab. Was sie nicht waren  
und taten und entschieden, war der Tod."  
Volker Braun<sup>1</sup>

### 3.1 EINE KRITISCHE THEORIE DER MODERNE

*Von der Rückseite der Moderne her*

Enrique Dussel fasst den philosophischen Gehalt des Begriffs der *Moderne* unter dem Stichwort "rationale Emanzipation"<sup>2</sup> zusammen. *Rationale Emanzipation* bedeutet in der klassischen Formulierung nach Kant Aufklärung als Ausgang der Menschen aus ihrer Unmündigkeit, deren kritisches Vermögen einer der entschiedensten Verfechter des Projekts der Moderne, Jürgen Habermas, "mit den Begriffen Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung"<sup>3</sup> definiert. Das heisst, der normative Gehalt rationaler Emanzipation bezieht sich immer schon auf die Basis Subjektivität.

Die Entfaltung des Prinzips der Subjektivität aber führt in die »Dialektik der Aufklärung« hinein, welche wiederum Habermas wie folgt beschreibt: "Subjektivität sollte als das Prinzip der Moderne auch deren normativen Gehalt bestimmen; gleichzeitig führte die subjektzentrierte Vernunft zu Abstraktionen, welche die sittliche Totalität entzweiten; und doch sollte sich einzig die aus der Subjektivität hervorgehende, über deren Bornierungen hinausstrebende Selbstreflexion als Macht der Versöhnung bewähren."<sup>4</sup> Ausgehend von der Einsicht in die Aporien des Subjektivitätsbegriffs schlägt Habermas ein anderes theoretisches Paradigma vor, welches die Prämissen mentalistischer Theorie überwinden soll. Dieses neue Paradigma von Rationalität ist nach Habermas das *Kommunikationsparadigma*, welches das Projekt der Moderne neu begründet auf der Grundlage eines Theoriekonzeptes, dessen Kern unter dem Titel »Diskursethik« begriffen werden kann.

Das diskursethisch erneuerte Verständnis von Subjektivität als Prinzip der Moderne hat bei Habermas letztlich Teil an derselben geschichtsphilosophischen Hoffnung, welche den Hegelschen Optimismus und dessen Sicht der Dinge inspirierte. "Das moderne Europa hat die geistigen Voraussetzungen und die materiellen Grundlagen für eine Welt geschaffen, in der

<sup>1</sup> Braun 1985, S. 87.

<sup>2</sup> Dussel 1993e, S. 193.

<sup>3</sup> Habermas 1985, S. 391 f.

<sup>4</sup> Habermas 1985, S. 402.

diese Mentalität den Platz der Vernunft eingenommen hat -das ist der wahre Kern der seit Nietzsche geübten Vernunftkritik. Wer anders als Europa könnte aus eigenen Traditionen die Einsicht, die Energie, den Mut zur Vision schöpfen- alles das, was nötig wäre, um den längst nicht mehr metaphysischen, den metabiologischen Prämissen eines erblindeten Zwangs zur Systemerhaltung und Systemsteigerung die mentalitätsbildende Kraft zu nehmen?"<sup>5</sup>

In dieser Formel des »Wer anders als Europa« verbirgt sich das gesamte Problem dessen, was Dussel den »entwicklungsideologischen Fehlschluss des Eurozentrismus« nennt. Dussel beschreibt die einzelnen Schritte des diesem Fehlschluss zugrundeliegenden Mythos der Moderne wie folgt: "a) Die moderne Zivilisation versteht sich selbst als höherentwickelt, überlegen (was die unbewusste Aufrechterhaltung einer ideologischen eurozentrischen Position einschliesst). b) Die Überlegenheit verpflichtet im Sinne einer moralischen Forderung dazu, die Primitiven, Rohen, Barbaren zu entwickeln. c) Der Weg des so benannten Erziehungsprozesses liegt in der Wiederholung des von Europa verfolgten Weges [...]. d) Da sich der Barbar dem Zivilisationsprozess widersetzt, muss die moderne Praxis letztlich wenn nötig gar Gewalt anwenden, um die Hindernisse der Modernisierung durch den gerechten Kolonialkrieg zu beseitigen. e) Diese Beherrschung verursacht Opfer [...], wobei das Opfer als unvermeidlicher Akt verstanden [...] wird [...]. f) Für den Modernen trägt der Barbar eine »Schuld« [...], welche der »Moderne« erlaubt, sich nicht nur als unschuldig, sondern auch als von dieser »Schuld« ihrer Opfer »emanzipiert« zu präsentieren. g) Schliesslich werden durch den »zivilisatorischen« Charakter der »Moderne« die Leiden und Opfer, die Kosten der »Modernisierung« [...] als unvermeidlich interpretiert."<sup>6</sup>

Die Problematik der Moderne wird weniger in Europa als in den vom europäischen Kolonialismus unterworfenen Gegenden der Erde manifest. Auch wenn Renaissance, Reformation und Aufklärung sicher wichtige Faktoren<sup>7</sup> für die Entstehung der Moderne sind, entscheidendes Gewicht kommt mit der in den europäisch inspirierten Geschichtsbüchern sogenannten »Entdeckung« Amerikas dem Jahr 1492 als »dem Geburtsjahr der Moderne« zu. "So wird 1492 der Augenblick der »Geburt« der Moderne als Entwurf: der »Ursprung« eines »Mythos« von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozess der »Verdeckung« des Nicht-Europäischen."<sup>8</sup> Dass Subjektivität als originäres Prinzip der Moderne primär von der Expansion Europas her zu verstehen ist, welche die Welt in ein zivilisiertes Zentrum und eine barbarische Peripherie aufteilt, das ist die These von Dussels Befreiungsethik.

Hinter dem Bedeutungsgehalt der rationalen Emanzipation als erstem Gesicht verbirgt sich laut Dussel das zweite Gesicht der Moderne. Nach Kant ist die Unmündigkeit, von welcher rationale Emanzipation befreit, selbstverschuldet, d. h. sie beruht auf einem Mangel »der Entschliessung und des Mutes«. Was aber ist, so fragt Dussel weiter, ein Mangel an Entschliessung und Mut anderes als das Bewusstsein eines Knechts, dessen Knecht-Sein ebenso eine Folge des Herr-Seins des Herren ist, wie der Mangel an Mut ein Übermass an Angst und Furcht darstellt? Der Barbar ist derjenige, der noch nicht am Zivilisationsprozess teilhat, der sich womöglich gegen diesen sperrt und aufgrund eigenen Verschuldens zu Recht eliminiert wird. Eckpunkt dieser "Negation des Anderen"<sup>9</sup>, welche Dussel als »Opferung« des Anderen

5 Habermas 1985, S. 425.

6 Dussel 1993e, S. 193 f.

7 So Habermas 1985, S. 27; von Dussel wird diese historische Zuordnung mehrfach kritisiert: Dussel 1993e, S. 25; Dussel 1993a, s. 382. Habermas erwähnt an einer anderen Stelle (Habermas 1985, S. 13) auch die Entdeckung der »Neuen Welt« im Zusammenhang der die Moderne kennzeichnenden Faktoren, welche aber ohne Bedeutung für die systematische Reflexion bleibt (Dussel 1993e, S. 25 FN 50).

8 Dussel 1993e, S. 10.

9 Dussel 1993a, S. 380.

interpretiert, ist das Bewusstsein von der Überlegenheit der selbstbewussten, selbstbestimmten und sich selbst verwirklichenden Subjektivität, wie es sich zum Beispiel im Eurozentrismus äussert.

Die Befreiungsethik behauptet, dass der "*Opfermythos* [Hervorhebung von mir] der Moderne"<sup>10</sup> der »ethische« Kern dessen ist, was der periphere Teil der Weltgesellschaft als Rückseite oder Kehrseite der Moderne in Hunger und Not tagtäglich erlebt. Dussel setzt dem Projekt der Moderne das Projekt einer *Transmoderne* entgegen, welches "den »emanzipatorisch-rationalen Kern« aufnimmt, dabei aber die Moderne selbst transzendiert. Unsere Befreiungsabsicht ist weder anti- noch prä- oder postmodern, sondern transmodern; tik der Moderne aus der Perspektive ihrer Exteriorität, ihres »Gegen-Gesichts« (der Indios, Afrikaner, Asiaten etc.) als Kritik des irrationalen Mythos der Gewalt gegen die Kolonien, gegen den peripheren Kapitalismus, gegen den »Süden«."<sup>11</sup>

Dussels Konzept eines ambivalenten Modells von Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass es die konfliktorische Struktur der Moderne auf einer transzendentalen Ebene herauspräpariert. Die (eurozentrische) Expansion der Subjektivität ist nicht einfachhin Resultat einer falschen, mangelhaften oder pervertierten praktischen Anwendung, sondern beruht ihrerseits auf einem theoretisch ausweisbaren Defizit transzendentaler Art. Dies bedeutet zum einen, dass die Befreiungsethik ein neues, ein anderes transzendentales Apriori konstruieren muss, von dem aus Befreiung als die bessere Hälfte rationaler Emanzipation in den Blick kommen kann. Zum anderen aber hält die Befreiungsethik damit an der Möglichkeit einer neuen empirischen, historisch-möglichen Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft fest, welche aus den Fängen des kapitalistischen Weltsystems sich zu lösen imstande wäre.

#### *Die Option für die Armen und Unterdrückten*

Der in Philosophie und Theologie der Befreiung häufig gebrauchte Terminus von der »*Option für die Armen und Unterdrückten*« bringt kurz und prägnant den Inhalt des transmodernen Projekts der Befreiung in einer Form zum Ausdruck, wie sie auch Dussels Befreiungsethik vertritt. Die Befreiungsethik fasst die Option für die Armen und Unterdrückten im Sinne einer Anwendungsregel des »Befreie den Armen und Unterdrückten!« zusammen. Diese Regel soll eine Art Transmissionsriemen darstellen, welcher die ethische Norm virtueller Exteriorität als kritische Regel praktischer Moralität auf die empirisch konkrete Lebenswelt übertragbar macht.

Die Rede von einer »Option« stellt darauf ab, dass die Befreiung oder das Projekt der Transmoderne eine bewusst geplante, *gesetzte* Alternative gegenüber dem Projekt der Moderne und der damit verbundenen Entfremdung bereitstellt. Dussel expliziert die Option folgendermassen: "[...] die Akzeptanz des Anderen als anderen bedeutet bereits eine ethische Option, eine Wahl und einen moralischen Kompromiss."<sup>12</sup> Der Ausdruck der Option besagt, dass eine Entscheidungssituation vorliegt, in der eine Wahl getroffen werden muss. Elementar ist

<sup>10</sup> Dussel 1993a, s. 386. Siehe dazu insgesamt: Hinkelammert 1989.

<sup>11</sup> Dussel 1993a, S. 386; vgl. auch Dussel 1993e, S. 193-196. Zur Redeweise von der »Rückseite der Moderne« siehe Gutiérrez. der programmatisch über eine "Theologie von der Rückseite der Geschichte her" (Gutiérrez 1984, S. 125) spricht. Der Ansatzpunkt dieser Betrachtungsweise liegt in der Dependenztheorie, welche die Unterentwicklung der Länder der Peripherie als die Kehrseite des Entwicklungsprozesses der Länder des Zentrums begreift. Vgl. dazu: Fonet-Betancourt 1988, S. 41 ff.

<sup>12</sup> Dussel 1974a, S. 183.

für die Befreiungsethik, dass es sich bei dieser Wahl oder bei dieser Entscheidung nicht um eine absolute, im wörtlichen Sinne unabhängige oder abgelöste Wahl handelt. "Sartre sprach zu uns von einer ursprünglichen oder grundlegenden Wahl. Wenn er eine »grundlegende Wahl« gefunden hätte, würde das bedeuten, dass das freie Subjekt auf irgendeine Art und Weise sein Seinkönnen bestimmen kann. [...] In bezug auf das Seinkönnen aber gibt es keine Wahl, sondern nur existentielles, dialektisches Verstehen."<sup>13</sup>

Gelangte der Terminus der »opción« zwar aus der Sartreschen in die lateinamerikanische Philosophie, so schliesst doch die Bestimmung der näheren Bedeutung der Option als einer Wahl oder Entscheidung aber weit enger an die Rezeption der Kritischen Theorie Herbert Marcuses an. In seiner Diskussion des Wahrheitswertes verschiedener, einander widerstreitender geschichtlicher Optionen, an der exakt gleichen epistemologischen Stelle seines Diskurses wie Dussel, meldet Marcuse Bedenken an gegen die Prägnanz des Begriffes des Entwurfs, der hier gleichbedeutend mit dem Begriff der Option verwendet wird. Der Terminus »Entwurf« wäre nach Marcuse auch im Sinne einer ungeschichtlichen Entwicklungslogik interpretierbar. Dagegen betont Marcuse selbst nachdrücklich, dass der Begriff einer an Befreiung orientierten Vernunft ein Werturteil enthält, welches auch in den Wahrheitsbegriff hineingehört. Als Alternative postuliert Marcuse den Begriff einer »bestimmten Wahl«. "Ich schlage den Ausdruck »bestimmte Wahl« vor, um den Einbruch der Freiheit in die historische Notwendigkeit hervorzuheben; der Ausdruck fasst lediglich den Satz zusammen, dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber unter gegebenen Bedingungen."<sup>14</sup>

Die Pointe der Marcuseschen Definition liegt in der Akzentuierung der Position des Subjekts. Marcuse konstatiert ein Moment von Freiheit in allen Determinationen, nämlich das Moment des Bewusstseins als desjenigen Apparates, welcher die herrschenden und die befreienden Potentialitäten bestimmen, erkennen und auch einschätzen kann. "Keine der gegebenen Alternativen ist von sich aus bestimmte Negation, wofern und solange sie nicht bewusst ergriffen wird [...]."<sup>15</sup> Die Rede von der bestimmten Wahl oder der Option bedeutet daher, dass das Machen der Geschichte, die Praxis, eine Instanz voraussetzt, welche dieses Machen selbst in Gang setzt oder verursacht. Diese Instanz des Machens ist ein Subjekt.

Der Begriff der Option unternimmt den Versuch, ein rationales und ein voluntaristisches Moment in der Position eines Subjekts zur Synthese zu bringen. Grenzt er sich gegen Sartres unbedingte Wahl durch den Bezug auf die Bestimmtheit rational analysierbarer Determinanten ab, so trägt er auf der anderen Seite den intuitiven Impuls einer Wahl in die Notwendigkeiten dialektischer Logik hinein. Das heisst aber, der Begriff der Option setzt ein *Apriori* voraus, von dem aus und auf das hin das Subjekt interpretiert wird.

Indem die Befreiungsethik die Option eines Subjekts näherhin als Option für die »Armen und Unterdrückten« bestimmt, versucht sie mit dieser Formulierung die noch recht unbestimmte Rede von einem Apriori des Subjekts präziser festzulegen. Die Formel von den Armen und Unterdrückten, deren Einheit die Befreiungsethik in dem Begriff der »Exteriorität« des Ausgeschlossenenseins thematisiert, ist nicht einfach eine rhetorische Figur, deren doppelte Betonung konkreter Entfremdung die Benachteiligung des Anderen unterstreichen soll. Vielmehr fliessen in der Formel von den Armen und Unterdrückten die zur Freiheit drängenden Stränge von Sozialutopie und Naturrecht zusammen, die Ernst Bloch als die »zwei utopischen Glieder« anführt: "Die Sozialutopien als Konstruktion eines Zustands, in dem es keine Mühseligen und Beladenen gibt, und Naturrecht als Konstruktion eines Zustands, in dem es

<sup>13</sup> Dussel, 1973b, S. 83 f.

<sup>14</sup> Marcuse 1979, S. 233.

<sup>15</sup> Marcuse 1979, S. 235.

keine Erniedrigten und Beleidigten gibt."<sup>16</sup> Die Verbindung von Sozialutopie und Naturrecht besagt, dass jedes Individuum ein *Recht* auf ein menschenwürdiges *Leben* hat im Sinne eines Anspruchs an die Gesellschaft, in der das Individuum lebt und an der es teilhat. Dieser inklusionslogische Anspruch impliziert formale und materiale Ansprüche, sozusagen soziales und demokratisches Recht. Dass dieser Anspruch nicht nur aktuell für eine bestimmte Gruppe von Benachteiligten gilt, sondern inklusionslogisch »für alle« besteht, wird durch die Verwendung der Präposition »für« angezeigt. Dennoch beharrt die Befreiungsethik auch mit Nachdruck darauf, dass die Option für die Armen und Unterdrückten trotz ihrer impliziten Universalität nicht einfachhin eine abstrakte Norm ist, welche die Theorie, auch als philosophische Theorie, von aussen an die Wirklichkeit heranträgt. Die Option für die Armen und Unterdrückten wird im Gegenteil aus den Ansprüchen der Benachteiligten selbst abgeleitet und artikuliert sich als "befreiendes Interesse"<sup>17</sup>. "Das Interesse -als Grund oder als radikales Projekt -eröffnet die Möglichkeit der Theorie."<sup>18</sup>

Mit diesem Begriff des Interesses wird das Apriori eines Subjekts als ein im doppelten Sinne existentielles Apriori gesetzt. Dessen Existentialität verweist auf den Mehrwert eines praktischen Interesses gegenüber den theoretischen Ansprüchen reiner Vernunft einerseits und gegenüber den privaten Intentionen des Individuums andererseits. Interesse meint diejenige "Formbestimmtheit der Wünsche, Ziele etc. durch die gesellschaftliche Stellung"<sup>19</sup>, welche dem dialogischen Bereich des »Zwischen« sozialhistorisch konkret institutionalisiert Ausdruck verleiht.

#### *Die Idee intersubjektiver Autonomie*

Dem Diskurs der Moderne gilt Freiheit als letzter Bezugspunkt. "Freiheit ist der Ursprung des Seins."<sup>20</sup> Im Anschluss an Habermas liesse sich Freiheit auch als dasjenige Vermögen selbstbewusster und selbstbestimmter Selbstverwirklichung bezeichnen, welches das Wesen der Moderne ausmacht. Daraus folgert Dussel: "Die Freiheit als inneres Moment der Totalität und als Grund der moralischen Ordnung stellt sich als Basis der bürgerlichen Ethik dar, als Basis des Ethos des europäischen Menschen der Moderne."<sup>21</sup> Dass dieses Vermögen der Freiheit seine Unschuld längst verloren hat, hat nach Dussel bereits der adamitische Mythos aufgedeckt. Wenn Freiheit als ontologischer Ursprung anzusehen ist, dann ist sie damit immer auch ontologischer Ursprung des Bösen. Freiheit wird eine recht ambivalente Angelegenheit, deren Grenzen oder Bedingungen aufzuspüren sich lohnt.

Aus dieser Einsicht in die Grenzen der Freiheit und gegen die idealistische Freiheitskonzeption der Moderne schliesst die Befreiungsethik auf ein Verständnis von bedingter oder *situierter Freiheit*. "Freiheit ist nichts anderes als eine Manifestation von Endlichkeit, die sich als situiert darstellt angesichts der differenzierten Vielfalt der Möglichkeiten oder Vermittlungen, welche das Seinkönnen niemals ganz verwirklichen."<sup>22</sup> Endlichkeit als

<sup>16</sup> Bloch 1980, S. 411; vgl. auch: Bloch 1961, s. 13; s. 233-238.

<sup>17</sup> Dussel 1990, s. 90.

<sup>18</sup> Dussel 1988b, S. 224; siehe auch: Dussel 1983a, S. 28.

<sup>19</sup> Schürmann 1990, S. 706. Zum Begriff des Interesses siehe grundlegend auch: Habermas 1988.

<sup>20</sup> Dussel 1973c, S. 115.

<sup>21</sup> Dussel 1973b, S. 76.

