

ZUR ONTOLOGIE DES SUBJEKTS

"Freiheit, das ist Einsicht in die Notwendigkeit und dementsprechendes Verhalten. -Welche Notwendigkeit? Ob er Nudeln frisst oder Erbsen mit Vanülezucker, das ist gleich. [...] Vielleicht sollte etwas ganz anderes auf den Tisch, wenn er schon wählen soll, wenn er schon die Freiheit hat... Die richtige Philosophie erbittert ihn, regt ihn auf, weil es nicht das richtige Leben ist. "
Volker Braun¹

5.1 DAS ONTOLOGISCHE KONZEPT DER BEFREIUNGSETHIK

Dussels Ansatz deontologischer Ethik

Indem sich eine *deontologische* Ethik² sowohl als *Theorie des Normativen* als auch als *normative Theorie* versteht, impliziert sie ein ethisches Moment, wenn und weil sie die Dimension des Praktischen in ihre Reflexionen einbezieht. Deontologische Ethik fragt nach dem rationalen Konzept, welches dem Handeln eines Subjekts zugrunde liegt. Weil das Subjekt als ethischer Grund von Praxis gilt, gibt es in einer deontologischen Ethik keine objektiv gültigen, naturalistisch oder kulturalistisch erschliessbaren Werte, welche die Autonomie des Subjekts dergestalt determinieren würden, dass diese Werte selbst dem Zirkel von Genese und Geltung enthoben wären.

Die *klassische Begründung* deontologischer Ethik liefert Kant. "Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindemissen abstrahiren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der achten Ideen bei der Gesetzgebung. [...] so ist die

¹ Braun 1985, S. 42 ff.

² Vgl. dazu Kap. 1.7 sowie 4.1. Wenn ich in der Behandlung einer deontologischen Ethik hier von einer "Ontologie« des Subjekts rede, dann tue ich dies aus zwei Gründen. Zum einen bezeichnen Ontologie und Epistemologie in ihrer Opposition zueinander ein klares Verhältnis von Aussagen über die Wirklichkeit zu Aussagen über die Wirklichkeit. Die Epistemologie versteht sich als Metatheorie im Verhältnis zur Ontologie (Daraus erklärt sich auch die hier vorgenommene Gliederung von Kap. 5 und 6 dieser Untersuchung). Zum anderen bleibt in diesem Verständnis der Begriff der Ontologie noch recht unbestimmt. Er wird sozusagen nur als hypothetische Theorie rationaler Aussagen über Wirklichkeit im Althusserschen Sinne spontaner Philosophien gefasst (Sandkühler 1991, S. 33 f.). Ob und inwieweit *solche* Ontologie gegenüber Ethik einen genuine Wissensbereich darstellt, ist damit nicht präjudiziert. Auf den von Dussel praktizierten Sprachgebrauch von Ontologie als Theorie der Totalität versus Meta-Physik als Theorie der Exteriorität wird, falls notwendig, je eigens hingewiesen.

Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."³ Für eine deontologische Ethik ist nach Kant konstitutiv, dass sie von einer maximalen Idee der Freiheit ausgeht, deren Differenz zur Realität nicht für die Idee, sondern für die Realität blamabel ist. Der Grund für diesen Geltungsanspruch *reiner* Vernunft liegt nach Kant darin, dass das teilnehmende Subjekt nicht hintergebar ist in der Bestimmung dessen, was als ethisches Maximum anzusehen ist. Das die Subjekte verbindende Gemeinsame kann dann aber nur im Rückgriff auf das Apriori des Subjektseins selbst erschlossen werden.

Dussels Begriff einer transzendentalen Ethik reproduziert genau diesen Ansatz, wenn er "unter »Ethik« die transzendente Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) aus der Perspektive [...] der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] als Person"⁴ versteht. Die Befreiungsethik begreift sich als deontologische Ethik, deren kritischer Standpunkt auf einem Vermögen dialogischer Perspektivität beruht.

Eine deontologische Ethik, die als normative Theorie in einem starken Sinne gelten muss, ist gut beraten, die Käirung der Konstitution des Normativen selbstkritisch zu prüfen, wenn denn das Normative wenigstens die Chance haben können soll, praktikabel zu sein. Das heisst, sie muss an der Frage interessiert sein, welches die Produktionsbedingungen der Norm bzw. des Seins oder des Horizonts sind, welche sie als Ethik vertritt. Deontologische Ethik entfaltet sich als *Axiomatik*. Dussels Befreiungsethik beginnt die Analyse der Produktionsbedingungen axiomatischer Theoreme mit der Frage nach der Möglichkeit eines empirischen Zugangs zum Phänomen des Normativen. "Kann es einen Zugang der Wissenschaft oder des schlussfolgernden Wissens zu den Prinzipien selbst, zu den Axiomen oder ersten Prämissen geben? [...] Die Antwort ist selbstverständlich: nein."⁵ Dussels Antwort lautet deshalb auf nein, weil eine empirische oder szientifische Begründung des Normativen genau dann einem naturalistischen Fehlschluss verfallen würde, wenn sie unterstellte, dass das, was ist, deswegen auch schon so sein sollte, wie es ist. "Vor jedem Beweisen-von-etwas muss man das Prinzip zeigen, »von dem her« sich der Beweis versteht. Das, was sich zeigt, ist der Ausgangspunkt des Beweises und kann seinerseits nicht bewiesen werden -, weil man nicht bis zum Unendlichen gehen kann, wenn man etwas beweisen weil-. Der Ausgangspunkt ist unbeweisbar."⁶

Die szientifische oder naturalistische Falle vermeidend, sieht sich ein nicht-empirischer, selbst normativ vorgehender Ansatz mit der Möglichkeit der Dezision konfrontiert. Wenn es kein Verfahren empirischer Rechtfertigung geben kann, sind dann nicht alle Axiome prinzipiell gleichwertig, weil sie letztlich nur auf einer Entscheidung beruhen? Auch hier lautet die Antwort der Befreiungsethik auf nein, weil mit der Unmöglichkeit eines rationalen Ausweises von Axiomen der Geltungsanspruch auf Wahrheit und damit letztlich jede Form universaler Verallgemeinerung hinfällig wäre. Der deontologische Anspruch der Befreiungsethik geht vielmehr genau dahin, zu zeigen, dass Axiome einerseits zwar nicht empirisch oder szientifisch begründet werden können, andererseits aber noch lange nicht nur voluntaristisch zu wählen sind. So fährt Dussel im Anschluss an die oben zitierte Frage fort: "Was bleibt? »Eine

3 Kant 1911a, S. 247ff.

4 Dussel 1990a, S. 431.

5 Dussel 1973c, S. 148.

6 Dussel 1974a, S. 20.

Kunst des Dialogs«. ⁷ Axiome stellen eine begründete Setzung dar, eine These, deren Ansprüche in einem argumentativen Verfahren geprüft werden können.

Das Spezifische eines solchen dialektischen, das heisst sein eigenes Apriori rekonstruierenden Weges besteht nun in dem von Apel im Rahmen formalpragmatischer Theorie so benannten *Selbsteinholungsprinzip*. Das Selbsteinholungsprinzip, das auch als Prinzip der Selbstreflexivität oder der Selbstreferentialität bezeichnet werden könnte, setzt sich, wie gezeigt, aus zwei Bedingungen zusammen: der Bedingung des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs sowie der Bedingung des argumentativen Diskurses. Das Selbsteinholungsprinzip besagt, "dass die rationale Nachkonstruktion von Rationalisierungsprozessen jederzeit Vorrang haben muss vor externen Erklärungs- und Entlarvungsstrategien"⁸, denn diese "verwickeln sich entweder in den performativen Selbstwiderspruch, oder sie immunisieren sich gegen mögliche Kritik durch Verweigerung (z.B. totale Regelfreisetzung) des argumentativen Diskurses."⁹ Dem formalpragmatischen Begriff des Selbsteinholungsprinzips zufolge gilt das Gespräch als die nichthintergehbare Bedingung von Vernunft, aus deren Regeln man ableiten können muss, was als rational zu gelten hat. In diesem Verständnis würde ein Programm dialektischer Theorie letztlich nichts anderes bedeuten als eine Erläuterung des Selbsteinholungsprinzips.

Die Formel des Kurationsparadigmas

In der Absicht, die Selbstreferentialität des Subjekts und in eins damit die Problematik des Seins zu beschreiben, entfaltet Dussel seine befreiungsethische Position, die er *Kurationsparadigma* nennt. Der analogen Bezeichnungen wie Produktions- oder Kommunikationsparadigma nachgebildete Begriff des Kurationsparadigmas artikuliert den originären, spezifischen Praxisbegriff der Befreiungsethik, welcher durch die Präsupposition eines dialogisch vorgestellten Subjekts gekennzeichnet ist.

Das Konzept des Kurationsparadigmas wurde von Dussel in Abschluss und als Resultat seines dreibändigen Marx-Kommentars formuliert. Es bezeichnet den Ort im Rahmen der Dusselschen Theorieentwicklung, in dem die Arbeitsperspektiven »Lévinas« und »Marx« zum Schnitt kommen. Der durch die Brille einer Art dialogischer Hermeneutik gelesene Marx entpuppt sich für Dussel dabei als die entscheidende Station in der Ausübung des befreiungsethischen Praxisbegriffes. Produktion und Kommunikation erschliessen sich für Dussel in einer dem Subjekt vorausliegenden, apriorischen Struktur kooperativer Kreativität, welche das »Wesen« des Menschen als ein interaktives »Verhältnis« von Person zu Person interpretiert.¹⁰

Eine äusserst kompakte Formel des Kurationsparadigmas findet sich im dritten und letzten Band des Marx-Kommentars von Dussel. "Von der Exteriorität her erschafft die Subjektivität

⁷ Dussel 1973c, S. 149.

⁸ Apel 1989, S. 53. Der Begriff der »Selbstreferentialität« bezeichnet hier eine Version des Aktes der Referenz als einer Sprecherreferenz. Selbstreferentiell wird eine Referenz dann genannt, wenn das Kriterium der Referenz vom Sprecher »gesetzt« wird. Diese Setzung kann aber ihrerseits nicht voraussetzungslos sein, weil sonst nur Selbstreferentialität der Selbstreferentialität, aber keine Referenz denkbar wäre (Vgl. dazu Sandkühler 1991, S. 339).

⁹ Apel 1989, S. 54.

¹⁰ Aus dem Praxisbegriff der Kuration leitet Dussel sowohl die Bedeutung von Produktion als auch von Kommunikation ab und integriert auf diese Weise Ökonomie und Sprachpragmatik in ein *formalpragmatisches* Konzept. Dass und wie diese Synthese von »Lévinas« und »Marx« in einer dialogischen Hermeneutik, epistemologisch gesehen, notwendigerweise nur im Rahmen einer formalpragmatischen Theorie sinnvoll denkbar ist, wird in Kap. 6 gezeigt.

das Sein eines jeden möglichen Systems, welches als Grund der Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich autbebt: als ein Seiendes, zu dessen Produkt dieses im »Sein-für-sich« gerät.«¹¹ Im Zentrum dieses recht komplexen Geflechts von Bestimmungen steht der Begriff der Kreation. Das Wort »Kreation«¹² ist dabei im Deutschen durchaus unüblich, ganz anders als das spanische Wort »creación«. Im vorliegenden Zusammenhang bezeichnet »Kreation« *das Schöpferische als Tätigkeit*, den Vorgang des Erschaffens, wie dies auch in der Übersetzung der oben zitierten Definition Dussels zum Kurationsparadigma zum Ausdruck gebracht wird. Dussel selbst entnimmt den Begriff der Kreation der Marxschen Terminologie, wo sich ein ganzes Wortfeld zu dem Prozess der wertschaffenden oder schöpferischen Arbeit findet.¹³ Kreation in diesem Sinne entspricht sowohl in seinem alltäglichen als auch in seinem strikt ökonomischen Gebrauch dem Phänomen, welches der auch heute noch gängige Begriff der »Wertschöpfung« anzeigt.

Seinen Ursprung hat der Begriff der Kreation in der theologischen Formel der »creatio ex nihilo« im Zweiten Makkabäerbrief (2 Makk 7, 28). Hier taucht zum erstenmal der theologische Satz über Gott auf, der die Welt aus Nichts *erschaffen* hat. Der Satz steht dort im Zusammenhang einer polemischen Verteidigungsrede, welche sich für die Sache unterdrückter, zur Hinrichtung verurteilter Aufständischer vor dem Forum eines königlichen Gerichts stark macht. Er bringt so etwas wie den letzten Grund einer Hoffnung um der Hoffnungslosen willen zum Ausdruck. Theologische Karriere machte dieser Satz säterhin im Diskurs der Schöpfungstheologie. Im Anschluss an die Augustinische Reflexion zur Erbsünde-problematik wird er als Beleg für die Autonomie Gottes gegenüber der Welt in Anspruch genommen. Seinen säkularisierten Niederschlag findet dieser Satz von der »Schöpfung aus dem Nichts« in dem Theorem von der Freiheit des Subjekts.

Drei Momente sind es im wesentlichen, welche gemäss der oben zitierten Formel Dussels den Begriff der Kreation kennzeichnen. Da ist erstens das Moment der *Subjektivität* als generative Instanz, welche den Prozess der Kreation trägt. Zweitens liegt der Subjektivität die *Exteriorität* als dasjenige, apriorisch zu nennende Moment voraus, welches die Instanz der Subjektivität überhaupt erst in die Lage versetzt, als Träger des kreativen Prozesses tätig zu werden. Drittens zeitigt der Prozess der Kreation ein Resultat, das hier als Moment der *Totalität* bezeichnet wird. Subjektivität und Totalität, Träger und Produkt des Prozesses der Kreation stehen dabei so in einem dialektischen Zusammenhang, dass einerseits die Subjektivität die Totalität hervorbringt, andererseits die Totalität die Subjektivität in sich autbebt. Der Terminus der Kreation bezieht sich bei Dussel auf einen Begriff von Praxis, der, weil subjektzentriert, also auch dialektisch und ethisch gedacht werden muss. Vorgreifend formuliert: Die dialektische Welt-Konstruktion des Subjekts impliziert immer schon eine moralische Norm in der Hinsicht, dass der konstruktive Akt der Selbsteinholung eines Subjekts den dialogischen Rekurs auf den je Anderen zur Voraussetzung hat. Es ist die Ethizität der Praxis, von der her und auf die hin praktische Moralität im Sinne von *Herrschaft oder Befreiung* durchsichtig wird.

11 Dussel 1990a, S. 352. Die komplexe These Dussels zum Kurationsparadigma wird hier unter Einschluss von Wiederholungen nochmals ausführlich entfaltet, um die ontologischen Implikationen Dussels offenzulegen. Diese ontologischen Aussagen werden dann im nächsten Schritt auf ihre epistemologische Geltung hin befragt.

12 In der Übersetzung habe ich den Begriff der »Kreation« gewählt, weil Dussel m. E. präzise die *Tätigkeit* des Schöpferischen zum Ausdruck bringen weil, weniger die *Kreativität* als Vermögen. Zudem kommt im Terminus der Kreation auch sprachlich die von Dussel gesuchte Parallelität zu den Begriffen Produktion und Kommunikation präzise zum Ausdruck.

13 Vgl. dazu Dussel 1990^a, S. 357 FN 65.

Die befreiungsethische Formel des Kurationsparadigmas lässt sich am zweckmässigsten im Ausgang von deren Subjektbegriff rekonstruieren. Den Begriff des Subjekts konstruiert die Befreiungsethik primär nicht als Gegensatz zum Begriff des Objekts, sondern als Gegensatz zum Begriff des Seins oder der Totalität. Ein Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es sich in einer Lebenswelt vorfindet, deren Totalität als Hintergrund die wirklichen Möglichkeiten eines Subjekts determiniert. Die Befreiungsethik vertritt eine Auffassung situierter Freiheit in dem Sinne, dass ein Subjekt als Seiendes immer auf die Möglichkeiten seines Seinkönnens verwiesen ist. Diese grundlegende *Dialektik von Totalität und Subjektivität* diskutiert die Befreiungsethik in einer ontologischen Perspektive als Alternative zwischen Sein und Nicht-Sein. "Das »Nicht-Sein« als »schöpferische« »Quelle« des »Seins« der Totalität, des konkreten, historischen Systems, befindet sich jenseits (transzendental) des »Grundes«."¹⁴ Totalität und Subjektivität treten einander in dieser Konzeption als Sein und Nicht-Sein gegenüber.

Ontologisch gesehen bilden sich die Lebensverhältnisse eines konkreten Systems in einem Grund oder Prinzip ab, welcher als »Sein« bezeichnet wird. Das Sein stellt die einzelnen Momente dieser Lebensverhältnisse in einen Zusammenhang und konstituiert sie als Seiende, als Teile eines Ganzen, eben als Gesamtzusammenhang des Seins, als Totalität. Auf dem Boden ontologischer Theorie ergibt sich daraus nun aber die Frage, wie Veränderungen innerhalb des Seins selbst oder zwischen den Seienden untereinander denkbar sind. Denn wenn das Sein eine Art absoluter Determination ausüben würde, dann könnte es, streng genommen, so etwas wie Veränderung überhaupt nicht geben.

Aus dieser Überlegung heraus konstatiert die Befreiungsethik unter den Seienden etwas, was sich dem Einfluss des Seins entzieht: das Nicht-Sein. Dieses Nicht-Sein befindet sich der Befreiungsethik zufolge nicht nur einfach jenseits oder ausserhalb der Totalität, es ist die »Quelle« der Totalität selbst. "Diese transzendente, vorgängige [...] schöpferische Quelle erschafft das »Sein«."¹⁵ Eben weil das Nicht-Sein eine *schöpferische* Funktion in bezug auf das Sein ausübt, wird es als Subjektivität begriffen. Die Zuordnung von Sein und Nicht-Sein, Totalität und Subjektivität stellt sich als *dialektische* Zuordnung dar, die dialektisch genannt wird, weil sie den Zusammenhang beider Momente ganz im Hegelschen Wortsinne in ein Drittes hinein *aufhebt*, nämlich in den Praxisbegriff des Kurationsparadigmas hinein.

Was die Totalität betrifft, so erklärt diese ontologische Dialektik deren zweifachen Charakter als Grund und als Vermittlung. Das heisst, die Totalität ist zwar durch die Subjektivität gesetzt, determiniert aber ihrerseits ebenso die Subjektivität. "Das Sein als »Grund« unterstellt sich der schöpferischen Subjektivität selbst, nimmt sie als Ziel und »setzt« sie als »aufgehoben« in ihrer eigenen Vermittlung: als »Seiendes« in seinem Dienst."¹⁶ Was aber die Subjektivität betrifft, so hat diese, ontologisch gesehen, ebenfalls einen zwiespältigen Charakter. Einerseits ist die Subjektivität selbst ein Seiendes »im Dienst des Seins«, determiniert durch die Totalität. Andererseits aber ist die Subjektivität auf eine gewisse Weise auch dezentriert in bezug auf das Sein, weil sie am Sein »scheitern« kann. Die Subjektivität kann in Widerspruch zum Sein geraten, sie kann als Nicht-Sein aus dem Sein herausfallen, ihm entgegentreten oder im Schatten des Seins existieren.

Genau aus diesem Grund sieht Dussel die Subjektivität in ihrer Dialektik mit der Totalität als *durch die Exteriorität vermittelt* an. Das oben verwendete Zitat nochmals aufgreifend, lässt sich jetzt die vorher nur angedeutete Auslassung füllen: "Diese transzendente, vorgängige und in der Exteriorität des Systems existierende schöpferische Quelle erschafft das

¹⁴ Dussel 1990a, S. 356 ff.

¹⁵ Dussel 1990a, S. 358; die hier aus methodischen Gründen gesetzte Auslassung wird weiter unten aufgefüllt.

¹⁶ Dussel 1990a, S. 358 f.

»Sein«.¹⁷ Für den befreiungsethischen Subjektbegriff spezifisch ist diese Dialektik von Drinnen/Draussen, wie sie in den Begriffen von Totalität und Exteriorität reflektiert wird.

Althusser hat, wie schon erwähnt, ein Modell zum Verständnis der Bedeutung von Epistemologie entwickelt, in dem drei Ebenen von Allgemeinheiten oder Generalitäten unterschieden werden.¹⁸ Allgemeinheit oder Generalität I bezeichnet die Ebene der bearbeiteten Idee, Generalität II die Ebene der bearbeitenden Idee, Generalität III die Ebene des konkreten Resultats der Theoriearbeit, welches wiederum den Ausgangspunkt liefert für eine neue Generalität I. Grob vereinfacht ausgedrückt geht es sozusagen um die Momente der Idee als Gegenstand, der Idee als Werkzeug und der Idee als Produkt.

Dussel selbst übernimmt das Grundkonzept dieses Modells, um dann damit -allerdings in einer sehr stark abgeänderten Fassung -den philosophischen Diskurs von Marx hermeneutisch zu entschlüsseln. Ich meinerseits benutze dieses Modell hier in der Althusserischen Version, um sozusagen *mit Althusser Dussel selbst zu dechiffrieren*. Den Sinn dieses propädeutischen Unterfangens sehe ich darin, dass Althusser's Modell in einer ziemlich übersichtlichen Weise mit seiner Analogie von Erkenntnis und Arbeit klarmacht, inwiefern Erkenntnis und Wissen eine Frage adäquater Konstruktion sind¹⁹.

Auf das Dusselsche Kurationsparadigma in Anwendung gebracht, bezeichnet Generalität I das Moment der Subjektivität als das zu interpretierende bzw. der Konstruktion gegebene abstrakte Materialobjekt. Generalität II bedeutet das Moment der Exteriorität, das heisst das Formalobjekt bzw. das hermeneutische Instrument, mit dem Generalität I bearbeitet wird. Generalität III schliesslich meint das Moment der Totalität als das konkrete Materialobjekt, welches aus der Theoriearbeit hervorgeht. Über diese modellhaften Zuordnungen lassen sich einige wesentliche Punkte in Dussels Theorie des Kurationsparadigmas verdeutlichen.

Erstens ist das Moment der Subjektivität in allen drei Generalitätsebenen implizit gesetzt. Es gibt keine Ebene von Allgemeinheit ohne ein konstruktiv tätiges Subjekt. Zweitens beinhaltet der konstruktive Akt notwendigerweise immer die elementare Unterscheidung von Gegenstand und Werkzeug, von Objekt und Instrument. Drittens bedeutet dann die Unterscheidung der Ebenen von Generalität I und III gegenüber Ebene II, dass die ontologische Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein der epistemologischen Unterscheidung von konstituiertem Objekt und konstituierendem Instrument entspricht. Viertens liefert das formale oder methodische Moment der Generalitätsebene II die Norm genau dafür, welches Resultat auf Ebene III der Erkenntnisakt aus Ebene I zu konstruieren beansprucht.

Weil diese Ebene der Generalität II aber keine nicht-subjektive Grosse ist, sondern ebenfalls immer schon eine subjektive Perspektive enthält, stellt sich die Frage, wie die Exteriorität als eine »Subjektivität ohne Sein«, eine Subjektivität ohne Totalität denkbar sein könnte.

17 Dussel 1990a, S. 358.

18 Vgl. dazu Kap. 1.5 mit entsprechenden Hinweisen. Siehe insbesondere: Althusser 1974, S. 127; vgl. Dussels Kritik an Althusser's Modell: Dussel 1990a, S. 312-319 sowie S. 343. Im Rahmen einer epistemologischen Begründung der Befreiungstheologie hat Clodovis Boff das Althusser'sche Erkenntnismodell eingehend diskutiert und weitgehend rezipiert. Siehe dazu Boff 1983; vgl. kritisch zu Boff: Kem 1992, S. 294-311.

19 Um einem Missverständnis vorzubeugen möchte ich darauf hinweisen, dass ich an dieser Stelle weder die Dusselsche Version der Transformation des Althusser'schen Modells noch deren Anwendung auf die Marx'sche Theorie diskutiere, sondern ich benutze Althusser's Entwurf nur als *Modell* zur Interpretation von Dussels Theorie. Problematisch scheint mir das in dieser Version entfaltete Verständnis der Ebene der Generalität II, die bei Althusser einer szientifischen Engführung unterliegt. Allgemeinheit II bezeichnet bei Althusser "das Gebäude der Begriffe, deren mehr oder weniger widersprüchliche Einheit die »Theorie« der Wissen, schafft im jeweiligen (historischen) Augenblick bildet" (Althusser 1974, S. 126 FN 20). Hier sehe ich eine Auffassung im Vorteil, welche den »pragmatischen« Kontext des semantischen »Gebäudes der Begriffe« nicht ausblendet.