<sup>22</sup> Dussel 1973b, S. 75. Vgl. auch ebd., S. 78. "[...] Freiheit ist nichts anderes als die Art und Weise unserer innerweltlichen Transzendenz, insoweit sie, negativ gesehen, die gegebenen Möglichkeiten meistert. Die Faktizität ist das, was bereits determiniert ist. Das Seinkönnen selbst, das mein vergangenes Leben so situiert

Bedingung von Freiheit meint daher, dass Freiheit zwar einerseits als Ausübung von Determination zu verstehen ist, andererseits aber selbst determiniert ist. Freiheit ist nicht absolut, sondern muss als eine Art *Spielraum* verstanden werden. Es gibt vorgegebene Bedingungen, welche in einer Hinsicht den Spielraum einschränken, in anderer Hinsicht ihn aber überhaupt erst definieren. "In der materialistischen Tradition ist von Hobbes an die Freiheit bestimmt durch den Raum, in dem ein Körper sich bewegt. Vom mechanisch verstandenen Raum, der, unabhängig von der Bewegung und dem Charakter des Körpers, nur die äussere Form seiner Bewegung festsetzt, über die Theorie des sozialen Milieus der französischen Aufklärung erreicht die materialistische Konzeption ihren Höhepunkt in der Auffassung der Freiheit als des historischen Raums, der durch die Aktivität eines »historischen Körpers«, d. h. durch Gesellschaft, Klasse und Individuum ausgebreitet und realisiert wird. Freiheit ist kein Zustand, sondern die historische Aktivität, die die entsprechenden Formen des menschlichen Zusammenlebens, d. h. des sozialen Raums, gestaltet."<sup>23</sup>

Der Spielraum der Freiheit wird hier durch ein dialektisches Verhältnis von Determination und Indetermination bestimmt gesehen, wie es auch Dussel ausführt. "Der Zirkel, von dem wir bisher gesprochen haben, stellt sich wie folgt dar: die »Bestimmung des Seins« ist die grundlose Gabe, die wir in unserer Faktizität als Auftrag empfangen haben und die unserer Verantwortung zugrundeliegt; die Verpflichtung zum Sein ist das Sollen (weil wir Schuldner sind), d. h. die Verpflichtung zum Sein ist das Seinkönnen, welches uns die Möglichkeit als geschuldeten Weg auferlegt. Das Seinkönnen ist das Sein, das wir als Seiende besitzen (Sartre nennt es: »Sein ist für das Für-Sich das An-Sich«), das, was auf uns als Sein-Sollen zukommt (nicht das, was wir »setzen« im Sinne der modernen Metaphysik der Subjektivität). Wir können das Sein als Seinkönnen nicht wählen im Sinne einer ursprünglichen oder freien Wahl. Das Sein »wählt« uns zuerst, es bestimmt sich selbst gegenüber uns (Bestimmung des Seins), indem es uns durch seine Ansprüche bestimmt (Verpflichtung des Seins), in Vorsicht, Wachsamkeit und Verantwortung zu handeln, zur Wiederherstellung der grundlosen, vorgängigen, faktischen und wirklichen Anweisung des Seins zum Sein."<sup>24</sup> Dussel unterscheidet hier ganz im Heideggerschen Sinne Sein und Subjekt. Das Sein begrenzt das Subjekt, es ist diesem vorgeordnet. Aber die Begrenzung des Subjekts durch das Sein ist zugleich seine Bedingung, seine Ermöglichung, sein Seinkönnen. Das Sein ist sozusagen der Spielraum oder der Rahmen des Subjekts, welcher die Dialektik von Produkt und Produzent erläutert.

Die entscheidende Pointe des Dusselschen Diskurses besteht nun darin, dass Dussel den Begriff des Heideggerschen *Seins* über das Konzept des Lévinasschen *Anderen* interpretiert. Der Begriff der Autonomie des Subjekts wird in ein Konzept *intersubjektiver Autonomie* transformiert, welches den Anderen als transzendente Bedingung des Subjekts postuliert. "Die Überwindung der Modernität [...] vollzieht sich [...] in der Entdeckung dessen, dem sich die Totalität des menschlichen Seins als In-der-Welt-Sein öffnet und durch den sie begründet wird: »der Andere« (als meta-physisches Moment, von dem her sich »das Andere« als das

---

hat, ist gleichzeitig ein Datum, das nicht unterhalb meiner Freiheit liegt."

23 Kosík 1986, S.238.

24 Dussel 1973b, S. 90. Es geht Dussel explizit um ein differenziertes Verständnis der Auffassung von Freiheit als Spontaneität, eine Auffassung, wie sie insbesondere z.B. von Kant entwickelt wurde. "Innerhalb der Logik der modernen Metaphysik von der Subjektivität wird die Freiheit des Subjekts mit der ihr eigenen ursprünglichen Spontaneität vermischt, und deshalb entsteht ihr Ziel oder Entwurf aus der ihr zugrundeliegenden Subjektivität: der Grund ist das Subjekt. [...] Ich bin nicht frei in bezug auf den mir zugrundeliegenden Entwurf." (Dussel 1973b, S. 77) Es ist dieser von Heidegger inspirierte Praxisbegriff, der mit einem materialistischen Praxisbegriff, wie dem von Kosík, konvergiert, indem beide von der Situiertheit der Freiheit als Spontaneität ausgehen. Vgl. dazu auch Hinkelammert 1989, S. 208 f.

nur ontische ableitet). Wenn die weltliche Totalität in ihrem letzten Horizont, dem Sein, das Ontologische ist, dann handelt es sich hier um etwas, was einem jenseits des Ontologischen (der griechischen *fysis*) begegnet und das deshalb als das Meta-Physische, das Trans- Ontologische benannt werden kann; »der Andere« als Jenseits, der »dem Selben« immer äusserlich ist."<sup>25</sup> Die Konstitution des Seins des Subjekts durch den Anderen setzt ein *dialogisches Apriori* als Bedingung der Möglichkeit des Subjekts voraus. Solche a priori intersubjektive Autonomie versucht eine Synthese von Spontaneität und Verantwortung. »Ich« bin es, der handelt, aber der »Andere« ist es, der mein Seinkönnen als Subjekt definiert.

#### *Zum Vergleich: das Konzept der Diskursethik*

Um das Profil der befreiungsethischen Konzeption des Subjekts noch genauer herauszuarbeiten, bietet sich an dieser Stelle ein Vergleich mit der Position der Diskursethik an, welche den Gedanken intersubjektiver Autonomie im Interesse der Begründung eines erneuerten Freiheitsbegriffes explizit ausgearbeitet hat. Die Diskursethik bezieht ihr Selbstverständnis aus der Suche nach einem gehaltvollen Begriff von Subjektivität als Alternative zu den Aporien eines Programms transzendentaler Subjektivität sowie der generellen Vernunftkritik der Postmoderne. Im Ausgang von Adornos Idee unversehrteter Intersubjektivität entwirft Habermas seinen Begriff intersubjektiver Autonomie als Antwort auf die Frage nach der normativen Grundlegung kritischer Rationalität.

Für den Begriff intersubjektiver Autonomie ist im *Kommunikationsparadigma* "grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen."<sup>26</sup> Entscheidendes Gewicht im Kommunikationsparadigma kommt einer Auffassung von sprachlich erzeugter Intersubjektivität zu, die sich in »Äusserungen« kompetent sprechender und handelnder Subjekte realisiert. Als Norm für Gelingen oder einer Kommunikation gilt der *Konsens*, d.h. ein Einverständnis aufgrund einer zwanglos abgegebenen Stellungnahme. "Ein kommunikativ erzielt Einverständnis hat eine rationale Grundlage; es kann nämlich von keiner Seite, sei es instrumentell, durch Eingriff in die Handlungssituation unmittelbar, oder strategisch, durch erfolgskalkulierte Einflussnahme auf die Entscheidungen eines Gegenspielers, auferlegt werden."<sup>27</sup> Die epistemologische Intention des von Habermas vorgeschlagenen Kommunikationsparadigmas liegt darin, "den Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast zu befreien."<sup>28</sup> Nach Habermas hat sich nämlich erstens die marxistisch tradierte Annahme von der »objektiv«, d.h. quasi-automatisch, systemsprengenden Entfaltung der Produktivkräfte als Illusion erwiesen. Zweitens spricht Habermas der Philosophie im Rahmen ihrer Kooperation mit den Wissenschaften als "Zubringer für eine Theorie der Rationalität"<sup>29</sup> einen grundsätzlich hypothetischen Status zu. Ziel ist ein Konzept von »Kohärenz«, in der "die Theorien, ob sozialwissenschaftlicher oder philosophischer Herkunft, [...] zueinander passen"<sup>30</sup> müssen.

25 Dussel 1973b, S.119.

26 Habermas 1985, S. 346.

27 Habermas 1988a, S. 387.

28 Habermas 1988b, S. 562.

29 Habermas 1988b, S. 587.

30 Habermas 1988b, S. 588.

Zwei Problemkreise des *einen* Geltungsanspruchs auf *Universalität* gelangen in dieser Bestimmung zur Überschneidung. Zum einen geht es um Universalität als Gesamtzusammenhang im Sinne einer *Totalität*, um einen methodischen Gesichtspunkt formaler Allgemeinheit. Zum anderen geht es um Universalität als *Letztbegründung* im Sinne der Frage nach der Gewissheit des Wissens aus einer formalen Allgemeinheit. Wenn eine fallibilistische Position in Sachen Letztbegründung mit Recht auf dem grundsätzlich hypothetischen Charakter von Theorie besteht, weil eben das Gesetz der permanenten Revision die relative Autonomie der Theorie garantiert, dann ist immer noch offen, wie der methodische Gesichtspunkt formaler Allgemeinheit zu verstehen ist. Habermas setzt auf eine theoretisch konstituierte Beobachterperspektive, welche "das tatsächlich praktizierte Regelwissen"<sup>31</sup> pragmatisch verstandener Intersubjektivität untersucht und als dessen normativen Kern den im »Diskurs« erzielten Konsens bestimmt.

Die Absage an den Geschichtsphilosophie genannten Ballast bedeutet keineswegs den Verzicht historischer Vernunft darauf, ihren Gegenstand Geschichte in einer *holistischen* Perspektive zu betrachten, sondern nur die *fallibilistische* Grundlegung historischer Vernunft als einer kritischen Rationalität. Demzufolge ist auch die Frage nach einem historischen Subjekt in der Geschichte, wie gezeigt, sinnvoll, indem der Begriff eines historischen Subjekts auf die Problematik der *generativen Instanz* der Geschichte hinweist. Im Lichte der Diskursethik ist Geschichtsphilosophie möglich als *formalpragmatische Metatheorie* von Geschichte.

#### *Das Konzept der Befreiungsethik*

Meiner Auffassung nach lässt sich die Befreiungsethik exakt in Übereinstimmung zu und in Abweichung von den angegebenen geschichtsphilosophischen Implikationen der formalpragmatischen Vorgehensweise der Diskursethik begreifen. In Einklang mit der Diskursethik verfiht die Befreiungsethik eine rationalistische Position gegenüber jedem Dogmatismus, der ein nicht rational ausweisbares Apriori zum Ausgangspunkt seines Diskurses macht. Im Zentrum des *Kreationsparadigmas* der Dusselschen Befreiungsethik steht ein Subjekt. Welches durch seine *Exteriorität* konstituiert wird.<sup>32</sup> Nur im Ausgang von dem hermeneutischen Horizont, den die Exteriorität des Anderen eröffnet, wird es dem Subjekt möglich, den Gesamtzusammenhang seiner Lebenswelt, seine Totalität zu rekonstruieren, welche ihrerseits das Subjekt selbst determiniert.

Was die Frage nach der Gewissheit des Wissens betrifft, so besitzt die Diskursethik entgegen dem vorher vielleicht entstandenen Anschein, keine einheitliche Position. Während Habermas eine fallibilistische Position vertritt, welche nur das "relative Apriori"<sup>33</sup> einer Verständigungsform kennt, ist Apel entschiedener Anhänger einer certistischen Position von Letztbegründung. Beide Positionen werden auch als die universalpragmatische (Habermas) oder transzendentalpragmatische (Apel) Variante der Diskursethik unterschieden. In gewisser Weise neigt die Befreiungsethik in ihrer gegenwärtigen Struktur sicherlich der certistischen

31 Habermas 1985, S. 348.

32 Dussels These zum Kreationsparadigma, die noch im einzelnen zu erläutern sein wird, lautet: "Von der Exteriorität her erschafft die Subjektivität das Sein eines jeden möglichen Systems, welches als Grund der Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich aufhebt: als ein Seiendes, zu dessen Produkt dieses im »Sein«-für-sich gerät." (Dussel 1990a, S. 352) Ausführlich diskutiert wird die Formel des Kreationsparadigmas in Kap.5.1.

33 Habermas 1988b, S. 278.

Auffassung Apels von der Letztbegründung zu, eine Position, die meiner Auffassung nach aber nicht notwendigerweise mit der internen Systematik des befreiungsethischen Diskurses verknüpft ist und für die Weiterentwicklung ihres Diskurses selbst eher hinderlich scheint, wie noch darzulegen sein wird.

Weit spannender als die Frage nach der Differenz von Fallibilismus und Certismus scheint mir die Frage nach dem methodischen Gesichtspunkt der formalen Allgemeinheit des Wissens. Hier liegt die spezifische Differenz der Befreiungsethik zur Diskursethik verborgen. Während die Diskursethik auf den Diskurs und dessen reale Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zurückgreift, verweist die Befreiungsethik auf die Exteriorität als die transzendente Bedingung herrschaftsfreier Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft. Einerseits spezifiziert die Befreiungsethik die reale Antizipation der idealen herrschaftsfreien Sprechsituation im Sinne einer dialogischen Rezeption der virtuellen Exteriorität jedes Betroffenen in seiner Andersheit über das faktisch angewendete Regelwissen des praktischen Diskurses hinaus. Andererseits erweitert sie die formalpragmatische Bestimmung sprachlicher Intersubjektivität um die ökonomische Dimension in Richtung auf ein umfassendes Konzept praktischer Lebensformen hin. Gegen den "*moralischen* Gesichtspunkt"<sup>34</sup> eines unparteilichen Konsenses setzt die Befreiungsethik auf den Dialog mit der Vernunft des Anderen, denn: "es gibt keine kritische Rationalität ohne die Akzeptanz [...] des Ausgeschlossenen"<sup>35</sup>.

Für das befreiungsethische Kurationsparadigma ist das *Subjekt* als *Ausgangspunkt* und *Adressat* sowohl der Praxis als auch des theoretischen Diskurses selbst von höchster Wichtigkeit. "Es geht darum, »von wo aus« ich denke und »an wen« ich denke, das heisst: das Subjekt eines [...] Diskurses ist mit dem »Subjekt schlechthin« [...] verbunden, dem Unterdrückten."<sup>36</sup> Erstens kommt dem Subjekt entscheidende epistemologische Bedeutung als Ausgangspunkt des konstruktiven Aktes des Wissens zu, übrigens ganz im Sinne einer hermeneutischen Interpretation des Marxschen Ansatzes. "»Auch bei der theoretischen Methode [...] muss das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben.« Dieser Satz ist der archimedische Punkt der Erkenntnistheorie und der wissenschaftlichen Methodologie."<sup>37</sup> Ohne Perspektive keine Konstruktion, ohne Konstruktion keine Rationalität, so konnte man diesen epistemologischen Ansatz zusammenfassen.

Zweitens aber ist das Subjekt auch Adressat der Theorie in dem Sinne, dass die subjektive Konstruktion des Wissens eine Art Intentionalität beinhaltet, welche mit der Befreiungsethik als Verantwortung a priori zu begreifen wäre. Weil der Dialog mit dem Anderen konstitutiv ist für die Identität des Subjekts selbst, wird auch die pathische Dimension des Subjekts in der Bestimmung der Intentionalität verankert. Das heisst, die Einsicht, dass jede rationale Konstruktion ein Werturteil impliziert, ist der Grund dafür, dass sich die Befreiungsethik als eine ethische Theorie versteht.

Die Befreiungsethik formuliert ihre Aufgabe selbst als Rekonstruktion derjenigen Momente, deren praktische und theoretische Synthese zur Bildung eines historischen Subjekts der Befreiung führt. "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen *Formationsprozess* [Hervorhebung von mir] wir (als das »Andere Gesicht« der Moderne) zu rekonstruieren haben, darum müssen wir [...] uns hauten wie die Schlange, [...], die ihre »Haut wechselt«, um zu wachsen. Häuten wir uns! Nehmen wir methodisch die Haut

34 Habermas 1991, S. 13,

35 Dussel 1992a, S. 121,

36 Dussel 1985a, S. 130 f.

37 Sandkühler 1973, S. 243; ebenso Sandkühler 1991, S. 195; das Marx-Zitat stammt aus: Marx 1961, S. 633.

des Indio an, des afrikanischen Sklaven, des gedemütigten Mestizen, des armgemachten Bauern, die Haut von Millionen von Verelendeten der lateinamerikanischen Städte unserer Tage, die an den Rand gedrängt werden. Eignen wir uns die »Augen« des unterdrückten Volkes an [...]<sup>38</sup>

### 3.2 DIE SUCHE NACH EINEM HISTORISCHEN SUBJEKT

#### *Der Ausgangspunkt der Befreiungsethik*

Dussel selbst führt den Begriff eines historischen Subjekts in engem Zusammenhang mit der Bestimmung des Ausgangspunktes der Befreiungsethik ein. "Der Ausgangspunkt ist der eines Leidenden (»Ich leide ...«), aber als die Situation eines Unterdrückten auf einer politischen, erotischen, konkreten Ebene -[...] -, der sich als *Subjekt der Befreiung* [Hervorhebung von Dussel] entdeckt."<sup>39</sup> Dussel macht in dieser Bestimmung Gebrauch von der Unterscheidung einer transzendentalen und einer empirischen Ebene. Als transzendente Ebene wird die Ebene der leidenden Person bezeichnet, als empirische Ebene die der konkreten Struktur des Leidens dieser Person. Transzendente und empirische Ebene werden in dieser Aussage so miteinander verknüpft, dass die transzendente Ebene einen Rahmen absteckt, von dem aus der Begriff des historischen Subjekts als Beschreibung einer Funktion in Erscheinung tritt. Der Begriff eines historischen Subjekts versucht den ethisch-utopischen Referenzpunkt zu bestimmen, von dem eine Praxis der Veränderung ausgehen kann.

Die oben angeführte Bestimmung Dussels zeigt exemplarisch, dass der Begriff eines historischen Subjekts für die befreiungsethische Theorie nicht akzidentiell ist, sondern in die Substanz ihres Konzeptes gehört. Diese Feststellung trifft übrigens keineswegs nur auf das Konzept der Befreiungsethik als einer Entwicklungsstufe der Dusselschen Philosophie neueren Datums zu, sondern sie ist für die gesamte Entwicklungsgeschichte von Enrique Dussels Philosophie der Befreiung gültig, die in toto als Kommentar zu der Formel der Option für die Armen und Unterdrückten interpretiert werden kann.

#### *Zum Wandel der Positionen*

Erster Markstein in dieser Entwicklung, was den Rahmen der Philosophie der Befreiung betrifft, ist, wie bereits erwähnt, der 1971 von Dussel in Cordoba gehaltene Vortrag unter dem Titel »metafísica del sujeto y liberación«. Dussel entwickelt in diesem Text eine gründliche Kritik des Subjektbegriffs, welche im Sinne Marcuses die Ontologie des Subjekts von ihrem politischen Kontext her interpretiert. Für Dussel erweist sich die Ontologie des Subjekts als das Instrument der europäisch-nordamerikanischen Kultur, welches die Entfremdung der lateinamerikanischen Kultur verursacht.

Dussels Erwartungen konzentrieren sich auf das Programm einer Metaphysik, welche das Thema einer Befreiung der Kultur des Volkes reflektiert. Im Unterschied aber zu Zea beispielsweise stellt Dussel die Volkskultur als eine verborgene, als eine entfremdete Kultur vor,

<sup>38</sup> Dussel 1993e, S. 92. Wie dieser methodische Schritt der Befreiungsethik näherhin vorzustellen ist, das ist eine der Grundfragen dieser Untersuchung. Vgl. dazu Kap. 6.

<sup>39</sup> Dussel 1993, S. 179.

deren Eigensinn im Prozess der Befreiung erst noch erschlossen werden muss. In dem mass, in dem sich dieser Eigensinn der Armen und Unterdrückten erschliessen lässt, entsteht Befreiung. Das hermeneutische Instrument zur Dechiffrierung des Nicht-Seins der verborgenen Volkskultur ist für Dussel der zu dieser Zeit phänomenologisch interpretierte Begriff der Exteriorität im Lévinasschen Verständnis der Andersheit des Anderen ausserhalb meiner Selbst.

Dussel argumentiert grundsätzlich gegen eine regionalistische und für eine universalistische Position. Das heisst, wenn Dussel auf seiner als meta-physisch bezeichneten Ebene von Befreiung spricht und den *politischen* Kontext der Idee der Selbstbestimmung des Subjekts kritisiert, bewegt er sich trotz seiner Akzentuierung des Politischen dennoch immer auf einer *ontologischen* Ebene von Freiheit und nicht von irgendwelchen Freiheiten, welche sich einem anderen Apriori verdanken würden. Andererseits aber geht es Dussel mit seinem ontologischen Konzept durchaus auch um ein Theorieverständnis, welches Theorie als "Kritik"<sup>40</sup> der Erfahrung des Faktischen versteht.

Mit Hilfe dieser »meta-physischen« Methode wird das Subjekt in späteren Arbeiten Dussels als Träger der praktischen Initiative in der Geschichte, als historisches Subjekt, als »Volk« bestimmt. Volk meint diesem Verständnis zufolge erst einmal die Summe aller unterdrückten Menschen in ihren individuell und kollektiv geprägten Zusammenhängen. Diese Position ist insofern noch relativ wenig ausdifferenziert, als solche Fragen wie die nach der Bestimmung des historischen Subjekts als handelnder Grosse, nach dem Verhältnis von Volk und Klasse, von Volk und Intellektuellen sowie der darin enthaltenen Problematik der Konstitution eines Befreiung hervorbringenden Prinzips noch gar nicht gestellt werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass bereits dieser frühe Text alle entscheidenden Stichworte des Dusselschen Diskurses aufweist: Geschichte, Totalität, Exteriorität, Ontologie, Metaphysik, Befreiung und Kritik.

In der 1982 zum Abschluss gebrachten Redaktion gesammelter Aufsätze und Vorträge unter dem Titel »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« vertritt Dussel eine These, derzufolge die Philosophie der Befreiung als eine Version des Marxismus gelten soll. Dussel geht es um eine "Philosophie, [...] die keine Alternative zum Marxismus sein will, die vielmehr Anspruch auf dessen Besonderheit erhebt: ein philosophischer Diskurs, der auf organische Weise mit der Praxis der Befreiung und nicht mit irgendeiner Praxis verbunden ist."<sup>41</sup> Im Ausgang von einer Art Primat der Praxis als Charakteristikum marxistischer Theorie ergibt sich die spezifische Gestalt der Befreiungsethik -gegenüber anderen Gestalten marxistischen Theorie -aus ihrem Verständnis der Sache des Pluralismus. Während ein logozentrischer Theorietyp, oder genauer, ein logozentrischer Philosophietyp von einer begrifflichen Einheit ausgeht, um in deren stufenweiser Konkretion eine Aufteilung in unterschiedliche, praktisch-politische Optionen zu realisieren, rekonstruiert ein anderer, praxisorientierter Philosophietyp die Einheit einer praktisch-politischen Option aus einer Pluralität theoretischer Methoden heraus.<sup>42</sup>

Ihren »Sitz im Leben« hat diese Unterscheidung alternativer Typen von Philosophie in der Frage nach dem Referenzpunkt der Praxis, welchen Enrique Dussels Befreiungsethik unter dem Begriff eines historischen Subjekts interpretiert. Diese Position eines historischen Subjekts wird jetzt von Dussel unter dem Titel des »Volkes« artikuliert. Volk aber ist eine mehrdeutige Kategorie<sup>43</sup>, welche sowohl »Nation« als auch die »unterdrückten Klassen« in einer

40 Dussel 1994a, S. 320.

41 Dussel 1983a, S. 5.

42 Vgl. dazu Dussel 1983a, S. 71.

43 Dussel 1983a, S. 294-298.

Nation bedeuten kann. Denn: "[...] es gibt keine nationale Befreiung, ohne dass sich die Imperien der gesellschaftlichen Befreiung der unterdrückten Klassen öffnen."<sup>44</sup> Populismus ist in dieser Perspektive nichts anderes als eine Ideologie, die ihre Existenz aus der Zweideutigkeit des Subjekts »Volk« gewinnt.

Dussel hält dennoch am Begriff des Volkes fest, weil dieser eine Erweiterung der Methode des historischen Materialismus im Sinne historisch-genetischer Differenzierung und einer Vermeidung ökonomistischer Tendenzen erlaubt. Problematisch an dieser Konstruktion ist allerdings, dass Dussel im Interesse einer verfahrensrationalen Prozeduralisierung ontologischer Ansätze, welche nach der Konkretisierung der Konstruktion des historischen Subjekts als eines Trägers von Befreiung verlangt, den Begriff des Volkes im Rahmen einer im weitesten Sinne historisch-materialistisch zu nennenden Theorie als Begriff eines kollektiven historischen Subjekts interpretiert. Diese Konstruktion scheint in sich problematisch, weil das in ihr vorausgesetzte Prinzip der Exteriorität mit dem in einem kollektiven Verständnis des historischen Subjekts implizierten Begriff der Totalität in Konflikt gerät.

In seinem 1988 veröffentlichten Aufsatz »Teología de la liberación y Marxismo« geht Dussel der Frage nach, wie eine Synthese von Christentum und Marxismus denkbar wäre. Hintergrund dieser Frage ist zum einen die politische Situation mit der praktizierten Allianz von Christen und Marxisten in der nicaraguanischen Revolution, zum anderen der Konflikt innerhalb der katholischen Kirche um die christliche Authentizität der Theologie der Befreiung. In diesem Aufsatz verteidigt Dussel die von weiten Teilen der Befreiungstheologie in dieser Form akzeptierte These, dass der *Marxismus* die für die lateinamerikanische Situation adäquate *sozial-analytische Vermittlung des Christentums* darstellt. In dieser These werden drei Elemente unterschieden: der Marxismus als Sozialwissenschaft, das Christentum als Religion und eine (dialektische) Philosophie der Vermittlung. Die Fragen nach der theologischen Verifikation der Christlichkeit dieses Ansatzes oder aber nach dem empirischen Gehalt marxistischer Sozialwissenschaft sollen und können hier nicht erörtert werden. Mir kommt es vielmehr auf eine Analyse des epistemologischen Ansatzes dieser Unterscheidung an. Gesetzt den Fall, empirisch und theologisch sei Dussels These gerechtfertigt, dann wird es für eine philosophische Theorie der Rationalität erst richtig spannend. Denn die philosophisch entscheidende Frage lautet, wie denn diese Synthese von Marxismus und Christentum rational auszuweisen ist. Es geht um den Nachweis eines universalen, auf rationalem Wege Allgemeinverbindlichkeit herstellenden Moments (ethischer) Normativität, welches der Synthese von christlicher Religion und marxistischer Religion zugrunde liegt oder eben nicht zugrunde liegt.

Dussel beantwortet die Frage nach der philosophischen Rationalität über das Konzept seiner Befreiungsethik als einer Ethik der Gemeinschaft. Er schlägt eine »personalistische« Marx-Interpretation vor, von der her und auf die hin die Synthese von Christentum und Marxismus denkbar wird. "In bezug auf die menschliche Person können wir behaupten, dass bei Marx die »Person« [...] Ausgangspunkt und kontinuierlicher Referenzpunkt der Konstitution seiner Begriffe und seiner Kritik ist."<sup>45</sup> Zum einen wird zu fragen sein, auf welchen epistemologischen Voraussetzungen diese These zur Marx-Interpretation beruht. Zum anderen zeigen sich an diesem Punkt bestimmte geschichtsphilosophische Implikationen der Befreiungsethik. Mit seiner Bezugnahme auf die »Lebenswelt« geht Dussels These erstens von einem Primat der Praxis<sup>46</sup> aus, wie er von materialistischen Theorien in ganz unterschiedlichen

44 Dussel 1983a, S. 53. Dussel distanziert sich in diesem Text vom Populismus, aber auch von dessen Gegenspieler, dem "Dogmatismus" (Dussel 1983a, S. 6).

45 Dussel 1988c, S. 53. Zur Marx-Interpretation Dussels vgl. Kap. 4.4.

Versionen vertreten wird. Zweitens behauptet Dussel ein Subjekt dieser Lebenswelt. Dieses Subjekt wird drittens als sozialer Block der Armen und Unterdrückten definiert.

Das wirklich Spannende an dieser Bestimmung scheint mir darin zu liegen, dass Dussel einerseits ein historisches Subjekt als »Summe« von Individuen begreift, die in einem politischen Bündnis zusammenfinden, und dass Dussel diese letztlich individualistische Konstruktion andererseits auf dem Wege einer Rekonstruktion Marxscher bzw. marxistischer Theorie gewinnt. Dussels Formel lautet: je mehr Marxismus. desto mehr Individualität.

### *Aufriss des Dusselschen Konzeptes*

Im Lichte einer von Hegel inspirierten Tradition von Geschichtsphilosophie erscheint der Begriff eines historischen Subjekts als praktisch relevanter Referenzpunkt einer konkreten Totalität im Sinne eines kollektiven Subjekts. Dieser Begriff eines historischen Subjekts ist für Dussels Befreiungsethik<sup>47</sup> von vornherein untragbar, weil im Begriff der Exteriorität eine Art polysemischer Vorbehalt gegenüber dem Konzept einer konkreten Totalität angemeldet wird. Die Existenz der Armen und Unterdrückten, wie sie im Begriff der Exteriorität gedacht wird, ist durch einen Mangel an Subjektsein gekennzeichnet, der im Begriff der Totalität ausgeblendet wird und dessen Aufhebung dialektisch genommen sowohl die Bedingungen des Subjektseins als auch das Subjektsein selbst verändern würde. Der Dusselsche Begriff von Subjektivität überschreitet den Begriff der Totalität in kommunikativer Absicht.

Eben weil der Begriff der Totalität aber als problematisch erscheint, ist auch Dussels Verhältnis zum Begriff eines historischen Subjekts gebrochen. Jedes Subjekt, und damit natürlich auch jedes historische Subjekt, orientiert sich der Befreiungsethik zufolge am Anderen. Dieser Ansatz führt Dussel im Laufe seiner Entwicklung in der Bestimmung des Volkes als des Handlungsträgers eines historischen Subjekts zum Begriff des »sozialen Gramscischen Verständnis eine Aussage über das konstruktive Moment am historischen Subjekt einschliesst. Folgende Bestimmung Dussels thematisiert explizit diesen Zusammenhang von dem operativen Agenten des Volkes als sozialem Block und dem intentionalen Referenten eines transzendentalen Meta-Subjekts im Begriff eines historischen Subjekts. " Aber der »soziale Block« impliziert als Protagonist und zentrale Referenz [...] ein »historisches Subjekt«, ein »Subjekt der Revolution«"<sup>48</sup>.

Aus der Bestimmung des Volkes als eines sozialen Blocks, der in einer Praxis der Befreiung entsteht, welche verschiedene gesellschaftliche Gruppen oder Klassen in einem Projekt verbindet und deren Subjektsein sich in dieser Verbindung erweist, leitet Dussel ab, dass der konstruktive Charakter dieses Bündnisses nur in einer Ausdrucksweise gefasst werden kann, welche einen Referenzpunkt der Praxis angibt. Dieser Referenzpunkt ist ein historisches

46 Dussel 1988c. s. 43; S. 54.

47 An dieser Stelle zeigt sich meines Erachtens eine Kontinuität der Dusselschen Entwürfe durch alle Brüche hindurch. In der Kategorie der Exteriorität thematisiert Dussel den philosophischen Überschuss altruistischer Personalität, der über Hegels Begriff der Totalität hinausgeht. In welchem theoretischen Rahmen dieser Mehrwert jeweils expliziert wird, daran unterscheiden sich die Entwürfe Dussels. Die unsichtbare Grenzziehung des Dusselschen Denkens gegenüber Hegel wird wohlletztlich durch Dussels Heideggerrezeption bedingt. In welchem Mass eine Heideggerrezeption zur Vertiefung eines ganz andersgearteten philosophisch-methodischen Ansatzes dienen kann, belegen eindrucksvoll die sprachanalytische Interpretationen Ernst Tugendhats und natürlich auch Karl-Otto Apels Transzendental- sowie, wenn auch etwas verschlüsselter, Jürgen Habermas' Universalpragmatik.

48 Dussel 1990a, S 291.

Subjekt als das intentionale Moment an der Geschichte, als die bedeutungskonstituierende Instanz, welche überhaupt erst eine sinnvolle Rede von Geschichte möglich macht.

Transzendente und empirische Ebene gehen in dieser Bestimmung derart zusammen, dass die transzendente Ebene eines historischen Subjekts fungiert als eine Art Apriori für die empirische Analyse historischer Prozesse. Seine Funktionsweise impliziert aber wiederum das methodische Moment der Exteriorität und deren Rückgriff auf die ethisch inspirierten Unterscheidungen von Solidarität und Gerechtigkeit. So etwas wie eine Werturteilsfreiheit im Sinne Max Webers muss in den Augen der Befreiungsethik als vollkommen indiskutabel erscheinen. Weil gerade das Sich-Einlassen auf wertende Positionen jedem Verständnis von Bedeutung zugrunde liegen muss.

Dussels Befreiungsethik entfaltet eine ethische Theorie der Subjektivität als Theorie des Handelns selbst und seiner Umstände, ganz im Sinne der dritten Feuerbach-These von Marx: "Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss, Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile -von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Andern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden."<sup>49</sup> Gegen das von Marx hier als »materialistisch« gebrandmarkte Missverständnis einer subjektlosen Praxistheorie versteht sich die Befreiungsethik als ethische Theorie situierter Subjektivität.

Deren Ausgangspunkt eines leidenden, bedürftigen Subjekts wird zwar auf der Erfahrungsebene alltäglicher Lebenswelt als Handlungshorizont rekonstruiert. Diese philosophische Rekonstruktion schließt aber für die Befreiungsethik eine wissenschaftliche Vermittlung gerade nicht aus, sondern impliziert vielmehr deren Bearbeitung in wissenschaftlicher Theorie. Für ein sozialetisch argumentierendes Konzept wie dem der Befreiungsethik steht dabei in gewissem Sinne die politische Ebene im Vordergrund, weshalb der Ausgangspunkt der befreiungsethischen Theorie eines historischen Subjekts über das Theorem der Dependenz bestimmt wird.

Der Terminus der *Dependenz* beschreibt den sozialökonomischen Horizont von Herrschaft und Unterdrückung, an dem sich das Projekt der Befreiung abarbeitet. Aufgrund seiner Identifizierung als Horizont fasst Dussel den Sachverhalt der Dependenz in einem hermeneutischen Verständnis als die »Frage« der Dependenz. Damit wird darauf hingewiesen, dass Dussels Theorie nicht in Konkurrenz tritt zu anderen wissenschaftlichen Modellen der Dependenztheorie, sondern ganz im Sinne der Habermasschen Unterscheidung von einer operativen und einer intentionalen Dimension am Begriff eines historischen Subjekts eine transzendente Metatheorie eines historischen Subjekts entwickelt. Der Sinn eines solchen Ansatzes liegt darin, die strategischen Handlungsmöglichkeiten eines Befreiungskonzeptes vor einem hermeneutischen Horizont bewerten zu können, wozu eine ethische Norm im Sinne eines formal-prozeduralen Universalisierungsgrundsatzes konstruiert werden muss.

Ausgehend von dem theoretisch konstituierten Sachverhalt der Dependenz problematisiert Dussel die Bedeutung der Begriffe von Volk und Klasse als möglichen Handlungsträgern eines historischen Subjekts im operativen Sinne. Weil für die Dependenztheorie der Konflikt von Herrschaft und Befreiung nicht nur zwischen gesellschaftlichen Klassen, sondern auch zwischen Nationen stattfindet, verliert der Begriff der Klasse seinen universalen Sinn als

<sup>49</sup> Marx 1958a, S.5 f.

Handlungsträger eines historischen Subjekts. Andererseits bleibt aber der Begriff der Nation ebenfalls ambivalent, weil er jeden binnengesellschaftlichen Antagonismus ausblendet.

Angesichts dieser Lage interpretiert Dussel den Begriff des *Volkes* als Handlungsträger, dessen Ambivalenzen er in der Bestimmung des Volkes als eines »sozialen Blocks« der Armen und Unterdrückten zu überwinden sucht, welcher seinerseits auf den konstitutiven Charakter eines Projektes verweist. Mit dieser Ausdrucksweise schliesst Dussel an Gramscis Konzept des historischen Blocks an, allerdings mit dem Unterschied, dass der den Block formende Faktor nicht in dem empirisch relevanten Moment einer Partei o. ä. gesehen wird, sondern in dem ethischen Moment des praktischen Bündnisschlusses selbst.

Die entscheidende Frage an Dussels Konzept des Volkes als Handlungsträger im Sinne eines historischen Subjekts lautet, wie denn das Bündnis entstehen können soll, welches der soziale Block der Armen und Unterdrückten darstellt. Dussel antwortet auf diese Frage. Indem er die Basisstruktur des sozialen Blocks über die Sprechhandlung der *Interpellation*, auf eine formalpragmatische Weise, definiert. Der Sprechakt des Leidenden, der Einspruch erhebt, der seine Forderungen innerhalb oder ausserhalb der bestehenden Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft artikuliert, bildet den zu rekonstruierenden Ausgangspunkt jeder Initiative von Befreiung. Das aber heisst, dass das Projekt des intentionalen Referenten eines historischen Subjekts nur auf eine kommunikative Weise in Auseinandersetzung mit dem pathischen Moment gewonnen werden kann.

Für das Verständnis einer philosophischen Theorie über Befreiung kommt demzufolge alles darauf an, *welches* Moment als das einheitsstiftende Moment eines historischen Subjekts gedacht wird. Ontologisch gesehen bezieht Dussel mit seinem Begriff eines historischen Subjekts eine *anthropologische* Position, wenn er eine transzendente Ebene individueller Subjektivität als konstitutives Moment in der Struktur von Erfahrung geltend macht. Epistemologisch gesehen bleibt ambivalent, wie die Befreiungsethik die Einheit dieses historischen Subjekts auslegt.

### 3.3 DIE »FRAGE« DER DEPENDENZ

#### *Zur Entwicklung der Dependenztheorie*

Die Dependenztheorie<sup>50</sup> gehört als wissenschaftlicher Faktor zu den die Entstehung und Ausbildung der Philosophie der Befreiung bedingenden Faktoren. Neben dieser allgemeinen Bedeutung aber besitzt die Dependenztheorie noch eine spezifische Bedeutung für das befreiungsethische Konzept, indem sie nämlich die politischen und ökonomischen Bedingungen untersucht, unter denen ein historisches Subjekt der Befreiung die Entfaltung seiner Wirksamkeit anstrebt. Als sozialwissenschaftliche Theorie verifiziert sie den empirischen Rahmen des Handlungskonzeptes, dessen Moralität die Befreiungsethik über ihre formalpragmatische Metatheorie eines historischen Subjekts begründet.

"Der Begriff der Dependenz ist der einzige Begriff, der einen theoretischen Rahmen für das politische Verständnis der Situation der Herrschaft liefern kann. in dem sich unsere lateinamerikanischen Nationen heute befinden."<sup>51</sup>, so bestimmt Dussel die Bedeutung der

50 Vgl. allgemein zur Dependenztheorie: Bergquist 1979; Menzel 1992

51 Dussel 1988b, S. 360.

Dependenz. Was besagt der Begriff der *Dependenz*? Dependenz meint wörtlich *Abhängigkeit*. Die klassische Definition der Dependenz hat Th. dos Santos geliefert: "Unter Abhängigkeit verstehen wir eine Situation, in der die Wirtschaft bestimmter Länder bedingt ist durch die Entwicklung und Expansion der Wirtschaft eines anderen Landes, der sie unterworfen ist. Das Verhältnis der Interdependenz [...] nimmt die Form der Abhängigkeit an, wenn einige Länder (die beherrschenden) in der Lage sind, zu expandieren und sich aus eigener Kraft kontinuierlich zu entwickeln, während andere (die abhängigen) das nur als Reflex dieser Expansion tun können [...]"<sup>52</sup>

Der Begriff der Dependenz thematisiert den Skandal, dass "75% oder mehr aller Menschen faktisch keine Teilhabe"<sup>53</sup> an den Gütern und Rechten der Weltgesellschaft ausüben können. Die Dependenztheorie interpretiert diesen Skandal als Konsequenz des Modernisierungsprozesses im Weltsystem Kapitalismus und untersucht die Folgekosten dieses Prozesses in ökonomischer, aber auch in politischer und kultureller Hinsicht. Sie zielt auf eine Neubestimmung dessen, was »Fortschritt« -in den Augen der Peripherie -bedeuten kann. Der Begriff der Dependenz schliesst ein: erstens die Aufteilung der Welt in Zentrum und Peripherie, zweitens die Verbindung dieser beiden Teile in einem Weltwirtschaftssystem in der Art und Weise, dass drittens durch das Phänomen des »ungleichen Tauschs« das reiche Zentrum auf Kosten der armen Peripherie leben kann.