"Das bedeutet, dass meine Welt, unsere Welt, als mein jeweiliges Seinsverständnis, mein Entwurf als zukünftiges und dialektisches Seinkönnen, immer schon in seiner grundlegenden Ethizität von einem Bereich her beurteilt wird, der ursprünglicher ist als der ontologische Horizont selbst [...]: der Andere."²⁰

Selbstverhältnis und Exteriorität

Der Subjektbegriff geht stets von einer doppelten Relationalität aus. Es "steht eben ein erkennendes oder handelndes Subjekt der Welt als dem Inbegriff aller Objekte bzw. Tatsachen gegenüber, während es sich gleichzeitig auch als eines unter anderen Objekten (bzw. einen unter anderen Tatsachenkomplexen) in der Welt verstehen muss"²¹ Subjektsein heisst dann. Dass sich »einer gegenüber allem und einer unter vielen« als Selbstverhältnis konstituiert, weil das Subjekt in der Lage ist, sich zu sich selbst zu verhalten. An einen solchen Ansatz anschliessend, bestimmt Dussel Interpretation als spezifisch menschliche Leistung in dem Sinne, dass eine Interpretation etwas "aufnimmt oder das eine Objekt mit anderen Objekten zusammenfasst, bis das Ganze der Welt gebildet und vollendet ist"²². Streng genommen kann Gott keine Interpretation vollbringen, weil für ihn der Sinn eines Sachverhalts immer schon auf der Hand liegt. "Gott erschafft die Dinge, aber er versteht sie nicht. Nur der Mensch ist und versteht sein Sein."²³ Das Zentrum der *Anthropologie* erschliesst sich nach Dussel darin, dass nur der Mensch imstande ist, den Sinn realer Sachverhalte zu konstituieren und auf diese Weise zu »erschaffen«. Was den Mensch zum Menschen macht, das ist die interpretative, reflexive, konstruktive Leistung der Selbstgesetzgebung. "Diese Offenheit als Aufgabe kontinuierlicher Selbstbestimmung [...] wurde seit klassischer Zeit Freiheit genannt."²⁴

Gemäss Dussels Subjektbegriff entdeckt der Mensch eine Dialektik von Sachverhalten und Sinn, die er mit seiner Interpretation vermittelt. Diese Einsicht thematisiert einen Begriff von Freiheit als Selbstgesetzgebung in der umfassenden Hinsicht, dass das tätige Subjekt nicht nur Sachverhalte, sondern auch Sinn hervorbringt. Eben weil ein Subjekt sozusagen nicht nur spielt, sondern auch die Spielregeln seines Spiels erfindet, produziert ein Subjekt nicht nur Seiende, sondern auch das Sein selbst.

An dieser Stelle taucht aber die Frage auf, welche Bedeutung anderen Subjekten in bezug auf die Konstitutionsleistung eines Subjekts zukommt. Denn die Spielregeln, die ein Subjekt erfindet, zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass dieselben nie privat, sondern immer öffentlich sind. Oder, wie Apel dies im Anschluss an Wittgenstein auszudrücken pflegt, keiner folgt einer Regel allein. Damit ist bereits angedeutet, dass der Begriff des Selbstverhältnisses nicht notwendig solipsistisch interpretiert werden muss, sondern auch im Sinne einer kooperativen Struktur verstanden werden könnte. weil ein Subjekt nie allein existiert, sondern immer gemeinsam mit anderen Subjekten zusammen gedacht werden muss, ist zu fragen, welche Bedeutung diese anderen Subjekte für die Konstitution eines Subjekts und damit auch für dessen Selbstbewusstsein besitzen. In der Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Selbstbewusstseins gewinnt Dussels Befreiungsethik ihr spezifisches ontologisches Profil.

²⁰ Dussel 1973c, S. 26.

²¹ Habermas 1992, S. 27.

²² Dussel 1985, S. 39.

²³ Dussel 1973b, S. 43.

²⁴ Dussel 1985, S. 51.

Im Anschluss an Lévinas diskutiert Dussel folgendes Apriori des Selbstbewusstseins. "Die Verantwortung oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das Apriori jedes reflektierten Bewusstseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, als Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung vom Anderen ausging. [...] Die allem anderen vorangehende Existenz des interpellierenden Anderen konstituiert die Möglichkeit des Selbst als reflexiv wertvolle Möglichkeit, in der das Selbst zum Grund des Aktes der Gerechtigkeit für den Anderen wird. Es handelt sich um einen Zirkel, der aber beim Anderen ansetzt."²⁵

Wohl gemerkt, es geht mir hier primär um eine ontologische, nicht schon um eine ethische Fragestellung. Die entscheidende Frage ist die, wie sich das *Selbstbewusstsein* eines Subjekts konstituiert. In Antwort auf diese Frage lautet Dussels These, dass es erstens ein transzendentes Apriori des Selbstbewusstseins gibt und dass dieses zweitens in der Forderung des Anderen nach Gerechtigkeit besteht. Ohne diese Verantwortung apriori gibt es überhaupt kein Selbstbewusstsein. Oder anders, der Sinn des befreiungsethischen Subjektbegriffs geht dahin, dass das Subjekt als *kooperatives* Selbstverhältnis gefasst wird. Für die Befreiungsethik ist es die Hinwendung zum Anderen, die mich selbst überhaupt erst in mein Selbstverhältnis rückt.

Aus dieser Bestimmung des Subjekts als eines kooperativen Selbstverhältnisses ergibt sich die Notwendigkeit der Rückfrage darauf, wie und auf welche Weise denn die Dimension des Anderen im Subjekt selbst verankert ist. Als Lösungsvorschlag zu diesem zentralen Problem entwickelt Dussels Befreiungsethik das Theorem der Exteriorität. Subjektivität als das Wesen des Subjekts, als das, was ein Subjekt zu einem Subjekt macht, besteht nach Dussels Befreiungsethik darin, dass der Begriff des Subjekts ein Verhältnis bezeichnet. "Deshalb ist das System seinem Wesen nach eine Totalität, die auf ein »Verhältnis« gegründet ist. Ein Verhältnis zwischen zwei Personen, eine Praxis und deshalb auch eine Ethik. Das heisst, eine Person übt Herrschaft aus über eine andere Person, nimmt sie als Vermittlung ihrer selbst und negiert auf diese Weise das Prinzip der Ethik: »Brauche eine Person niemals als Mittel, sondern als Zweck.« Das zeigt uns, dass dieser implizite »rationale Kern« nicht nur philosophisch, sondern selbst radikal ethisch ist."²⁶

Dussel konzipiert seinen Subjektbegriff als Interpretation zu Kants kategorischem Imperativ, der ja bekanntlich auch zu den Marxschen Essentials gehört. Gerade als Zwecke setzende und verfolgende Instanz ist ein Subjekt immer schon auf ein anderes Subjekt verwiesen. Das Theorem der Exteriorität bezeichnet den Versuch der Befreiungsethik, den Selbststand von Alter für Ego dadurch plausibel zu machen, dass die Exteriorität als dasjenige hermeneutische Instrument konstruiert wird, von dem her und auf das hin sich das subjektive Selbstverhältnis konstituiert.

Die Konstruktion der Exteriorität beruht darauf, dass sich "in der Positivität der Wirklichkeit des Nicht-Seins [...] die Alterität der konkreten Leiblichkeit der Person"²⁷ zeigt. Das heisst, im Theorem der Exteriorität wird vorausgesetzt, dass es erstens etwas anzunehmen gut, was meinem dialektisch-konstruktiven Projekt als Apriori vorausliegt: eine Positivität oder *Faktizität*. Es ist diese Faktizität, welche die dialektische Struktur meines Subjektseins bedingt. Zweitens bezeichnet diese Faktizität etwas, was als "widerständig Unterschie-

25 Dussel 1993, S.142.

26 Dussel 1990a, S. 359 f.; der hier zu beobachtende Sprachgebrauch Dussels vom Philosophischen in seiner Gegenüberstellung zum Ethischen thematisiert an dieser Stelle das rein logisch-semantische Potential im Gegensatz zum pragmatischen.

27 Dussel 1985b, S. 17.

denes"²⁸ der Totalität meines Seins als konstitutives Moment gegenübertritt: ein *Nicht-Sein* oder ein Mangel, eine Negativität, an welcher ich mich als Subjekt abarbeite. Drittens manifestiert sich die Faktizität dieses Mangels auf doppelte Weise in der Existenz der Subjektivität des Anderen: der *Alterität*. Einerseits ist der Andere selbst ein bedürftiges Subjekt; andererseits bin ich ein bedürftiges Subjekt, weil mir der Andere fehlt.

Diese subjekttheoretischen Implikationen des Kurationsparadigmas werden im folgenden auf ihren Zusammenhang hin untersucht. Das Subjekt wird im Konzept der Befreiungsethik durch eine *Dialektik* konstituiert, in welcher die Positivität des Anderen erscheint. Demzufolge besitzt das Subjekt eine offene oder dezentrierte Struktur, welche eine spezifische Art von *Negativität* zur Beschreibung seines Wesens notwendig macht. Diese Negativität wiederum ist es, die sich in der *Alterität* des Anderen jenseits oder ausserhalb des Subjekts entfaltet. Im Ausgang von diesem Konzept stellt sich dann anschliessend die Frage, wie denn der apriorische Status des Anderen in bezug auf das Subjekt zu verstehen ist. In diesem Punkt wird die *theologische und die formalpragmatische* Konstruktion Dussels einer eingehenden Kritik zu unterziehen sein.

5.2 SUBJEKTIVITÄT

Der Horizont einer dialektischen Totalität

Um Verständnis dafür zu wecken, worin denn eigentlich das Anliegen der Dialektik besteht, möchte ich auf einen Gedanken hinweisen, den Gershom Scholem in Auslegung der Traditionen jüdischer Mystik entwickelt hat. "Es gibt in der Kabbala etwas wie einen verwandelnden Blick, von dem zweifelhaft bleibt, ob man ihn besser als einen magischen oder als einen utopischen Blick bezeichnen sollte. Dieser Blick enthüllt alle Welten, ja das Geheimnis von En-sof selber, an dem Ort, an dem ich stehe. Man braucht nicht über das zu verhandeln, was »oben« oder »unten« ist, man braucht nur (nur!) den Punkt zu durchschauen, wo man selber steht."²⁹ Scholem erklärt die Perspektive eines Subjekts zum Schlüssel des Welt-, ja selbst des Gottesverständnisses, wenn er mit der Tradition jüdischer Mystik darauf beharrt, dass der gesamte Verstehensprozess von dem richtigen »Blick« abhängt. Die Aufklärung solch eines Verstehens konstituierendes Apriori ist es, die das erkenntnisleitende Interesse von Dialektik bestimmt.

Nach Dussel bezeichnet der Begriff der Dialektik primär eine *Methode* des Wissens und Erkennens. "Die Dialektik ist [...] eine Methode [...]. Alle Dialektiken gehen von einem Faktum (einer Tatsache), von einer Grenze ex quo oder einem Ausgangspunkt aus."³⁰ Die Methode der Dialektik besteht demzufolge darin, eine theoretische Unterscheidung zu treffen, sozusagen eine Grenze zu markieren oder einen Trennungsstrich zu ziehen, von dem aus die Wirklichkeit differenzierend wahrgenommen werden kann. "Die Dialektik beginnt also mit der Negation der Alltäglichkeit, aber nicht um das Alltägliche in einen transzendentalen oder ausserhalb liegenden Bereich zu verpflanzen, sondern um entwickelnd eine ihr innerliche Totalität zu gewinnen."³¹ Sinn und Ziel der Dialektik ist eine Rekonstruktion der Wirklichkeit,

28 Dussel 1993e, S. 40. Vgl. dazu die eingehende Diskussion in Kap. 5.3.

29 Scholem 1987, S. 270. En-sof bezeichnet den Namen Gottes in der jüdischen Mystik.

30 Dussel 1974a, S. 15.

31 Dussel 1974a, S. 77.

im Ausgang von einem Apriori, welches den Entwurf liefert, von dem her und auf den hin Verstehen überhaupt möglich wird.

"Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, Insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird."³² Indem Dialektik sich als Methode an der Rekonstruktion der Wirklichkeit erprobt, wird sie zum Gang der Erfahrung durch die Welten des Seins und des Bewusstseins, ganz im Sinne des Faustischen Motivs oder einer Art Odyssee des Geistes. Ihre Erkenntnis vollzieht sich als bewusste, planvolle, verändernde Bearbeitung von Wirklichkeit. An der Bewertung des methodischen Apriori der Dialektik entzündete sich der Konflikt zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik, wie er jahrzehntelang die philosophische Diskussion prägte. Ist es das Sein, welches das Bewusstsein bestimmt, oder bringt das Bewusstsein das Sein hervor?

Ein erster Schritt hin zur Auflösung dieses Konflikts zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik scheint mir in der strikten Unterscheidung von ontologischer und epistemologischer Ebene³³ zu liegen. *Ontologisch* gesehen, das heisst als Aussage über die Wirklichkeit, ist es das Sein, welches das Bewusstsein determiniert. Dies ist auch der Sinn der materialistischen These vom *Primat der Praxis* über die Theorie, der in erster Linie besagt, dass die Theorie immer von der Praxis ausgeht und auf sie hinführt, wenn sie denn als Theorie zu wahren Aussagen gelangen weil, *Epistemologisch* gesehen, das heisst als Aussage über das Wissen von der Wirklichkeit, stellt sich die Sache anders dar. Hier geht es um die Frage, ob Erkenntnis denn nun *als Konstruktion oder als Widerspiegelung* aufzufassen sei. Eine repräsentationale Epistemologie gerat Insofern in Aporien, als sie einerseits das Vermögen erkennender Subjektivität ganz entscheidend als Passivität begreift. Andererseits erhebt sie aber den Anspruch, dass eine planvolle Erkenntnis überhaupt möglich ist, mit welcher sie einen Beitrag zur sinnvollen Veränderung der Wirklichkeit, und sei es in Form wahren Wissens, leisten weil. Epistemologisch gesehen führt am Gedanken der Konstruktion kein Weg vorbei. "Ein erkenntnistheoretisch zureichender Subjektbegriff muss so beschaffen sein, dass er Erkenntnis nicht einfach als Repräsentation der Wirklichkeit *im* Subjekt, sondern *durch* das Subjekt auffasst. In der Tätigkeit des Subjekts entsteht, gründend in der Einheit von Erfahrung und Konstruktion, die Wirklichkeit des Wissens, in der objektive Realität in der Form von Erkenntnisobjekten konstituiert wird."³⁴

32 Hegel 1969b, S. 78; zitiert in Dussel 1974a, s. 13.

33 Arsenij Gulyga bietet eine gelungene Darstellung des Problems der idealistischen Philosophie und der materialistischen Antwort darauf in seiner Schelling-Biographie. "Die Ablehnung des Hegelschen Schemas war schon geschrieben, bevor die »Wissenschaft der Logik« erschien. In den »Weltaltem« denkt Schelling über den Ausgangspunkt der Philosophie nach. Ein abstraktes, leeres »Sein« kann es nicht geben, alles Sein muss eine Basis, eine »Unterlage« haben. Deshalb kritisiert Schelling den Idealismus und lobt den Realismus. Aber das Problem der Beziehung der Geschichte eines Gegenstandes zu seiner Logik blieb ungelöst. Es war Marx, der diese Aufgabe löste. Er gab die Antwort auf die Frage nach der Verbindung zwischen der Bewegung der Kategorien und dem realen Gang der Geschichte. Dabei muss beachtet werden, dass man sich, wenn man das Historische zum Logischen in Beziehung setzt, auf zwei verschiedenen Ebenen bewegt: Einmal geht es um die Entwicklung des Objekts, das andere Mal um die Entwicklung der Erkenntnis des Objekts. [...] Wenn wir ein Begriffssystem aufstellen, das vom Prinzip der Weiterentwicklung vom Abstrakten zum Konkreten ausgeht, lösen wir eine methodologische und kommunikative Aufgabe, aber wir geben nicht die Reale Geschichte wieder - weder die eines Objekts noch die der Erkenntnis dieses Objekts." (Gulyga 1989, S. 265 f.).

34 Sandkühler 1991, S. 47; vgl. ebd. zur »Komplementarität ontologischer und epistemologischer Sichtweisen«: "Ontologische und epistemologische Voraussetzungen der Rekonstruktion [...] zielen gleicherweise auf den identischen ontischen Status des Untersuchungsgegenstandes, erzwingen aber durch Perspektivenwechsel je besondere Theorie- und Methodenabhängigkeiten des Objekts [...]" (Sandkühler 1991, S. 18). Das entscheidende Argument für die spezifische Sichtweise der Epistemologie lautet: "[...] das Epistemische ist ein

Ziel der konstruktiven Methodik dialektischer Theorie ist die Konstitution der Totalität als eines Begriffes von »Welt«, der als Interpretationshorizont eingesetzt wird. Das heisst, dialektische Theorie unterfängt sich ein *Apriori* zu entwerfen, welches *als methodisches Prinzip* die Erfahrung von Wirklichkeit anleiten kann. Dieser Ansatz dialektischer Theorie versteht sich selbst als strikte Alternative zum Szientismus. Dabei liegt die entscheidende Differenz von Szientismus und Dialektik nicht in der Bewertung des Status analytischer Erkenntnis, welcher besagt, dass sich Erkenntnis auf die Gewinnung von Regeln richtet, welche der Erfahrung zugrunde liegen. Vielmehr geht es darum, dass dialektische Theorie den Begriff der »Regel« umfassender interpretiert, als ein szientifischer Ansatz dies tut. Dialektische Theorie fasst den gesamten Kontext eines Textes als virtuelles Apriori ins Auge. Ihre Versionen unterscheiden sich dann darin, welches Apriori als formal-prozedurales Universalisierungsprinzip ausgewiesen wird.

Ein für die Interpretation der Befreiungsethik möglicherweise relevantes Verständnis von Dialektik stellt die Apelsche Diskursethik vor. So argumentiert Apel im Rahmen seines formalpragmatischen Ansatzes für ein dialektisches Apriori, welches die seit Kant jede deontologische Theorie beherrschende Spannung von Idealität und Realität spezifiziert. "Die Pointe unseres Apriori scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass es das Prinzip einer Dialektik (diesseits) von Idealismus und Materialismus bezeichnet: Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozess geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Das Merkwürdige und Dialektische der Situation liegt aber darin, dass er gewissermassen die ideale Gemeinschaft in der realen, nämlich als reale Möglichkeit der realen Gemeinschaft voraussetzt; obgleich er weiss, dass (in den meisten Fällen) die reale Gemeinschaft einschliesslich seiner selbst weit davon entfernt ist, der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu gleichen. Aber der Argumentation bleibt, aufgrund ihrer transzendentalen Struktur, keine andere Wahl, als dieser verzweifelten und hoffnungsvollen Situation ins Auge zu sehen."³⁵

Dieses Zitat wurde so ausführlich geboten, weil Apel hier die dialektische Struktur des formal-prozeduralen Apriori von »Welt« in einer Weise klar und deutlich zum Ausdruck bringt, die trotz aller Differenzen von Diskurs- und Befreiungsethik auch als für die Befreiungsethik gültig anzusprechen ist. Denn dass Dussel das Konzept der Kommunikationsgemeinschaft auf eine Lebensgemeinschaft hin erweitert und den Begriff der Gemeinschaft überhaupt von der virtuellen Exteriorität des je Anderen her denkt, das sind zwar bedeutsame Unterschiede von Diskurs- und Befreiungsethik, welche aber in Sachen Dialektik nicht ins Gewicht fallen. Das Welt-Apriori besteht in einer *dialektischen* Verknüpfung von Idealität und Realität, in der das Dialektische die Spannung zwischen einem idealen und einem realen Moment genau in dem Sinne bezeichnet, dass das *ideale* Moment die *transzendente* Bedingung der Möglichkeit des *realen* Moments bildet. Es ist dieses Verständnis von Dialektik, welche das konstruktive Wesen einer Perspektive ausmacht.

Für die von Apel favorisierte und von Dussel geteilte Version einer Dialektik ist elementar, dass sie Idealität und Realität dergestalt ineinander verschränkt sieht, dass die Idealität immer nur *in* einer spezifischen Realität vermittelt zum Zuge kommt. Apel drückt das so aus: "Diese Grundsituation des »Sich-vorweg-Seins« -in die sich die quasitranszendentalen Faktoren der

Selbstverhältnis des geschichtlichen Seins.“ (Sandkühler 1991, S. 33)

35 Apel 1991a, S. 429. Vgl. auch Apel 1990, S. 9.

»Vorstruktur« des Verstehens, wie z. B. das Sprachapriori. eintragen lassen -ist in der Tat »nichthintergebar«.³⁶ Dussels Befreiungsethik vertritt eine identische Position, wenn sie den hermeneutischen Horizont des Verstehens als das transzendente Apriori einer Perspektive erschliesst. "Das dialektische Verstehen ist die alltägliche ontische (implizit ontologische) Art und Weise, in welcher sich der Mensch seinem letzten Horizont öffnet."³⁷ Inwiefern dieser letzte Horizont dialektisch zu nennen ist, weil er eine Perspektive begründet, von der her und auf die hin die Wirklichkeit verstanden werden kann, das erläutert Dussel mit einer Analyse des Verstehensprozesses selbst, die der Apelschen Erläuterung der Vorstruktur des Verstehens entspricht.

"Dieses Verstehen aber ist keine eindeutig gewisse Anschauung. das heisst, das Verstandene oder Erfasste erschliesst sich der Perspektive des Menschen nicht zur Gänze als evident; vielmehr zieht sich das verstandene Sein als Horizont zurück, der, wenn man ihn als Seiendes begreifen will, sich von neuem als Grund desselben entzieht."³⁸ Das bedeutet, dass das *Sein als Apriori der Perspektive* sich Insofern dialektisch gegenüber dem Seienden verhält, weil es sich dem direkten Zugriff der Perspektive selbst entzieht. Ein direkter Zugriff wäre nur auf Seiendes hin möglich. Anders gesagt: das Sein des Seienden verhält sich in gewissem Sinne Paradox, weil gut: "Der nächstliegende Horizont zeigt sich uns als das am weitesten Entfemte."³⁹ Mit dieser Konstruktion der Verschränkung eines konstruktiven und eines kontingenten Moments knüpft Dussel explizit an Husserls Phänomenologie an, die ja auf dem Weg über Heideggers Hermeneutik in diesem Punkt auch für die Apelsche Version von Formalpragmatik massgebend geworden ist. Der Begriff des Seins als Horizont verweist bereits in seiner metaphorischen Dimension auf das dialektische Spiel von Nähe und Feme, von Offenbaren und Verbergen. Das Sein des Horizonts zeigt uns ein Seiendes als Seiendes; das Sein, der Horizont selbst, bleibt unsichtbar.

Wie dieses Programm einer dialektischen Theorie des Verstehens dann den solipsistischen Zwängen zu entkommen sucht, denen beispielsweise das Konzept des hermeneutischen Zirkels bei Heidegger unterliegt, darin wird der spezifische Beitrag der Dusselschen Befreiungsethik zur Konstitution einer formalpragmatischen Epistemologie zu suchen sein. "Dennoch hat Heidegger, wie wir gesehen haben, präzise, aber ohne es ausdrücklich zu benennen, auf ein Moment des Seins hingewiesen, von dem aus alles bisher Gedachte in eine dialektische Bewegung gerät. Ist das Selbst der letzte Bereich dessen, was in Wirklichkeit als Möglich bezeichnet werden kann? Kann nicht eine neue Dialektik entstehen, die nicht mehr monologisch, sondern dialogisch zwischen »dem Selbst« und »dem Anderen« (als etwas oder als jemand und letztlich als »dem ganz Anderen«) vermittelt?"⁴⁰

Die Position des Subjekts

Der Subjektbegriff ist einer dialektischen Theorie dann als notwendiges Moment zuzuordnen, wenn es denn richtig ist, dass Verstehen ohne Berücksichtigung subjektiver Perspektiven nicht denkbar ist. Im subjektphilosophischen Programm des Idealismus wurden verschiedene Varianten dieser Konstellation durchgespielt, deren gemeinsamer Nenner darin zu suchen

³⁶ Apel 1991., S. 39.

³⁷ Dussel 1973b, S. 59.

³⁸ Dussel 1973b, S. 47.

³⁹ Dussel 1973b, S. 58.

⁴⁰ Dussel 1973b, S. 101 f.

wäre, dass das Bewusstsein als der Ausgangspunkt der thetischen Unterscheidung dialektischer Theorie genommen wird, welcher subjektive Autonomie realisiert. Gegen die Kantische Identifikation von Sein und Selbstverhältnis reklamiert Hölderlin die Vorgängigkeit des Seins gegenüber dem Selbstverhältnis des Subjekts, um die Erschließung des NichtSubjektiven durch das Subjekt zu denken. An diesen Gedanken knüpfen dann Hegel und Schelling je auf ihre Weise an.⁴¹

Der entscheidende Ansatz der Hegelschen Bestimmung ist darin zu sehen, dass Hegel die Substanz als Subjekt auffasst, das heisst, das Wesen eines Sachverhalts ist immer schon durch eine Perspektive konstituiert. "Es kommt nach meiner Ansicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. [...] Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder, was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur Insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. [...] Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist. Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. [...] Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein."⁴²

Das idealistische Konzept Hegels zielt auf die dialektische Konstruktion der konkreten Totalität eines Subjekts, welche die Subjektivität als Vermittlung des Seins erschliesst. Hegels entscheidender Zug in dieser Konstruktion besteht in der Bestimmung des Seins als Vermittlung, die im Wortsinne idealistisch zu nennen ist, weil sie in der Gestalt der Reflexion auftritt. Hegel unternimmt die Reduktion des Seins auf Reflexion, wie dies im Begriff des Wesens expliziert wird. "Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondern negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich."⁴³

Die Stärke dieses Konzepts ist zugleich seine Schwäche. Hegels Absolutsetzung der Vermittlung trennt die Reflexion als selbstgenügsame Relationalität letztlich von der Erfahrung ab und verbleibt im »Kreise« eines Wissens, das sich gegen alle Einwände immunisiert. Auch der Idealismus ist nicht die voraussetzungslose Erkenntnis, als die er sich ausgibt. Dennoch muss aber gerade jede idealismuskritische Position ihr Augenmerk darauf richten, nicht hinter die Konstruktion einer subjektiven Perspektive zurückzufallen, als deren entscheidende Momente Habermas benennt: Individualismus, Recht der Kritik und Autonomie des Handelns.⁴⁴ Im folgenden geht es darum, wie die Befreiungsethik diese Grundbedeutungen dessen, was Subjektivität meint, in ein pragmatisches Konzept transformiert.

Dussels Befreiungsethik unterzieht den idealistischen Subjektbegriff Insofern einer Kritik, als sie in einem ersten Schritt den idealistischen Primat des Bewusstseins bestreitet. "Der Idealismus hat in seinem Überschwang das Sein vom Sollen abgetrennt. Aber real und ontologisch ist das Seinkönnen der Grund des Sollens. [...] Deshalb besteht die Würde des Menschen in dem »Gerufen [im Orig. deutsch]-Sein« durch das Sein zum Schutz der Wahrheit des

41 Vgl. dazu Frank 1992, S. 19-31.

42 Hegel 1969b, S. 22-24.

43 Hegel 1969a, S. 35; vgl. dazu Frank 1992, S. 32-66.

44 Habermas 1985, S. 27.

Seins."⁴⁵ In dieser sehr heideggerisch klingenden Formulierung wendet sich Dussel wider einen Idealismus, der das Subjekt in einem absoluten Sinne gegen alle welthaltigen und objekthaltigen Ansätze ausspielt. Es geht Dussel dabei nicht um eine Absage an den programmatischen Ansatz einer Transzendentalphilosophie, welche ja gerade an einer welthaltigen Begründung des Subjektbegriffs interessiert ist, was wohl auch für Heideggers philosophische Hermeneutik zutrifft.

Sinn und Zweck dieser Opposition gegen die Position eines sich solipsistisch verstehenden Subjekts ist vielmehr die Reflexion auf die Situiertheit des Subjekts, aus welcher Dussel ein transzendentes Apriori erschliesst. "Ein ego laboro ist unvergleichlich reicher, weil mehr auf das Allgemeine, auf die Kohärenz und die Körperlichkeit bezogen als ein ego cogito."⁴⁶ Subjekte gibt es nur in einem Kontext, als situierte Subjekte unter bestimmten, konkreten Bedingungen, in welche das Subjekt eingreift, welche ihrerseits aber auch das Subjekt determinieren. Das heisst, dass sich Dussels Befreiungsethik mit ihrer gesamten Polemik gegen die *ontologische* Tradition ab Descartes nicht von jedwedem subjektphilosophischem Konzept verabschiedet, sondern sich um eine Grundlegung von Subjektivität bemüht, welche deren kooperativen Impetus entfaltet.

Aufgrund ihrer Einsicht in die Subjekt-Objekt-Dialektik mit ihrer wechselseitigen Geschichte von Determination und Determiniertheit beharrt die Befreiungsethik auf dem Sinn und Nutzen der Rede vom Subjekt, Insofern sie das Subjekt als Apriori aller objekt- oder welthaltigen materialistischen Ansätze aufzeigt. "Das Subjekt als Geschichte ist das A priori der Materie, des historischen Materialismus [...]."⁴⁷ Oder prägnanter: "Nochmals, der »Materialismus« von Marx behauptet nicht, dass »alles (der Kosmos) Materie ist«, sondern dass das arbeitende Subjekt (das Apriori) die Natur als »Materie« (das Aposteriori) der Arbeit konstituiert. [...] Die Materie ist der Ort der Objektivation der Subjektivität."⁴⁸

Das bedeutet, dass die Befreiungsethik behauptet, "jenseits des kritischen Realismus oder des Heideggerschen Denkens den falschen Gegensatz von Realismus und Idealismus durch die Affirmation der realen Vorgegebenheit des Kosmos (*ordo realitatis*), des existenzialen Apriori der Welt (*ordo cognoscendi*) und der ökonomischen Interpretation (*ordo operandi*) der Natur"⁴⁹ überwunden zu haben. Soll diese These aber überhaupt in sich widerspruchsfrei gedacht werden können, dann scheint mir dies nur möglich in einem Modell, welches eine Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie in der oben ausgeführten Art trifft. Denn ontologisch gesehen operiert Dussel mit einem existenzialen Subjektbegriff, der im Sinne eines Primats der Praxis angelegt ist. Dussel knüpft hier philosophiehistorisch konsequent an die idealistische Alternative zur Hegelschen Theorie an, nämlich an die Schellingsche Philosophie, die als ein Vorläufer des existentialistischen und des dialogischen Philosophierens angesehen werden kann. Epistemologisch gesehen operiert Dussel auf der Basis eines *methodischen Idealismus* im Kantischen Sinne, gemäss dem ein Subjekt als konstruktives A priori von Praxis zu gelten hat. Wie diese Einheit der Unterscheidung von Ontologie und

45 Dussel 1973b, S. 64.

46 Dussel 1985, S. 151.

47 Dussel 1985, S. 151.

48 Dussel 1985b, S. 292 f. FN 27.

49 Dussel 1985, S. 124. Vgl. dazu auch Dussel in direkter Auslegung von Heidegger: „Es ist deshalb nicht so, dass sich die Essenz aus der Existenz (Sartre) konstruieren lässt oder dass die Essenz durch die Existenz real wird (traditionelle Interpretation), sondern es ist so, dass in der Ek-sistenz des Menschen sein Sein manifest wird durch das entdeckende Verstehen in der Welt, welches nichts anderes ist als das Aufzeigen der vorgängigen Konstitution dessen, was der Mensch in der Ordnung des Kosmos, d. h. metaphysisch ist.“ (Dussel 1973b, S. 47)

Epistemologie vorzustellen ist, das muss sich aus der Erörterung des formalpragmatischen Stätus ergeben, dessen Rahmen hier kurz abgesteckt wird.

Der entscheidende Begriff zur Bestimmung dessen, was Subjektivität bedeuten kann, heisst »Selbstverhältnis« oder, eher sprachanalytisch formuliert, Selbstreferentialität. Ein Subjekt ist ein Selbstverhältnis, wenn und weil es in der Lage ist, sich zu sich selbst zu verhalten. Genau dieser Punkt ist es, der das Subjekt definitiv von einem Objekt unterscheidet. Die Theorie des Subjekts als Selbstverhältnis aber gerät, wie Habermas im Anschluss an Kierkegaard feststellt, in die Problematik der Verdinglichung des Anderen. Es geht um die Frage, wie sich Subjektivität und Selbstbewusstsein im Selbstverhältnis miteinander denken lassen. "Das Subjekt, das sich erkennend auf sich bezieht, trifft das Selbst, das es als Objekt erfasst, unter dieser Kategorie als ein bereits Abgeleitetes an und nicht als Es-Selbst in der Originalität des Urhebers der spontanen Selbstbeziehung."⁵⁰ weil das Selbst nur zugänglich ist im Selbstbewusstsein, "ist das Selbst der Subjektivität nur das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. [...] Ein solches Verhältnis [...] muss entweder sich gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein."⁵¹

Habermas beschreibt die Konstruktion des Selbstverhältnisses mit Kierkegaard als Aporie. Als sich setzendes Selbstverhältnis würde das Subjekt einerseits zwar seine Autonomie beWahren, verfiel aber einem solipsistischen Wirklichkeitsverständnis. Als gesetztes Selbstverhältnis würde sich das Subjekt andererseits zwar einem kooperativen Wirklichkeitsverständnis öffnen, fiel aber in die heteronome Abhängigkeit von einem anderen zurück. Die Schwierigkeiten dieser Alternative spiegeln letztlich die Problematik wider, wie denn die Autonomie von Subjekten als allgemeingültig gedacht werden kann. Das heisst, es geht in dieser ontologischen Fragestellung im Kern um das Problem der Universalität von Wahrheit.

Dussels Befreiungsethik lässt sich meines Erachtens vollkommen im Einklang mit dem von Habermas entworfenen, pragmatisch zu nennenden Lösungsvorschlag interpretieren. Dieser Vorschlag zielt im Ansatz darauf, die beschriebene Aporie dadurch aufzulösen, dass der das Selbst setzende Andere nicht als Objekt, sondern als Horizont verstanden wird. "Ein Sprecher kann sich nämlich in performativer Einstellung an einen Hörer nur unter der Bedingung adressieren, dass er sich -vor dem Hintergrund potentiell Anwesender -aus der Perspektive seines Gegenübers in demselben Masse sehen und verstehen lemt, wie der Adressat dessen Perspektive auf sich seinerseits übernimmt. Dieses aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns resultierende Selbstverhältnis [...]"⁵² nimmt den Anderen als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein.

Habermas' Vorschlag zur Überwindung der Aporie des Subjektbegriffs verlangt nach einer formalpragmatischen Rekonstruktion dessen, was ein subjektives Selbstverhältnis ist. Der Andere wird als konkret-transzendentaler Horizont des Selbst interpretiert. Aus dieser Bestimmung sind drei Konsequenzen zu ziehen. Erstens gerät mit dieser dialektischen Bestimmung jede szientifische Theorie unter Heteronomieverdacht. Andersherum gewendet: nur in einer *normativen* Theorie kann die Autonomie des Subjekts angemessen zum Zuge kommen weil dort die Situiertheit des Subjekts als apriorische Bedingung erscheint. Zweitens mündet der Begriff des Selbstverhältnisses in den Gedanken der *Perspektivität*, weil eben die transzendente Bestimmung eines subjektiven Selbstverhältnisses die Irreduzibilität eines besonderen, nicht schlechthin allgemeinen Blickwinkels geltend macht. Und drittens ist zu fragen,

⁵⁰ Habermas 1992, S. 33.

⁵¹ Habermas 199., S. 33.

⁵² Habermas 1992, S. 32 f.; zu den Unterschieden der formalpragmatischen Theorien von Habermas und Dussel vgl. Kapitel 6.5.

wie denn ein sich zu sich selbst verhaltendes Subjekt so gedacht werden kann, dass seine Autonomie nicht solipsistisch, sondern *kooperativ* konstituiert wird. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit eines sich selbst setzenden Subjekts ist die Frage nach seinen epistemologischen Voraussetzungen.⁵³

Das Stichwort einer »positiven« Dialektik

Mit der Frage nach dem Apriori des Subjekts ist der Ausgangspunkt des Interesses an einer Positiven Dialektik⁵⁴ erreicht, das in Dussels eigener Darstellung vorab kurz umrissen werden soll, bevor der Ansatz selbst rekonstruiert wird. "Wenn sich die Totalität auf das bezieht, was sich »jenseits« der Totalität (anó-) befindet, und die Negation der Negation auch Subsumtion dessen ist, was für den Aufbau des neuen Systems nötig ist, dann ist der Übergang (día-) über die Totalität 1 hinaus (-lógon) zur Totalität 2 (neue Kommunikationsgemeinschaft) anadialektisch. Die rein »negative Dialektik« von Adorno genügt nicht. »Der Andere« ist immer schon apriori die reale Utopie (keine »Phantasie« oder ästhetische Schöpfung vom System her - Marcuse, Adorno). Es handelt sich vielmehr um eine »positive Dialektik«: von der bejahten Positivität des Anderen her, der Quelle der dialektischen Bewegung (ana[affirmatio] - dia[negatio] -lektisch[eminentia])."⁵⁵

Das Programm einer positiven Dialektik zielt auf die Erkenntnis "einer Quelle, deren Inhalt verborgen, und nicht zu einem gegenwärtigen Daseyn gediehen ist, aus dem innem Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Aussenwelt wie an die Schale pocht, und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist ...«. Eine interessante Variante der langen Geschichte des Kerns, des Fruchtmarks und der Mandel. Der Kern spielt hier die Rolle der Schale, die die Mandel enthält, der Kern ist deren Ausseres, die Mandel das Innere. Die Mandel (das neue Prinzip) durchbricht schliesslich den alten Kern, der ihr nicht mehr passt (es war der Kern der alten Mandel ...); sie weil einen Kern, der der ihre ist;"⁵⁶

In seiner Kommentierung der Hegelschen Dialektik von Kern und Schale zeigt Althusser präzise, worin das Interesse an einer positiven Dialektik besteht. Dieses zielt nicht darauf ab, ein *positives* Legitimationswissen an die Stelle eines Produktionswissens zu setzen. Das würde die Abschaffung dialektischer Theorie bedeuten. Vielmehr geht es darum, erstens ein dialektisches Apriori als *transzendentales* Apriori auszuweisen, welches Dialektik immer schon voraussetzt, und zweitens die *historische* Relationalität und damit auch die Veränderbarkeit dieses Apriori zu erkennen. Positive Dialektik oder "materialistische Hermeneutik [...] wird aber mit Schärfe die Frage stellen, wo der Ort sich findet, der eine »herrschaftsfreie Kommunikation« und die »Selbstreflexion« begünstigt. Die Utopie, den Ort, den keiner kennt, kann sie nicht anerkennen. Solange dieser Ort nicht im Indikativ beschreibbar ist, ist Misstrauen am Platz."⁵⁷ Gegen die Absage negativer Dialektik an das Unterfangen konstruktiver Theorie optiert ein Programm positiver Dialektik für den Versuch, ein transzendentales Apriori dialektischer Theorie auszuweisen.

53 Die Fragen nach der Perspektivität, dem Wahrheitsbegriff und der Transzendentalität des in Dussels Kreationparadigma vorgestellten Subjektbegriffs werden in Kapitel 6.2, 6.3, 6.4 behandelt.

54 Vgl. dazu Dussel 1985, S. 173.

55 Dussel 1994, S. 106 FN 72.

56 Althusser 1974, S. 54 FN 4.

57 Sandkühler 1973, S. 76 f.; vgl. auch Negt 1969, S. 7-48.

Was aber bedeutet das »Positive« in einer dialektischen Theorie? Wenn denn dialektische Theorie ihr Interesse am Produktionswissen bewahrt, dann muss das Positive im Ansatz dialektischer Theorie selbst verankert sein beziehungsweise aus diesem hervorgehen. Andernfalls wäre das Positive ein der Dialektik selber äusserliches, szientifisches Moment, welches das kritische Potential der Dialektik auf einen bestimmten Geltungsbereich begrenzen würde. Dussels Befreiungsethik rekonstruiert das positive Moment dialektischer Theorie im Gefolge der philosophischen Diskussion der Nachhegelianer, die mit Schellings »Philosophie der Weltalter« beginnt und deren Programm stichwortartig in der Alternative *Existenz versus Idee* umrissen werden kann. In Abgrenzung gegen ein szientifisches Verständnis von Positivität im Sinne Comtes o. ä. "[...] bedeutet »Positivismus« die Überwindung der Wirklichkeit oder der »Positivität« von einem Ort her, der jenseits des Horizonts der Welt, des Denkens, des Systems liegt und der nicht einfach als »Möglichkeit« oder Potenz, d. h. als das »Negative«, sondern als »Wirklichkeit« existiert, als das »Positive«, das bei Schelling die Offenbarung, bei Kierkegaard der Glaube, bei Feuerbach die sinnliche Wahrnehmung und bei Marx die »lebendige Arbeit« im Verhältnis zum Kapital genannt wird."⁵⁸

Worauf es Dussel hier ankommt, ist, dass Schelling als erster ein Moment in der dialektischen Konstruktion der Wirklichkeit geltend macht, von dem aus und auf das hin sich die Subjektivität des Subjekts konstituiert. "Der Mensch besitzt kein stätisches Verständnis seiner selbst, sondern ein ek-stätisches; sein Selbstverständnis ist niemals in einem letzten, immer schon gegebenen Horizont vollendet."⁵⁹ Wie dieses Moment der von Apel so genannten »Vorstruktur des Verstehens« zu bestimmen ist, darin unterscheiden sich dann weiterhin die philosophischen Entwürfe, wie sie Dussel, eine bestimmte anti-hegelianische Traditionslinie wiedergebend, aufführt.

Dem idealistischen Ansatz grundsätzlich verhaftet begreift Schelling⁶⁰ das Subjekt als Ausgangspunkt des Wissens. weil sich aber nach Schelling ein Subjekt nicht einfachhin selbst transparent ist, stellt sich der Philosophie die Aufgabe, nach den Voraussetzungen des Subjekts zu fragen. Damit ist das erkenntnisleitende Interesse in Schellings Philosophie der Offenbarung genau bezeichnet. Schelling entwickelt seinen Subjektbegriff aus einer Analyse des Seins. "[...] man möchte gem, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier »hinter der Sache«? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereignis kommen weil, so muss mir die Sache, hier also das

58 Dussel 1990a, S. 306 f.; vgl. auch Dussel 1973c, S. 91 f. Vgl. speziell Dussels Rezeption von Kierkegaard in: Dussel 1974a, S. 149 ff. Bereits 1963 hat Habermas auf die Verbindungslinien zwischen jüdischer Mystik, Schellings Idealismus und dem historischen Materialismus von Marx und Engels aufmerksam gemacht (Habermas 1969, S. 108-161).

59 Dussel 1973b, S. 59.

60 Nach dem heutigen Stand der Forschung scheint die idealistische Kontinuität Schellings unbestreitbar. Vgl. zu der Debatte um den »idealistischen« Standpunkt Schellings: Cemý 1984. Nach Cemý ist klar, dass bei Schelling nicht von einer einheitlichen Linie im Sinne eines Materialismus gesprochen werden kann. "Schelling ist und bleibt Vertreter eines objektiven dialektischen Idealismus" (Cemý 1984, S. 139). Von Schelling aus gibt es keine direkten Bezüge zu den materialistischen Theorien von Marx und Engels, weil Schellings Philosophie "nicht einmal zur Voraussetzung für eine Kritik der Religion" (ebd., S. 139) zu verwenden war. Die idealistische Kontinuität Schellings erkennt Frank ausdrücklich an (Frank 1992, S. 137), wenn Frank auch das spezifische Moment der Entdeckung des Existentiellen bei Schelling hervorhebt (Frank 1993). Siehe dazu auch: Sandkühler 1970, S. 68 und 86 sowie dessen abschliessende Urteil: "Schellings Waffe gegen deren [erg: der idealistischen bürgerlichen Ideologie] "subjektivistische« Theorie der Modemität ist letztlich -die radikalere Geltung der Subjektivität durch das Einbringen jener "Objektivität«, die nicht von dieser Welt ist." (Sandkühler 1970, S. 87) Zur Gesamtdarstellung Schellings siehe ebenso: Fuhrmans 1991; Gulyga 1989.

Ereignis, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn, sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dies alles sind eigentlich nur gleichlautende Begriffe)."⁶¹

Schelling unterscheidet klar zwischen der Existenz einer Sache und dem Grund dieser Existenz⁶². Das Sein versteht Schelling nicht als Grund. Vielmehr liegt der Existenzgrund hinter dem Sein. "Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu werden verlangt, ist, daE er sich über das vorhandene und schon bestehende Seyn hinweg an die Quelle allen Seyns versetze."⁶³ Die Quelle allen Seins ist etwas, was der Existenz vorausliegt. Wenn das Sein die Quelle selbst wäre, dann wären Wirklichkeit und Möglichkeit identisch. Dem ist aber nicht so. Während das Sein als umfassender Wirkliche, als wirkende Möglichkeit das Sein zu verändernd.

Das bedeutet, dass Schelling einen funktionalen Seinsbegriff entwickelt, gemäss dem sich das Subjekt in seinem Sein abbildet. Die Quelle des Seins ist der Grund der Wirklichkeit als Möglichkeit. "Die Quelle des Seyns ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber das seyn wird."⁶⁴ Woher entsteht das Noch-nicht-Seiende, die Möglichkeit des Seins? "Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende."⁶⁵ Die Quelle des Seins ist identisch mit dem Begriff des Subjekts. Das Subjekt ist der Ort, an dem das Sein entsteht, oder, noch pointierter ausgedrückt, das *Subjekt* ist der *Schöpfer des Seins*.

Diese Bestimmung des Subjekts als kreativer Instanz nimmt das Subjekt als Voraussetzung tätiger Veränderung. "Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was sich voraussetzen lässt, d.h. dem sich nichts voraussetzen lässt, ist das Subjekt [...]: nichts kann unmittelbar Objekt seyn [...]."⁶⁶ Der Begriff der Kreation unterscheidet sich vom Begriff der Produktion darin, dass der Akt der Kreation etwas aus nichts hervorbringen soll, während der Akt der Produktion etwas zu etwas anderem verändert. Die Quelle der Veränderung liegt gemäss dem Kreationbegriff einzig im Subjekt und dessen Vermögen begründet.

In der Konsequenz der Anlage dieses Subjektbegriffs doppelt Schelling die Philosophie in eine negative und in eine positive Gestalt. Während die negative Philosophie aszendierend zur Ursache des Seins aufsteigt, entfaltet die positive Philosophie das Wirken des Seins deszendierend in der Wirklichkeit. Denn das Subjekt ist der voraussetzungslose Grund oder die transzendente Bedingung des Seins. Eben weil dies so ist, dreht Schelling ja die Perspektive um. Es kann nicht mehr vom Sein auf das Subjekt hin gedacht werden, vielmehr muss das Sein aus dem Subjekt erschlossen werden. "Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven [erg.: Philosophie] wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier wendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius."⁶⁷

Schellings *positive Philosophie* erläutert das vom Subjekt her interpretierte Sein in einer Art *Theologie*. Theologie meint keineswegs so etwas wie eine kirchliche Wissenschaft des

61 Schelling 1993, S. 75.

62 Die Frage nach dem Grund des Seins bezeichnet präzise die Differenz von der Hegelschen zur Schellingschen Philosophie. Vgl. dazu Frank 1992, S. 131-135.

63 Schelling 1993, S. 204.

64 Schelling 1993, S. 205.

65 Schelling 1993, S. 205.

66 Schelling 1993, S. 78.

67 Schelling 1993, S. 92.

Christentums, sondern das Wissen aus einer Dimension »jenseits des Seins«. Theologie ist das Wissen aus der Offenbarung, welche wiederum das Sich-Zeigen des Subjekts bedeutet, das dem Sein vorangeht. Schelling entfaltet seinen Gottesbegriff als apriorische Voraussetzung des Subjektbegriffs. "Ich weil das, was über dem Seyn ist, was nicht das blosse Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns."⁶⁸ Das Apriori Gottes ist es, welches das Subjekt zum Grund des Seins macht.

Wie ist dieser Akt der Kreation näherhin zu denken? Oder anders, was besagt diese Bestimmung des *Herr-Sein Gottes*? "Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr."⁶⁹ Das Herr-Sein Gottes bringt die Art und Weise des Verhältnisses von Subjekt und Sein in der Weise zum Ausdruck, dass nämlich das Subjekt das Sein erschafft. Das heisst aber: "Er [erg.: Gott als Herr des Seins] eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur."⁷⁰ *Das Subjekt ist Quelle des Seins, indem es für anderes existiert.* Oder: "Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun; er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloss mit anderem zu thun -er ist, kann man sagen -ganz ausser sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende."⁷¹

Nach Schelling artikuliert sich die dialektische Positivität des Subjekts als Kreativität aufgrund ihrer Relationalität zur Alterität. Gerade indem ein Subjekt von sich selbst absieht, sozusagen einen Standpunkt ausserhalb seiner selbst einnimmt, gelangt es zur Entfaltung seiner selbst in der Veränderung der Wirklichkeit. Das ist der Kerngedanke der positiven Dialektik Schellings, den Dussel in den Diskurs seiner Befreiungsethik transformiert.

5.3 NEGATIVITÄT

Das Moment der Negation

Das Apriori formalpragmatischer Theorie wird als dialektisches Apriori bezeichnet, weil in ihm Idealität und Realität ineinander verschränkt sind. "Das »Sich-noch-in-BewegungBefinden« ist eine Wirklichkeit (ein Akt), im Ausgang von einem (vergangenen) Ansatzpunkt und ohne das (künftige) Danach erreicht zu haben."⁷² Idealität und Realität verhalten sich für eine transzendente Reflexion zueinander wie Positivität und Negativität. *Positiv* erscheint die Idealität als *Horizont* in bezug auf die Realität, weil ihre Affirmation die Negation der Realität erhellt. Umgekehrt erscheint die Idealität *negativ* als *Utopie* in bezug auf die Realität, weil ihre Affirmation noch nicht Wirklichkeit geworden ist.

Dussel erläutert diese Dialektik von Negativität und Positivität des Seinsverständnisses als Horizont ausführlich. "Das »Seinsverständnis« begreift sich nur als Nicht-Begriff des Seienden; die Metapher des »Horizonts« ist die Negativität selbst; das »Zukünftige« des Seins ist ein Noch-Nicht-Sein, das seinerseits gleichzeitig ein Seinkönnen anzeigt; das Verstehen ist »dialektisch«, insoweit es flüssig ist, das heisst, immer jenseits von etwas, jenseits einer

68 Schelling 1993, S. 93. Vgl. dazu auch Gulyga 1989, S. 123: "Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend."