Entstanden ist die Dependenztheorie als sozialwissenschaftliche Theorie in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre. Nach Menzel<sup>54</sup> setzt sich die Dependenztheorie von ihrem Ursprung her aus drei Bausteinen zusammen: der Singer/Prebisch- These von der Tendenz zur säkularen Verschlechterung der Austauschrelationen, den sogenannten Terms of Trade, für die Primärgüterproduzenten; der amerikanischen Neoimperialismustheorie von Baran/Sweezy, welche die Stagnation der Peripherie einerseits auf den Surplustransfer ins Zentrum, andererseits auf die unproduktive Verwendung der in der Peripherie verbleibenden Überschüsse im Rüstungsbereich zurückführt; der strukturalistischen Theorie von der Hierarcisierung des Systems internationaler Beziehungen im Gefolge von Galtung und Sunkel, welche das Phänomen »struktureller Gewalt« als Ursache der Blockade von Entwicklung in der Peripherie betrachtet. Dass die Dependenztheorie "in Lateinamerika entstanden ist, ist keineswegs so zufällig, lag hier die Unabhängigkeit doch am weitesten (150 Jahre) zurück und waren hier seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die längsten Erfahrungen mit der Exportorientierung bzw. seit der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre mit einer Binnenmarktstrategie gemacht worden, ohne dass sich durchschlagende und breitenwirksame Entwicklungserfolge eingestellt hatten."<sup>55</sup>

Zwei Ansätze vor allem haben das Gesicht der Dependenztheorie geprägt. Da ist zum einen die These von André Gunder Frank, der davon ausging, dass sich die Entwicklung der Gesellschaften der Peripherie genau umgekehrt proportional zur Entwicklung der Gesellschaften des Zentrums verhalte. Die Entwicklung der Unterentwicklung sei Produkt des kapitalistischen Wirtschaftssystems, so lautet seine Formel der Dependenz. Während André Gunder Franks These mit einem in bezug auf die konkrete Gestalt peripherer Gesellschaften rein *externen* Faktor ansetzte, aufgrund dessen sich seine Theorie als das genaue Gegenstück zur

<sup>52</sup> Santos 1972, S. 243; vgl. dazu Kern 1992, S. 77. Kern ist zuzustimmen, wenn er diese Definition als die zentrale Definition für das Dependenzverständnis im Rahmen von Theologie und Philosophie der Befreiung herausstreicht.

<sup>53</sup> Dussel 1990, S. 73.

<sup>54</sup> Menzel 1992, S. 103-106.

<sup>55</sup> Menzel 1992, S. 106.

Modernisierungstheorie erweist, orientierte sich die These von Fernando Cardoso und Enzo Faletto weit stärker an den *internen* geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren der Länder der Peripherie. Entsprechend der analytischen Gewichtung von externen oder internen Faktoren wird in der Konsequenz dann auf eine unterschiedliche politische Strategie abgehoben, welche im Fall der Bevorzugung externaler Faktoren auf ein eher internationalrevolutionäres, im Fall der Bevorzugung internaler Faktoren auf ein eher nationalreformerisches Konzept hinausläuft.

Historisch gesehen knüpft die Dependenztheorie natürlich auch in »irgendeiner« Art und Weise an Lenins Imperialismustheorie an, wobei aber die Unterschiede in Ansatz und Methodik prägnanter scheinen als die Gemeinsamkeiten. Lenin erklärt den Kolonialismus als externen politischen, ökonomischen und militärischen Ausdruck des Monopolkapitalismus, welcher seinerseits aus dem Aufstieg des Finanzkapitals und dem daraus folgenden Kapitalexport aus den Metropolen resultiert. Demgegenüber artikuliert die Dependenztheorie erstens ihren Diskurs im Ausgang von einer ökonomischen These zur asymmetrischen Zirkulation des Handelskapitals und dem daraus entstehenden, das Phänomen »kolonialistischer« Dependenz verursachenden Gefüge des kapitalistischen Weltsystems, welches mit je historisch-spezifischen binnengesellschaftlichen Formen verschmilzt. Zweitens stellt die Dependenztheorie einen Fächer unterschiedlicher politischer Strategien vor, unter denen die leninsche Strategie einer Partei gemäss dem Strickmuster des demokratischen Zentralismus in den seltensten Fällen zu finden ist. Die gesellschaftliche Pluriformität peripherer Gesellschaften lässt sich nur in einer Bündnisstrategie zu praktischer Effizienz führen.

#### *Das Thema der »Dependenz« in der Befreiungsethik*

Der Zugang der Befreiungsethik zur Thematik der Dependenz ist dadurch charakterisiert, dass die Befreiungsethik den Begriff der Dependenz*theorie* ablehnt. "Wir wollen von einer *Frage*, nicht von einer Theorie der Dependenz sprechen -, so wie man von der »nationalen Frage«, der »kolonialen Frage« etc. spricht."<sup>56</sup> Der Gebrauch des Ausdrucks »Frage« macht deutlich, dass die Befreiungsethik einen hermeneutischen Ansatz verfolgt. Sie etabliert einen philosophischen Verstehenshorizont, von dem her und auf den hin bestimmte wissenschaftliche Analysen durchgeführt werden. Das Resultat dieses analytischen Prozesses dient wiederum der Vermittlung des erkenntnisleitenden Interesses in eine praktische Strategie hinein. Mit dieser Konzeption trägt die Befreiungsethik einerseits der Multiplizität der wissenschaftlich verifizierbaren Dimensionen und Faktoren Rechnung und berücksichtigt andererseits die genuine Rationalität praktisch-strategischen Handelns. Erst eine hermeneutische *Vermittlung* ermöglicht die relative Autonomie von Analyse und Strategie.

"Dependenz bezeichnet genauerhin, dass im Verhältnis des entwickelten Kapitals des Zentrums zum unterentwickelten Kapital der Peripherie [...] Herrschaft, Raub, Entfremdung erlitten wird: Herrschaft durch Abhängigkeit, durch Ausbeutung, durch Abzug von peripherem Mehrwert."<sup>57</sup> Insofern eine sozialwissenschaftliche Theorie Herrschaft als Ursache von Dependenz ausmacht, impliziert diese gemäss der Befreiungsethik auch eine ethische Theorie. Das ethische Moment definiert den hermeneutischen Horizont, in dem und durch den bestimmte Phänomene empirisch feststellbar und interpretierbar werden.

<sup>56</sup> Dussel 1985b, s. 371; vgl. weiter ebd., S. 375, 387.

<sup>57</sup> Dussel 1985b, s. 386.

Folgende empirische Faktoren im Begriff der Dependenz gelten für Dussels Befreiungsethik als elementar: erstens die historische Bedingung des kolonialen Kapitalismus im Anschluss an Sergio Bagú; zweitens die soziologische Bedingung des Stadt-Land-Gegensatzes nach Raúl Prebisch; drittens die ökonomische Bedingung des Weltsystems Kapitalismus nach André Gunder Frank. Die genannten drei Faktoren stehen insofern in einer logischen Verbindung miteinander, als sie die externen *und* internen Bedingungen für diejenige spezifische ökonomische Situation bilden, aus welcher die Dependenz resultiert. "Die Dependenz ist ein Moment am Wettbewerb des Kapitals. Der Wettbewerb seinerseits beruht auf der Möglichkeit der Entwertung und der Krise, welche Aspekte des Wesens des Kapitals selbst sind."<sup>58</sup> Das Problem der Dependenz ist ein Problem des Wettbewerbs des Kapitals, oder besser, der Kapitale von Zentrum und Peripherie untereinander.

Worauf beruht dieser Gegensatz verschiedener Kapitalien? Das Kapital des Zentrums entwickelt sich aus der Nutzung der Lohnarbeit und aus der Abschöpfung des Mehrwerts der Peripherie. Zentrales Kapital ist selbstbestimmt, d. h. es setzt politische Expansion in Gang, es etabliert seinen Markt als Weltmarkt, es lebt vom relativen Mehrwert. Peripheres Kapital dagegen ist fremdbestimmt. Es beruht auf politischer Repression, auf dem Kolonialismus, es lebt von der Ausbeutung, vom absoluten Mehrwert.

Im Kern bedeutet der Begriff der Dependenz, dass sich das zentrale Kapital durch denjenigen ausserordentlichen Gewinn vermehrt, den es vom peripheren Kapital abschöpft, welches sich unter Wert verkauft. "Der systematische *Werttransfer* [Hervorhebung von rnr] von der unterentwickelten Peripherie ins Zentrum ist das Gesetz der Akkumulation im Weltmassstab [...]"<sup>59</sup> Dussel gibt folgendes Beispiel für diese Art von Werttransfer, welcher das Theorem des »ungleichen Tauschs« definiert: "Ein VW-Motor wird nach Deutschland exportiert und dort montiert und verkauft. In diesem Fall wird der Motor unter Wert fakturiert, und zwar nicht nur, weil oft nicht einmal der Kostenpreis im Land der Peripherie in die Rechnung mit einbezogen ist, sondern weil dieser »Kostenpreis«, selbst wenn er miteingerechnet ist, immer geringer ist als der »Produktwert« (denn er enthält unbezahltes Mehr-Leben: [...]); ausserdem liegt aufgrund des niedrigen Lohns des Arbeiters an der Peripherie der »Marktpreis« im Land des Zentrums viel höher. So existiert innerhalb der transnationalen Konzerne ein Transfer von Mehr-Leben, und zwar von der Peripherie zum Zentrum, ohne dass dieser den Markt oder die Zirkulation berührt: Der Mehrwert wird in der Peripherie »produziert«, aber auf dem Markt des Zentrums »realisiert«."<sup>60</sup>

Neben so einfachen, aber doch sehr wirksamen Dingen wie politischen Vorleistungen oder Erpressungen, d.h. den sogenannten nationalen Rahmenbedingungen, beruht der Wert- bzw. Mehrwerttransfer erstens auf der unterschiedlichen organischen Zusammensetzung des Kapitals und zweitens auf der wegen des unterschiedlichen Lohnniveaus abweichenden Mehrwertrate. Mit dieser Bestimmung akzentuiert die Befreiungsethik eine spezifisch marxistische Position, die sich selbst als Weiterentwicklung des Marxschen Diskurses von der lateinamerikanischen Realität her sieht und als deren zentrales Theorem das oben beschriebene Theorem des »ungleichen Tauschs« gelten kann.

58 Dussel 1988b, S. 332; vgl. auch Dussel 1985b, S. 379: "Wir nennen zentrales Kapital allgemein dasjenige, das in einem Raum entsteht, in dem sich an erster Stelle (zeitlich) diejenigen Aneignungsstrukturen entwickelt haben, welche die wesentliche Begegnung von Kapital und lebendiger Arbeit erlauben. Wir nennen peripheres Kapital dasjenige, das sich auf die Verbindung seit der Begegnung von Kapital und Arbeit stützt, aber nicht als Frucht einer eigenen historischen Entwicklung."

59 Dussel 1990a, S. 268.

60 Dussel 1988a, S. 156.

"Ganz allgemein, wesentlich und abstrakt gesehen, ist die Dependenz das universale Gesetz, das in den einzelnen Fällen sowohl der vom Merkantilismus oder Freihandel bestimmten Kolonialherrschaft als auch der imperialistischen Herrschaft und der Phase der Transnationalisierung verwirklicht wird. Sie weist darauf hin, dass es sich hier um Raub handelt, um einen ungleichen Tausch, um die Sünde der Aneignung des menschlichen Lebens einer Nation aufgrund des Mehrwerttransfers."<sup>61</sup>

### *Zur Kritik der Dependenztheorie*

Das Theorem des »ungleichen Tauschs«, welches in Weiterführung der Marxschen Mehrwerttheorie den Werttransfer von der Peripherie ins Zentrum zu fassen sucht, ist ursprünglich von Arghiri Emmanuel entwickelt worden. Es wurde häufig in der Richtung kritisiert, dass seine realen Bezugsgrossen nicht kompatibel seien. Wert, demzufolge auch Mehrwert, sowie der Transfer von Wert und Mehrwert sei keine ökonomisch einwandfrei quantifizierbare Grösse. Dieser Einwand ist triftig, was die Durchführung des Verfahrens einer Quantifizierung im Sinne empirischer Validierung angeht. Denn der dem Wertbegriff zugrundeliegende Marxsche Kapitalbegriff<sup>62</sup> thematisiert das gesellschaftliche Verhältnis von »geronnener Arbeit« und »lebendiger Arbeit« als dialektischer Gesamtheit, hinter der dessen real messbare Grössen als Funktionen einer gegebenen Situation ökonomischer Aneignung notwendig zurückbleiben.

Es sei hier darauf hingewiesen, dass diese Diskussion um eine quantitative Bestimmung ökonomischer Grössen wie der Mehrwertrate eine lange Tradition in der marxistischen Theorie hat, deren Anfänge in der Debatte um Sinn und Gehalt der Marxschen Reproduktionsschemata liegen. Als entscheidendes Ergebnis dieser Diskussion kann gelten, dass die Marxschen Schemata einen Gleichgewichtszustand kapitalistischer ökonomie der Profitrate und der wiederum damit gegebenen Krisenhaftigkeit des Kapitalismus nur hypothetischen Modellcharakter haben kann.<sup>63</sup> Auch das Theorem des »ungleichen Tausches« ist in diesem Sinne als Modell, nicht als Resultat empirischer Untersuchung zu verstehen.

Darüber hinaus ist gegen die Dependenztheorie kritisch einzuwenden, dass ihr ökonomische Weltmodell bei der Interpretation des Sachverhalts des ökonomischen Aufschwungs der Staaten Südostasiens in erhebliche Schwierigkeiten gerät. Deren Entwicklung, die sicherlich auch ganz allgemein als Resultat einer spezifischen Konstellation konkurrierender Kapitalien angesprochen werden kann, widerspricht der Logik eines Konzeptes, welches Unterentwicklung primär als Folge von Entwicklung versteht. Andererseits aber sieht sich auch der Gegenspieler der Dependenztheorie, dieterpretationsproblemen, wenn sie die Realität der afrikanischen Länder in der Sahelzone und südlich davon in den Blick nimmt.

Weitaus einschlägiger noch für eine Kritik der Dependenztheorie scheint mit die Frage nach dem Zusammenhang von der Qualität kapitalistischer Krisen mit den strategischen Antworten auf diese Krisen. Von einem systemtheoretischen Ansatz her wird der in bezug auf politisches bzw. gesellschaftliches Handeln externe ökonomische Faktor des Weltsystems Kapitalismus so immunisiert, dass es in der Krise nur die Wahl gibt zwischen den

61 Dussel 1988a, S. 143.

62 Siehe dazu: Hicke1 1979, S. 509.

63 Hicke1 1979, S. 584.

Möglichkeiten Weltrevolution oder Katastrophe.<sup>64</sup> Beide Möglichkeiten sind der (utopische) Ausdruck dessen, dass das ökonomische System nur als Ganzes in Geltung sein oder beseitigt werden kann. Den Grund dieser Immunisierung sehe ich letztlich in einem Festhalten an dem Schematismus von »Basis und Überbau«, dessen Fragestellung immer auf die Suche nach einer letztinstanzlich ökonomischen Determination hinausläuft.

Ein historisch-genetischer Ansatz dagegen wird diejenigen internen, binnengesellschaftlichen Bedingungen in den Vordergrund stellen, in welchen sich die weltökonomische Entfremdung reproduziert. Dieser Ansatz korrespondiert zum einen der grundlegenden Differenzierung unterschiedlicher Kapitale und unterschiedlicher Formen von Lohnarbeit. Zum anderen kommen auch nur so die paradox zu nennenden Vorteile in den Blick, die sich daraus ergeben können, dass eine Gesellschaft gerade nicht unter bestimmten Strukturen intensiver Ausbeutung zu leiden hat.<sup>65</sup> Strategisch gesehen führt dieser Ansatz hin zu einem politischen Reformismus<sup>66</sup>, welcher einzelne kleine Schritte auf ein Gesamtziel hin zu kumulieren bereit ist, die von dörflichen Verbesserungen bis hin zur Abkoppelung einer Volkswirtschaft vom Weltmarkt reichen können.

Der entscheidende Beitrag der Befreiungsethik zu dieser Auseinandersetzung zwischen den analytischen Konzepten von System versus Genese sowie den strategischen Konzepten von Revolution versus Reform liegt darin, dass das hermeneutische Verständnis der Dependenz als »Frage« eine Basis formulieren kann, von der aus eine Unterscheidung dieser konkurrierenden Fragestellungen sinnvoll wird und in deren Gefolge dann vielleicht auch theorieübergreifende, konvergierende Antworten formuliert werden können. Epistemologisch gesprochen verschiebt die Befreiungsethik das Problem der Dependenz auf eine andere theoretische Ebene, um von dort aus die Bedingungen der analytischen und strategischen Aporien auflösen zu können.

Die Befreiungsethik liefert eine Metatheorie als Bestimmung der Basis, von der aus die Bedeutung des Theorems der Dependenz seine Plausibilitäten gewinnt. Material gewendet heisst dies nichts anderes, als die Frage nach dem subjektiven Faktor, d.h. nach einem historischen Subjekt der Befreiung zu stellen.

### *Strategien der Befreiung*

Das Marxsche Denken war über lange Zeit hinweg einer einlinigen Auffassung von Emanzipation verpflichtet, welche den geschichtlichen Fortschritt in der Abfolge der Klassenkämpfe an der Rolle des Proletariats als dem historischen Subjekt von Befreiung festmachte. Marx selbst hat diese Verengung des Blickwinkels bereits 1876 in der französischen Übersetzung des »Kapitals« zum Thema gemacht, endgültig dann aufgebrochen in seiner Antwort auf die Frage der Vera Sassulitsch, in der Marx die Bedeutung der Dorfgemeinde als einer Etappe

64 In diesem Sinne argumentiert z.B. Robert Kurz, der den Problemstand so beschreibt: "Die Menschheit ist damit konfrontiert, dass sie durch die selbstgeschaffenen Produktivkräfte hinter ihrem Rücken auf der inhaltlich-stofflichen und »technischen« Ebene kommunistisch vergesellschaftet wurde." (Kurz 1994, S. 289) Sein Lösungsvorschlag allerdings tendiert in eine anarchistische Richtung: "Der jetzt geforderte »dritte Weg« kann kein Mittelweg mehr sein. Er muss in eine Gesellschaft jenseits von Markt und Staat führen, d.h. in die Aufhebung des modernen warenproduzierenden Systems." (ebd., S. 310)

65 Rein kursorisch sei hier auf die Arbeiten von Ivan Illich verwiesen, der von Dussel stark rezipiert wurde.

66 Der Vorzug dieses Ansatzes ist, dass er zum einen den Sinn einer Abkoppelungsstrategie in Erwägung zieht, zum anderen explizit das Thema einer demokratischen Kultur aufgreifen muss, welche zur Substanz der »Befreiung« gehört. Vgl. dazu Menzel 1992, S. 66-69.

praktischer Emanzipation bejaht. "Die im »Kapital« gegebene Analyse enthält also keinerlei Beweise -weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der Dorfgemeinde, aber das Spezialstudium, das ich darüber getrieben habe und wofür ich mir Material aus Originalquellen beschafft habe, hat mich davon überzeugt, dass diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Russlands ist."<sup>67</sup>

Indem Marx die Reichweite seiner im »Kapital« entwickelten Theorie zur Entstehung der Lohnarbeit auf Westeuropa begrenzte und in eins damit die Strategie eines sich exklusiv auf das Proletariat stützenden Konzepts von Befreiung, erschloss er einen neuen Denkhorizont, welcher sich einerseits historisch-relativierend, andererseits praktisch-materialistisch an den konkreten Handlungsbedingungen, deren Formen und Strukturen orientiert. Die Befreiungsethik knüpft an diese veränderte Sichtweise an, wenn sie die Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Befreiung thematisiert.