69 Schelling 1965, S. 306.

70 Schelling 1965, S. 306.

71 Schelling 1965, S. 306.

72 Dussel 1985b, S. 271.

Grenze; selbst der Terminus »transzendental« ist eine Aufhebung des Gegebenen, seine Negation. Aber die grundlegende Negativität ist die des Seins selbst: es wird niemals als Ganzes begriffen (seine geschichtlichen Manifestationen sind immer partiell); darüber hinaus aber kann das Sein als Sein niemals positiv gedacht und deswegen auch nicht ausgesagt werden."⁷³ Dussels Konzeption eignet sich die Tradition hermeneutischer Theorie an, welche dann in ein Apriori formalpragmatischer Theorie umgeformt wird. Solch dialektisches Apriori gewinnt sein Profil primär in Zustimmung und Ablehnung zum Grossmeister dialektischen Denkens, zu Hegel.

Hegels Dialektik kann nach Dussel "[...] als der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist."⁷⁴ Hegels Theorie entfaltet sich als Dialektik der Idee, welche die Wirklichkeit in ihrer Totalität rekonstruiert. "Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden [...], dass vielmehr das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht."⁷⁵ Das Problem von Hegels Theorie liegt nach Dussel darin, dass Hegel Wissen als Erinnerung im Sinne des Bewusstwerdens einer Innerlichkeit versteht. "Hegel denkt, dass der Mensch das Endliche vom Unendlichen her umfassen kann und deshalb das Ganze ohne Äusserlichkeit erreichen kann. Dieser Anspruch wird explizit erhoben im »Systemfragment« und eben deshalb durch Kierkegaard, durch Heidegger wie durch Lévinas negiert."⁷⁶

Hegels Subjektbegriff ist letztlich *monistisch*. Es ist zwar das sich selbst entfaltende Bewusstsein, welches den Weg zum absoluten Wissen geht. Dieses Bewusstsein ist aber letztlich auf sich selbst zurückgeworfen, weil der Andere nur als Funktion in bezug auf das Subjekt selbst gedacht wird, nicht aber als freies, unabhängiges Gegenüber. "»Der Andere« ist nur die Vermittlung, welche besagt, dass das Selbstbewusstsein sich selbst erkennt und den Anderen an und für sich überwindet."⁷⁷ Der Andere wird in Hegels Idealismus anti-kantisch gedacht, als Mittel, nicht als Zweck. Nach Dussel stellt er nur die Vermittlung dar, welche vom Sein des Bewusstseins aus als Schein erkannt und hinterfragt wird. Rational ist nur das monistisch sich entfaltende Subjekt, Pluralismus oder Vielheit ist für Hegel ein zufälliger, ein chaotischer, einnaturaler, kein rationaler Prozess.

Dussels dialektische Konzeption entfaltet sich im Anschluss an seine Hegelkritik in zwei Schritten. In einem ersten Schritt bestimmt Dussel den Gehalt der Negativität als *Negation* des Besonderen. In einem zweiten Schritt erschliesst Dussel die *Affirmation*, wie sie jede Negation immer schon enthält. Beide Schritte als solche unterscheiden Dussels Position noch nicht prägnant von der Hegels, denn gerade die Vorstellung einer Negation als konkreter Negation sowie die Idee der Aufhebung im Prozess der Negation stammen schliesslich von Hegel selbst. Dussels entscheidende Differenz zu Hegel liegt vielmehr im Verständnis der Subjektivität, welche Dussel, mit Schelling und gegen Hegel, pluralistisch, nicht monistisch auszulegen sucht.

⁷³ Dussel 1973c, S. 151.

⁷⁴ Dussel 1974a, S. 76 f.; zitiert aus Hegel 1969b, S. 72.

⁷⁵ Dussel 1973c, S. 26., zitiert nach Hegel 1969, S. 139.

⁷⁶ Dussel 1974a, S. 71; zum Begriff der Erinnerung als Doppelsinn von Vergegenwärtigung und Verinnerlichung vgl. Dussel 1974a, S. 84.

⁷⁷ Dussel 1973b, S. 114; vgl. auch: Dussel 1974a S. 82 f.

Im Anschluss an Hegels Dialektik diskutiert Dussel das Verhältnis von Sein und Nichts zu einander. "Das Sein ist alles, aber es ist nichts im Besonderen. [...] Sein und Nichts sind hier in Wahrheit keine Gegensätze, weil das Sein der transzendente Horizont ist und als solche unbestimmt und unbestimmbar (insoweit er transzental ist), und das Nichts ist in anderer Hinsicht das Nichts des Seienden als solchem."⁷⁸ Eine ähnliche Aussage macht Dussel von Schellings Philosophie her. "Irrationalismus [...] kann die radikale Zurückweisung jeder Vernunft, jeden Wertes oder Gottes bedeuten, oder nur die Negation einer geltenden Vernunft, eines Wertes oder »Gottes«. In diesem zweiten Sinne würde nur eine bestimmte Ordnung, ein Horizont oder eine Welt negiert [...]."⁷⁹

Sein und *Nichts* sind nach Dussel funktional gesehen in zweifacher Hinsicht identisch. Erstens sind Sein und Nicht *relationale* Momente, die immer nur entwickelt werden können in bezug auf konkrete Seiende, Dinge oder Sachverhalte, deren »Gesamtzusammenhang« sie darstellen. Zweitens lassen sich weder Sein noch Nichts definitiv oder abschliessend bestimmen; sie sind und bleiben *offen* für Veränderung, weil sie relationale Momente sind, verändern sie sich im Verhältnis zur Veränderung der Sachverhalte, auf die sie sich immer schon beziehen.

Dennoch aber sind Sein und Nichts nach Dussel auch nicht einfachhin als identisch zu bezeichnen. Sie unterscheiden sich vielmehr darin, dass sie eine je verschiedene Funktion in der Struktur des Verstehens anzeigen. Während das *Sein* den Gesamtzusammenhang eines Subjekts zur Darstellung bringt, zeigt das *Nichts* an, dass für etwas kein, jedenfalls nicht der für den Sachverhalt adäquate oder spezifische, Ort innerhalb des Systems oder in der Ordnung des Subjekts selbst angegeben werden kann und dass dieses Etwas dem Subjekt äusserlich. Für dieses »nichts« ist.

Das Moment der Affirmation

Die dem Dusselschen Seinsverständnis zugrundeliegende positive Dialektik des Horizonts wird über eine Metapher ins Spiel gebracht, über die Metapher des Aufpfropfens. "Das historische Sein [...] oder die Geschichte selbst ist die aktive Begegnung wechselseitig fruchtbarer Offenbarungen. Das Sein [...] entsteht aktiv aus dem wechselseitigen und schöpferischen Aufpfropfen des Unbegreiflichen auf das begreifliche, des Anderen auf die Totalität. Das Sein ist weder Erkenntnis [...] noch nur ein ökonomisches oder kulturelles Produkt [...], sondern es ist die geschichtliche Erschaffung der Alterität in der Totalität."⁸⁰ Die Metapher des Aufpfropfens stammt aus einer biblischen Tradition, in der das Verhältnis der christlichen Kirche zu ihrem jüdischen Ursprung bedacht wird. Paulus ermahnt seine Brüder und Schwestern im Herm: »[...] ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wüden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erieltest an der Kraft seiner Wurzel, so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« (Rom 11, 16b-18) Die Metapher des Ein- oder Aufpfropfens soll einen Zugang zur Vereinbarkeit heterogener Lebensformen und damit zur Sache des Pluralismus ermöglichen. Es geht um den Versuch, Differenz und Identität

⁷⁸ Dussel 1974a, S. 104.

⁷⁹ Dussel 1974a, S. 118.

⁸⁰ Dussel 1973c, S. 120 f.

bestimmter Traditionen zusammenschauen, ohne in die Fallen des Reduktionismus oder Relativismus zu geraten.⁸¹

Die Metapher des Aufpfropfens führt dabei immer ein konstruktives Moment in die Verhältnissetzung ein. Sie realisiert, frei nach Bertolt Brecht, den Blick des Gärtners auf die Natur, der, *weil schärfer*, letztlich eben *deshalb liebevoller* beobachtet als ein romantisch veranlagter Spaziergänger. Oder anders: das einen konstruktiven Eingriff konstituierende Interesse ist weniger als Behinderung denn vielmehr als Bedingung eines Eingriffs überhaupt anzusehen. Allerdings gilt es zu klären, welche Voraussetzungen je mit dem Akt der Konstruktion in das Konstrukt selbst eingehen.

Dussels phänomenologisch-hermeneutisch bestimmte Auffassung, den Sinn des Konstruktionsgedankens aufnehmend, lautet dahingehend, dass jeder Negation ein affirmativer Gehalt zugrunde liegt. "Das analektische Moment ist die *Affirmation* [Hervorhebung von mir] der Exteriorität; sie ist nicht nur die Negation der Negation der Systeme von der Affirmation der Totalität her. Sie ist die Aufhebung der Totalität, aber nicht nur als Aktualität dessen, was im System als Möglich angelegt ist. Sie ist die Aufhebung der Totalität von einer inneren Transzendentalität oder Exteriorität her, die niemals drinnen war."⁸² Die Negation der Negation, die Hegelsche Aufhebung, kann nach Dussel nur gelingen, weil die besonderen Sachverhalte, auf die sich die Negation im Bereich der Subjektivität bezieht, nicht von vornherein identisch sind. Sie unterscheiden sich als autonome Wirklichkeiten durch ihr Vermögen zur Kreativität, als Instanz einer selbst Spielregeln entwerfenden und bestimmenden Tätigkeit.

Dussel schliesst sich mit seiner Auffassung explizit an Ricoeur an, der eine Analyse der Negation als Weg zur Universalität unternimmt. Nach Ricoeur ist jede Negation eine Negation von Endlichkeit. Insofern kehrt die Affirmation in der Gestalt der Negation wieder in den Entwurf oder die Entscheidung zurück. "Der Ausdruck »auf mich nehmen« ist dem Vokabular der Existentialisten nicht fremd; er kennzeichnet die gewaltsame Rückkehr der Affirmation in der Philosophie der Negation; [...] Denn was ist ein Entwurf? Ist es nicht ein Ereignis, das den Dingen fehlt? Bin ich als entwerfendes Wesen nicht derjenige, der, nach Sartres bestürzendem Bild, sozusagen im Herzen der Dinge die Luft ablässt?"⁸³ Aber gerade in der Negation des Wirklichen ist nach Ricoeur eine »Seinsbejahung« enthalten. Denn "[...] die Neuerung bewirkt eine Umgestaltung [...]; was Form war, wird Hintergrund, was Hintergrund war, wird Form."⁸⁴

Dass Affirmation und Negation funktional zu sehen sind in bezug auf das ihnen zugrundeliegende Projekt oder in bezug auf die ihnen zugrundeliegende Perspektive von Subjektivität, diesen Punkt hat Ricoeur deutlich herausgearbeitet. Allerdings scheint mir Ricoeurs Position -im Unterschied zu der Dussels- weit mehr von Hegel abhängig zu sein. Bei Hegel heisst es: "Als Schranke, Mangel wird irgend Etwas nur erkannt durch Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Ganzen und Vollendeten; es ist daher eine Bewusstlosigkeit, nicht einzusehen, dass eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen, Schrankenlosen enthält."⁸⁵ Dass Endliches als endlich nur gewusst werden kann in Abgrenzung gegen das Unendliche, diese

81 In einem ähnlichen Sinne thematisiert auch Fomet-Betancourt die Metapher des Aufpfropfens, wenn er das Verhältnis von Text und Kontext, von Substanz und Akzidenz in der Problematik der Inkulturation diskutiert, um das Konzept einer kulturellen »Polyphonie« zu entwickeln. Vgl. dazu Fomet-Betancourt 1994a, S. 33.

82 Dussel 1985, S. 182; vgl. auch ebd., S. 76.

83 Ricoeur 1974, S. 356 f.; vgl. dazu: Ricoeur 1992; siehe auch: Dussel 1993, S. 162 FN 64.

84 Ricoeur 1974, S. 356.

85 Hegel 1969a, S. 46 f. Vgl. dazu auch. Oeing-Hanhoff 1971.

Einsicht wird hier in Richtung Negation gewendet, um zu zeigen, wie jede Negation eine Affirmation voraussetzt. Horizont der Affirmation nach Hegel ist und bleibt aber immer die Totalität. Genau an diesem Punkt widerspricht Dussel, wenn er auf die Bedeutung der positiven Philosophie Schellings hinweist.

Wenn man danach, was denn als der entscheidende Gewinn der Schellingschen Konstruktion einer positiven Philosophie gelten könne, dann ist darauf nach Frank mit dem von Schelling selbst stammenden Hinweis zu antworten, dass dies der "Begriff des relativ Nichts-eyenden"⁸⁶ sei. Schelling ist derjenige, der als erster zwischen einem absoluten und einem relativen Nicht-Sein unterscheidet. Während das absolute Nicht-Sein den Gegensatz zum Sein an sich bildet, bezieht sich das relative Nicht-Sein immer auf das Verhältnis von einem Seienden zu einem anderen Seienden. "Die Negation ist nicht autonom. Sie bezieht sich jeweils auf etwas, das sie negiert. Ist sie ihr eigenes Relat, so konstituiert sie nur unter der Bedingung nicht das absolute Nichts (rien, oux on). dass sie selbst auf der Basis eines ihr transzendenten Seins steht, welches sie vor der totalen Auflösung bewahrt. Die Negation vermöchte aus eigener Macht ihr Sein (qua Existenz) nicht zu begründen, sie setzt es vielmehr in ihrem relativen Nichtsein (mä einai) voraus. Kurz, die Selbstauhebung der Negation gibt dem Sein nur unter der zirkelhaften Bedingung Raum, dass es jeder Negation zuvorbestand. Die Negation lässt das Sein »wesen« (gibt ihm Grund). aber sie erschafft es nicht."⁸⁷

Mit dem Begriff des *relativen Nicht-Seins* löst sich Schelling aus dem Monismus der Hegelschen Dialektik. Sein und Schein sind relationale Kategorien, je bezogen auf einen zugrundeliegenden Sachverhalt, für den sie zutreffen oder eben nicht zutreffen. Das aber bedeutet in Konsequenz, dass hier der Punkt zu suchen ist, an dem man nach Frank von der Entstehung des existentialphilosophischen Paradigmas sprechen könnte. "Die Selbstbefreiung besteht in der Wahi des, nicht in der Evolution des in ihm Inbegriffenen."⁸⁸ Oder, wie Schelling selbst es ausdrückt: "Der Mensch muss von seinem Seyn sich losreissen, um ein freies Seyn anzufangen. [...] Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung."⁸⁹

Der Begriff des relativen Nicht-Seins beharrt auf der Nicht-Umkehrbarkeit von Subjekt und Prädikat, wie sie den syllogistischen Figuren zugrunde liegt. Während Hegels Logik den Traum von der permanenten Eineindeutigkeit träumt, präpariert Schellings positive Philosophie einen widerständigen Kern in jeder Prädikation heraus, dessen Existenz jeder Idee zugrundeliegt. Als Resultat der existenzialen Interpretation der positiven Philosophie Schellings und ihres Begriffs des relativen Nicht-Seins ergibt sich ein radikaler Begriff von Freiheit, der die Selbstbestimmung des Subjekts über alle ontologischen Implikationen stellt. Solche Freiheit wird *deontologisch* rational, wenn und weil sie sich selbstgesetzten Normen verpflichtet weiss. Das aber heisst nichts anderes, als dass sich die radikale Freiheit des Subjekts selbst nur in einer ethischen Rationalität transparent wird.

86 Schelling 1993, S. 114; vgl. auch dazu: Frank 1993, S. 58. Schelling differenziert absolutes und relatives Nicht-Sein in den griechischen Termini ouk einai und mä einai.

87 Frank 1993, S. 58; vgl. auch Frank 1992, S. 133 f.: "Noch exakter wäre die folgende Beschreibung: das bloss Wesende *ist*, Insofern es sich das nicht *Sein* selbst zum Sein gemacht hat und es müsste als Nichts zu existieren aufhören, sobald es das im emphatischen Sinne Seiende würde. Für diese ekstatische Existenz, die Sein nur ausserhalb ihrer selbst gewinnt, hat die deutsche Sprache keinen eigenen Terminus. Schelling bedient sich darum neben der zitierten griechischen gelegentlich auch der französischen Unterscheidung von »rien« und »néant«. Das Wesen ist dann ein »Nichts«, ein »gänzlicher Mangel«, ein »Hunger nach Seyn« nicht im Sinne eines rien: es ist ein Néant d'être."

88 Frank 1993, S. 67.

89 Schelling 1993, S. 170.

Dussels Befreiungsethik transformiert den Schellingschen Ansatz des relativen Nicht-Seins in ein formalpragmatisches Konzept. Den Ausgangspunkt für diese Transformation liefert Dussels Feststellung: "Das analektische Moment besteht exakt in dieser Affirmation des Unterdrückten als Person."⁹⁰ Das bedeutet, dass Dussel zwar methodisch den Schritt von der Negation zur Affirmation mitgeht, diesen Schritt aber mit Schelling aus dem diskursiven Zusammenhang von Hegels Gegensatz von Endlichem und Unendlichem herauslost. Negation und Affirmation beziehen sich auf je konkrete Sachverhalte, welchen Sein und Nichts als relationale Kategorien zuzuordnen sind. "Der radikale Ursprung ist nicht die Affirmation des Selbst an sich, weil man dazu reflektieren, d.h. sich selbst als wertvoll empfinden, sich als Person entdecken können muss. Wir gehen hinter diese Affirmation zurück. Wir suchen danach, was dem Sein des Sklaven vorausliegt, der als Sklave geboren wurde und kein Bewusstsein davon hat, dass er eine Person ist."⁹¹ Dussel transformiert das hermeneutische Konzept des positiven Kerns von Negativität in den Rahmen einer intersubjektiven Theorie, welche die Thematik des Verhältnisses von Ego und Alter diskutiert. Das deontologische Apriori des Personseins ergibt den Bezugspunkt, von dem her und auf den hin die konkrete, defizitäre Existenz "des Unterdrückten [...] als Sklave, als Sexualobjekt oder als Lohnarbeiter in Frage gestellt wird."⁹² An dieser Stelle wird deutlich, dass und wie Dussel das hermeneutische Konzept eines dialektischen Apriori in eine formalpragmatische Theorie transformiert. Er interpretiert das Personsein selbst von dessen kommunikativem und ökonomischem Kontext her. Dussel entwickelt ein in einem strengen Sinne als *formalpragmatisch* zu bezeichnendes Konzept.

Mit dem Übergang von einer hermeneutischen zu einer formalpragmatischen Fragestellung aber muss auch darüber nachgedacht werden, wie das hermeneutische Konzept von der in jeder Negation implizierten Affirmation dann begründet werden kann. Den Ausführungen Tugendhats zu einer Logischen Propädeutik ist dabei ein in zweifacher Hinsicht wertvoller Hinweis zu entnehmen. "Für die behauptende Kraft (ebenso wie für die imperativische) ist e konstitutiv, dass sie sich auf einen Inhalt bezieht, der als ganzer wesensmässig negierbar ist. Das zeigt sich daran, dass die behauptende Kraft in einem Wahrheitsanspruch besteht und ein solcher sich nur auf etwas beziehen kann, was wahr oder falsch sein kann (so oder nicht so sein kann). Steht denn aber nicht dem Sein im Sinn des Wahrseins ein Nichtsein im Sinne des Falschseins polar gegenüber? Der Wahrheitsanspruch bleibt jedoch immer das umfassende. Wenn wir sagen »Es ist falsch, dass p«, so erhebt diese Aussage, da »p« falsch ist, ihrerseits einen Wahrheitsanspruch."⁹³ weil jede Negation immer einen Wahrheitsanspruch erhebt, enthält sie auch immer schon eine Behauptung, eine Affirmation.

Dieser Einsicht in die Begründung des Wesens einer Behauptung fügt Tugendhat aber noch eine Erläuterung epistemologischer Art hinzu. Aus der Einsicht nämlich in den Wahrheitsanspruch einer Behauptung folgert er, dass der Terminus des »Seins« nur dann eindeutig ist, wenn Sein im Sinne von Wahrheit interpretiert wird. Tugendhat verweist in diesem Zusammenhang auf Heidegger. "Heidegger hat die Frage nach dem Sinn von »Sein« auch so erläutert: es ist die Frage »nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen«."⁹⁴ Das bedeutet, dass die ontologische Frage nach dem

90 Dussel 1993, S. 162 FN 64.

91 Dussel 1993, S. 142.

92 Dussel 1993, S. 162 FN 64.

93 Tugendhat/Wolf 1986, S. 214.

94 Tugendhat/Wolf 1986, S. 215; das hier eingeschlossene Heidegger-Zitat stammt aus: Heidegger 1991, S. 225 f.

Sein letztlich auf die epistemologische Frage nach dem Verstehen zurückgeführt werden kann. Anders gewendet: weil sich dem linguistischen Paradigma zufolge Sein immer als Wahrheit zeigt, entscheidet das epistemologische Konzept über den Sinn und Gehalt der ontologischen Fragestellung. Dieses starke Argument ist meines Erachtens geeignet, den Dusselschen Schritt von der Hermeneutik hin zur Formalpragmatik plausibel werden zu lassen.

Gestalten des »Nicht-Seins«

Wie bereits gezeigt, thematisiert Dussel das »Sein« funktional als angeblich imperialistische Struktur, die das »Nichts« der Barbaren ausgrenzt. Der ontologische Grundsatz, gegen den sich Dussels Polemik richtet, stammt von Parmenides: »Das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht.« "Das Sein aber ist griechisch, es ist das der griechischen Kultur eigene Licht. Das Sein reicht bis an die Grenzen der Hellenizität. Darüber hinaus, jenseits des Horizonts, befindet sich das Nicht-Sein, der Barbar, Europa und Asien."⁹⁵ Oder: "Das Sein ist die europäische Vernunft, das Nicht-Sein sind die anderen Menschen. Lateinamerika und die gesamte »Peripherie« sind der Rest, der als rein zukünftig, als Nicht-Sein, als das Irrationale, Barbarische, das Nicht-Existente definiert wird."⁹⁶

Dussels entfaltet einen Begriff konkreter Negativität, dem immer schon eine Affirmation zugrunde liegt. Diese Affirmation versteht sich als Behauptung eines ontischen Besonderen, dem aber ein universaler Anspruch innewohnt. "Wir affirmieren das Ontische als das Antlitz des Anderen und akzeptieren die meta-physische Negativität des Anderen in bezug auf die Totalität: die Positivität des Anderen wird ausschliesslich in der »Offenbarung« durch den Selben affirmiert."⁹⁷ Der Terminus der Affirmation als Behauptung ist hier durchaus doppeldeutig zu begreifen als Wahrheits- und als Machtanspruch. Vom Standpunkt des negierten Besonderen aus erscheint solche Negativität als Bedürfnis. "Menschen sind endliche Lebewesen. Um zu leben, müssen sie ersetzen, was ihre Aktivität verbraucht. Sie sind Subjekte mit einem Mangel an etwas oder einem Bedürfnis nach etwas: nach Nahrung [...]. »Mangel an« bedeutet Negativität."⁹⁸ Das Konzept einer konkreten Negativität dient der Artikulation von Bedürfnissen, wie sie allemal zur Grundausstattung von Subjekten gehören. Bedürfnisse und Praxis verhalten sich in diesem Blickwinkel zueinander wie die zwei Seiten einer Medaille.

Dussel benennt die Erfahrung konkreter Negativität als Erfahrung des Hungers, eine Metapher, in der sich die verschiedensten Traditionslinien verdichten. Zum einen taucht der Begriff des »Hungers nach Seyn« bereits bei Schelling auf in der Analyse der dem Sein vorausliegenden Existenz. Zum zweiten thematisiert dieser Begriff insgesamt eine ausgeprägte philosophische Erbschaft, die ihren Niederschlag in der Blochschen und Sartreschen Theorie gefunden hat, um nur zwei Beispiele zu nennen. Der für Dussel aktuelle Anknüpfungspunkt liegt im ethischen Marxismus des Che Guevara, den Dussel zum Abschluss seines Marx-Kommentares zitiert: "»Die objektiven Bedingungen des Kampfes sind durch den Hunger des Volkes gegeben; er ist die Reaktion auf diesen Hunger.«"⁹⁹ Zum dritten bietet sich, wie ja der Ansatz Che Guevaras zeigt, die Metapher des Hungers unter Berücksichtigung der

⁹⁵ Dussel 1985, S. 15.

⁹⁶ Dussel 1974a, S. 114.

⁹⁷ Dussel 1973c, S. 218 FN 251.

⁹⁸ Dussel 1985, S. 150.

⁹⁹ Dussel 1990a, S. 449.

herrschenden politischen Verhältnisse in Lateinamerika als symptomatisch an, um den gesamten Komplex konkreter Negativität und seiner dialektischen Auflösung als Bedingung politischen Handelns zum Ausdruck zu bringen. Mit der Metapher des Hungers ist erst einmal eine ökonomische, damit aber immer auch eine kulturelle Wirklichkeit angesprochen, wie sie zum Beispiel die sozialistische Tradition in der Forderung nach »Brot und Rosen« verdichtet hat. Die Metapher des Hungers steht für die universale Bedeutung der konkreten Negativität des Bedürfnisses.

Auf den Begriff konkreter Negativität angewendet, stellt sich die Frage nach der Bedeutung dessen, was denn nun in diesem Zusammenhang dialektisch heisst. Der Begriff des Dialektischen meint in einer ersten Bedeutung so etwas wie eine Gegenüberstellung, eine Opposition oder einen Widerspruch. Eines steht in Gegensatz zu einem Anderen, wobei offen ist, ob und wie sich dieser Gegensatz auflösen lässt. Für den Begriff konkreter Negativität ist diese Bestimmung des Dialektischen zwar notwendig, aber nicht zureichend, weil damit das Negative auch im Sinne einer rein paradoxalen Wirklichkeit ausgelegt werden könnte. Dialektisch gesehen ginge es vielmehr darum, und das ist die zweite Bestimmung, dass das Negative eine Funktion erfüllt. Das heisst, die Negativität wird eine Art funktionales Nichts, dessen Negativität eine Funktion erfüllt in bezug auf eine besondere Entität. Die funktionale Struktur eines Nichts kann beispielsweise vorgestellt werden im Bild des Wurms, der sich durch den Apfel frisst und ihn sich auf diese negierende Weise aneignet. Diese Auffassung eines funktionalen Nichts bildete bereits den Kern des Schellingschen Begriffs des relativen Nicht-Seins. Das entscheidende Moment dieser Auffassung besteht darin, dass das »Néant« als ein Nicht-Sein begriffen wird, welches etwas als Nichts bezeichnet, indem es dieses als nichtig *erklärt*. Das heisst, solches Nicht-Sein beruht auf einem konstruktiven Akt, insofern hier etwas zum Gegenstand eines Bedürfnisses wird.

Dussel thematisiert diese Auffassung in seiner Analyse der doppelten Bedeutung der Negation der Negation. "Die Negation dessen, was durch das System negiert wird, ist die Affirmation des Systems in seinem Grund, weil das, was vom System negiert oder determiniert wird [...], kein inneres Moment des Systems sein kann."¹⁰⁰ Die Negation des Systems ist nämlich der Unterdrückte, der vom System ausgeschlossen und vernichtet wird. "Dagegen fällt die Negation dessen, was am System negiert wird, mit der expansiven Affirmation dessen zusammen, was die Exteriorität der Unterdrückten ausmacht."¹⁰¹ Dussel stellt diese beiden Formen als aktive und passive Negation vor, deren Gemeinsames darin zu sehen ist, dass beider Ursprung in der Exteriorität liegt. "Weder die passive Negation oder der Widerspruch (eine Klasse ist nicht die andere Klasse), noch die aktive Negation (eine Klasse kämpft gegen die andere Klasse) entspringt aus der reinen Negativität oder geht in ihr auf, Passive und aktive Negation entspringen der Exteriorität [...]."¹⁰² Jede Negation, so könnte man sagen, impliziert einen Grund, einen Entwurf oder ein Projekt, von dem aus und auf den hin sie sich entfaltet.

In seiner formalpragmatischen Wendung transformiert Dussel den Begriff der funktionalen Negation in die Ebene der Intersubjektivität. "Das Andere ist auf diese Weise ein »volles Nichts«. »Nichts«, weil es keinen Sinn hat; »nichts«, weil es noch keinen Wert hat, weil es noch nicht Materie oder Instrument geworden ist. Seine Objektivität kann nur eine Objektivität sein, die noch nicht von der Person getrennt ist. Die Person selbst, das Antlitz des Anderen, seine Leiblichkeit, seine Sensibilität existiert ausserhalb."¹⁰³ Die Subjektivität des

100 Dussel 1985, S. 76.

101 Dussel 1985, S. 76.

102 Dussel 1985, S. 157.

103 Dussel 1985b, S. 339 f.

Anderen ist ein Nichts in bezug auf die Subjektivität des Seins, weil sie anders ist als die des Seins. Aber die Subjektivität von Alter stellt dennoch eine ebenso irreduzible Subjektivität vor wie die von Ego.

Der Sinn der befreiungsethischen Rede von einem funktionalen Nichts liegt darin, den Prozess der Befreiung als Prozess einer Identität kooperativer Autonomie zu rekonstruieren. Zu sagen, "dass etwas aus dem Nichts hervorgeht, heisst, auf einen Bereich der Exteriorität ausserhalb der ontologischen Totalität hinzuweisen und die Welt als eine endliche Welt zu verstehen: sie ist weder einzigartig, noch ist sie das Absolute. In diesem Sinne kann das Nichts niemals konstitutiv sein für das Sein des Seienden."¹⁰⁴

Alles kommt hier auf die Unterscheidung von der Totalität als ontologischem Grund und der Exteriorität (oder Alterität) als transzendentelem Apriori an. Ein Subjekt konstruiert den ontologischen Grund seiner Totalität, das Sein des Seienden seiner Lebenswelt, im Ausgang von dem transzendentalen Apriori seiner Exteriorität. "Das Nichts, das »Sinnlose« in meiner Welt (in der ontologischen Ordnung der Totalität »des Selbst«), das Chaos, die kosmische Realität, die nicht im Verstehenshorizont aufgeht, ist das »Woher-Wohin«, aus dem das Neue entsteht, insoweit es aus der Freiheit des Anderen hervorgeht. Die Freiheit des Anderen, die in bezug auf meine Welt nicht festgelegt ist, ist das Nichts: »ex nihilo omnia fit«. "¹⁰⁵

Indem das Subjekt in seiner Exteriorität den je Anderen in den Blick bekommt, ist es imstande, das Nichts als Ort des Novum zu interpretieren. "»Der Andere«, dessen entscheidende Position das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« ist, erscheint als das allerhöchste Positive im Sinne einer primären »Negativität«, als das »Nichts«, von dem her die Schöpfung des Neuen, des Unvorhersehbaren, eines geliebten und freien Seins in der Totalität der Welt aufricht und zur Solidarität aufruft, welche die genuin menschliche alterative Praxis ist, die Gratuität, in der sich der Mensch als solcher offenbart."¹⁰⁶ Das, was sich der Perspektive meiner Welt primär als sinnlos zeigt, kann in der Rekonstruktion einer anderen Perspektive durchaus sinnvoll werden. Die Rekonstruktion der Wirklichkeit des Anderen ist es, die mir eine neue Möglichkeit eröffnet.

Als methodisches Werkzeug zur Explikation des dialektischen Prozesses funktionaler Negation dient Dussel der Begriff der Subsumtion. "Zwar benutzen die Marxisten -wenn auch nur beiläufig -die diesem Gedanken zugrundeliegende Kategorie der Subsumtion, welche ich ja überhaupt für die fundamentale Kategorie der Ontologie von Marx halte."¹⁰⁷ Der Begriff der Subsumtion übersetzt den Hegelschen Terminus der Aufhebung. Aufhebung ihrerseits hat bei Hegel eine dreifache Bedeutung: etwas bewahren bzw. aufbewahren, etwas wegnehmen, negieren oder tilgen, und etwas emporheben oder hochheben, auf eine höhere Ebene übertragen. In dieser dreifachen Bedeutung bildet die Figur der Aufhebung den Kern dessen, was bei Hegel die konkrete Negation ist. Dussel greift diese Hegelsche Sichtweise ausdrücklich auf. "Subsumtion [...] ist das eintauchen oder einschliessen von etwas in ein anderes, welches es umgreift und emporhebt. Sie ist der ontologische Akt schlechthin, in dem das Seiende auf einer neuen Ebene des Seins begründet wird."¹⁰⁸ Sprachlich gesehen schlägt sich solche Subsumtion immer im Gebrauch des Wortes »als« nieder.

Weil aber Dussel ein im Vergleich zum Hegelschen Monismus pluralistisches Konzept von Subjektivität verfolgt, verändert sich auch die Bedeutung dessen, was Subsumtion heisst.

104 Dussel 1973c, S. 30.

105 Dussel 1973b, S. 124.

106 Dussel 1973c, S. 89.

107 Dussel 1989a, S. 58.

108 Dussel 1985b, S. 120.

Dussel macht diese Differenz bereits in der Marxschen Theorie fest, wenn er den Nachweis zu führen sucht, dass Marx über die Vermittlung Feuerbachs an den Schellingschen Begriff der Quelle anknüpft. Worauf es mir hier ausschliesslich ankommt, ist die Dusselsche Verwendung des Terminus der Subsumtion. Im Anschluss an die oben zitierten Ausführungen zum Gebrauch des Begriffes im marxistischen Diskurs fährt Dussel fort: "Aber ihre wahre Bedeutung und Tragweite bleibt ihnen [d. h. den Marxisten] doch völlig verborgen, weil sie im Gegensatz zu Marx die Exteriorität nicht kennen. Da Subsumtion das Hineinbringen dessen, was Aussen ist, in eine Totalität bedeutet, ist doch klar, dass sie nur vom Horizont der Exteriorität her richtig verstanden werden kann,"¹⁰⁹ Subsumtion meint demzufolge nichts anderes als Aufhebung in die Perspektive der Exteriorität hinein.

Ganz entscheidend ist der Hinweis, dass sich die intersubjektiven Strukturen des Autonomiebegriffes zureichend erst in einer formalpragmatischen Theorie darstellen lassen. Der dialektische Diskurs solch einer formalpragmatischen Theorie vergewissert sich der Negativität durch eine Reflexion auf das positive Moment, welches als das transzendente Apriori einer dialogischen Dimension der Alterität interpretiert wird. Negativität, Nichts und Novum werden insoweit transparent, als sie intersubjektive Funktionen von Autonomie sind.

5.4 ALTERITÄT

Zur Kritik der Idee der Selbsterhaltung

Der für die Ontologie konstitutive Schritt der Transformation des Substanzbegriffes in den Subjektbegriff impliziert die Übertragung der »*immensa potestas*« von der Wesensbestimmung Gottes auf die des Subjekts. Der Begriff der »*immensa potestas*« meint Macht als die Möglichkeit zu existieren. Gerade aus dem experimentellen Charakter des Subjekts folgt nach Henrich dessen entscheidendes Merkmal »Selbsterhaltung«. Es geht um die Selbsterhaltung "eines Wesens, dessen Eigenart nicht im Ganzen einer Ordnung in bestimmten Grenzen bekannt und je schon verstanden ist. [...] Er [erg.: der Mensch] ist darauf aus, sich in immer neue Situationen zu setzen und andere Möglichkeiten seines Daseins zu erproben. Und darin geht es ihm doch zugleich und zumeist einzig darum, sein ihm selber unbegreifliches Dasein neu zu bewähren. Da er nicht weiss, woher er kommt, muss er alles ihm Mögliche auch als ihm zugehörig auffassen."¹¹⁰

Das Konzept der Selbsterhaltung ist aber nur der erste Schritt einer Logik der Veränderung. Denn mit der Erprobung der Verhältnisse setzt das Subjekt auch sich selbst der Veränderung aus, weil die veränderten Verhältnisse in ihrer Rückwirkung auch das Subjekt selbst verändern. Das heisst, das Neue wird in einem zweiten Schritt zum alternativen Ausgangspunkt eines veränderten Selbstbewusstseins, ganz im Sinne der dritten Feuerbachthese von Marx¹¹¹. Das Konzept des Selbstverständnisses beruht auf einer *Dialektik von Selbsterhaltung*

¹⁰⁹ Dussel 1989a, S. 58.

¹¹⁰ Henrich 1982, S. 102: zum Begriff der »*immensa potestas*« und dessen Herkunft von Descartes und Spinoza vgl. auch: ebd., S. 88.

¹¹¹ "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 Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden." (Marx 1958a, S. 5 f.)

und Veränderung. Aufgrund dieser Einsicht in die Dialektik der Subjektivität stellt sich die Frage nach der Identität eines Subjekts mit neuer Dringlichkeit. Was ist das, was in der Veränderung des Subjekts konstant bleibt? Was ist das, was die Veränderung des Subjekts durchträgt? Oder anders: was ist das Apriori eines Subjekts?

Adornos negative Dialektik kann als das Urbild einer strengen Theorie gelesen werden, deren Strenge sich daran bemisst, jede Form von Verdinglichung dialektisch auflösen zu wollen. Doch gerade in Adornos Theorie hat Habermas einen ethischen Kern freigelegt, der als Motiv dieser dialektischen Verflüssigung selbst zugrunde liegt und nicht in ihr aufzulösen ist. Es handelt sich um das Motiv einer unversehrten intersubjektiven Verständigung, welche, wenn es denn so etwas geben sollte, als anti-normative Norm dialektischer Theorie Geltung beansprucht. Wenn Adorno, nach Habermas, dann tatsächlich einmal sagt, was er denn unter einem mimetischen, das heisst unverzerrt abbildenden Umgang nicht nur mit der Natur, sondern der Menschen untereinander meint, dann zitiert er aus Eichendorff die »schöne Fremde«. "Der versöhnte Zustand anektiert nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass es in der gewohnten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen."¹¹² Für den Dussel-Leser verblüffend ist die Betonung dieser Dialektik von Nähe und Fremde, denn auf welchen Sachverhalt sonst zielte die Kategorie der »Proximität«? Auch wenn es keine direkten literarischen Abhängigkeiten geben sollte¹¹³, wäre dies ein Beleg dafür, wie »verwandte« Theorien auch an unterschiedlichen Orten zu ähnlichen Konzeptionen gelangen.

Aber die Freilegung des intersubjektiven Kerns der Negativen Dialektik zeitigt noch zwei weitere wichtige Ergebnisse. Erstens ist sie ein Beleg dafür, dass gerade eine mit aller Strenge durchgehaltene dialektische Theorie, die sich selber der Macht des Negativen verschrieben hat, dennoch von einem affirmativen Horizont her argumentiert, und sei dieser ideal oder strikt utopisch konzipiert. Schellings relatives Nicht-Sein scheint folgenschwerer als die alles in ihrer Vermittlung aufhebende Hegelsche Dialektik. Und zweitens ist es wohl auch nicht zufällig, dass sich das ideale Apriori der bis aufs Äusserste angespannten Negativen Dialektik in einer Art schlichter Koexistenz wiederfindet, welche die methodisch entfalteten Gegensätze letztlich zusammenhält, wenn auch vielleicht auf eine im rationalen Diskurs selbst nicht mehr vermittelte Weise.

"Wenn man sich", wie Habermas sagt, "auf theoretische Sprachen einlässt, [...] dann muss man sehen, wie man innerhalb der sozialwissenschaftlichen, und erst recht innerhalb der philosophischen Theoriebildung die Erfahrungsbereiche des Ästhetisch-Expressiven wie des Moralisch-Praktischen ohne empiristische Umdefinitionen zur Geltung bringen kann, auch ohne dabei die Voraussetzungen theoretischer Beschreibungen zu gefährden."¹¹⁴ Dies heisst nichts anderes, als dass sich philosophische Theorie insoweit operationalisieren können lassen muss, dass ihre Aussagen einen Anspruch auf propositionale Wahrheit enthalten.

112 Adorno 1984, S. 192; vgl. dazu Habermas 1985a, S. 173. Zum Begriff der Mimesis: Habermas 1988b, S. 512.

113 Dussel hat Adorno, Bloch u.a. gelesen und rezipiert. Sämtliche mir bekannten Notizen Dussels in bezug auf diesen Rezeptionsstrang beziehen sich aber nur auf die Reklamation des positiven Moments in der Dialektik. Beispiel: "Bloch (und anderen) fehlt der positive Gehalt des sogenannten »Atheismus«: die Akzeptanz der Solidarität des Anderen. Das heisst, die Negation der Hegelschen Theologie von Seiten Feuerbachs und seine Option für die Anthropologie ist genau der richtige Weg [...]" (Dussel 1973c, s. 100 Die Rezeption des Begriffes der Proximität durch Dussel erfolgte dagegen über die Lévinassche Philosophie. Die Parallelen in der philosophischen Entwicklung von Dussel und Habermas sind auf jeden Fall nicht zu übersehen: Schelling-Rezeption, die Idee der Intersubjektivität, die Rezeption des sprachpragmatischen Ansatzes.

114 Habermas 1985a, S. 175.

Aus diesem Grund heraus scheint es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, die angedeuteten Gehalte ontologisch erschlossener Intersubjektivität in eine formalpragmatisch argumentierende Theorie zu transformieren. Einen in diese Richtung gehenden Vorschlag unterbreitet Apel, der Dussels Ansatz insofern entgegenkommt, als er mit seiner Forderung nach einer Formalisierung an der Einzigartigkeit des Subjekts als Selbstverhältnis ansetzt. „Der Einzelne kann nach Sartre selbst in einer kommunikations- und vergleichslosen Lage, die ihn zwingt, scheinbar alle Normen zu übertreten, seiner Intention nach stellvertretend für die Menschheit handeln; er kann die Menschheit wählen, indem er sich wählt. In diesem Falle müsste prinzipiell jeder Andere, der sich in seine Lage zu versetzen vermag, ihm seine Zustimmung nachträglich erteilen und so die Erfüllung der moralischen Normen der Kommunikationsgemeinschaft feststellen können.“¹¹⁵

Die Logik einer solchen Formalisierung geht stets dahin, den Selbststand eines *Subjekts* über eine Art von Universalität¹¹⁶ zu begründen. Das Subjekt existiert als einzelnes Subjekt nur in seiner Abgrenzung gegen andere Subjekte. Gerade solche Allgemeinheit aber verweist nach Apel gemäss den Sartrischen Ansatz auf die *Alterität* als Bedingung von Universalität und damit auch als Bedingung eines subjektiven Selbstverhältnisses. Die entscheidende Frage wird lauten, wie diese Struktur des Zusammenhangs von Selbst und Anderen zu denken ist. Geht es um einen formalen oder gar um einen materialen Zusammenhang von »Gemeinschaft«? Und weist das »gemeinschaftliche« Verhältnis von Selbst und Anderem näherhin zu denken?

Zur Überlieferung der Idee von der Selbstpreisgabe

Der Begriff der »alteritas« taucht erstmals bei dem Cusaner auf. Dessen spätmittelalterliche Metaphysik ist sich sehr wohl der Aufgabe bewusst, den Sachverhalt der Vielheit oder des Pluralismus der Welt zu erklären. Dazu entwickelt Nikolaus von Kues ein Schema des Verhältnisses von »unitas« und »alteritas«: *Einheit* und *Andersheit*¹¹⁷ sind die zwei Momente, aus deren Verhältnis zueinander sich die Tatsache der *Vielheit* erklären lässt in dem Sinne, dass das einigende Element in einem schwächeren Masse vorhanden ist als das

115 Apel 1991a, S. 428.

116 In den Zusammenhang einer Debatte um Recht und Grenzen einer Formalisierung gehört m.E. auch der Einwand, den Schelkshorn gegen Dussels Befreiungsethik geltend macht, indem er die »Universalisierbarkeit« eines »Lebensopfers«, im Sinne einer rationalen und damit auch einen bestimmten Grad an Verpflichtung implizierenden Theorie der Aufopferung des eigenen Lebens für andere, bestreitet als jene Verhaltensweise, „sich füreinander aufzuopfern.“ (Adorno 1980, S. 57). Wieweit diese Opferbereitschaft reichen soll und kann, das ist eine ganz entscheidende Frage, deren Berechtigung nicht einfach durch den Hinweis widerlegt werden kann, dass die Aufopferung des eigenen Lebens dass es nämlich ohne Aufopferung keinerlei Gerechtigkeit geben kann. Die Grundfrage scheint mir zu sein: Ist eine Handlung auch dann moralisch, also rational gemäss den als gültig unterstellten Handlungsnormen, wenn sie dem Handelnden selbst zum Nachteil und anderen zum Vorteil gereicht? Die Bejahung dieser Möglichkeit *als Möglichkeit* bildet geradezu das Wesen des Moralischen als einer rational überprüfbar Verallgemeinerung von Handlungsnormen. Wenn dies aber so ist, dann muss ganz im Sinne des Satzes: es gibt keine private Regel -auch ein »Lebensopfer« »universalisierbar« sein. Wohlgermerkt: es geht hier um eine moralische Universalisierungsregel, nicht um ein juristisch fassbares Anwendungsprinzip!

117 Meinhardt 1971, Sp. 297-300. Eine theoretische Differenz in der terminologischen Differenz von *Andersheit* und *Anderheit* ausdrücken zu wollen, sehe ich nicht als notwendig an. »Andersheit« ist die von der Umgangssprache her gesehen richtige Konstruktion; welcher philosophische Inhalt jeweils dahintersteckt, ist eine Frage von Interpretation.

auseinanderstrebende. Der Andere ist »heteros«, verschieden oder unterschieden von dem Einen. Andersheit meint von daher soviel wie Verschiedenheit, Unterschiedenheit oder Fremdheit. "Die Anderheit gerade als Vielheit gehört zur explicatio, zur Auseinanderlegung, sogar zu evolutio, zur Entwicklung."¹¹⁸ Mit seinem untrüglichen Spürsinn für das Utopische hat Ernst Bloch die Zusammenhänge der »alteritas« mit einer Theorie des Fortschritts aufgedeckt. Durch die Konstruktion des Verhältnisses von »unitas« und »alteritas« soll die Dynamik der geschichtlichen Tendenzen erklärt werden.

Als Wurzel dieser Andersheit macht Bloch einen Schöpfungsbegriff aus. "»Alteritas a nihilo oritur«, die Anderheit entspringt aus dem Nichts. [...] Die alteritas, die Vielheit wird nicht mehr wie bei Thomas durch die Materie erzeugt, nämlich weil die Materie auf Teilung angelegte Quantität sei, weil sie unendlich teilbar sei, zum Unterschied vom Seelischen, Gefühlsmässigen. Nein, es ist das Nichts, aus dem die alteritas kommt. [...] das Nichts hält es nicht bei sich aus, es hat einen horror vacui vor sich selber, schreit nach Sein und weil sich füllen. [...] Das Nichts, indem es nicht gefüllt ist, erzeugt die Vielheit und wird durch Füllung besiegt."¹¹⁹

Der Punkt, an dem die Kategorie der »alteritas« in den metaphysischen Diskurs eingeführt wird, bezeichnet genau den Übergang von einer monologen Theorie unveränderlichen Seins zu einer heterologen Theorie veränderbarer Geschichte. Das Nichts ist nicht mehr nur ein defizienter Modus des Seins. Vielmehr entsteht aus dem Nichts eines bestimmten Seins ein anderes bestimmtes, ein alternatives, ein neues Sein.

Zu diesem Moment des Übergangs hat wiederum Adorno einen wertvollen Hinweis parat: "Eine Restitution der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein müsste zugleich eine äusserste Schärfung des gesellschaftlich-dialektischen, ja des ökonomischen Motivs bedeuten."¹²⁰ Gerade der Idealismus und damit auch sein dialektischer Widerpart, der Materialismus, besitzen als Theorien von Geschichte einen *mystisch-theologischen Kern*, auf dessen Wurzel Habermas mehrfach hingewiesen hat. "An das Konzept, dass Gott in seine eigenen Urgründe hinabsteigt, um sich selber aus ihnen zu schaffen, kann Isaak Luria (wie auch Jakob Boehme) anknüpfen, um die Schöpfung aus dem Nichts nach dem dialektischen Bilde eines Gottes zu denken, der sich zusammenzieht oder kontrahiert, womit er in sich selbst einen Abgrund erzeugt, in den er herabsteigt, in den er sich selbst zurückzieht und so den Raum erst freigibt, den die Kreaturen einnehmen werden."¹²¹ Es ist die Tradition der jüdischen Mystik, der Kabbala, die am Ausgang dieser dialektischen Tradition steht.

Im mittelalterlichen Europa lässt sich ein klarer Zusammenhang von innerer und äusserer Aggression beobachten. Kreuzzüge und Judenverfolgung, der Kampf gegen den Feind nach »innen« und »ausen« bedingen sich wechselseitig. Der Eroberung Amerikas im Jahre 1492 korrespondiert die endgültige Vertreibung der Juden aus Spanien. "Mit dem Jahre 1492, nach der Vertreibung aus Spanien hat in der Geschichte der Kabbala eine vollkommene Wandlung eingesetzt. [...] Es könnte auch -und das eben war die Wirkung des Zusammenbruchs von 1492, die das Gesicht der Kabbala, um nicht zu sagen ihr Innerstes, so gründlich verändert hat - solches Zurückgehen als die Herbeiführung der Weltkatastrophe, »des Endes«

118 Bloch 1977, S. 167.

119 Bloch 1977, S. 167.

120 Adorno 1980, S. 1130 f.

121 Habermas 1987, S. 386; die gegenseitige historische Abhängigkeit von jüdischer und christlicher Mystik und Philosophie ist als gegeben anzunehmen. Vgl. dazu, insgesamt Habermas 1969. Siehe auch: Scholem 1991, S. 137; S. 259 f..

betrachtet werden, die bei der gesammelten Verwirklichung solchen Weges durch viele Einzelne eintritt."¹²²

Im Anschluss an die Vertreibung der Juden aus Spanien und in Reflexion auf die Situation bedrängender Unterdrückung konzipierte Isaak Luria den kabbalistischen Gottesbegriff des »zimzum«, der sozusagen metaphorisch den durch die Vertreibung entstandenen Verlust an Raum aufarbeitet. "Was heisst das? Es heisst kurz gesagt, dass die Existenz des Weltalls durch einen Prozess des Einschrumpfens in Gott Möglich gemacht wurde. [...] Der erste aller Akte des unendlichen Wesens, des En-sof, war also, und das ist entscheidend, nicht ein Schritt nach aussen, sondern ein Schritt nach innen, ein Wandern in sich selbst hinein, eine, wenn ich den kühnen Ausdruck gebrauchen darf, Selbstverschränkung Gottes aus sich selbst in sich selbst. [...] Dieses Paradoxon des zimzum ist [...] der einzig ernsthafte Versuch, der je gemacht wurde, den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts wirklich zu denken."¹²³

Zimzum meint das Zurückgehen Gottes auf sein eigenes Sein als "Freigabe des eigenen Platzes für ein anderes"¹²⁴. Der Begriff des Zimzum ist das gewagteste Symbol jüdischer Mystik für die Wirklichkeit des Exils, in dem diese versucht, dem Desaster des Exils einen Funken Hoffnung abzurufen. Im Zimzum wird das Exil als Moment an Gottes eigener Wirklichkeit gedacht. "Gott hat »sich selbst von sich selbst auf sich selbst« beschränkt."¹²⁵ Zimzum bedeutet das Exil Gottes "in sein eigenes Selbst hinein"¹²⁶, das aber nichts anderes ist als die Kehrseite der Freisetzung bzw. der Autonomie der Schöpfung.