Zum ersten erlaubt die hermeneutische Methode der Befreiungsethik, wie oben gezeigt, die analytischen und strategischen Elemente des Befreiungsprozesses in einer lebensweltlichen Perspektive zu integrieren und von dort aus zu kritisieren. Zum zweiten bedeutet die Frage nach einem nationalen Rahmen gesellschaftlicher Befreiung anfänglich nichts anderes als das Befreiungsprojekt historisch konkret zu situieren. Der Befreiungsprozess findet immer unter ganz konkreten Bedingungen, nicht auf einer abstrakt systemtheoretischen Ebene statt. Zum dritten verweist bereits der Ansatz einer Theorie der Dependenz darauf, die Nation als Handlungsebene zu berücksichtigen, wenn und weil Entfremdung eben ein internationales Problem zwischen *Nationen* ist.

Aus diesen Gründen heraus scheint es einleuchtend, dass die Frage nach einem historischen Subjekt zur Frage nach der Bedeutung des *Volkes* als Subjekt der Befreiung gerät. *Was* ist das Volk, und *wer* ist das Volk, so lauten jetzt die entscheidende Fragestellungen Dussels. Dussel entfaltet seine Position zum Begriff eines historischen Subjekts im Rahmen einer Interpretation<sup>68</sup> der gesamten sozialistischen Tradition in einem schematischen Aufbau von »Fragen«, welche alle wesentlichen Konfliktpunkte des politisch-strategischen Handelns abdecken sollen. Für die hier entwickelte Fragestellung ist vor allem von Bedeutung, aus welchen Traditionsmomenten sich die Frage nach dem Volk als einem historischen Subjekt der Befreiung zusammensetzt. Dussel verweist hierbei insbesondere auf vier Momente: erstens auf die Pauperismusfrage von Marx, zweitens auf die Thematik Kultur und Faschismus im Gefolge von Gramsci, drittens auf die Frage der Dependenz und viertens auf die Stalinsche Thematik des »Sozialismus in *einem* Land«. Es geht um einen ökonomischen, einen kulturellen und zwei politische Faktoren.

Wichtig ist, dass es für die Dusselsche Befreiungsethik keinen Selbstlauf eines ökonomischen Determinismus im Sinne einer Entfaltung der Produktivkräfte geben kann, sondern nur praktische Konzepte, welche ein bestimmtes Interesse unter gegebenen Bedingungen zur Wirkung bringen. Wie die verschiedenen Faktoren im befreiungsethischen Begriff des Volkes miteinander verknüpft werden, das soll im folgenden gezeigt werden.

<sup>67</sup> Marx 1967, s. 167.

<sup>68</sup> Dussel 1985b, S. 401.

## 3.4 ZUM BEGRIFF DES VOLKES

*Das Volk als »historisches Subjekt«*

Was bedeutet die Rede vom historischen Subjekt der Befreiung, und was leistet sie? Auf diese Fragen antwortet die Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Volkes. "Das Volk ist Subjekt der Geschichte"<sup>69</sup>. Dem Begriff des Volkes ist von allem Anfang an eine gewisse Pluriformität zu eigen. Volk ist ein *Sammelbegriff*, näherhin ein *Sammlungsbegriff*, welcher die Einheit der Armen und Unterdrückten auf den unterschiedlichsten Ebenen konstituiert. "Es ist das Subjekt, dieses Volk der Armen, der überfallenen Indianer, der Schwarzen, die als Sklaven verschleppt und ausgebeutet wurden, der Mestizenkinder von Eroberern und Indianerinnen, der Bauern in vergessenen Landstrichen, der Arbeiter, die von armen europäischen Immigranten abstammen. Europa, das einst seine Armen hergeschickt hat, verschliesst ihren Enkeln, wenn sie zurückkehren wollen, nun die Tür. Diese Arbeiter des peripheren Kapitalismus, vor allem aber die ungeheure Menge der Marginalen -sie machen das Volk aus. Ein Volk, das dabei ist, einen gesellschaftlichen Block der Unterdrückten zu bilden, wie Gramsci sagen würde, und ein historisches Subjekt zu werden."<sup>70</sup> An anderer Stelle analysiert Dussel die Armen und Unterdrückten über eine Phänomenologie ihrer unterschiedlichen »Gesichter«<sup>71</sup>, als da sind: Indios, afrikanische Sklaven, Mestizen, Kreolen, Campesinos, Arbeiter, Marginalisierte, und erkennt ihre Einheit darin, daß sie einen "»sozialen Block« [bilden (Erg. von mir)], der sich [...] als Volk, als »historisches Subjekt« konstituiert."<sup>72</sup>

In diesem ersten Umriss wird die gesamte Problematik von Einheit und Pluralität greifbar, wie sie dem Begriff eines historischen Subjekts zu eigen ist. Auf der einen Seite werden die Armen und Unterdrückten in ihrer politisch konkreten Gestalt dargestellt. Bei dieser Aufzählung kommt es nicht auf irgendeine Art von Vollständigkeit an. In den angeführten Stellen sind zum Beispiel nur ganz bestimmte politische Unterscheidungen berücksichtigt, die für eine periphere Gesellschaftsformation in Lateinamerika von Bedeutung sind. Eine Gesellschaftsformation im Zentrum würde andere Unterscheidungen kennen. Ganz anders wäre nochmals vorzugehen bei einem Wechsel von der politischen auf die erotische oder pädagogische Ebene. Dies zeigt deutlich, dass die Befreiungsethik nicht den Anspruch erhebt, die Vielfalt der Lebenswelt vollständig abzubilden, sondern dass sie eine Methode zu entwickeln sucht, mit welcher die Vielfalt in der Lebenswelt bearbeitet werden kann.

Auf der anderen Seite konstatiert die Befreiungsethik hartnäckig die Notwendigkeit der Ausbildung eines einheitsstiftenden Moments für eine effektive Strategie der Befreiung. "Mit dem »historisch« in der Formulierung des historischen Subjekts wollen wir auf die aussersystemische, transontologische Wirklichkeit jenseits des Seins als Horizont einer herrschenden

69 Dussel 1989a, S. 48

70 Dussel 1992, S. 83. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von Dussel auf den Marxschen Wortgebrauch. "Marx spricht dann von Volk, wenn sich eine Produktionsweise auflöst. Z.B. wenn die feudale Produktionsweise sich auflöst und der Übergang zur neuen, kapitalistischen Produktionsweise in Bewegung ist, spricht Marx von Volk. Da spricht er von den Volksmassen, von den Armen, die in Europa umherziehen, usw. Da ist Volk die Mehrzahl von Armen." (Dussel 1989a, S. 49 f.)

71 Was für die Lévinas-Übersetzung des Wortes visage gilt, gilt auch für die Dusselsche Terminologie: "Gerade an der »Materialität« des visage versucht Lévinas zu entziffern, was über sie hinausweist; visage als Verdichtung von Leiblichkeit und Sinnlichkeit (...) Die Übersetzung Antlitz steht dieser Profilierung des Terminus eher im Wege. Aus diesem Grund erscheint hier (...) Gesicht als die adäquatere Übersetzung." (Lévinas 1992, S. 43 FNI).

72 Dussel 1993e, S. 165.

Produktionsweise hinweisen. die einer Person und einer Gruppe von Personen zukommt, welche sich als aufstrebende Klasse zu erkennen geben. [...] Die historische Transformation, der Fortschritt der Geschichte wird unerklärlich in seiner Neuheit ohne dieses metaphysische Moment der Wirklichkeit der Exteriorität als innerer Transzendentalität."<sup>73</sup> Die Beseitigung der Entfremdung der Armen und Unterdrückten macht eine, mindestens metatheoretische, Bestimmung des Handlungsträgers erforderlich, von dem her und auf den hin die Strategien der Befreiung zu entwerfen sind. Es geht darum, wie diese Handlungseinheit des Volkes als sozialer Block, in dem die verschiedenen Individuen aus ihren unterschiedlichen konkreten Lebenswelten zusammenwirken, bei Dussel konzipiert ist.

*Anmerkungen zum Ursprung der Kategorie »Volk«*

Der Begriff des Volkes birgt eine überaus brisante und komplexe Tradition in sich, deren Problematik schlaglichtartig von dem Brechtschen Diktum »Das Volk ist nicht tünlich.« erhellt werden kann. Recht gegensätzliche Traditionsstränge überschneiden sich im Begriff des Volkes und rufen ganz spezifische Problemkonstellationen hervor. Das »Volk« erhält seine Bedeutung als konstitutiver Faktor in dem von Dussel als »rationale Emanzipation« interpretierten Prozess, weil es sozusagen die Summe all der Individuen darstellt, denen es bisher an »Entschliessung und Mut« gebrach, sich ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Volk in diesem Sinne ist die Menge oder *Masse* der Subjekte, die um ihre Autonomie kämpfen.

Von *romantischer* Seite her wurde der Begriff des Volkes im Sinne einer Art von Volksfreundlichkeit eingefärbt. In der Volksfreundlichkeit geht es um den Rückgriff auf den »gesunden Menschenverstand der kleinen Leute«, auf die Traditionen und Praxen, die in Volksdichtung, Volksmusik etc. ihren Niederschlag gefunden haben. Volksfreundlichkeit ist eine kritische Alternative zu den verbildeten Kunstformen herrschender Kultur, welche auf diesem Wege als Kultur der Herrschenden enttamt wird. Herder ist der erste Vertreter solch eines *kulturethischen* Programms, das dem deutschen Idealismus durchaus kritisch gegenübersteht. Hegel dagegen, der Hauptvertreter der *idealistischen* Position, sieht die *politische* Notwendigkeit zur Organisation der formlosen Masse des Volkes als eines "geformten Ganzen"<sup>74</sup>, wie es die bürgerliche Gesellschaft ist. Erst die organische Totalität des Staates leistet die Integration der gesellschaftlichen Heterogenität.

In Distanz zu der idealistischen und in Annäherung an die romantische Position ist der Begriff des Volkes in der lateinamerikanischen Geistesgeschichte traditionell aus mehreren Gründen eher kulturethisch aufgeladen. Zwei Gründe verdienen dabei besondere Erwähnung. Zum einen gehört für die lateinamerikanische Kultur eine Erfahrung von Leid konstitutiv zur Identität des Volkes. Dies ist so, weil Autonomie ein Mangelbegriff ist in dem Sinne, dass die von Kant oder Hegel vorausgesetzte und verfochtene Freiheit in Lateinamerika nicht vorkommt. Als Kontinent an der Peripherie des Weltsystems ist Lateinamerika ein unterdrückter und armer Kontinent.

73 Dussel 1979, S. 80; vgl. auch ebd, S. 92: "Die Subjektivität (...) zeigt sich als historische Subjektivität (als aufstrebende Klasse im Bewusstsein ihrer Exteriorität)."

74 Hegel 1970a, S. 447. Vgl. zu dieser Thematik insgesamt: Fornet-Betancourt 1986. Der Begriff der Volksfreundlichkeit beruht auf einer Sicht der Dinge, welche so etwas wie »Echtheit« gegen »Künstlichkeit« ausspielt. Vgl. dazu die harsche Kritik von Adorno 1980a, S. 173 ff an der »Goldprobe« aller nicht konstruktiv orientierten Ansätze.

Zum anderen ist es genau diese Kombination von »Leiden« an Armut und Unterdrückung, die auch in der christlichen Religiosität thematisiert wird, wo sie in einem Konzept von Volk, nämlich dem »Volk Gottes« verarbeitet wird. Volk Gottes sind die ziegelbrennenden Sklaven Ägyptens, welche den Exodus auf Befreiung hin wagen. "Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheissene Land im Durchzug durch die Wüste."<sup>75</sup>

Der Begriff des Volkes Gottes erlebte zur Zeit des katholischen Aggiomamentos eine regelrechte theologische Hochkonjunktur, wobei in diesem Begriff immer zwei verschiedene Tendenzen transportiert wurden. Einerseits ist der Begriff des Volkes Gottes ein organisationskritischer Begriff in der Debatte um die ekklesiologischen Strukturen, ein Kampfbegriff von Laien gegen die Bevormundung durch die priesterliche Hierarchie. Andererseits ist dieser Begriff des Volkes Gottes auch ein sozialkritischer Begriff, wenn Herrschaft Gottes als Schlüsselbegriff des Evangeliums zur Kritik von Menschenherrschaft führt.

Dass diese theologisch eingefärbte Position eines kulturethischen Volksbegriffes nicht einfach nur eine Erfindung christlicher Kreise ist, sondern symptomatisch für die Spezifik der lateinamerikanischen Geistes- und Kulturgeschichte, belegen exemplarisch die philosophisch-politischen Konzepte von José Martí und José Carlos Mariátegui. Deren Namen stehen für ein Programm von Gesellschaftskritik aus aufklärerischem Geist mit antiklerikaler Tendenz. Und dennoch oder gerade deshalb gilt beiden das »Volk« als hermeneutischer Horizont des politischen Verständnisses, von dem aus und auf den hin sozialistische Praxis und marxistische Theorie Gestalt gewinnen.

#### *Das Volk im Lichte strategischer Rationalität*

Weil die Befreiungsethik Praxis als umfassenden Horizont von Philosophie und Wissenschaft bestimmt, kann sie als materialistische Theorie bezeichnet werden. Als solche versucht sie im Interesse der Einheit der Veränderung der Bedingungen des Handelns und des Handlungsträgers selbst, den Begriff des Volkes mit der politischen Bewegung des Kampfes zu verknüpfen. "Wir verstehen, was Volk heisst, wenn es sich kämpfend bewegt."<sup>76</sup>, so zitiert Dussel eine Maxime von Fidel Castro.

Mit der Bestimmung des Kampfes als dem Faktor, der die Einheit der heterogenen Menge im massenhaften Bündnis stiftet, schliesst die Befreiungsethik an ein Rationalitätskonzept an, welches praktische Vernunft im Sinne von Phronesis definiert. "Der politische Erkenntnismodus wurde von den Griechen phronesis, von den Römern prudentia genannt."<sup>77</sup> Solcherart praktische Vernunft ist eigenständig gegenüber einer reinen, theoretischen Vernunft von Ontologie, Epistemologie und Ethik. Sie versteht sich als dialektische Vermittlung zwischen Mitteln und Zielen im Interesse praktischer Erfordernisse, als strategische Rationalität. "Die Prinzipien oder die Basiskriterien dieses Modells [...] enthalten [...] die strategischen Ziele der praktischen Handlung, ob diese explizit bewusst sind oder nicht. Die strategische Ebene ist das Licht, das den ganzen folgenden Prozess aufklärt [...]."<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Dussel 1985a, S. 147. Zum Begriff des Volkes Gottes vgl.: Dussel 1984c; Dussel 1987.

<sup>76</sup> Dussel 1985, S. 87.

<sup>77</sup> Dussel 1985, S.182. Vgl. zum Begriff der Phronesis: Aristoteles 1978, S. 103-113.

<sup>78</sup> Dussel 1985, S.183.

Entscheidendes Moment in der Funktionsweise der Phronesis ist eine Güterabwägung, auch »Deliberation« genannt. Ausgehend von einem apriorischen Interesse vollzieht sich die Güterabwägung als "Anwendung"<sup>79</sup> einer theoretischen Perspektive auf einen konkreten Sachverhalt. Randbedingungen dieser Anwendung sind Fähigkeiten wie Wahrnehmung, Erinnerung, Intuition, Disziplin, Schnelligkeit usw. Allemal entscheidend aber ist das zugrundeliegende Interesse, das praktische Ziel, von dem aus und auf das hin die Güterabwägung vollzogen wird.

Mit diesem Modell der güterabwägenden Phronesis etabliert die Befreiungsethik ein Anwendungsprinzip, welches die »reine« Vernunft historisch-praktisch situiert. Der Sinn dieses Anwendungsprinzips besteht darin, einen Zugang zur operativen Dimension dessen zu eröffnen, was ein historisches Subjekt sein kann. Dabei bleibt aber notwendigerweise unbestimmt, erstens nach welchen Kriterien das Anwendungsprinzip in seiner strategischen Rationalität vorgeht, das heißt, wie sich die Einheit eines historischen Subjekts konstituiert, und zweitens, in welchen metatheoretischen Rahmen das Anwendungsprinzip eingehängt wird. Genau darin ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, warum das Modell der Phronesis im weiteren Verlauf der Dusselschen Theorieentwicklung in den Hintergrund gedrängt wurde.

#### *»Volk« und »Klasse«*

In der Bestimmung dessen, wie sich die Einheit eines historischen Subjekts konstituiert, verweist die Befreiungsethik auf die Kategorie »Volk«. Die Klärung der Bedeutung des Volksbegriffes beginnt die Befreiungsethik im Gefolge der Dependenztheorie mit einer Kritik des Klassenbegriffs. "Der Kampf fand nicht nur zwischen dem Proletariat und der nationalen Bourgeoisie, sondern auch zwischen einer unterdrückten und einer unterdrückenden Nation statt. Auf dieser Ebene (von Nation zu Nation) verlor der Begriff »Klasse« seine genuine Bedeutung und gleichzeitig seinen Sinn einer »universalen Klasse« [...]"<sup>80</sup> Weil der Begriff der Klasse im binnengesellschaftlichen Sinn durch die Entwicklung der internationalen Beziehungen analytisch unscharf geworden ist und weil er auch seiner transzendentalen Bedeutung als Subjekt der Befreiung verlustig gegangen ist, macht sich die Befreiungsethik daran, die aus ihrer Sicht notwendige und unverzichtbare Position eines transzendentalen Subjekts mit einem neuen Träger zu besetzen. Als Kandidaten für diese Rolle scheiden aus: erstens der Begriff der Klasse aus den genannten Gründen; zweitens der Begriff der Nation, weil dieser nur die aussengesellschaftliche Abgrenzung explizieren kann. Es geht um einen einheitsstiftenden Faktor, welcher mindestens in der Lage sein muss, folgende drei Widersprüche in sich aufzuheben: "Der erste Widerspruch bildet sich zwischen unterdrückenden und unterdrückten Klassen (seien diese Arbeiter oder Bauern: Werktätige); der zweite Widerspruch bildet sich zwischen Nationen des »Zentrums« und »abhängigen« Nationen (weshalb letztere unterentwickelt sind); der dritte Widerspruch bildet sich zwischen neuen Generationen der Jugend oder einfach nicht kompromittierten Gruppen und den »Bürokratie«, seien diese parteige, bunden oder technokratisch."<sup>81</sup>

Die Befreiungsethik legt den einheitsstiftenden Faktor des »Volkes« so an, dass er die Ebenen von Klasse, Nation und Erneuerungs- oder Protestbewegung integrieren kann. "»Volk«

79 Dussel 1985, S. 183. Der Begriff der »Deliberation« im Sinne einer Abwägungsurteils enthält das Moment eines praktischen Interesses, also der »vorsätzlichen« Anlage eines Plans oder einer Strategie.

80 Dussel 1974a, S. 224.

81 Dussel 1974a, S. 225.;vgl. auch Dussel 1977a, S. 211 ff.

ist die »Nation« als Totalität eines historisch und geographisch konkret datierbaren politischen und kulturellen Systems. »Volk« im starken Sinne ist die prinzipielle Hegemonie der unterdrückten, der arbeitenden Klassen. »Volk« ist gleichermaßen die eschatologische Exteriorität derjenigen, die als Teil des Systems (in dem sie unterdrückt oder entfremdet sind) zur selben Zeit den zukunftsorientierten Anspruch auf Gerechtigkeit darstellen: den Anderen. Der aus seiner utopischen Position heraus nach Gerechtigkeit ruft [...]."<sup>82</sup> Volk ist nicht einfach identisch mit Nation, auch nicht in einem kulturell, sprachlich oder anders eingefärbten Sinn. Volk ist ein normativ-politischer Begriff, welcher die im politischen Handeln vorausgesetzte ethisch begründete moralische Einheit eines Handlungsträgers reflektiert.