Um der Weltlichkeit der Welt weilen ist Gott ins Exil seiner Selbst gegangen, sagt Luria. Warum ist dieser Akt der Schöpfung ein für den vollkommenen Gott notwendiger Akt? Der Schöpfungsakt im Sinne dieser »contractio dei« scheint auch in der metaphysischen Logik Gottes der einzige Weg zu sein, eine *Souveränität* zu gewinnen, welche die Macht des Herrschens und Verfügens aufbricht. Im Schöpfungsakt konstituiert Gott das Andere seiner Selbst durch die altruistische Bewegung einer *Selbstbegrenzung*, welche den Selbststand des Anderen überhaupt erst ermöglicht.

Wie bereits gezeigt, war es Schelling vorbehalten, als einer der ersten Widerspruch gegen die idealistische Version der Dialektik anzumelden. An den Schellingschen Widerspruch in der Figur des relativen Nicht-Seins knüpft auf seine Weise Feuerbach an, zum einen mit seinem Begriff der Sinnlichkeit als Vorläufer materialistischer Theorie, zum anderen mit seinen Hinweisen auf das Ich-Du-Verhältnis als Vorläufer dialogischer Theorie. In den Blickpunkt philosophischen Interesses rückt der Begriff der Alterität näherhin durch die Entstehung der *dialogischen Philosophie*, deren Ursprung wohl mit dem Briefwechsel von Buber und Rosenzweig im Jahr 1913 anzusetzen ist.

Philosophiegeschichtlich gesehen rekonstruiert die dialogische Theorie eine der Traditionslinien, welche sich der Idealismus im Konzept der Dialektik angeeignet hatte. Die Absicht der Dialogik geht dahin, auf diesem Wege die egoistische Perversion der Autonomie zu

122 Scholem 1991, S. 267 ff. Vgl. dazu Vincent 1992. Vincent stellt in seiner Interpretation einen Zusammenhang zwischen vier verschiedenen Ereignissen des Jahres 1492 her: der Eroberung Amerikas, der Vertreibung der Juden sowie der Mauren aus Spanien und der Veröffentlichung der ersten Grammatik der spanischen Sprache durch den Humanisten Antonio de Nebrija. Damit wird eine politologische Perspektive auf die Geschichte Spaniens eröffnet, derzufolge der den Beginn der spanischen Zeit als Weltmacht markierende Abzug des Innovationspotentials aus Spanien mit Vertreibung und Auswanderung bereits den Keim des Niedergangs des Reiches in sich birgt, den auch der Versuch der Festigung der staatlichen durch die sprachliche Einheit letztlich nicht aufhalten könnte.

123 Scholem 1991, S. 286 f.

124 Habermas 1969, S. 127.

125 Scholem 1991, S. 442 Anm.45.

126 Scholem 1991, S. 287.

überwinden. deren philosophischer Kern in einem solipsistischen Subjektbegriff ausgemacht wird. Der Gedanke der »contractio dei« lässt den für den Idealismus so dominanten Begriff der Freiheit in ganz neuem Licht erscheinen. Das Thema der Anerkennung als Zentrum der Freiheit erläuternd, thematisiert Schellings Herr-Sein eine ganz andere Wirklichkeitserfahrung im Vergleich zu Hegels Begriff von Herrschaft und Knechtschaft. Im Herr-Sein Schellings geht es um die Selbstbegrenzung des Subjekts als Bedingung von Anerkennung. Der Ansatzpunkt dialogischer Theorie liegt in dieser asymmetrischen Bestimmung des Verhältnisses vom Subjekt zum Anderen begründet.

Im Ausgang von der Katastrophe des Holocaust und als eine Art jüdische Antwort auf den Existentialismus hat Emmanuel *Lévinas* seine dialogische Theorie in direkter Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Hermeneutik konzipiert. Er versteht seine Philosophie als »Ethik« im Unterschied zu einer »Ontologie« husserlianisch-heideggerischer Prägung. Im Zentrum des Interesses der Lévinasschen Ethik steht die Frage nach dem dialogischen Begriff eines Subjekts. Mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, interpretiert Lévinas "[...] das Subjekt als Geisel und die Subjektivität des Subjekts als Stellvertretung, die mit dem Sein des Seins -und des Seienden -bricht."¹²⁷

Worauf beruht die überragende Bedeutung des Subjekts als Ansatzpunkt des Wirklichkeitsverständnisses? Nach Lévinas erfüllt das Subjekt eine nicht substituierbare Funktion für das Sein, eine Funktion, die in der Vergegenwärtigung der Wahrheit beruht. Das Subjekt bedeutet die "Exposition"¹²⁸ der Wahrheit im Sinne einer »übertragenen Bedeutsamkeit«. weil Subjektsein auf eine grundsätzliche Weise Offenheit bedeutet, gewinnt das Subjekt seine eigene Identität nur in der Rückwendung auf das Sein, das aber weder ein solipsistisches noch ein anonymes Apriori darstellt. Vielmehr ist der Andere das A priori, von dem her und auf das hin ein Subjekt sein Sein erschliesst: "Ich bin ich als Geisel für die Anderen."¹²⁹

Die Bestimmung des Subjekts als *Geisel* zeitigt zwei Konsequenzen. Erstens liefert sie eine Begründung des Begriffs der Alterität. "Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen beginnt in der Ungleichheit der Termini, die einander transzendent sind; hier bestimmt die Andersheit das Andere in einem formalen Sinne [...] Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, vielmehr konstituiert sie die Identität: Das Andere ist der Andere. Der Andere als anderer Mensch [...] erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen."¹³⁰ Dadurch, dass ich die Erfahrung des Anderen als eines personalen Gegenübers mache, bildet sich meine eigene Identität als Subjekt. Das heisst, mein Selbstsein ruht auf der Exteriorität als der Äusserlichkeit des Andersseins des Anderen.

Zweitens begründet die Einsicht in die Alterität den Pluralismus als »Solidarität« oder. Wie Lévinas selbst es ausdrückt, als *Transsubstantiation*. "Ich liebe nur dann wirklich, wenn der Andere mich liebt; dies aber nicht darum, weil ich die Anerkennung des Anderen brauche, sondern weil meine Wollust sich an seiner Wollust erfreut, und weil in dieser unvergleichlichen Konstellation der »Identifikation«, in dieser Trans-substantiation, das Selbe und das Andere nicht miteinander verschmelzen, sondern gerade -jenseits eines jeden möglichen Entwurfs, jenseits eines jeden sinnvollen und intelligenten Könnens -das Kind

127 Lévinas 1992, S. 59. Als Gesamtdarstellungen zu Lévinas vgl.: Huizing 1988; Sidekum 1993; Habel 1994. Zum Lévinasschen Thema der Stellvertretung vgl. auch die nicht mit Lévinas argumentierende theologische Perspektive bei Sölle 1982.

128 Lévinas 1992, S. 113; vgl. auch ebd. S. 176.

129 Lévinas 1992, S. 253.

130 Lévinas 1987, S. 366.

zeugen."¹³¹ Solidarität als Teilnahme am Anderen setzt die Unterscheidung von Selbst und Anderem voraus. Die Kooperation in der Entdeckung des Gemeinsamen zwischen Selbst und Anderem als freier, spontaner Tätigkeit ist es aber, welche die Heterogenität der Subjekte in jene Form hinein aufhebt, die man Pluralismus nennen kann. Das heisst nun nichts anderes, als dass Lévinas Entwurf einer Dialogik die Grundlegung einer Ethik impliziert.

Das Projekt einer Ethik

Die Bedeutung des Begriffes der Alterität für den von Lévinas daraus konstruierten Subjektbegriff der Geisel liegt darin, dass der Andere zum Ansatzpunkt des Moralischen wird. "Der Umstand, dass ich in der Existenz für den Anderen anders existiere als in der Existenz für mich -macht die eigentliche Moralität aus."¹³² Eben weil das Subjekt offen ist, exzentrisch oder dezentriert, wie die Anthropologen sagen, orientiert es sich an einem Apriori. Aus der Begründungsperspektive einer Ethik heraus gesehen, kann dieses Apriori nicht rein solipsistisch ein hermetisches »Ich selbst« sein; in diesem Falle wäre das Subjekt selbst sein eigenes Apriori. Damit aber wäre die Offenheit des Subjektes in eine wie immer erreichbare Selbst-transparenz hinein aufgehoben. Das Apriori kann aber auch nicht ein anonymes Apriori sein im Sinne irgendwelcher natürlicher oder kultureller Determinanten wie Tradition o. ä., weil ein anonymes Apriori die Autonomie des Subjekts letztlich in eine Form von Heteronomie aufheben würde. Wohlgermerkt, es geht hier nicht um die Alternative von relativer oder situierter gegenüber absoluter Autonomie, sondern um die Bedingung der Möglichkeit von Autonomie überhaupt.

Ist das Subjekt durch Offenheit gekennzeichnet und auf ein Apriori hin orientiert, muss dieses Apriori *intersubjektiv* gedacht werden, als spezifisches Produkt eines Subjekts, das aber nicht Ich selbst bin, sondern das der Andere ist. Es geht um das Thema der Anerkennung als Verantwortung. Im Anschluss an und in Absetzung gegen eine Hegelsche Formulierung lautet deren Kernsatz: Nicht nur muss ich wissen, dass der Andere mich als sich selbst weiss, sondern ich muss auch wissen, dass der Andere sich als sich selbst weiss. Das heisst, in der Frage nach dem Gelingen der Anerkennung geht es nicht nur darum, dass irgendeiner eine Funktion *für mich* erfüllt, sondern es muss ein *freier* Anderer sein, von dem die Anerkennung ausgeht. Wenn aber Anerkennung in Freiheit die Fremdheit des Anderen, seine Unterschiedenheit oder Nicht-Identität mit mir voraussetzt, dann kommt es nicht nur auf die Anerkennung meiner Identität durch den Anderen, sondern auch auf *meine* Anerkennung seiner Identität an.¹³³

131 Lévinas 1987, S. 389 f.; Dussel verweist auf diese Stelle in: Dussel 1977a, S. 147. Der Begriff der Transsubstantiation bezeichnet in der Theologie üblicherweise einen spezifischen Sachverhalt, nämlich die eucharistische »Verwandlung« von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Lévinas zur Vaterschaft: "Ich habe nicht mein Kind, ich bin mein Kind. Die Vaterschaft ist eine Beziehung mit einem Fremden, der, indem er Anderer ist, ich bin ->»Du sagst es in deiner Seele: Wer hat mir diese in die Welt gesetzt, da ich doch unfruchtbar und allein bin?« (Jes 49.21). "(Lévinas 1987, S. 405; von Dussel zitiert in: Dussel 1973b, S. 136)

132 Lévinas 1987, S. 382; vgl. zur Interpretation des Subjekts als »Geisel« auch die Peircesche Theorie des »selfsurrender« (Apel 1991a, S. 424).

133 Vgl. dazu Amengual 1990, dass die Wechselseitigkeit der Anerkennung zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Bewusstsein nicht durchgeführt wird. "Hegels Position wird hier wegen mangelnder Universalität als »asymmetrisch« kritisiert. Eine ähnliche Richtung verfolgen auch die Ausführungen von Habermas: .Wenn nämlich meine Wertschätzung für andere Personen und deren Achtung für mich letztlich auf den Umstand zurückgehen, dass

Die Asymmetrie eines solchen Verhältnisses besagt nicht irgendeine grundlegende Inkompatibilität zwischen dem Selbst und dem Anderen. Der Sinn dieser Bezeichnung ist vielmehr allein darin zu sehen, dass die Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen ein anderer Ausdruck dafür ist, dass die Existenz des Anderen für mich eine andere moralische Verpflichtung bedeutet als meine eigene Existenz.

Ein ganz entscheidendes Problem dialogischer Theorie ist die plurale bzw. politische Konstruktion des Anderen. Ist der Andere immer nur ein personales Gegenüber, oder bedeutet der Andere nicht vielmehr »die Anderen« als soziales, politisches Gefüge? Lévinas argumentiert von der Gleichheit des Anderen her für eine *politische* Konstruktion. "Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher. Angesichts dieser wesentlichen Armut besteht seine Gleichheit darin, sich auf den Dritten zu beziehen; auf diese Weise ist in der Begegnung der Dritte gegenwärtig, und schon mitten in seiner Not dient ihm der Andere."¹³⁴ Wenn überhaupt eine Begegnung oder ein intersubjektives Verhältnis formalisierbar sein soll, dann verweist der Andere immer auf den je nochmals Anderen, auf den Dritten, der anstatt seiner auch in die Beziehung eintreten könnte. Dass diese Formalisierung notwendig ist, folgt daraus, dass moralische Rationalität den Fall verhindern soll, dass sich »Ich und Du« auf Kosten eines Dritten einigen. Die Andersheit des Anderen muss verallgemeinerungsfähig sein.

Welchen Status besitzt dieser Dritte für das dialogische Theorem des Gemeinsamen? "Das Wesen der Gesellschaft wird verfehlt, wenn man in ihr etwas sieht, was dem Genus ähnlich ist, das ähnliche Individuen zur Einheit zusammennimmt. Gewiss existiert eine menschliche Gattung als biologische Gattung, und die gemeinsame Funktion, die die Menschen in der Welt als Totalität ausüben können, erlaubt es, auf sie einen gemeinsamen Begriff anzuwenden. Aber die menschliche Gemeinschaft, die durch die Sprache gestiftet wird -in der die Gesprächspartner absolut getrennt bleiben, -macht nicht die Einheit der Gattung aus. Sie spricht sich als die Verwandtschaft der Menschen aus."¹³⁵ Lévinas sieht ein solches Gemeinsames als gegeben an, von dem aus die Gleichheit der Anderen gedacht werden kann, wie sie der Begriff des Dritten einfordert. Mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit zeigt Lévinas auf, welches Moment er als dasjenige ansieht, das diese Einheit der menschlichen Gattung konstituiert. Es ist das Moment der *Sprache* als *das* Medium dialogischer Intersubjektivität schlechthin.

jeder nur dann sich selbst achten kann, wenn er von Personen geachtet wird, die er selbst nicht verachtet, haftet der Gegenseitigkeit der Anerkennung etwas bloss Instrumentelles an: die Achtung des anderen wird durch Selbstachtungszwecke mediatisiert. Meine Achtung für andere darf aber nicht an die Kondition der Befriedigung meines Bedürfnisses nach Selbstachtung gebunden sein, wenn sich aus den reziproken Achtungsbeziehungen jenes vollständig symmetrische Anerkennungsverhältnis ergeben soll, das unserem intuitiven Verständnis von nicht-instrumentellen Beziehungen zwischen autonom handelnden Personen genügt." (Habermas 1991, S. 148) Habermas redet von einer vollkommenen Symmetrie zwischen Ego und Alter, insofern deren gegenseitige Anerkennung zweckfrei ist. Lévinas dagegen setzt genau umgekehrt an. Vom agierenden Subjekt aus gesehen nennt er die zweckfreie Handlung asymmetrisch, weil er davon ausgeht, dass Ego sich Alter ohne Erwartung einer Reziprozität zuwendet.

134 Lévinas 1987, S. 308. Damit integriert Lévinas in seine Kategorie der Exteriorität das Thema, das Mead unter dem Titel des »generalisierten Anderen« behandelt. Vgl. dazu unten Kapitel 6.5.

135 Lévinas 1987, S. 309. Der Terminus der »Üleität« bezeichnet bei Lévinas dieses Moment der Unendlichkeit im Allgemeinen, das jedes Gemeinsame nur als Verhältnis, nicht als Substanz plausibel machen weil. Der Lévinassche Ausdruck der Üleität ist für Dussels Perspektive nichts anderes als eine Übersetzung des Schellingschen Gottesbegriffes vom »Herrn des Seins«. Kritisch zu Lévinas. Begriff der Üleität: "Die Anarchie des Subjekts [...] [erg.: wird] in jedem thematisierenden Diskurs immer wieder verraten, und deshalb muss der philosophische Diskurs zum Hilfsdiskurs werden oder ihm muss, tautologisch formuliert, eine Philosophie der Philosophie an die Seite gestellt werden." (Huizing 1988, S. 207 f.)

Was meint Sprache bei Lévinas? Lévinas begründet die tragende Rolle der Sprache mit dem Hinweis auf ihre Vermittlung des Anderen zum Subjekt hin. "Nicht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung [...] macht die Funktion des Zeichens möglich. Das ursprüngliche Wesen der Sprache darf nicht in der leiblichen Operation gesucht werden, die mir und den Anderen dieses Wesen enthüllt, sondern [...] das Sein der Bedeutung besteht darin, in einer ethischen Beziehung die konstituierende Freiheit selbst in Frage zu stellen. [...] Diese Beziehung kommt nicht als Zutat zum inneren Monolog hinzu [...], so wie man dem hergestellten Gegenstand, den man bei der Post aufgibt, die Anschrift hinzufügt; der Empfang des Seienden, das im Antlitz erscheint, das ethische Ereignis der Sozialität beherrscht schon die innere Rede."¹³⁶

Lévinas sucht das Wesen der Verstehbarkeit über eine Interpretation dessen, was eine Frage ist, zu erläutern. "Es gibt die Frage, weil es die Suche gibt und weil das Erscheinen des Seins auch die Möglichkeit seines Scheins ist und der Schein das Sein gerade in seiner Unverborgenheit verschleiert und weil die Suche nach der Wahrheit das Sein dem Scheinen entreissen muss."¹³⁷ Jede Frage birgt als Suche nach Wahrheit immer schon ein Apriori oder eine Vorstruktur des Verstehens in sich. Denn: "Das stillschweigende Hin und Her zwischen Frage und Antwort, durch das Platon das Denken charakterisiert, ist bereits auf eine Verstrickung bezogen, in der -vom Anderen her, der dem Selben gebietet -der Knoten der Subjektivität geknüpft wird, (..)"¹³⁸ Eben weil es der Andere ist, "an den sich die Bitte der Frage richtet"¹³⁹. ist ein kooperatives Verstehen möglich, das nicht von vornherein solipsistisch. also in egozentrischer Tendenz verhaftetes, instrumentelles Verstehen ist.

Cum grano salis: Lévinas Konzept erscheint hier als *Prototyp* einer formalpragmatischen Theorie der »Wahrhaftigkeit«. Prototyp meint hier ein Doppeltes im Sinne von Ursprungsgestalt und Vorform. Auf die Darstellung der Dusselschen Befreiungsethik gewendet bedeutet dies erstens, dass der Lévinasschen Philosophie die Thematik des linguistic turn keineswegs fremd ist. Lévinas' philosophische Theorie kann zwanglos in den Rahmen einer formalpragmatischen Theorie integriert werden. Und zweitens kann Dussel auch in der Perspektive einer formalpragmatischen Interpretation mit vollem Recht an Lévinas anknüpfen, um so die Perspektiven Lévinas' und Marx' zum Schnitt zu bringen.

Dass die Dusselsche Befreiungsethik den Standpunkt der Lévinasschen Ethik mehr oder weniger uneingeschränkt rezipiert, das belegt folgende Beschreibung der Ethik als ontologischer Position: "Der Andere ist erster Ursprung und letzte Bestimmung unseres gesamten Inder-Welt-Seins. [...] er erhebt sich als einer, der Rechte hat, der Gerechtigkeit fordert, der Frieden vorschlägt und gegen meinen totalisierenden (totalitären) Anspruch protestiert, ihn zu verstehen. [...] es geht um den Anderen, der von Anfang an distinkt ist, ohne vorgängige Einheit oder Identität, der in der Begegnung konvergiert: die Begegnung ist selbst der Ursprung der Welt, der meta-physischen und ethischen Alterität, von der her und auf die hin der ontologische Horizont entsteht."¹⁴⁰ Dussels Befreiungsethik entfaltet eine existenziale

136 Lévinas 1987, S. 298 f.

137 Lévinas 1992, S. 68.

139 Lévinas 1992, S. 69.

140 Dussel 1973b, S. 123 f. An anderer Stelle konstatiert Dussel zu Luis Villoro, dass dieser "niemals die Perspektive des Indios selbst einnimmt (und den Anderen in den Kategorien von Sartre beschreibt: eine Grenze, die später von Lévinas überwunden wurde)." (Dussel 1994, S. 93) Dass der Andere zum Ausgangspunkt einer Perspektive werden kann, genau das ist nach Dussel der entscheidende Beitrag von Lévinas' Ethik. Den entscheidenden Unterschied von Dussel zu Lévinas sehe ich in Dussels konstruktivem, funktionalistischem Ansatz. Dussel interpretiert Lévinas absolute Andersheit in einem hermeneutischen Zirkel zwischen dem Selbst

Interpretation des Subjektbegriffs in dem Sinne, dass die *Existentialität des Anderen* als Apriori des Subjekts gedacht wird.

Mit den Augen einer formalpragmatischen Theorie gelesen, wie dies dem Selbstverständnis der Befreiungsethik entspricht, kommt diese ontologische These aber erst in einer epistemologischen Reflexion zu sich selbst. Denn für eine formalpragmatische Interpretation ist ausschlaggebend, in welchem *formalen* Moment die Befreiungsethik die universalistische Bedeutung des Ethischen festmacht. Bereits bei Lévinas besitzt die Exteriorität einen Bezug zur Sprache. "Die Exteriorität [...] wird zur »inneren« Stimme, (zur Stimme aber, die den Riss des inneren Geheimnisses bezeugt), indem sie dem Anderen Zeichen gibt [...]."141 Für eine formalpragmatische Interpretation stellt das Sein die Lebenswelt dar, pluralistisch gefächert in die Perspektiven unterschiedlicher Sprachspiele. Eine Perspektive ist das Gesamt einer Lebenswelt als einer pragmatischen Totalität. Eine perspektivisch pragmatische Totalität trifft auf andere Totalitäten, tritt mit diesen in das unendliche Gespräch ein, dessen Regeln aber nicht aus einer im Diskurs unterstellten linguistischen Struktur hervorgehen, sondern aus dem Apriori des Gesprächs, dem anderen Teilnehmer. Bevor aber die epistemologische Konstruktion der Befreiungsethik eigens diskutiert wird, muss zuerst noch die Rolle der Theologie erörtert werden, deren systematische Funktion im befreiungsethischen Diskurs sowohl in die ontologische Interpretation des Subjektbegriffs als auch in die epistemologische Interpretation des Dialogprinzips hineinreicht.

5.5 THEOLOGIE

Ein archäologischer Ansatz

Dussels Verwendung des Begriffes »Archäologie« als Benennung für das Projekt einer Art philosophischer Theologie schliesst zunächst eng an den Husserlschen Sprachgebrauch an. Archäologie meint eine Lehre vom Grund oder Ursprung als "dem Ort, woher alles kommt, woraufhin alles zielt"¹⁴². In diesem Sinne steht der Begriff der Archäologie für das Programm einer Metaphysik oder einer philosophischen Theologie, welche um die Erkenntnis Gottes als letztem Grund von Wirklichkeit ringt. Das heisst, es geht um die Erkenntnis eines *absoluten* Apriori als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit von Befreiung. Das Dusselsche Konzept der Archäologie unterscheidet sich aber von anderen Versionen wie der Husserls dadurch, dass es das absolute Apriori seiner Transzendentalität als *mystisches* Element auffasst. Sein Apriori ist nicht nur offen in einem geschichtlichen, skeptischen oder empiristischen Sinne. Vielmehr ist seine Offenheit von einer solch prinzipiellen Art, dass der transzendente Grund als mystischer Ab-Grund gedacht wird.

Die ontologische »Arche« wird als »Anarchie« gefasst. Als absoluter Ursprung¹⁴³ meint sie ein Doppeltes: zum einen die Selbstgenügsamkeit dessen, der keiner anderen Sache bedarf,

und dem Anderen, der von der Funktion des Anderen für das Selbst ausgeht. Vgl. dazu Dussel 1993, S. 142. Siehe insgesamt zum Verhältnis von Dussel zu Lévinas: Dussel/Guillot 1975.

141 Lévinas 1992, S. 322.

142 Dussel 1985, S. 113; zum Begriff des Absoluten vgl. Holz 1990, S. 40: "Auch der Entwurf eines materialistischen Weltmodells kann des archimedischen Punktes nicht entbehren, den der Begriff des Absoluten darstellt [...]."