In Korrelation zum Klassenbegriff artikuliert die Befreiungsethik den Begriff des Volkes als politischen Begriff. "Nur mit dem Begriff der Totalität betrachtet, ist der Unterdrückte als Unterdrückter allein die ausgebeutete Klasse; wird er aber auch als Exteriorität begriffen, kann der Unterdrückte als einzelner der Arme und in Gemeinschaft das Volk sein. Der Unterdrückte ist Person, er ist Mensch, nicht nur Lohnarbeiter als objektivierte lebendige Arbeit. Die Klasse ist die gesellschaftliche Bedingung des Unterdrückten, der im Kapital, in der Totalität aufgehoben ist; das Volk ist die gemeinschaftliche Bedingung des Unterdrückten als Exteriorität."<sup>83</sup>

Gemäss dieser Definition verhält sich das Volk zur Klasse wie die gemeinschaftliche zur gesellschaftlichen Bedingung. Gemeinschaft und Gesellschaft unterscheiden sich durch die verschiedenen Perspektiven, aus denen die menschliche Assoziation betrachtet wird. Diese Perspektiven aber sind die der Totalität und die der Exteriorität. Das Volk als einheitsstiftender Faktor politischen Handelns wird von der Befreiungsethik als eine Grösse verstanden, die sich letztlich durch ein *ethisches* Projekt definiert.

#### *Das Volk im Lichte ethischer Rationalität*

Die Befreiungsethik verschiebt das Problem des Anwendungsprinzips von der Frage, *wer* das Volk ist, auf die Frage, *wie* das Volk *strukturiert* ist. Durch diese Verschiebung der Problemlösung der Bestimmung der Struktur eines historischen Subjekts in einen transzendentalen Rahmen wird das ethisch definierte Projekt des sozialen Blocks zum Schlüssel für das Verständnis des Bündnisses, welches als Subjekt auftritt. Im Hintergrund wirksam ist dabei immer die Frage nach dem einheitsstiftenden Faktor, welcher die Pluriformität gesellschaftlicher Tendenzen zu einem Handlungsträger bündelt. "Was ist das Volk? Ist es nur ein

82 Dussel 1974a, S. 226. Dussel definiert Volk in negativer Hinsicht als Klasse, in positiver Hinsicht als Exteriorität (Dussel 1985b, S. 408). "Das Volk sind die unterdrückten Klassen (...)" (Dussel 1985, S. 87). "Das reale historische Subjekt, das als Volk, als revolutionäre Klasse auftaucht, erscheint gleichzeitig als Antlitz, als objektiv innersystemische Leiblichkeit, die sich auf die Exteriorität des Systems, auf die Wirklichkeit der Geschichte bezieht. welche ihren Lauf nimmt jenseits des gegenwärtigen Systems. einer Produktionsweise, einer unterdrückerischen Ontologie, die den unterdrückten Klassen die schöpferische Macht zur Selbstdarstellung nimmt, um die Güter zu produzieren, die das System aufgrund seiner Struktur nicht verteilen kann -weswegen auch die Unterdrückten den unterdrückenden Klassen ein Leben im Müsiggang ermöglichen."(Dussel 1979, S. 79).

83 Dussel 1988b, S. 372. Vgl. auch: "So ist Volk der gemeinschaftliche Block der Unterdrückten einer Nation. Das Volk setzt sich zusammen aus beherrschten Klassen (der Klasse der Industriearbeiter. Landarbeiter etc.), aber darüberhinaus auch aus Gruppen von Menschen, die nicht zur herrschenden Klasse gehören oder nur sporadisch Klassenpraktiken ausüben (Menschen, die am Rande der Gesellschaft leben, ethnische Gruppen. Volksstämme etc.). Dieser ganze »Block« -im Sinne Gramscis - ist das Volk als geschichtliches »Subjekt« eines gesellschaftlichen Gebildes, Landes oder einer Nation." (Dussel 1988a., S.91)

amorphes Konglomerat [...] oder ist es im Gegenteil das mit absolutem Recht ausgestattete Subjekt selbst, der Volksgeist [im Orig. deutsch]? Weder das eine noch das andere. [...] Im strikten Sinne ist das »Volk« ein sozialer Block.<sup>84</sup> Im Anschluss an Gramsci<sup>85</sup> definiert Dussel das Volk als »sozialen Block der Unterdrückten«.<sup>86</sup> Diese Bestimmung thematisiert die Einheit des Volkes als *Bündnis*, das heisst als eine durch ein organisiertes Projekt konstruierte Einheit, die auf einem politischen Willen und nicht auf irgendeiner vorgegebenen soziologischen, geographischen, kulturellen Determination aufruht. Wie aber entsteht diese Einheit eines Bündnisses? Auf diese Frage antwortet Dussel mit dem Hinweis auf die Dialektik von politischem und gesellschaftlichem Subjekt<sup>87</sup>.

Der soziale Block entsteht aus den gesellschaftlichen Gruppen, deren Interessen unterdrückt werden und die sich *irgendwie* von einer politischen Kraft organisieren lassen. Politisches und gesellschaftliches Subjekt formen dann einen sozialen Block als Handlungsträger, wenn und weil sie einem gemeinsamen Projekt anhängen, das *ethisch* gerechtfertigt ist. So beschreibt Dussel Sozialismus "als gemeinschaftliche Verwirklichung der Bedingungen der lebendigen Arbeit für eine Produktion zum Wohle des Menschen und nicht des Kapitals."<sup>88</sup> Aufgrund dieses ethischen Bezugs, wie er in dem Kriterium »zum Wohle des Menschen« zum Ausdruck kommt, wähle ich auch die Terminologie eines »sozialen Blocks«, weil das deutsche Wort »sozial« angemessen den Doppelsinn von Gesellschaft und Ethik widerspiegelt.

Um es schematisch darzustellen: Dass das Volk ein sozialer Block ist, bedeutet erstens. Dass es um ein politisches Bündnis geht. Dieses Bündnis entsteht zweitens aus der Organisation pluriformer gesellschaftlicher Gruppen im Zusammenspiel mit einer treibenden politischen Kraft. Diese gesellschaftlichen Gruppen sind drittens als die von der Entfremdung gezeichneten, unterdrückten Klassen anzusprechen. Handlungsleitende Norm der Organisation ist viertens ein ethisches Projekt, dessen Horizont durch die Exteriorität der Armen und Unterdrückten formiert wird. Wie dieses ethische Projekt in seiner institutionellen Verfasstheit näherhin zu beschreiben ist, zeigt eine pragmatische Analyse der Lebenswelt.

84 Dussel 1985b, S. 407 f.

85 Gramsci gebraucht immer den Terminus eines historischen Blocks. Die Redeweise vom historischen Block drückt die Einheit ökonomischer und kultureller Momente im politischen Kampf um die Hegemonie aus. Bedingungen des historischen Blocks sind nach Gramsci: 1) Die ideologisch-kulturelle Bedingung der Integration der Intellektuellen. 2) Die politische Bedingung einer hegemonialen Demokratie. 3) Die historische Bedingung des Aufbaus eines Systems. Zielrichtung ist die Konstitution der Partei als einer Sammlungsbewegung anstelle deren Verständnis als modernem Fürst im Sinne Macchiavellis. Vgl. dazu: Buci-Glucksmann 1985a, S. 486; siehe auch Jay 1984, S. 150-173. Zu Gramsci allgemein: Buci-Glucksmann 1985.

86 Dussel 1990a, S. 176; die Überlegungen Dussels zum Verständnis des Volkes als eines sozialen Blocks sind stark beeinflusst durch die Entwicklungen im Zusammenhang mit der sandinistischen Revolution in Nicaragua.

87 Dussel 1990a, S. 293. Bei Dussel gibt es keinerlei Aussagen zur Organisation des sozialen Blocks über eine »Partei« oder eine ähnliche Struktur.

88 Dussel 1988b, S. 247. Im übrigen hat Dussel vermutlich seit 1976, also seit seinem mexikanischen Exil, eine konsequent sozialistische Position vertreten: "Wenn man, wie dies die Sozialdemokraten und die Christdemokraten tun, sagt » Weder Kapitalismus noch Sozialismus!« so leugnet man, da man sich inmitten der kapitalistischen Welt befindet, in Wirklichkeit deren Gegenteil (den Sozialismus) und fällt in ein reformistisches Entwicklungsstreben, in einen »gemässigten« Kapitalismus." (Dussel 1985<sup>a</sup>, S. 244)

### 3.5 DIE SPRECHHANDLUNG DER INTERPELLATION

#### *Politik als Kommunikation*

Auf der Suche nach den Elementen einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft, wie sie im Rahmen marxistischer Tradition stets unter dem Titel einer klassenlosen Gesellschaft behandelt wurde, lassen sich mit Wellmer zwei verschiedene Modelle von Sozialbeziehungen zwischen den Individuen unterscheiden. Nach dem ersten Modell "wäre das, was wir politische Probleme zu nennen gewohnt sind, in der klassenlosen Gesellschaft auf ein administratives Problem reduziert: nämlich das Problem einer möglichst rationellen Regelung des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur. [...] da die Produktion nach einem Gesamtplan frei vereinigter Individuen organisiert wird, ist sichergestellt, dass alle Individuen zu gleichen Teilen den unaufhebbaren Zwängen des fortbestehenden »Reichs der Notwendigkeit« sich unterwerfen<sup>89</sup>. Nach dem zweiten Modell "wäre die klassenlose Gesellschaft zu charakterisieren durch eine radikaldemokratische Form der Selbstbestimmung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens."<sup>90</sup>

Die beiden Modelle lassen sich auf die Kurzformel bringen: Politik als *Administration* oder Politik als *Kommunikation*. In Anwendung auf den Dusselschen Begriff des Volkes als sozialem Block kann diese Kurzformel einen ersten Eindruck davon vermitteln, in welchem Diskussionszusammenhang der Begriff des Volkes als sozialem Block zu plazieren wäre. Denn Dussels Befreiungsethik stellt sich mit ihrer Bezugnahme auf einen ethischen Marxismus ausdrücklich dem Problem »Politik als Kommunikation«, indem sie nämlich eine pragmatische Basisstruktur ermittelt, welche die Bedingung der Möglichkeit eines politischen Bündnisses der Armen und Unterdrückten bildet.

Dussel selbst sieht die Befreiungsethik als metatheoretische Ausfaltung eines ethisch inspirierten Marxismus in der Gestalt, wie er beispielsweise von Che Guevara vertreten wurde. Entscheidende Merkmale eines solchen Marxismusverständnisses sind Antidogmatismus sowie ein revolutionärer Humanismus, der von der Utopie eines »neuen Menschen« inspiriert ist. In dieser Synthese "von ethischem Bewusstsein und wissenschaftlichem Fortschritt"<sup>91</sup> erkennt die Befreiungsethik die zutreffendste »ideologische« Beschreibung des Anknüpfungspunktes, von dem aus sich das politische Bündnis der Armen und Unterdrückten realisieren liesse.

Die Vision des *neuen Menschen* wird poetisch ausdrucksvoll gefasst bei Omar Cabezas, auf den Dussel explizit Bezug nimmt. "»Compañeros, ihr habt vom neuen Menschen reden gehört, [...] und wisst ihr, wo dieser neue Mensch ist? Der neue Mensch ist nicht in der Zukunft, die wir uns mit der neuen Gesellschaft schaffen wollen, wenn die Revolution siegreich ist [...] Der neue Mensch ist jenseits vom normalen Menschen. [...] Der neue Mensch ist da, in der zusätzlichen Anstrengung, er ist da, wo der normale Mensch anfängt, mehr zu geben als der normale Mensch. Wo der normale Mensch anfängt, mehr zu geben, als bei Menschen

<sup>89</sup> Wellmer 1986, S. 193.

<sup>90</sup> Wellmer 1986, S. 194. Wellmer sieht bei Marx Ansatzpunkte für die Ausbildung beider Politikmodelle, deren erste Variante Engels und Lenin verfolgten, während die zweite Variante der rätedemokratischen Tradition entspricht. Vgl. dazu auch den Hinweis bei Habermas 1985, S. 79 auf die intensive Diskussion des § 308 der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Marx sowie natürlich insgesamt die Konstruktion der Habermas'schen Unterscheidung von Produktion und Interaktion im Anschluss an Hegels Jenenser Schriften (Habermas 1988).

<sup>91</sup> Fernet-Betancourt 1994, S. 355; vgl. zum Konzept von Che Guevara insgesamt: Fernet-Betancourt 1994, S. 244-252; bei Dussel siehe: Dussel 1990a, S. 286 f. und S. 449.

üblich ist. Wo der Mensch anfängt, seine Müdigkeit zu vergessen, sich selbst zu vergessen, wo er anfängt, sich selbst zu verleugnen ...Da ist der neue Mensch."<sup>92</sup>

Auch wenn der Eindruck beim Lesen dieser Zeilen sicherlich sehr ambivalent ist und zwischen Bewunderung für den Elan sowie das Engagement dieses Humanismus einerseits und Skepsis angesichts dessen starker moralischer und psychischer Forderungen andererseits schwankt, der entscheidende Punkt in diesem humanistischen Konzept des neuen Menschen scheint mir seine Hinwendung zur Realisierung einer *Utopie* in der Gegenwart zu sein. Dass sich das ethisch-utopische Bewusstsein in der Auseinandersetzung mit der alltäglichen Lebenswelt zu bewähren hat, das ist die kritische Einstellung, welche diesen Humanismus auszeichnet und von der aus auch die den revolutionären Humanismus des neuen Menschen kommentierende Dusselsche These Kontur gewinnt: "Die Anlage der ethischen Subjektivität ist der Ursprung einer neuen Gesellschaft."<sup>93</sup>

In dieser Bestimmung der Bedeutung ethisch gebildeter Subjektivität bringt die Befreiungsethik ihr Konzept einer Politik der Kommunikation zum Ausdruck. Soll der Entwurf nicht einfach eine idealistische These reproduzieren in dem Sinne, dass eine Art Primat des Bewusstseins gegenüber dem Sein verfolgt wird, kommt alles darauf an, zu zeigen, wie die ethische Subjektivität in den Sozialbeziehungen situiert ist. Aus diesem Interesse heraus konstruiert Dussel das Modell einer Sprechhandlung, die er als »Interpellation« bezeichnet.

#### *Zur Pragmatik der Interpellation*

Der Begriff der *Interpellation*<sup>94</sup> bezeichnet eine Sprechhandlung »appellativer Intervention« oder »intervenierender Appellation«. Interpellation bedeutet die Verschränkung von Appellation als »Aufforderung« und Intervention als »Eingriff«. "Inter-(a)pellation (von interappellare) ist eine Forderung nach Erklärung durch eine Tatsache, durch Aufführen oder Benennen von Zeugen. Der Andere als derjenige, der Gerechtigkeit fordert, interpelliert immer in seinem Ruf nach Gerechtigkeit."<sup>95</sup> Im Sprechakt der Interpellation tritt ein Sprecher einem

<sup>92</sup> Cabezas 1988, S. 93.

<sup>93</sup> Dussel 1990a, S. 289. Dussel zitiert dort eine etwas andere Stelle aus Cabezas, nämlich Cabezas 1988, S. 89.

<sup>94</sup> Der Begriff der Interpellation lässt sich unspezifisch wiedergeben als Einspruch, Anfrage, Aufforderung oder Mahnung. Er ist durchaus üblich als juristischer Fachausdruck in einem doppelten Sinne, einmal als Terminus für eine parlamentarische Anfrage an die Regierung, einandermal als Einspruch gegen Versäumnisurteile oder Vollstreckungsbescheide. Dussels Konzeption der »Interpellation« datiert meines Wissens von 1973. Der Begriff der »Interpellation« wird von Althusser seit 1969 in einem ähnlichen und doch grundverschiedenen Sinne wie bei Dussel verwendet. Man könnte sagen, dass der Begriff der Interpellation das eine Mal in strukturalistischer, das andere Mal in formalpragmatischer Lesart geboten wird. Bemerkenswert ist, dass ich bei Dussel keinerlei Hinweise auf die Althusserische Verwendung des Begriffs entdecken konnte, obwohl Dussel ja explizit die Althusserische Theorie diskutiert (Dussel 1990a, S. 312-319). In Althusser's Theorie bezeichnet »Interpellation« das ideologische Moment der Anrufung, wodurch Individuen zu »Subjekten« werden. "Wir behaupten ausserdem, dass die Ideologie in einer Weise »handelt« oder »funktioniert«, dass sie durch einen ganz bestimmten Vorgang, den wir Anrufung (interpellation) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte »rekrutiert« (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte »transformiert« (sie transformiert sie alle). Man kann sich diese Anrufung nach dem Muster der einfachen und alltäglichen Anrufung durch einen Polizisten vorstellen. »He. Sie da!« Wenn wir einmal annehmen, dass die vorgestellte theoretische Szene sich auf der Strasse abspielt, so wendet sich das angerufene Individuum um. Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum Subjekt. Warum? Weil es damit anerkennt, dass der Anruf »genau« ihm galt und dass es »gerade es war, das angerufen wurde« (und niemand anderes). Wie die Erfahrung zeigt, verfehlen die praktischen Telekommunikationen der Anrufung praktisch niemals ihren Mann. Ob durch mündlichen Zuruf oder durch ein Pfeifen der Angerufene erkennt immer genau, dass gerade er es War, der gerufen wurde." (Althusser 1977, S. 142 f.) Siehe auch: Laclau 1981.

Hörer gegenüber, um einen Anspruch oder eine Forderung auf den Tisch zu legen, die ethisch begründet ist, weil und insofern es um einen Anspruch auf Gerechtigkeit geht.

Die interpellative Sprechhandlung artikuliert die lebensweltliche Erfahrung konkret existierender Sozialbeziehungen, wie sie in einer Gesellschaftsformation zu finden sind. Sie enthält drei Momente: die Position des Sprechenden Subjekts als Alter, d. h. den *Sprecher*, der seine Bedürfnisse zum Ausdruck bringt; die Position des hörenden Subjekts als Ego, d. h. den *Hörer*, der den Anspruch von Alter wahrnimmt; den interaktiven Prozess reziproker *Kommunikation* von Alter und Ego als dem Akt der interpellativen Sprechhandlung selbst.

Bemerkenswert ist, dass Dussel das Verhältnis von Hörer und Sprecher entgegen den üblichen Konventionen formalpragmatischer Theorie nicht als Verhältnis volliger Symmetrie von Sprecher und Hörer fasst. Dussel geht von einer ganz bestimmten Form der Nichtidentität von Sprecher und Hörer aus, weshalb er den Sprecher als Alter, den Hörer als Ego identifiziert. Der Grund für diese Unterscheidung von Sprecher und Hörer liegt darin, dass Dussel seine formalpragmatische Theorie im Ausgang von einem sich äussernden Subjekt konzipiert, das in Beziehung zu einem anderen Subjekt tritt, während andere formalpragmatische Theoretiker, wie z.B. Habermas, von dem System des kommunikativen Modus selbst ausgehen. "Unter Interpellation werden wir also eine performative Äusserung sui generis verstehen, die von jemandem ausgeht, der sich gegenüber jemandem anderen in einer transzendentalen Position befindet; er befindet sich »ausserhalb« oder »jenseits« des Horizonts bzw. des institutionellen, normativen Bereichs des Systems, der husserlianisch-habermasianischen Lebenswelt oder der hegelschen Sittlichkeit, die als Totalität im Sinne von Lévinas fungieren."<sup>96</sup>

Der verstehende Zugang zur Äusserung eines Sprechers, der sich gegenüber dem Hörer in einer transzendentalen Position befindet, scheint nicht unproblematisch. Denn wie muss eine Vorstruktur des Verstehens geartet sein, die einerseits die Äusserung des Anderen gerade in ihrer Unterschiedenheit zur Lebenswelt rezipieren kann, die dies aber andererseits auf eine durchaus kritische Weise tut und nicht auf den jeden Verstehensanspruch unterbietenden Wegen der Abrichtung, blinden Gehorsams, aus opportunistischen Erwägungen etc.? "Im Ausgang von einer in der Vergangenheit liegenden Erfahrung, die ich von dem habe, was mir ein Anderer in seiner Äusserung sagt, bildet sich eine näherungsweise, noch unpräzise und nicht verifizierte Idee dessen, was offenbart wird. Diese Idee setzt sich, gewinnt an Überzeugungskraft oder versteht »das Gesagte«, wenn auch inadäquat, indem sie ihr Vertrauen, ihren Glauben auf den Anderen setzt: »weil er es gesagt hat«."<sup>97</sup>

Dussel identifiziert das genuin subjektive Element einer Äusserung in dem illokutionären Moment einer Sprechhandlung. "Das »Angesicht-zu-Angesicht« ist die ethische Position des illokutiven Moments des Sprechakts, des primären Moments der Kommunikationsgemeinschaft als »Begegnung« zwischen Personen, denn es ist das »Eintreten« (von Angesicht zu Angesicht) in die Argumentation selbst."<sup>98</sup> Indem ich die in der Sprechhandlung des Anderen artikuliert Perspektive auf eine noch näher zu bestimmende Weise zu meinem Horizont mache, werde ich überhaupt erst in die Lage versetzt, die Äusserung des Anderen zu verstehen. Das spezifische Moment der Interpellation liegt in dem *illokutionären* Akt der Sprechhandlung, in welcher sich das Selbst auf den Anderen hin öffnet. Das Verhältnis des Anderen zum Selbst ist nicht akzidentiell in dem Sinne, dass es auch einfach nicht sein könnte. Vielmehr ist

95 Dussel 1973c, S. 211 FN 156.

96 Dussel 1992a, S. 100. Siehedazu auch Kap. 6.1.

97 Dussel 1973c, S. 168.

98 Dussel 1993d, S. 59: vgl. auch Dussel 1995, S. 117.

der Andere für das Selbst substantiell in dem Sinne, dass er eine Art quasi-transzendentes Apriori des Selbst darstellt.

"Die Anforderung [...] des Seins als einer nicht entfremdeten Freiheit des Anderen [...] ist gleichzeitig die Akzeptanz seiner in bezug auf meine Welt als Totalität transzendentalen Position."<sup>99</sup> Das Subjekt definiert sich ontologisch gesehen durch den Anderen. Ich bin nur Subjekt, wenn es andere gibt, die Subjekt sind, weil sie es sind, die mich in freier Anerkennung akzeptieren. Eben deshalb ist aber auch der Andere in dem Mass als meine Geisel zu bezeichnen, wie der Andere meiner Verantwortung ausgeliefert ist. Das Subjekt übernimmt die Verantwortung für den Anderen im Akt der Stellvertretung, welcher dem Appell des Anderen korrespondiert. Dies ist genau der Punkt, an dem sich Moralität als solche überhaupt ausbildet, eine Moralität, welche sich mit Dussel nach Lévinas dadurch bestimmt, dass der Andere mir selbst anders erscheint als ich selbst. Das heisst, der Akt der Interpellation ist der Akt der Gerechtigkeit.

### *Zur Semantik der Interpellation*

Die semantische Struktur der formalpragmatisch definierten interpellativen Äusserung bestimmt Dussel folgendermassen. "Es ist ein Wort, besser noch, es ist eine Proposition: ein Urteil mit Subjekt und Prädikat, das aber jemandem etwas »vorschlägt«: das sich selbst »vorschlägt«. Es ist ein imperatives Urteil, nicht in dem Sinne, dass etwas angeordnet oder aufgetragen wird, sondern weil es eine Art Verpflichtung, einen Anspruch, ein Gebot einschliesst."<sup>100</sup> Die Sprechhandlung der Interpellation beinhaltet immer ein doppeltes: die *Intervention* des bedürftigen Sprechers, der seine Forderung artikuliert, die als *Appellation* an den Hörer vorgetragen wird in dem Sinne, dass der Hörer verpflichtet werden soll, dem Sprecher bei der Einlösung seiner Forderung zur Seite zu stehen.

Den semantischen Gehalt der interpellativen Sprechhandlung artikuliert Dussel in Beispielsätzen auf den praktischen Ebenen von Erotik, Pädagogik und Politik. Sie lauten wie folgt: »Ich liebe dich« (Erotik); »Mein Kind, folge mir.« oder »Geh Brot kaufen in der Bäckerei an der Ecke!« (Pädagogik); »Ich habe ein Recht darauf, dass sie mir mehr Lohn bezahlen.« (Politik).<sup>101</sup> Alle diese Beispielsätze enthalten die genannten Elemente der Appellation und Intervention. Für eine am Begriff des historischen Subjekts orientierte Auslegung ist sicherlich die Semantik des politischen Beispiels am aufschlussreichsten, die Dussel ja auch im Laufe der Zeit als einzige Beispielsform wirklich konsequent weiterentwickelt hat.

Die definitive semantische Form der politischen Interpellation lautet: "*Ich habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit.*"<sup>102</sup> In diesem Beispiel sind die zwei Elemente Intervention und Appellation präzise auszumachen. Es geht um die Äusserung eines bedürftigen Subjekts, das Hunger hat (Appellation), das nach Dussel in ökonomischer Entfremdung lebt. Dieses bedürftige Subjekt fordert Gerechtigkeit (Intervention). Appellation und Intervention werden so miteinander verknüpft, dass die Appellation als Grund der Intervention gedacht wird. Aus der Appellation an den Anderen, welche die Bedürftigkeit des Subjekts begründet, folgt die Notwendigkeit der Intervention, welche für den *Bedürftigen* das *gleiche Recht* fordert wie für *alle anderen*.

99 Dussel 1973c, S. 39.

100 Dussel 1974a, S. 190. Dussel bestimmt hier die Interpellation im Sinne einer »Maxime«.

101 So Dussel in: Dussel 1973c, S. 167; Dussel 1974a, S. 189,

102 Erstmals Dussel in: Dussel 1990, S. 88; ausführlich dazu: Dussel 1992a, S. 120,

In dieser Formel des »Ich habe Hunger« steckt zwar nach Dussel immer auch und immer zuerst die Problematik ökonomischer Entfremdung. Dennoch gibt es auch einen weiterreichenden metaphorischen Gebrauch dieser Formel, der den Begriff des Hungers als grundlegende Metapher für die Bedürftigkeit eines Subjekts überhaupt auslegt. »Ich habe Hunger!« Hunger nach Sein, Hunger nach Nahrung, Hunger nach Kultur, Hunger nach Wirklichkeit.<sup>103</sup> Sicherlich inspiriert durch Blochs Philosophie des Noch-Nicht, aber auch schon weiter zurückliegend angestossen beispielsweise durch Schellings Formel eines »Hungers nach Seyn«, bezieht sich Dussel mit dieser Metapher wiederum auf das Modell des ethischen Marxismus von Che Guevara. »Die objektiven Bedingungen des Kampfes sind gegeben durch den Hunger des Volkes; er [erg.: der Kampf] ist die Reaktion auf diesen Hunger.«<sup>104</sup>

Die Metapher des Hungers erfüllt eine mehrfache Funktion im Dusselschen Diskurs. Zum einen bringt sie die Bedürfnisstruktur des Subjekts, das Nicht-Sein dieses Subjekts zum Ausdruck. Zum zweiten ermöglicht sie Dussel, die gesamte Problematik des Ökonomischen von diesem Horizont aus zu durchdenken. Und zum dritten öffnet sie wiederum die Thematik der Ökonomie auf die Ebenen von Politik, Kultur und Kommunikation hin. Gerade im Diskussionszusammenhang materialistischer Theorie ist dieser Hinweis insofern wichtig, als mit diesem formalpragmatisch operierenden Modell der Interpretation einer interpellativen Sprechhandlung die Falle des Basis-Überbau-Schemas<sup>105</sup> vermieden wird. Insofern kann auch dieses pragmatische Modell als direkte Alternative zu dem Althusserschen Konzept der »Überdeterminierung« diskutiert werden, welches sich demselben epistemologischen Problem stellt, nämlich einer nicht dogmatisch fixierten, sondern vielmehr kritisch interessierten materialistischen Interpretation des Praxisbegriffes.

### *Die Funktion der Interpellation*

In dem Theorem der interpellativen Sprechhandlung wird eine transzendente Bedingung empirischer Praxis formuliert. Es geht ganzgrundsätzlich um das Recht auf Teilhabe des Individuums an der Gemeinschaft und allen ihren Rechten und Gütern. Dussels entsprechende These lautet: »Der Andere, der aus der Kommunikationsgemeinschaft und der Gemeinschaft der Produzenten ausgeschlossen wird, ist der Arme. Die Interpellation ist der ursprüngliche Sprechakt, durch den er im Namen der idealen Gemeinschaft von Kommunikation und Produktion einbricht und aufgrund seines transzendentalen Rechts als Person darum bittet oder fordert, Teil dieser Gemeinschaft zu werden.«<sup>106</sup> Subjektsein bedeutet nach Dussel Teilnehmersein. Die Frage nach dem historischen Subjekt ist demnach die Frage nach selbstbestimmter Teilnahme und Teilhabe an gesellschaftlicher Praxis und damit an Geschichte.

103 Dussel 1977a, S. 152. Zu den philosophiehistorischen Verknüpfungen dieses Themas vgl. weiter unten Kap. 4 und Kap. 5.

104 Dussel 1990a, S. 449. Dieses Zitat Che Guevaras hat Dussel an den Schluss seines dreibändigen Marx-Kommentares plziert.

105 Auch Dussel verwendet das Basis-Überbau-Schema in der Erläuterung eines theologischen Dokuments, welches unterscheidet zwischen »vertikalen« und »horizontalen« Formen von Herrschaft (Dussel 1985a, S. 124-128). Allerdings ist dieses Dokument ja nicht von Dussel verfasst, sondern ein vorgegebens Dokument, das zustimmend interpretiert wird. Es ist dies, soweit mir bekannt, die einzige Stelle, an der Dussel das Basis-Überbau-Schema in diesem Sinne benutzt. Einen ganz anderen Weg nimmt Dussels Konzeption der Zuordnung von Religion zum Basis-Überbau-Schema. Vgl. dazu Dussel 1977b. Wiederum anders lautet das Ergebnis des Dusselschen Marx-Kommentares, nämlich klare Ablehnung des Basis-Überbau-Schemas als nicht Marx-getreu (Dussel 1990a, S. 432)!

106 Dussel 1992a, S. 120.

Teilnahme und Teilhabe sind aber immer schon intersubjektiv ausgerichtete, solidarische Praxisformen.

Ethisch begründet ist Moralität nach Dussel dann, wenn in ihr das Recht des Anderen als des je anderen Subjekts zum Zuge kommt. Die Sprechhandlung der Interpellation ist demzufolge der Ort, an dem das Problem praktischer Moralität real wird. In der Sprechhandlung der Interpellation artikuliert sich das Interesse der benachteiligten Subjekte, die nach einer praktischen Initiative verlangen, welche Befreiung, d. h. das Subjektsein der Armen und Unterdrückten erwirken soll. Die Rede von der praktischen Initiative in der Geschichte aber bezeichnet genau die Position des historischen Subjekts. Es ist von elementarer Bedeutung "[...] nicht zu vergessen, obwohl es immer vergessen zu werden scheint, dass letztlich der Unterdrückte selbst [...] das historische Subjekt seiner eigenen Befreiung ist [...]."<sup>107</sup>

Aus dem Theorem der Interpellation ergeben sich zwei entscheidende Konsequenzen für einen Begriff des historischen Subjekts. Erstens formuliert Dussel mit dem Theorem der Interpellation eine transzendente Bedingung des historischen Subjekts. Das in der Moralität einer praktischen Initiative artikuliert Interesse der Armen und Unterdrückten muss zumindest insoweit universal sein, als es auf Wahrheit hin verallgemeinerbar ist. Ohne die kritische Rationalität eines Allgemeingültigkeitsanspruchs kann es weder einen epistemologisch zureichenden Begriff von Wissen und damit auch von Theorie überhaupt noch ein politisch effektives Konzept gesellschaftlicher Hegemonie<sup>108</sup> im Sinne demokratischer Partizipation geben.

Zweitens verortet Dussel die ethische Transzendentalität in einer empirisch fassbaren Form, eben der pragmatisch interpretierten Sprechhandlung der Interpellation. Diese Form spiegelt keinerlei Besetzung der Rolle des historischen Subjekts als eines operativen Agenten vor, welche die praktische Erfahrung idealistisch auflösen würde. Vielmehr bietet sie ganz im Sinne von Habermas die institutionelle Basis der Selbstreflexion, welche die Entwicklung soziokultureller Systeme steuern kann.

### 3.6 EINE ZWISCHENBILANZ

#### *Der Rahmen der Befreiungsethik*

Angesichts einer Wirklichkeit konfliktgeladener Pluralität kommt es auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit historischer Veränderung im Sinne von Befreiung an. *Ist in der Geschichte überhaupt so etwas wie eine praktische Initiative in Richtung auf herrschaftsfreie Verhältnisse hin möglich und wenn ja, wie?* Dussels Antwort auf diese Frage liesse sich ungefähr so skizzieren, dass eine historisch wirksame praktische Initiative möglich ist als Teilnahme am Sein des Anderen, durch Solidarität. Die Identität eines historischen Subjekts als »Assoziation« müsste sich demzufolge danach bemessen lassen, wie sie "die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller"<sup>109</sup> befördern kann.

<sup>107</sup> Dussel 1993, S. 10.

<sup>108</sup> Hegemonie bedeutet nach Gramsci das Streben nach einem aktiven, d.h. expansiven Konsens, der die Fähigkeit zur Universalität einschliesst: "Durch Zustimmung (Konsensus) vermittelter Zusammenhalt der Konstruktion einer Macht und ihrer Politik." (Haug 1985, S. 158 FN 2) Dagegen geht es nicht um den Konsens als kleinsten gemeinsamen Nenner ohne irgendeine Art der Verallgemeinerbarkeit von Interessen.

<sup>109</sup> Marx/Engels 1959, S. 482.

In Dussels Befreiungsethik wird diese Problemstellung so formuliert, dass die Verknüpfung einer transzendentalen Ebene normativer Universalität mit einer empirischen Ebene praktischer Rationalität angezielt wird. "Die »Kommunikationsgemeinschaft« muss extrapoliert werden, nicht nur auf die Menschheit im ganzen gesehen, sondern auch auf das historische Subjekt des Prozesses der Befreiung hin: das »Wir« [...] des »Volkes« als sozialem Block der Unterdrückten, der Frauen, der Jugend etc."<sup>110</sup> Das heisst, Dussels Befreiungsethik entwirft sich als transzendente Metatheorie eines historischen Subjekts.

Dieser Satz enthält im Kern den vollständigen Begriff, den sich die Befreiungsethik vom historischen Subjekt macht. Ausgangspunkt der Befreiungsethik ist ein Konzept ethischer Normativität, welches hier unter dem von der Diskursethik<sup>111</sup> eingeführten Stichwort der *Kommunikationsgemeinschaft* eingeführt wird. Wie das befreiungsethische Konzept der Kommunikationsgemeinschaft in Übereinstimmung mit und im Unterschied zur Diskursethik zu denken ist, das wird noch zu klären sein. Entscheidend ist hier nur, dass diese ethische Normativität unter dem Stichwort der Kommunikationsgemeinschaft als eine *transzendente* Grösse begriffen wird, von dessen Apriori aus und auf es hin das Problem der Praxis in den Blick kommt. Das heisst, die Befreiungsethik etabliert ein Konzept *deontologischer Ethik* als hermeneutischen Horizont kritischer Rationalität.

In der Überlegung, die Idee der Kommunikationsgemeinschaft auf die gesamte Menschheit hin zu extrapolieren, steckt der Hinweis auf die Annahme eines *formal-prozeduralen Universalisierungsprinzips*. Die ethische Normativität der Kommunikationsgemeinschaft gilt universal, weil ihre Basisstruktur in jeder Sprechhandlung implizit immer schon vorausgesetzt ist. Das aber heisst, dass sich die Befreiungsethik selbst als formalpragmatische Theorie begreift, auch wenn hier wiederum die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede von Diskursethik und Befreiungsethik noch zu berücksichtigen wären.

Indem die Befreiungsethik die Extrapolation der Kommunikationsgemeinschaft nicht nur sozusagen aufsteigend auf die Menschheit im ganzen hin gesehen fordert, sondern auch absteigend auf ein historisches Subjekt der Befreiung hin, verknüpft sie das formal-prozedurale Universalisierungsprinzip mit einer *Anwendungsregel*, welche als eine Art rationalistischer Hypothese zum Verständnis der Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Befreiungsprozesses dienen kann. Der Sinn einer solchen Anwendungsregel ist darin zu sehen, dass, ganz allgemein gesagt, jeder moralische Text auf einen bestimmten empirischen Kontext bezogen ist. Moralische Fragestellungen gehen immer von einer bestimmten Bedürfnissituation aus und müssen auch eine Folgenkalkulation ihrer normativen Konzepte anstellen. Damit ist keineswegs ausgesagt, dass alles ethische Verstehen nur situativ ist. Ebensovienig bedeutet dies, dass ethische Theorie die Rechtfertigung ihrer normativen Konzepte aus praktischen Erfordernissen oder empirisch verifizierten Sachverhalten herleiten darf. Das wäre der klassische Fall des naturalistischen Fehlschlusses. Gerade wenn und weil ethische Theorie aber ein

<sup>110</sup> Dussel 1993, S. 15 f.

<sup>111</sup> Ein Vergleich mit Äusserungen Apels ist hier sehr instruktiv. Apel beschreibt ein methodisches Verfahren, welches mit dem der Befreiungsethik identisch ist. "Die »Parteinahme für das Proletariat« ässt sich daher von unserem philosophischen Apriori her unter Umständen ethisch rechtfertigen " dann nämlich, wenn es »das« Proletariat in dem ,wie K. Marx es 1843 charakterisierte " und d.h. im Sinne das damals aufgestellten »kategorischen Imperativs« - tatsächlich gibt. [...] Gesetzt nämlich, die neomarxistische These von der Auflösung des revolutionären Proletariats in den fortgeschrittenen Industriestaaten wäre falsch, so wird man zumindest dies zugestehen müssen, dass es sozusagen mehrere Proletariate gibt: Sehr vereinfacht gesagt, gibt es z.B. das Proletariat der dritten Welt, auf das Marxens Prädikat der »Verelendung« zutrifft, kaum aber das Prädikat »Träger der Produktionskraft«." (Apel 1993a, S. 432) Treffender lässt sich der Ausgangspunkt der Befreiungsethik kaum beschreiben. Aber vermutlich wird sich Apel heute in dieser Beschreibung nicht mehr wiederfinden.

gehaltvolles Konzept formaler Universalität erarbeiten will, muss sie die Situierung ihrer Universalitätsidee reflektieren, um nicht in einer Art von regionalistischem Dezisionismus die Kontexte der Moral selbst und letztlich damit die Bedeutung des Moralischen insgesamt preiszugeben.

Ausgehend von diesem Verständnis der Befreiungsethik scheint es klar, dass die Befreiungsethik sich letztlich -wie die Diskursethik -von der Geschichtsphilosophie verabschiedet und als eine ethische Metatheorie praktischer Moralität versteht. Der Begriff eines historischen Subjekts ist demzufolge primär auf der Ebene des intentionalen Referenten anzusiedeln als einem hermeneutischen Horizont von Geschichte. Als solche ethische Metatheorie interpretiert die Befreiungsethik das intentionale Moment eines historischen Subjekts vom pathischen Moment her, eben weil Autonomie apriori intersubjektiv angelegt ist. Die Identifizierung des operativen Moments bleibt aus dieser Sicht vorgehend den strategischen Entwürfen konkreten Handelns einerseits, rückblickend den analytischen Entwürfen interpretativen Verstehens andererseits vorbehalten. Beide Schritte aber bedürfen eines kritischen Ausgangspunktes, des hermeneutischen Horizonts der Kommunikationsgemeinschaft.

#### *Dussels Begriff vom historischen Subjekt*

Geschichte wird in der Befreiungsethik als Problem von Praxis im Ausgang von einem handelnden Subjekt gedacht. Das *operative* Moment eines historischen Subjekts beschreibt dieses als Agenten, das heisst als Täter von Geschichte. Dies gilt aber nur in einem sehr formalen Sinne, dass nämlich die Befreiungsethik zwar an der Position eines Subjekts in der Geschichte festhält, den operativen Agenten eines historischen Subjekts selbst aber nicht identifiziert.