143 Vgl. dazu Dussel 1980a, S. 19 und S. 55; Dussel 1985, S. 76; siehe dazu auch die Erläuterungen Schelkshorns 1992, S. 125 f. mit entsprechenden Hinweisen. Zum Begriff des Grundes allgemein vgl.: Lumer 1990.

zum anderen das Los- oder Abgelöstsein von allen Bindungen. Ganz in der Tradition Schellingscher Philosophie wird das absolute Apriori zum ontologischen Grund nur deshalb, weil und Insofern es der metaphysische Ursprung ist. Der ontologische Grund ist nicht einfachhin für sich selbst transparent. Vielmehr güt der ontologische Grund als opak, er ist nicht nur Grund, sondern immer auch Ab-Grund. Die Undurchdringlichkeit eines Subjekts ist aber nichts anderes als der negative Aspekt der Autonomie, das heisst des Vermögens der Selbstregulierung. Nochmals anders ausgedrückt: meine Perspektive auf den Anderen ist immer nur die Aussenansicht des Anderen.

Für eine formalpragmatische Interpretation ist es wichtig festzustellen, dass Dussel die im Anschluss an Schellings Spätphilosophie entfaltete Denktradition des metaphysischen Abgrundes, die dieser aus der Tradition Böhmescher Mystik¹⁴⁴ entnommen hat, bereits in den siebziger Jahren mit Wittgensteins philosophischem Ansatz ins Gespräch zu bringen versuchte. Dussel ist beeindruckt von einer Wittgensteinschen Formulierung des Ethikbegriffs, die der seinen nahesteht: "Die Ethik ist transzendental."¹⁴⁵ Der Wittgenstein des »Tractatus«, bei dem sich diese Formulierung findet, ist für Dussel wohl so wichtig, weil er ganz im Dusselschen Sinne eine klare Unterscheidung von Innen und Aussen als konstitutives Moment einer Theorie des Wissens diskutiert. "Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen."¹⁴⁶ Nach Wittgenstein heisst das, dass für jede Konstruktion ein Apriori angegeben werden kann, von dem aus und auf das hin eine Wissenskonstruktion erfolgt. Diese transzendente Konstruktion eines Sprachapriori ist es, welches die Konstante in der Wittgensteinschen Theorie bildet, durch alle semantischen oder pragmatischen Positionen hindurch.

Allerdings zieht der frühe Wittgenstein des » Tractatus« noch eine scharfe Trennlinie zwischen den Problemen des Lebens und dem Konzept einer konsistenten Wissenschaft, deren Ausdruck der bekannte Satz ist: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen."¹⁴⁷ Dieser Satz verweist mit seiner ganzen positivistischen Einstellung auf den mystischen Bereich des Unausprechlichen, in dem die Lösung des Rätsels des Lebens überhaupt erst ansteht. Ganz im Sinne des späten Wittgensteins der »Philosophischen Untersuchungen« unterzieht Dussel diese Dichotomie zwischen Leben und Wissenschaft der Kritik. Dennoch wird auch in der pragmatisch inspirierten Kritik immer an zwei Punkten festgehalten: zum einen an der Konstruktion eines transzendentalen Apriori, zum anderen an der metaphysischen Interpretation dieses Apriori.

Das Faszinierende an Dussels archäologischem Begriff des Grundes als Abgrund scheint mir dessen pragmatische Funktionalität. Dussel liefert zwar einen archäologischen oder theologischen Entwurf; dessen Zielrichtung aber liegt seinem eigenen Selbstverständnis nach recht eigentlich nicht in der Konstruktion einer Theologie, sondern in der Konstruktion einer *Anthropologie*. "Wir wollen zeigen, dass der Glaube eine anthropologische Position sein kann [...], und deshalb gibt es eine Philosophie der Offenbarung und einen anthropologischen Glauben, ein tertium quid zwischen der dialektischen Ontologie der Totalität und der Theologie des übernatürlichen Glaubens. Die Beschreibung der anthropologischen Offenbarung, [...], würde eine neue Beschreibung der theologischen Offenbarung begründen und die Grenze des philosophischen Denkens anzeigen."¹⁴⁸

144 Vgl. dazu Kojève; siehe auch Scholem: zur historischen Verifizierung der wechselseitigen Abhängigkeit der Vorstellungen von jüdischer und christlicher Mystik vgl. Scholem 1991, S. 137 und S. 259 f.

145 Wittgenstein 1993, S. 83; vgl. dazu Dussel 1977a, S. 184 f.

146 Wittgenstein 1993, S. 82.

147 Wittgenstein 1993, S. 85.

148 Dussel 1973c, S. 236 FN 455.

Was bedeutet der Begriff einer Anthropologie in diesem Zusammenhang? Ganz allgemein ist Anthropologie ja die Lehre vom Menschen. Ihre begriffliche Schärfe zieht die Anthropologie in einem ersten Schritt aus ihrer Wendung gegen eine bestimmte Auffassung von Theologie. Der Anthropologie geht es um eine deontologische Ethik, welche den Menschen zum letzten Zweck erklärt. Solche Theorie steht quer zu einer Theologie als Lehre von einer dem Menschen vorgegebenen, heteronomen Theorieform. In einem zweiten Schritt setzt sich eine andere Auffassung von Anthropologie ab gegen jegliche transzendente Einsicht und entwirft Anthropologie sozusagen als rationalistische Theorie kulturaler und natürlicher Determinanten. Anthropologie steht hier als skeptische Philosophie gegen jede Art von praktischer Philosophie, auch von Geschichtsphilosophie, wenn sie anstelle ethischer Normativität auf ein ontologisches oder struktureles Konzept von Sein setzt.

Dussels Befreiungsethik ist insofern anthropologisch zu nennen, als sie zwar den ersten, nicht aber den zweiten Schritt mitgeht. Ihr Verständnis von Anthropologie mit all seinen Facetten einer eher theologischen Version liefert vielmehr ein Begründungsprogramm ethischer Theorie, welches einen Moralbegriff konstituiert und in dem die Theologie als archaische Theorie eines absoluten Apriori eine bestimmte Funktion erfüllt. Der Dusselschen Befreiungsethik liegt, wie der gesamten Philosophie und Theologie der Befreiung, sehr wohl eine anthropozentrische Vision zugrunde, welche in der Figur eines "messianischen Humanismus"¹⁴⁹ zum Ausdruck gebracht werden kann.

Das absolute Apriori Gottes

Die Befreiungsethik setzt ein absolutes Apriori ihrer anthropologischen Theorie. Dieses bestimmt sie theologisch im Begriff *Gottes* als des *absolut Anderen*. "Gott ist der absolut Andere. Der Arme ist der absolut Andere des Herrschaftssystems. Dem Armen sein reales und materielles Arbeitsprodukt geben heisst, dem absolut Anderen das Leben und das Produkt des Lebens zur Reproduktion und zum Wachstum des Lebens darzubringen."¹⁵⁰ Bemerkenswert an dem Gottesbegriff der Befreiungsethik ist der funktionale Ansatz. Die Befreiungsethik stellt die Gottesfrage funktional.¹⁵¹ Sie fragt nicht: »Existiert Gott?«, sondern sie fragt: »Welcher Gott existiert?«. Diese Fragestellung nimmt die Logik der bestimmten Negation auf, wie sie Schelling entwickelt hat. Das Absolute rückt insofern in das Zentrum des Interesses, als es als Allgemeines eine Funktion im Dienst des Besonderen erfüllt. Substantiell gesehen schliesst die Befreiungsethik an den Gottesbegriff der dialektischen Theologie an, wie sie beispielsweise Karl Barth vertritt. Gott ist demzufolge der »Ganz Andere«, was nur ein anderer Ausdruck ist für den absolut Anderen.

Dieser Gottesbegriff der *absoluten Alterität* ist einerseits recht traditionell gehalten. Er versteht sich durchaus in einer orthodoxen, sogenannt gut katholischen theologischen Tradition als Explikation von Schöpfungstheologie. Andererseits ist der Gottesbegriff der absoluten Alterität¹⁵² durchaus radikal neu, eben weil er funktional orientiert ist. Insofern

149 Dussel 1993b, S. 315; Dussel verwendet den Begriff eines humanistischen Messianismus in Auslegung des theologischen Ansatzes von Rubem Alves.

150 Dussel 1985a, S. 250. Siehe auch: Dussel 1979b.

151 Die Entdeckung dessen, was man die »funktionale Gottesfrage« nennt, ist eine der wichtigsten Leistungen der Theologie der Befreiung. Die Entdeckung der funktionalen Gottesfrage wird Rubem Alves zugeschrieben. Vgl. dazu. Dussel 1993b, S. 313 f.; Dussel 1985a, S. 41 FN 38.

152 Penner 1989. Was mein eigenes Selbstverständnis angeht, beziehe ich heute eine andere Position als in diesem Aufsatz dargelegt. In gewisser Weise hat die Frage nach der Funktionalität meinen persönlichen

steht er auch quer zur theologischen Tradition, Insofern diese ihre Grundlagen aus einer scholastischen oder aus einer idealistischen Philosophie ableitet.

Das entscheidende Moment der befreiungsethischen Konzeption im theologischen Sinne ist wohl darin zu sehen, dass sie explizit eine Alternative zu der Rede vom Tode Gottes formuliert, wie sie eine an Nietzsche anschließende Vernunft zum Ausdruck bringt. "Nur wer auf das Wort des Armen [...] hört, kann in ihm das wirkliche Wort Gottes vernehmen. Gott selbst ist nicht tot, aber seine Epiphanie wurde getötet: der Indio, der Afrikaner, der Asiate, und deswegen kann Gott sich nicht mehr zeigen. Abel ist bei der Vergöttlichung Europas und des Zentrums gestorben, und deswegen hat Gott sich verborgen. Die geoffenbarte Kategorie ist klar: »Ich war hungrig, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben ... Auch diese fragten: Herr, wann haben wir dich hungern gesehen?«"¹⁵³ Dussels Zug in der theologischen Argumentation besteht darin, dass er die Kategorie der Alterität oder Exteriorität als *theologisches Vermittlungsprinzip* einsetzt. Welche Konsequenzen diese Auffassung aber für die Theorie als Theologie insgesamt haben wird, wird im folgenden noch zu erläutern sein.

In der Perspektive einer funktionalen Theologie geht es weniger um einen Begriff von Gott an sich als um den Begriff Gottes für uns, um die Beziehung des Menschen zu Gott, um die Vermittlung zwischen Gott und Menschen. Solche Beziehung impliziert ein doppeltes: die Öffnung Gottes gegenüber den Menschen und die Öffnung der Menschen auf Gott hin. Traditionell bezeichnen die Termini Offenbarung und Glauben dieses Verhältnis. Dussel bestimmt den Begriff der *Offenbarung* wie folgt: "Offenbarung ist der Einspruch des Anderen, der von jenseits der Welt, der Totalität hereinbricht [...]. Die Stimme, der Ruf, das Wort (hebräisch: dabar) des anderen bricht in meine Welt ein und bringt sie durcheinander: »Ich habe Hunger!« Aus dem Hören der Stimme des anderen (ex auditu, wie das Tridentinische Konzil sagt) gibt sich die Offenbarung Gottes."¹⁵⁴ Offenbarung meint die Selbstdarstellung Gottes in der Vermittlung der Exteriorität, wie sie dem Subjekt begegnet: "sub lumine oppressionis"¹⁵⁵.

»Durchgang durch den Feuer-bach« angeleitet, von einer theologischen hin zu einer agnostischen Position. von der Theologie hin zur Anthropologie. Denn die Frage nach der Funktionalität impliziert immer den Standpunkt einer Art Relativität oder Fallibilität. Ich sehe hier folgenden Zusammenhang: keine Autonomie ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Fallibilität, keine Fallibilität aber ohne Dialog.

153 Dussel 1985a, S. 37.

154 Dussel 1988a, S. 223 f. Vgl. auch Dussel 1977a, S. 185: "Die Offenbarung des Anderen [...] ist »unaussprechlich« von »meiner« Welt her; weder seine Offenbarung noch seine Realität sind eine »Tatsache« in meiner Welt. Die Offenbarung im Sprechakt zeigt sich nur zum Teil als »Tatsache«, zum Teil auch als »Exteriorität«. Insofern ist besagte »Exteriorität« die Exteriorität des Anderen als anderen, als Ethisches, als Meta-Physisches, als Mystisches und sogar als Heiliges." Das Thema der Offenbarung ist ein typisches Thema neuzeitlicher, nachmittelalterlicher Theologie. Erst in dem Moment, in dem sich eine autonome Rationalität konstituiert, entsteht das Problem, wie sich Gott unter den Bedingungen des Humanums artikulieren kann. In der Konsequenz treten mit der Dichotomie von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung auch die Akte des Sprechens und des Hörens auseinander. Es wäre zu bedenken, inwieweit die Identifikation der Vernunft mit dem Sprechen und der Ausschluss des Hörens nicht Folge einer philosophisch nie geglückten Einholung theologischer Traditionen ist. Vgl. als Gesamtdarstellung dazu: Eicher 1977. Siehe auch Eichers Interpretation der Begriffe »Expression und Offenbarung« im Anschluss an Spinoza (Eicher 1981). Nach Eicher vernichtet Spinozas "Gott-Denken [...] durch seinen nur allmächtigen Gott den in der Geschichte mit seinem Volk schwachen Gott [...]" (ebd., S. 160). Mit dem Gott der Ohnmächtigen aber wird nach Eicher auch das »ontologische Geheimnis«, das in der Wahrnehmung der Welt steckt, einer allgemeinen instrumentellen Verfügbarkeit unterworfen. Als Problemanzeige scheint mir dieser Hinweis zutreffend, auch wenn ich die bei Eicher gezogenen theologischen Schlussfolgerungen nicht teile.

155 Dussel 1983a, S. 32. Dussel benennt "die Exteriorität des Anderen" als "die Quelle, aus der das Licht des Seins hervorgeht (die »Erkenntnisquelle« von Schelling)" (ebd.). Vgl. dazu den Zusammenhang bei Schelling: "Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnisquelle bestimmt. [...] Jeder [...] gesteht doch, dass nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, dass die Ver-

Die einzig angemessene Antwort des Subjekts auf den Akt der Offenbarung Gottes heisst *Glauben*. Glauben bedeutet für die Befreiungsethik in erster Linie »Vertrauen«¹⁵⁶. Der Glaubensakt ist zwar nicht identisch mit einem Akt der Vernunft er ist aber nicht unvernünftig oder widervernünftig. Glauben als Vertrauen bezeichnet einfach eine andere Ebene von Praxis, eine Ebene, die Wissen ergänzt oder erweitert, nicht aber ersetzt oder verdrängt. "Bekanntlich besteht für Thomas von Aquin der Glaubensakt in einer Zustimmung (assensus), die nicht aus einem Wissen hervorgeht, sondern aus dem weilen (ex voluntate) stammt (De veritate q.14 a.1). Das wesentliche Problem liegt demnach in der »Disposition (dispositio) des Glaubenden« (ebd.), in den praktischen Bedingungen (für Thomas der »Bereich des weilens«) der Möglichkeit eines Glaubensaktes. Anders ausgedrückt: Das grundlegende Problem besteht darin zu verstehen, welchen Status die Praxis im Verhältnis zum anderen hat (1.2): Handelt es sich um die Praxis des Unterdrückers oder die des Unterdrückten, die des Sünders oder die des Gerechten?"¹⁵⁷

Im Anschluss an die mittelalterliche Scholastik, als deren Kronzeuge hier der Aquinate benannt wird, definiert Dussel den Glauben als eine transzendente oder, vom Kantschen Sprachgebrauch her gesehen, eher quasi-transzendente Bedingung des Wissens. Die Ebene des Glaubens bildet den Horizont, von dem her und auf den hin sich der Vernunft ihre Plausibilitäten erschliessen. Soll aber Vernunft nicht auf reine Instrumentalität hin reduziert werden, dann muss auch der Akt des Glaubens selbst ein rational ausweisbarer Akt sein, weil er diskursiv erschlossen werden kann und offen ist für eine argumentative Verständigung¹⁵⁸. Das eigentlich Spannende an dieser Überlegung liegt nun darin, dass Dussel dieses Konstrukt des Glaubens in eine formalpragmatische Theorie transformiert. Das Stichwort Glauben taucht dort unter dem Titel »Wahrhaftigkeit« wieder auf und wird als diskursiver Geltungsanspruch virulent. "Der Hörer [...] besitzt keine andere spezifische Möglichkeit, ernsthaft mit dem Sprecher [...] zu kommunizieren, es sei denn, er glaubt oder akzeptiert vernünftigerweise die Interpellation des Armen [...] Ein solcher Anspruch besitzt intersubjektive Gültigkeit, weil er eine Äusserung als das Ergebnis eines aufrichtigen Aktes darstellt. Er ist in Intention und Ausführung *wahrhaftig* [Hervorhebung von mir]."¹⁵⁹

Dussel wiederholt sämtliche Merkmale des Glaubensbegriffs als Momente am Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. Die epistemologische Funktion des Wahrhaftigkeitsbegriffs im Rahmen einer formalpragmatischen Theorie lautet aber, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit eine konstitutive Funktion in bezug auf die Wahrheit besitzt. Das weil sagen, dass die Wahrhaftigkeit über den Bedeutungsrahmen entscheidet, von dem aus und auf den hin etwas als wahr zu bezeichnen ist. Soll ein rationaler Ausweis der theoretischen Implikationen gelingen, die mit der bedeutungskonstitutiven Funktion der Wahrhaftigkeit gegeben sind, ist damit der Überstieg auf das Feld epistemologischer Theorie hin präjudiziert.

nunft keineswegs die einzige Erkenntnisquelle ist." (Schelling 1965b, S. 398)

156 Dussel 1985, S. 59.

157 Dussel 1988a, S. 224.

158 Vgl. dazu Dussel 1992a, S. 105.

159 Dussel 1992a, S. 104. Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Kern, der das Dusselsche Religionsverständnis insbesondere in bezug auf die Marxsche Fetischismusanalyse diskutiert. "Der tragende Gedanke in Dussels religionstheoretischen Überlegungen scheint mir der zu sein, dass die Analyse der Fetischgestalt des Kapitalismus im Vorgriff auf den utopischen Horizont einer solidarischen Gemeinschaft, des personalen »von Angesicht zu Angesicht« erfolgt und dass dieser Vorgriff der notwendige positive Bezugspunkt für die kritische Entlarvung des kapitalistischen Systems ist." (Kern1992, S. 344) Im Unterschied zu Kern akzentuiere ich die »wissenschaftliche«, nicht die »utopische« Komponente des gesellschaftsverandemden Vorgriffs.

Grundproblem aller Theologie als Rede von Gott ist die *Theodizee*, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt. Die Frage nach der Theodizee, welche immer schon eine gewisse Autonomie der Vernunft voraussetzt, ist das theologische Erbe, welches alle Geschichtsphilosophie mit sich trägt. Deshalb muss eine formalpragmatische Transformation von Geschichtsphilosophie prüfen, inwieweit dieses Erbe an Theologie über die Fragestellung der Geschichtsphilosophie selbst auch noch in eine formalpragmatische Konzeption eingeht. Die für das theologische Verständnis recht haretische Unterscheidung von Grund und Abgrund in der Substanz des einen Gottes deutet die Wahrnehmung des Problems an, welches das Verhältnis des einen Gottes zur Vielheit der Welt bedeutet. Es geht um die Theodizee Gottes angesichts des Übels in der Welt. Denn ist Gott allmächtig und lässt etwas anderes zu als das Gute, dann birgt er in sich zumindest eine dunkle Möglichkeit, welche den Glauben an seine Güte in Frage stellt, wenn denn Glaube nicht einfach blinder Gehorsam sein soll. Ist Gott aber ohnmächtig gegenüber dem Bösen, dann hat er seine Position als Grund der Welt verloren.

Gott kann nicht zugleich gut und mächtig sein. Aus dieser Unvereinbarkeit der Prädikate schliesst eine Position, für welche die Autonomie des Menschen unverzichtbar ist, auf die Notwendigkeit einer Form *humanistischer* Revolte. "Hundert Jahre vor Kafka schrieb in Prag Jonas Wehle (durchs Medium seines Schwiegersohns Löw von Hönigsberg) seine nie gedruckten und von seinen frankistischen Schülern dann vorsichtig wieder eingesammelten Briefe und Schriften. [...] Er ist der erste, der sich die Frage vorgelegt (und bejaht) hat, ob das Paradies mit der Vertreibung des Menschen nicht mehr verloren hat als der Mensch selber. Diese Seite der Sache ist bisher entschieden zu kurz gekommen."¹⁶⁰ Konsequenter weitergedacht führt dies zur Etablierung des Idealismus als eines "Atheismus ad maiorem dei gloriam"¹⁶¹. Gerade um der Rechtfertigung Gottes weilen übernimmt der Mensch die Rolle des Täters in der Geschichte und widmet sich der fortschreitenden Verbesserung der Welt.

An dieser Stelle ist eine Zwischenbemerkung angebracht. Werden üblicherweise immer Theologie und Idealismus sowohl von ihren Verfechtern als auch von ihren Verachtern in enger Beziehung zueinander gesehen, scheint aus dieser Sicht die Theologie eher auf seiten des Materialismus in Opposition gegen den Idealismus zu stehen. Meiner Überzeugung nach lassen sich aber diese Kontroversen zwischen Idealismus und Materialismus auf dem Boden ontologischer Theorie nicht fruchtbar auflösen. Denn die entscheidende Frage ist doch die nach dem rationalen Gehalt der in der Erfahrung erschlossenen Phänomene. Theologischer oder anthropologischer Idealismus und Materialismus sind in dieser Perspektive allesamt erstmal nichts anderes als rationalistische Positionen, deren epistemologischer Status zu klären wäre. Wohin aber führt diese epistemologische Transformation, beispielsweise im Falle der Theologie?

Die ontologische Funktion des Mythos

Dass die Traditionen der Dialektik, des Materialismus, der Kritischen Theorie bzw. der negativen Dialektik und der Theologie in der Befreiungsethik nicht zufälligerweise oder nur aufgrund von Zeitströmungen aufeinandertreffen, sondern systematisch miteinander verzahnt sind, dafür bietet die Dusselsche Auslegung eines durch Adorno tradierten Benjamin-Zitats

¹⁶⁰ Scholem 1987, S. 271.

¹⁶¹ Marquard 1982, S. 65.

ein vorzügliches Beispiel. Das von Dussel rezipierte und auf eine eigenständige, ja eigenwillige Weise ausgelegte Zitat lautet: "Der Andere selbst ist es, der von dem Selben als anderen affirmiert werden kann, und dieser Akt bedeutet Offenbarung, Schöpfung, Neuheit, Provokation, Interpellation. Diese Negativität ist nicht ontisch, sie ist ontologisch, metaphysisch; sie ist aber nicht einfachhin das »Nicht-Seinkönnen« des Projekts (die Möglichkeit des Bruchs), sondern die »Unmöglichkeit-des-Seins« des Anderen als anderem aus der Sicht der Totalität, die Unmöglichkeit, ihn von diesem Grund her zu verstehen, zu erfassen, zu erkennen. 'Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.' Der Bettler ist der Andere, und der Mythos ist eine Weise, das Mysterium ausdrücken zu wollen."¹⁶²

Dussel nimmt den Benjaminschen Begriff des Bettlers als Synonym für den Armen, der vom System ausgeschlossen ist. Die Armut als die Andersheit des Armen gegenüber dem System wird nun dergestalt hypostasiert, dass *diese* Andersheit als eine Art und Weise des Geheimnisses gedacht wird, welches die Irreduzibilität eines Subjektes ausmacht. Die Armut des Bettlers und der Mythos als Ausdruck des Geheimnisses der Freiheit hängen dergestalt zusammen, dass der Mythos diejenige Leerstelle im theoretischen System der gesellschaftlichen Verhältnisse definiert, welche der Arme im praktischen System einnimmt.

Dussel verfolgt hier einen Gedanken, den die Tradition der Politischen Theologie, aber auch andere Ansätze aus dem Bereich der Befreiungstheologie, unter dem Titel des *eschatologischen Vorbehalts Gottes*¹⁶³ thematisiert haben. Gott ist das Apriori der Geschichte in dem Sinne, dass allein ein eschatologischer Horizont erlauben würde, den historischen Prozess als Totalität zu begreifen. Der spezifische Gesichtspunkt des Dusselschen Ansatzes kommt dabei Insofern zum Tragen, als der eschatologische Vorbehalt als eine Art altruistischer Vorbehalt interpretiert wird. Die Grenze zwischen theozentrischer Eschatologie und anthropozentrischer Historie wird mit der Grenze zwischen den Subjekten von Ego und Alter identifiziert.