Das Plus des Subjektbegriffs gegenüber dem Strukturbegriff besteht darin, das Moment planvoller Veränderung im Sinne eines autonomen, sich selbst regulierenden Handelns zu thematisieren. Denn: "Die Subjektivität bringt den Mechanismus der institutionellen Strukturen hervor und schliesst ihn mit ein."<sup>112</sup> Der Begriff des operativen Moments meint hier soviel wie eine Instanz, welche eine Bewegung veranlasst oder beeinflusst, vom einen ins andere übersetzt. Es geht um die generative<sup>113</sup> Funktion in bezug auf das Objekt »Geschichte«. In einem derart funktionalisierten Subjektbegriff stecken mindestens zwei Voraussetzungen. Zum einen geht der Subjektbegriff von einem "Pluralismus von Subjekten"<sup>114</sup> aus. Das heisst, ein historisches Subjekt als operativer Agent versteht sich als *Synthese* eines Bündnisses von Individuen. Zum anderen vollzieht sich die Synthese dieses Bündnisses durch die Initiative von *Individuen*, welche um ihr Recht auf Teilhabe an den gesellschaftlichen Rechten und Gütern kämpfen. Für den Einzelnen stellt sich die Frage nach der Bedeutung eines historischen Subjekts in dieser Sicht als Frage nach dem Sinn von Praxis überhaupt, nach dem Sinn von Veränderungen in der Geschichte und der Möglichkeit politischer Partizipation.

<sup>112</sup> Dussel 1985a, S. 172.

<sup>113</sup> Bei Chomsky bedeutet »generativ« oder »generieren« erstens den Vorgang einer Hervorbringung kombinatorischen Systemen, welcher zweitens mit der "Übersetzung für Humboldts Terminus »erzeugen«" (Chomsky 1972, S. 21) zusammenfällt. Dieses funktionale Verständnis ist hier gemeint. Dussel kennt den Begriff einer »generativen Matrix« im Zusammenhang der Diskussion der Marxschen Epistemologie.

<sup>114</sup> Haug 1985, S. 171. Der Hinweis auf die Forderung nach der Rede vom Pluralismus der Subjekte anstelle der metaphysischen Rede vom historischen Subjekt stammt nach Haug von Ch. Mouffe und E. Laclau. Auch ein Pluralismus von Subjekten setzt aber ein Verständnis dessen voraus, was die Einheit der Geschichte ist, setzt also ein Verständnis der Bedingung der Möglichkeit dessen voraus, was ein historisches Subjekt ist.

Auch wenn die Befreiungsethik die Bestimmung des operativen Moments am historischen Subjekt bewusst offenlässt, weil sich die Befreiungsethik als Ethik, d.h. als metatheoretische Handlungstheorie versteht, setzt sie doch in ihrem Konzept den Subjektbegriff mit den geschilderten funktionalistischen Implikationen als Ausgangspunkt der Konkretisierung aller moralisch-praktischen Überlegungen. Das heisst, ihr Begriff eines historischen Subjekts entfaltet eine transzendente Perspektive, von der aus und auf die hin *Praxis* zu interpretieren ist. Mit der Bestimmung eines *intentionalen* Referenten wird ein historische Subjekt zum Meta-Subjekt der Geschichte.

Die Befreiungsethik versucht ein hermeneutisches *Instrument zur Interpretation der Lebenswelt* zu formulieren, welches den Horizont konkreter Veränderungen absteckt. Denn: "Vom Horizont [...] her gesehen werden [...] die Ziele und die strategischen Strukturen zu Vermittlungen [...]. Darum muss man nicht nur die auf dem Strategischen gründende Beziehung des Taktischen unterscheiden [...], sondern zudem prüfen, ob das strategische Ziel (beispielsweise das kapitalistische oder sozialistische System als ganzes) das den Zielen des eschatologischen Reiches im Hier und Jetzt der christlichen Praxis am ehesten entsprechende ist."<sup>115</sup> Diese Auffassung erlaubt der Befreiungsethik eine ideologisch orientierte Kritik solcher Sätze, wie sie beispielsweise sowohl die Tradition katholischer Soziallehre »Der Mensch ist Ursprung, Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Handelns« als auch die marxistische Tradition mit dem traditionellen SED-Slogan »Im Mittelpunkt: der Mensch« zu bieten hat, und zwar dadurch, dass eine transzendente Position bestimmt wird, von der aus unterschieden werden kann, unter welchen Bedingungen sich Subjektivität artikulieren kann.

Operatives und intentionales Moment im Begriff eines historischen Subjekts werden aus dem Grund unterschieden, um die Differenz von Realobjekt und Erkenntnisobjekt kenntlich zu machen, welche am Ausgangspunkt aller materialistischen Theorie steht. Die beiden Momente des Operativen und des Intentionalen verhalten sich zueinander wie Anwendungsprinzip und Universalisierungsregel. Das Spezifische am Konzept der Befreiungsethik sehe ich darin, dass die Befreiungsethik das intentionale Moment am historischen Subjekt, ethisch gesprochen die Universalisierungsregel, über das *pathische* Moment des Anderen bestimmt. Die Befreiungsethik erklärt damit die Existenz des Anderen zur ethischen Basis moralischer Normativität, wie sie in der Sprechhandlung einer Interpellation ihren Ausdruck findet.

### *Kritische Einwände zur Befreiungsethik*

Für die Konzeption der Befreiungsethik insgesamt ist ihr transzendental angelegtes Verständnis des Begriffes eines historischen Subjekts von zentraler Bedeutung. Diese Konstruktion bildet den Faktor, der die Einheit der einzelnen Momente am historischen Subjekt, nämlich die Einheit des operativen, des intentionalen und des pathischen Moments, ermöglicht. An das Konzept der Befreiungsethik richtet sich aber mit Recht die Frage, wie konsistent denn diese Konzeption ist. Denn es lassen sich in diesem Konzept einige Äquivokationen erkennen, die letztlich auf eine epistemologische Problematik zurückzuführen sind.

Dussel bestimmt, wie gezeigt, den Begriff des *Volkes* auf drei Ebenen. "»Volk« ist die »Nation« als Totalität eines historisch und geographisch konkret gegebenen politischen und kulturellen Systems. »Volk« im starken Sinne ist die prinzipielle Hegemonie der unterdrückten, der arbeitenden Klassen. »Volk« ist gleichermaßen die eschatologische Exteriorität

<sup>115</sup> Dussel 1985a, S. 236.

derjenigen, die als Teil des Systems (in dem sie unterdrückt oder entfremdet sind) gleichzeitig die zukunftsgerichtete Forderung nach Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen: der aus seiner utopischen Position heraus nach Gerechtigkeit ruft (...)."116 Die Verwendung des Begriffes »Volk« scheint mir, auch gemäss der Logik der Befreiungsethik, sehr problematisch zu sein. Denn der Begriff »Volk« wird einmal als *präskriptive* und einmal als *deskriptive* Kategorie gebraucht. In der oben gegebenen Definition stehen sich zwei deskriptive Ebenen (Volk als Nation und Volk als Klasse) und eine präskriptive Ebene (Volk als Exteriorität) gegenüber.

Gleiches gilt für die Dusselsche Formulierung, in der Klasse und Volk als gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Bedingung voneinander abgegrenzt werden. "Die Klasse ist die gesellschaftliche Bedingung des Unterdrückten, der im Kapital, in der Totalität aufgehoben ist; das Volk ist die gemeinschaftliche Bedingung der Unterdrückten als Exteriorität."117 Bezeichnet Klasse hier eine deskriptive Kategorie, so meint Volk ausdrücklich eine präskriptive Kategorie im ethischen Sinne. Volk und Klasse verhalten sich hier zueinander wie Ethik und Moral. Die beiden Elemente Volk und Klasse werden als Momente an der Einheit des »sozialen Blocks« vorgestellt, dessen Begriff nur die deskriptive Ebene der Dusselschen Konstruktion verändert, insofern der Handlungsträger von Befreiung als Bündnis und nicht als Klasse bestimmt wird. Ausdrücklich nicht verändert wird aber die Konstruktion der Einheit von deskriptiver und präskriptiver Ebene. Die entscheidende Frage an das Konzept der Befreiungsethik lautet, wie dieser doppelte Gebrauch des Volksbegriffes auf einer präskriptiven und auf einer deskriptiven Ebene zusammengedacht werden können? Das heisst das zentrale Problem in der Diskussion der Dusselschen Befreiungsethik ist ein epistemologisches Problem. Es geht um nichts anderes als um die Schwierigkeiten in der Zuordnung der Universalisierungsregel und des Anwendungsprinzips im Rahmen einer ethischen Theorie.

Die erste Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis der *Gestalt des Anwendungsprinzips*. Das heisst, es geht um die präzise Bestimmung des Politischen. Angestossen vor allem durch die intensive Diskussion im Rahmen der Philosophie der Befreiung um Populismus und Marxismus hat die Befreiungsethik im Laufe der Jahre die Bestimmung eines historischen Subjekts entwickelt, in der das Volk als sozialer Block definiert wird. Diese Bestimmung ist insofern zwar als Fortschritt anzusehen, als damit die Problematik von Nation und Klasse im Sinne eines Populismusbegriffes überwunden wird. Darüber hinaus bleibt aber die in erster Linie *politische* Frage unbeantwortet, *wie* sich denn die Bündniseinheit des sozialen Blocks konstituiert. Die Befreiungsethik antwortet darauf mit ihrem pragmatischen Konzept der interpellativen Sprechhandlung. Allerdings ist eine pragmatische Antwort eben eine ethische und keine politische Antwort, also epistemologisch gesehen eine präskriptive und keine deskriptive Antwort.

Dussel selbst hat dieses Defizit der Befreiungsethik in Sachen politischer Theorie erkannt und das Stichwort "partizipative Demokratie"118 in die Diskussion eingebracht. Es ist hier eindeutig ein Desiderat für die künftige Arbeit der Befreiungsethik festzustellen, welche sich insbesondere damit auseinanderzusetzen hätte, ob erstens der Begriff der partizipativen Demokratie119 überhaupt geeignet ist als zentrales Theorem einer politischen Theorie und

116 Dussel 1974a, S. 226. Vgl. dazu die Analysen in Kap. 3.4.

117 Dussel 1988b, S. 372.

118 Dussel 1990a, S. 291. Dussel stellt das Konzept "partizipativer Demokratie« einem Konzept "repräsentativer Demokratie« gegenüber, füllt diese Begriffe aber nicht inhaltlich. In dem angegebenen Text dienen sie als theoretische Eckpunkte zu einer Interpretation der nicaraguanischen Revolution.

119 Adela Cortina kritisiert die Position der Diskursethik wegen ihrer mangelnden Konkretheit in Sachen Demo-

welchen Beitrag zweitens das befreiungsethische Anwendungsprinzip tatsächlich zu einer politischen Theorie zu leisten imstande ist.

Eine zweite Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis des *Status des Anwendungsprinzips*. Ausgehend von der Überlegung, dass jede politische Theorie auf eine bestimmte Art und Weise immer auch eine ethische Theorie impliziert, stellt sich die Frage, ob und inwieweit das ethische Konzept der Befreiungsethik in der Lage ist, die Einheit eines historischen Subjekts auszuweisen. Wie wird die *methodische* Zuordnung von Universalisierungsregel und Anwendungsprinzip im Begriff des historischen Subjekts vollzogen?

Die Befreiungsethik denkt diese Einheit einlinig transzendental, das heisst, sie konzipiert die Einheit von der metatheoretischen Ebene der Universalisierungsregel her. Die analytische Ebene des Anwendungsprinzips erscheint nur als Konkretisierung in dem Sinne, dass die universale Regel auf bestimmte analytisch festgestellte Strukturen »angewandt« wird. Dussels Befreiungsethik verfährt in dieser Hinsicht methodisch vollkommen gleich wie Apels Diskursethik. Das Problem dieser Vorgehensweise sehe ich darin, dass sie keine theoretisch reflektierte Revision der transzendentalen Voraussetzungen ethischer Theorie zulässt. Apels Apriori versteht sich ebenso wie Dussels Apriori als *certistisches* Letztbegründungsprinzip, das letztlich kein konstruktives Prinzip mehr darstellt.

Der Grund dafür, dass sich Dussels Befreiungsethik auf diese Vorgehensweise einlässt, scheint mir in deren Verhältnis zur theologischen Tradition begründet zu sein. Das Theologische tritt im philosophischen Diskurs Dussels als eine Art Integrationsfaktor auf, wie sowohl die Bestimmung des Volkes als eschatologischer Exteriorität als auch der Gemeinschaftsbegriff belegen. Das Theologische ist mit dieser Funktion vollkommen überfordert, weil sich die Theologie selbst, wie dies z. B. Anton Peter<sup>120</sup> klar und deutlich ausführt, nicht über eine spezifische Nethidem das heisst über ihr Formalprojekt, sondern über ihr Materialobjekt, das Objekt des biblischen Textes nämlich, als Wissenschaft begreift. Jede philosophische Position aber muss einen epistemologischen Effekt im Sinne einer Methode hervorbringen. Wenn sie nicht nur eine Reproduktion ideologischer Positionen sein will.

Die dritte Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis des *Begriffs der Transzendentalität*. Als transzendental bezeichnet Dussel zum einen Elemente, die sich

---

kratiethorie nachdrücklich, ein Einwand, der die Befreiungsethik ebenso trifft. Vgl. dazu: Cortina 1993, S. 238-256.

120 "Es ist klar, dass das Besondere der theologischen Hermeneutik nicht in der Methode, sondern allein in der Sache des von ihr interpretierten Textes liegt. Für uns besteht die hermeneutische Spannung darin, dass die Schrift selber eine in einer bestimmten geschichtlichen Situation vollzogene Interpretation eines Geschehens (einer Sache) ist und dass diese Interpretation zur Norm und zum Prüfstein auch unseres Glaubens wird, der sich in einer ganz anderen geschichtlichen Situation befindet." (Peter 1988, S. 89) Vgl. dazu auch Kern: "Das für das Verstehen der biblischen Quellen des Glaubens konstitutive Vorverständnis bildet hier nicht etwa (wie bei R. Bultmann) eine gemeinsame existentielle Struktur, sondern die Erfahrung einer gemeinsamen Geschichte - der von Gott gewirkten Befreiungsgeschichte damals und heute. J.S. Croatto spricht in diesem Zusammenhang von einer »semantischen Achse« als der Bedingung der Möglichkeit, aufgrund von erfahrener gegenwärtiger Befreiung Texte, die von gottgewirkter Befreiung in der Vergangenheit handeln, zu verstehen." (Kern 1991, S. 12) Croatto selbst stellt die Sache so dar: "Der Deutungsakt ist zugleich ein Akkumulationsakt. Wenn das Sprechen sich den Sinn eines Ereignisses aneignet, so heisst dies, dass das Sprechen ihm den Sinn gibt. Man liest von dem Ereignis aus einer gewissen Distanz und aufgrund einer historischen Wirkung, die eine semantische Achse bildet. Diese erlaubt, ein anderes Ereignis zu entschlüsseln." (Croatto 1981, S. 49) Diese Aussagen über die hermeneutische Struktur der Theologie zitiere ich deswegen, weil sie mir prägnant die Position der Theologie der Befreiung in diesem Punkt widerzuspiegeln scheinen. Im übrigen ist dieser Punkt z.B. zwischen der Theologie der Befreiung und der römischen Theologie nicht strittig. Ausserdem möchte ich nochmals ausdrücklich darauf hinweisen, dass sich meine Kritik hier auf die Funktion der Theologie in einem philosophischen Diskurs bezieht. Es geht nicht um eine generelle Kritik der Theologie als Wissenschaft überhaupt, die einer gründlichen Ausarbeitung bedürfte.

auf etwas jenseits des Horizonts der Totalität beziehen. Zum anderen gibt es bei Dussel auch die Redeweise von etwas als einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit. Die Kritik der Dusselschen Positionen wird zeigen, dass hier eine epistemologische Problematik im Begriff des Transzendentalen selbst vorliegt, wenn Dussel die Lebensfülle der Transzendenz des Anderen und die Wahrnehmung des Anderen als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Handeln ununterscheidbar als transzendental bezeichnet. Es geht um die grundsätzliche Frage nach dem Status der Dusselschen *Epistemologie*. Wird mit diesem äquivoken Begriff des Transzendentalen dem Subjekt nicht ontologisch abgesprochen, was ihm epistemologisch zugemutet wird, die konstruktive Annäherung an den Anderen nämlich? Dass in diesem Bereich gewisse Verwerfungen zu verzeichnen sind, haben auch Dussel zustimmend interpretierende Positionen<sup>121</sup> vermerkt.

Die Frage des für Dussels Befreiungsethik äusserst schwerwiegenden Einwands, wie denn der konstruktive Zugriff des Subjekts auf den Anderen zu denken ist, soll den Einstieg in die Übersicht zu einer formalpragmatischen Interpretation der Befreiungsethik liefern. Denn ohne ein konstruktives Verständnis wäre jede ethische Theoriefigur hinfällig. Meiner Auffassung nach stellt *Konstruktion* für den Dusselschen Diskurs kein fremdes Element dar. Vielmehr ist Konstruktion genau dasjenige Element, worin sich Dussels Theorie von derjenigen von Lévinas unterscheidet. Diese These stimmt mit der Auffassung von Fornet-Betancourt überein, wenn derzufolge, wie gezeigt, die Befreiungsethik als dialektische Theorie interpretiert wird.

Voraussetzung dieses Zugangs ist die Annahme, dass der konstruktive Zugriff des Subjekts auf den Anderen sich in einer *Form* artikulieren muss, d.h. er muss ein rationalistisches Apriori ausweisen können. In seiner Reflexion auf den Lévinasschen Begriff der Exteriorität hat Jacques Derrida diese Anforderung in drei Fragen genau beschrieben. "Wenn man in der Sprache der Totalität den Überstieg des Unendlichen über die Totalität aussprechen, wenn man den Andern in der Sprache des Selbst bezeichnen muss, wenn die wahre Äusserlichkeit als Nicht-Äusserlichkeit, das heisst immer noch in der Struktur des Innen-Aussen und in der Raummetapher gedacht werden muss, [...] so heisst das unter Umständen, dass es keinen philosophischen Logos gibt, der nicht gezwungen ist, sich zunächst in der Struktur des Innen-Aussen repatriieren zu lassen. [...] »Unendlich anders«, ist das nicht in erster Linie das, dem ich trotz einer endlosen Arbeit und Erfahrung nicht beikommen kann? Kann man den Anderen als andern achten und gleichzeitig die Negativität, die Arbeit aus der Transzendenz vertreiben, wie Lévinas dies möchte? [...] Wie soll man den andern denken, wenn er sich nur als Äusserlichkeit und durch die Äusserlichkeit mitteilt, das heisst durch die Nicht-Andersheit? Und wenn die Rede, die die absolute Trennung hervorbringen und aufrechterhalten muss, wesentlich im Raum verwurzelt ist, dem die absolute Trennung und die Andersheit fehlt?<sup>122</sup> Der Sinn einer formalpragmatischen Interpretation der Dusselschen Befreiungsethik liegt genau

121 "Im Grunde genommen stellt ja das radikale Exterioritätsdenken philosophisch gesehen eine besondere Form des empirischen Realismus dar. Dies hat schon Schelling in seiner »Darstellung des philosophischen Empirismus« (SW X, 225 -286) dargetan, und auch Rosenzweig hat sein Offenbarungsdenken bekanntlich als »absoluten Empirismus« (KS 398) bezeichnet. So steht auch Dussels meta-physisches Denken unter der *crux metaphysica*, nämlich vor dem Problem, wie das andere in seinem radikalen Ausserhalb, in seinem ich-unabhängigen Ansich überhaupt bewusst werden kann." (Peter 1988, S.402). Vgl. dazu unten Kap. 6.4 und 6.5.

122 Derrida 1976, S. 171, 174, 177. Vgl. dazu Peter 1988, S. 385: "Mit Recht hat Derrida darauf aufmerksam gemacht, dass die positive Unendlichkeit des Anderen, wenn sie überhaupt sinnvoll soll ausgesagt werden können, nicht unendlich anders sein kann. Sie sei nur in der Form des Unendlichen, d.h. in der Gestalt der bestimmten Negation als das Andere verständlich."

darin, die Exteriorität als diejenige konstruktive Form zu beschreiben, in welcher die Realität des Anderen erreichbar wird. Vielleicht lässt es sich so ausdrücken: *»Exteriorität« ist die »Form«, in der das Subjekt die »Alterität« des Anderen rekonstruiert.*