Zwei Mögliche Einwände gegen das Dusselsche Konzept müssen kurz angesprochen werden. Ein erster Einwand könnte auf die Ambivalenz dieser Identifikation von Mythos und Armut verweisen. Denn wenn die Armut einen Anhaltspunkt bietet für den Mythos, warum soll die Armut dann beseitigt werden? Oder anders, verewigt die Befreiungsethik mit dieser Identifikation nicht die Rolle der Armut? Mit Dussel liesse sich darauf antworten, dass es einerseits der Befreiungsethik selbstverständlich um die Befreiung der Armen zu Subjekten zu tun ist

162 Dussel 1973c, S. 92; das eingefügte Zitat aus Walter Benjamin hat Dussel von Adorno übernommen. Es findet sich in: Adorno 1984, S. 203. Adorno, der seinerseits aus dem Manuskript zu Benjamins Passagenwerk zitiert, bringt diese Stelle als Beleg zu folgendem Satz: "Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen [...]" (ebd.). Das Verhältnis von Moral und Glück wird bei Dussel explizit in folgendem Zusammenhang diskutiert: "Für Kant ist in der »Kritik der reinen Vernunft« das »höchste Gut« die Einheit von erfahrenem Glück und Tugend. Aber wie diese Identität in diesem Leben notwendigerweise unmöglich gegeben ist, so sind die Ideen von der Unsterblichkeit und Existenz eines »Gottes« notwendig, welcher Verdienste entlohnt (wie ein Bankier, der Zinsen auszahlt), damit »in einem anderen Leben« die Tugend des »in diesem Leben« verwirklichten Fleisses mit »Glück« vergolten wird. Der unglückliche Arbeiter (Dass der Kapitalbesitzer tugendhaft und glücklich ist, wird die Ethik des triumphierenden Kapitalismus bei Hegel lauten) muss die Tugend durch seine Pflichterfüllung einlösen (Die puritanische Pflicht, die in das subjektive Bewusstsein des Arbeiters hineingelegt wird. Hat Kant in Königsberg kennengelernt, einer mit der bürgerlichen Hanse verbundenen Stadt): er ist ein guter Arbeiter, obwohl er unglücklich ist. Marx zeigt hier das Fundament der Kantischen Ethik und seinen ursprünglichen Sinn auf. Der Kapitalist besitzt das Recht oder das Eigentum auf Glück, weil er das »Eigentumsrecht an fremder Arbeit« besitzt, der Arbeiter hat die Pflicht zu arbeiten, weil er das Eigentum an seiner Arbeit, an deren Produkt und am Genuß des Lebens verloren hat. Er ist ein guter und unglücklicher Mensch (Schon dass man das Glück dem verdrehten puritanischen Christentum zufolge nur in einem anderen Leben erlangen kann, widerspricht dem Christentum der Befreiung, das derjenige im Auge hatte, der sagte: »Glücklich die Armen ...« und nicht »Unglücklich die Armen ...«)." (Dussel 1985b, S. 220 f.)

163 Die beste Darstellung dazu findet sich bei Peukert 1976.

und dass die Befreiungsethik bereit ist, mit dem Gelingen der Befreiung abzutreten. Andererseits aber wird der historische Prozess der Befreiung niemals frei von Ambivalenzen sein; auch die Befreier von heute können in einer anderen Hinsicht die Unterdrücker von morgen sein. Und als Theorie bedarf die Befreiungsethik eines normativen Massstabs. Der zweite Einwand könnte lauten, dass die Interpretation des eschatologischen als eines altruistischen Vorbehalts eine privatistische oder personalistische Engführung darstellt, indem gesellschaftliche Verhältnisse nur nach dem Modell einer personalen Beziehung begriffen werden. Hierauf müsste Dussels Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die durch das Theorem des »Dritten« begründeten Formalisierung antworten, wie sie dem Begriff der Exteriorität zu eigen ist.

Das eigentliche Problem aber scheint mir nicht in der Spezifität der Dusselschen Version des eschatologischen Vorbehalts zu liegen, sondern in der theologischen Konstruktion dieses Apriori in toto. Denn ein theologisches Apriori, welches die Bedeutung des Mythos reproduziert, meldet Vorbehalte an gegen den Status rationalistischer Theorie und damit letztlich gegen die Autonomie der Vernunft. Ein entscheidender Punkt in der Bewertung der Bedeutung dessen, was der Mythos zu sein vermag, liegt in der Art und Weise, wie das Verhältnis des Mythos zum Logos definiert wird. Im Gegensatz zum Logos ist der Mythos durch einen nahezu unendlichen Reichtum an Bildern und Metaphern gekennzeichnet, die in gewisser Weise stets ambivalent bleiben. Demzufolge will und kann der Mythos auch niemals eine eindeutige Handlungsorientierung bieten, welche ihrerseits ein Minimum an Zweckrationalität voraussetzt.

Im Ausgang von einem Freiheitsbegriff individueller Autonomie gehört der Mythos in der Metapher des »Abgrunds« zum Grundbestand der Subjektivität, in welchem die Irreduzibilität eines Subjekts nach ihrem Ausdruck sucht. Der Mythos gehört in das Konzept einer subjektiven Welt, wie es sich in der Eigenart einer Perspektive realisiert. Das Konzept einer subjektiven Welt gestättet uns, "nicht nur die eigene Innenwelt, sondern auch die subjektiven Welten der Anderen"¹⁶⁴ verstehend anzunähern. Für diesen Verstehensprozess ist nun ganz entscheidend, dass sich die subjektiven Welten der Beteiligten nicht beliebig zueinander verhalten, sondern durch ein oder mehrere formale Prinzipien zueinander in Korrelation gesetzt werden können.

Daraus folgt aber, dass sich eine formalpragmatische Theorie mit ihrem formal-prozeduralen Universalisierungsprinzip, dessen Kern ja ein theologisches Apriori des eschatologischen Vorbehalts zuzurechnen wäre, eher an die Eindeutigkeit des Logos als an die Mehrdeutigkeit des Mythos anlehnen müsste. Ein theologisch begründetes Apriori eines eschatologischen Vorbehalts bleibt ambivalent. Einerseits partizipiert es zwar an der Metaphorik des Mythos. In dieser Hinsicht verdoppelt es nur die mythische oder mystische Dimension der Subjektivität des Subjekts, ohne die intersubjektive Konstruktion des Verstehensprozesses zu berühren. Neben der narrativen Ebene partizipiert das theologische Apriori andererseits aber auch an der argumentativen Ebene der Rationalität des Logos. Dieser wiederum kann es nichts hinzufügen, was den Rahmen einer ontologischen Theorie überschreiten würde.

164 Habermas 1988a, S. 106. An dieser Stelle wäre auch darauf hinzuweisen, dass die Rede von Gott nicht einfachhin »sinnlos« ist, wie z.B. Cerutti Guldberg gegenüber Dussel einwendet. Vgl. dazu die Argumentation bei Cerutti Guldberg 1983, S.212 f.; im Sinne Dussels argumentiert Schelkshom 1992, S. 130. Die Rede von Gott ist nicht sinnlos, sondern metaphorisch, der Übersetzung bedürftig. Genau deshalb wird zwar die Theologie im Rahmen des Philosophisch-wissenschaftlichen Sprachspiels überflüssig, weil sie keine spezifische rational ausweisbare »Generalität II« entwickeln kann; für eine pragmatische Theorie ist sie aber sehr wohl als Gegenstand interessant, weil sie, wie die Lyrik beispielsweise, Bedeutungen konstituiert.

Welches spezifische Resultat dennoch aus einer dialogisch eingefärbten Rezeption der *theologischen* Rede im Rahmen einer ontologischen Theorie folgen kann, vermag ein Hinweis von Klaus Heinrich auf die Bedeutung der Rede vom Bund des Menschen mit Gott für den Menschen zu erläutern. "Den »Bund« mit Gott halten ist das Symbol der Treue, diesen Bund brechen das Modell des Verrats, [...] dies ist der entscheidende Punkt in der Dialektik des Verrats, dass auch der Sich-selbst-Verratende einen Anspruch erhebt, den ich erfüllen kann. Es ist, mit dem Begriff, den das Symbol des »Bundes« nahelegt, der Anspruch auf »Bundesgenossenschaft«, der einzige Anspruch, der auch mit dem Verrat des Anspruchs nicht erlischt. Der Gedanke, dass potentiell jedes Seiende »Bundesgenosse« ist im Kampf gegen den Verrat, auch das mich und sich verratende, ist das einzige Gegengewicht gegen die stoische Resignation, die schon Parmenides formuliert, indem er den Schnitt macht zwischen den Wissenden und der unwissenden Menge."¹⁶⁵ Jedes Seiende als Bundesgenosse: dieser ontologische Begriff von Solidarität fasst das Sein als transzendentes Band der Einheit zwischen Subjekt und Subjekt, welches Dialog genannt wird. An Buber angelehnt: Das Sein ist der Ort des »Zwischen«.

Die von Heinrich als Substanz des Bundes ausgemachte Theorie des Verrats scheint mir nichts anderes als die negative Version dessen zu sein, was eine Theorie der *Wahrhaftigkeit* zu behaupten beansprucht. Es geht um die Treue eines Subjekts zu sich selbst gerade in seiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen, eine Treue, welche selbst durch ein faktisches Versagen nicht einfach abgeschiltelt werden kann. So wie die Rettung der Treue Befreiung in sich birgt, so steckt in der Desavouierung der Treue das Phänomen der Herrschaft. Mit Lévinas formuliert: es geht um das transzendente Datum der Existenz des Subjekts als Geisel.

Deren Begriff besagt primär, dass ein deontologisches Moment den Ausgangspunkt der Autonomie definiert. Dieses deontologische Moment aber wird durch die theologische Tradition, aus deren unterirdischen Quellen sich die gesamte Tradition von Dialektik und Materialismus speist, auf eine ganz bestimmte Weise interpretiert. Das Recht solch theologischer Theorie liegt in der These, dass das theologische Apriori des Subjekts nicht hinter das Niveau des Subjekts selbst zurückfallen darf, wenn es denn eine konstitutive Bedeutung für das Subjekt haben können soll. Mit Adorno ausgedrückt: "Vom Selbst wäre nicht als dem ontologischen Grunde zu reden, sondern einzig allenfalls theologisch, im Namen der Gottesebenbildlichkeit. Wer am Selbst festhält und der theologischen Begriffe sich entschlagt, trägt bei zur Rechtfertigung des teuflisch Positiven, des kahlen Interesses."¹⁶⁶ In eher theologisch gängigen Termini formuliert heisst das, dass es kein unterpersonales Apriori von Person geben kann. Wenn dies so zutreffend sein sollte, gewinnt der Vorschlag einer formalpragmatischen Theorie an Plausibilität, in der das Subjekt und sein je Anderer sich als Sprecher und Hörer in dem Verhältnis einer Sprechhandlung aufeinander beziehen.

Die epistemologische Funktion der Theologie

Gerade in ihrer Gestalt als Archäologie erfüllt die Theologie eine ganz bestimmte Aufgabe im Dusselschen Diskurs der Befreiungsethik. Sie übernimmt die Funktion, eine metatheoretische Synthese des ethischen Diskurses herzustellen. Wie gezeigt steht der Begriff der

¹⁶⁵ Heinrich 1982, S. 20; vgl. dazu auch: Heinrich 1966, S. 113-118; Habermas 1991, S. 445-452; Habermas 1985, S. 377 f.

¹⁶⁶ Adorno 1980a, S. 174

Exteriorität im Zentrum des befreiungsethischen Diskurses. Allerdings wird dieser Begriff der Exteriorität auf ganz verschiedenen Ebenen eingeführt, nämlich als Kategorie der Äusserlichkeit auf den unterschiedlichsten Ebenen von Praxis. Insofern beinhaltet der Gebrauch des Begriffs der Exteriorität die Verwendung einer funktionalen Kategorie, indem über diesen Begriff nämlich auf allen Ebenen von Praxis die Rolle des Anderen thematisiert wird.

Die archäologische Konzeption Dussels tendiert nun dahin, über die Doppeldeutigkeit des Begriffes der *Transzendentalität* als »transzendenter Fülle des Lebens« und als »Bedingung der Möglichkeit« zu einer Art Grundlegung des befreiungsethischen Diskurses zu werden.¹⁶⁷ Erstens wäre nachzuweisen, mit welchem Modell die Theologie diese Aufgabe einer Grundlegung zu bearbeiten gedenkt. Zweitens wäre zu prüfen, inwieweit das theologische Modell zur Lösung dieser Aufgabe geeignet ist. Andersherum gefragt: Ist die Synthese der Perspektiven von Heidegger, Lévinas und Marx, die der Dusselsche Diskurs vornimmt, durch eine *theologische* Konstruktion sinnvoll begründbar?

Im Sinne einer theologisch begründeten Transzendentalität integriert die Befreiungsethik das Modell der *Analogie* als Konzept einer *Analektik* in den Rahmen einer dialektischen Theorie. So jedenfalls versteht sie selbst ihren Terminus einer *Analektik* als "Ana-Dialektik"¹⁶⁸. "Das *Analektische* bezieht sich auf den real-menschlichen Akt, durch den sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (aná-) des Horizonts der Totalität bestimmt."¹⁶⁹ Etwas, das von ausserhalb kommt, produziert im Durchgang durch den Horizont ein neues Verständnis, so lässt sich der Gehalt des Dusselschen Begriffes der *Analektik* umschreiben. Kern der *Ana-Dialektik* ist die These von der Affirmation der Exteriorität als Bejahung des Anderen. Das Modell der *Analektik* dient der analogen Explikation dieses affirmativen Moments. Was bedeutet nun der Ausdruck der *Analogie* in diesem Zusammenhang? Der Begriff der *Analogie* meint das Herstellen eines Verhältnisses von einem Ding oder Sachverhalt zu einem anderen aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Zwei Entitäten lassen sich nicht als identische in eins setzen, sie sind different. Ihre Differenz im Sinne von Verschiedenheit ist aber für ein analoges Modell nur der Ausgangspunkt, nicht der Endpunkt der Überlegung. Denn das Modell der *Analogie* entdeckt in der Differenz oder besser über die Differenz hinaus Entsprechungen zwischen den Dingen, ohne deren Unterschied zu vernachlässigen.

Das Modell der *Analogie* verlässt die Opposition der Termini von Identität und Differenz und denkt Einheit und Abweichung in den Begriffen von Überlappung und Distinktion. Der Sinn des *Analogie*-Modells liegt darin, eine heuristische Logik der Entdeckung zu entfalten, in der provisorisch Beziehungen angenommen werden, um von dort neue Zusammenhänge zu entdecken. Die Theologie hat sich dieses Modells seit dem Mittelalter bedient, um das anthropologische Konzept eines *Humanum* im theologischen Sinne auf Gott hin zu öffnen.¹⁷⁰ Genau diese Funktion scheint mir auch die Verwendung des *Analogiemodells* in der Dusselschen Philosophie zu erfüllen.

Der Vorzug des *Analogie*-Modells liegt in seiner *heuristischen* Funktion, welche es erlaubt, Ähnliches miteinander zu kombinieren aufgrund einer eher konnotativen als denotativen Logik. Umgekehrt bedeutet das, dass das Modell der *Analogie* gerade von seiner *Aquivozität* lebt. In Klammer gesprochen: Genau aus diesem Grund verlängert die Theorie der *Analogie* die Bedeutung des Mythos in den Bereich des Logos hinein. Die *Analogie* zielt auf die

¹⁶⁷ Siehe dazu ausführlich: Kapitel 6.4.

¹⁶⁸ Dussel 1985, S. 182. Siehe auch: Dussel 1982. Vgl. auch die Ausführungen oben in Kap. 2.7.

¹⁶⁹ Dussel 1985, S. 180; vgl. auch: ebd., S. 191.

¹⁷⁰ Vgl. dazu Schelkshorn 1992, S. 69-74.

Thematisierung der Mehrdeutigkeit; sie verabschiedet sich, wenn das Denken eindeutige Bezüge von Identität und Differenz herstellt. Das heisst aber, dass das Modell der Analogie für eine philosophische Theorie nur eine heuristische Funktion besitzen kann, nicht aber eine systematische, wenn das Modell der Analogie nicht mit den logischen Formen philosophischen Denkens, insbesondere mit dem Satz des ausgeschlossenen Dritten in einen performativen Selbstwiderspruch geraten soll.

Wenn dennoch in einer Theorie auf der Bedeutung des Analogie-Modells in einem logischen Sinne insistiert wird, wie dies Dussel tut, dann stellt sich die Frage, welche Funktion diese diskursinterne Konstruktion erfüllen soll. Durch das Analogie-Modell, so meine These, wird die Theologie in die Lage versetzt, als diskursinterner Synthesefaktor aufzutreten. Die Theologie, deren Programm ja lautet, über Gott zu reden und über alle Dinge, insoweit sie von Gott abhängen, stellt mit der Theorie der Analogie eine Art Joker vor, der immer dort zum Einsatz kommt, wo andere Theorien einander inkompatibel gegenüberstehen.

Dass damit die Autonomie einer philosophischen Theorie im Sinne epistemischer Selbstbezüglichkeit preisgegeben wird, scheint mir ein schwerwiegendes Defizit dieses Verfahrens. Praktische Interessen bestimmen dann nämlich möglicherweise die Konsistenz des theoretischen Diskurses, der sich in diesem Punkt von jeder Möglichkeit zur Verifikation abkoppelt. Zu fragen wäre, ob im Fall der Befreiungsethik nicht neben diesem theologischen Paradigma ein anderes Paradigma Platz greifen könnte und vielleicht schon längst greift, welches die Vermittlung der Perspektiven auf eine reflektierte Weise übernehmen kann.

Zur Kritik der Theologie

Das entscheidende Moment einer Kritik der Theologie scheint mir durch den Nachweis geführt zu sein, dass die Theologie selbst eine rationalistische Theorie ist. "Die scheinbare Zentralität der Gottes-Vorstellung in den erfahrungskritischen, sich auf rationalen Prinzipien begründenden Philosophien bedeutet weder bei Descartes noch bei Spinoza noch bei Leibniz eine Nachrangigkeit der Philosophie gegenüber Religion und Theologie. Die persönliche Religiosität der Rationalisten mag eine noch so grosse Rolle spielen -in der modernen spekulativen Metaphysik ist die Gottes- als Substanz-Vorstellung eine Funktion der inneren Folgerichtigkeit der Theoriekonstruktion."¹⁷¹ Meines Erachtens trifft dieser Ansatz sämtliche theologische Theorien, ob sie von einem substantialen oder von einem subjektualen Gottesbegriff ausgehen. Denn nach Hegel ist der Subjektbegriff epistemologisch gesehen der Nachfolger des Substanzbegriffs. In dieser Perspektive ist der theologische Diskurs nichts anderes als eine Art *Vorläufer* des ontologischen Diskurses. Oder umgekehrt: der ontologische Diskurs behauptet den Vollzug der Transformation des Gottesbegriffs in den Seinsbegriff. Aus dieser Lage führt auch der Schellingsche Ansatz mit seiner Differenzierung von Gott und Sein nicht grundsätzlich heraus, denn noch diese Differenzierung von Gott und Sein ist selbst rational begründet im Sinne einer Differenz von Existenz und Sein.

Wenn denn die Modelle Empirismus und Rationalismus im Sinne von Erfahrung versus Theorie einander nicht ausschliessen, sondern in einer Zuordnung nach dem Muster empirische Wissenschaft und rationalistische Philosophie je ihre genuine Aufgabe erfüllen, dann muss eine zutreffende Selbstbeschreibung rationalistischer Theorie formuliert werden können, von der aus die epistemologischen und ontologischen Konstruktionen durchschaubar werden.

¹⁷¹ Sandkühler 1991, S. 97.

Als Hypothese für ein solches Modell rationalistischer Theorie greife ich auf den Ansatz von Habermas zurück. "Für den Diskurs der Moderne bleibt der Vernunftbezug der Geschichte konstitutiv -im Guten wie im Bösen. Wer sich an diesem Diskurs beteiligt, und daran hat sich bis heute nichts geändert, macht von den Ausdrücken »Vernunft« oder »Rationalität« einen bestimmten Gebrauch. Er gebraucht sie weder nach ontologischen Spielregeln zur Charakterisierung Gottes oder des Seienden im ganzen noch nach empiristischen Spielregeln zur Kennzeichnung der Dispositionen erkenntnis- und handlungsfähiger Subjekte."¹⁷²

Die Pointe *rationalistischer* Theorie besteht genau darin, dass sich der Rationalismus als rationale *Kritik* von *Erfahrung* versteht. "So stellt der Diskurs der Moderne gerade die Sphäre des Nicht-Seienden und des Veränderlichen unter Bestimmungen von Einsicht und Irrtum: erträgt Vernunft in einen Bereich, der der griechischen Ontologie ebenso wie der neuzeitlichen Subjektphilosophie als schlechthin sinnlos und nicht theoriefähig gegolten hatte."¹⁷³ Welches ist nun nach Habermas dieser Bereich der Veränderung, welcher die Subjekt-Objekt-Dialektik in sich reproduziert? "Vielmehr geben die in historischen Entwicklungen aufgesuchten Strukturmuster verschlüsselte Hinweise auf die Pfade unabgeschlossener, abgebrochener, fehlgeleiteter Bildungsprozesse die über das subjektive Bewusstsein des Einzelnen hinausgreifen. [...] Die Reproduktion der Lebensformen und Lebenslaufe hinterlässt im weichen Medium der Geschichte Abdrücke, die sich unter dem angestregten Blick von Spurensuchern zu Zeichnungen oder Strukturen verdichten."¹⁷⁴ Das Hin und Her zwischen Erfahrung und Wissen, der Perspektivenwechsel zwischen Empirie und Rationalität ist konstitutiv für die moderne Form des Wissens.

Im Lichte dieses rationalistischen Ansatzes soll die theologische Komponente der Befreiungsethik geprüft werden. Weil die Befreiungsethik selbst einem solchen verfahrensrationalen Ansatz zustimmt, bedeutet dieses Verfahren nicht, dass hier irgendein beliebiger, dem befreiungsethischen Diskurs fremder Massstab von aussen an diesen herangetragen wird. Vielmehr handelt es sich um eine immanente Prüfung der Befreiungsethik auf ihre Selbstwidersprüchlichkeit hin. Grundlegend für die Methode der Befreiungsethik ist die funktionale Dialektik von Totalität und Exteriorität. Diese wird bewusst als Methode konstruiert, das heisst, Text und Kontext dieses Verfahrens wechseln von Fall zu Fall. Wenn denn nun diese Dialektik theologisch aufgeladen wird, dann bedeutet dies, dass das methodische Instrumentarium solcher Dialektik unscharf wird. Totalität und Exteriorität bezeichnen dann nicht mehr nur konkrete Positionen oder Perspektiven bestimmter Sachverhalte, sondern implizieren eine über die im konkreten Fall erschliessbare Regel hinausgehende, abstrakte Deutung, welche ihrerseits gerade nicht methodisch ist, sondern vielmehr bestimmte konkrete Positionen verabsolutiert. Die Theorie wird anfällig für praktische Interessen im Sinne eines Legitimationsbedürfnisses, wie dies insbesondere in deren Problemen mit dem Begriff der Transzendentalität sowie dem Anwendungsprinzip der Ethik zum Tragen kommt.

Die theologische Deutung der Exteriorität setzt diese als Gottespostulat im Kantschen Sinne. "Der grosse Unbekannte ist ein Postulat oder eine notwendige Hypothese."¹⁷⁵ Solches Gottespostulat erfüllt eine bestimmte argumentative Funktion im Diskurs der Befreiungsethik. Es definiert nämlich das positive Element, von dem aus und auf das hin die Feuerbachsche und Marxsche Kritik des Systems in Gestalt des Atheismus ihren Ausgang nehmen. Denn, so

172 Habermas 1985, S. 69 f.

173 Habermas 1985, S. 69 f.

174 Habermas 1985, S. 69 f.

175 Dussel 1985, S. 117. Vgl. dazu Schelkshorn 1992, S. 131.

Dussel. "kann jemand die Göttlichkeit eines Systems, sei sie gegenwärtig oder zukünftig, bestreiten, wenn er nicht affirmiert, dass das Göttliche die Alterität jedes Systems ist?"¹⁷⁶

Meines Erachtens zeigt sich hier wiederum die Doppeldeutigkeit des Dusselschen Begriffs der Transzendentalität. Denn das positive Moment ausserhalb der Totalität des Systems ist kein reines Sein, sondern immer das Sein eines Seienden. Dussel argumentiert hier entgegen seiner Intention weniger mit der Funktionalität des relativen Nicht-Seins nach Schelling, sondern viel eher im Sinne einer absoluten Vermittlung nach Hegel. Als theologisches A priori aber lässt sich das positive Moment einer Dialektik nicht mehr an Erfahrung rückbinden.

Rationalistische Theorie wird eine nicht mit Erfahrung rückgekoppelte Idealität ablehnen. Das Gottespostulat einer absoluten Alterität als absoluter Individualität scheint in dieser Perspektive exakt dem zu entsprechen, was wiederum Hegel klar und deutlich als schlechte Unendlichkeit bezeichnet, als quantitative Verlängerung eines Endlichen nämlich. Der qualitative Sprung dagegen, der mit dem Begriff der Exteriorität angezeigt wird, liegt nicht in Richtung einer theologischen Verlängerung ontologischer Sachverhalte, sondern in seiner epistemologischen Funktionalität. Das aber würde in der Konsequenz eine agnostische Position beinhalten, welche um der Individualität des konkreten Anderen willen jedes ontologische System kritisiert und sich nur auf epistemologisch ausweisbare Universalien verlässt.

Die Theologie stellt eine überholte, weil aporetische Theorieform vor. Ihr Dilemma besteht darin, dass sie entweder als idealistische Theorie eine exklusiv ontologische Position ohne die Möglichkeit einer Rückbindung an Erfahrung entfaltet oder als empiristische Theorie eine heteronom begründete Weltanschauung transportiert. Die Einsicht in dieses Dilemma scheint meines Erachtens auch ein fruchtbarer hermeneutischer Schlüssel zu sein, mit dem die Auseinandersetzungen zwischen Amtskirche und Basisgemeinden um die Theologie der Befreiung¹⁷⁷ dechiffriert werden können. Bei aller Sympathie für die Sache der Theologie der Befreiung: Die Theologie der Befreiung ist nicht nur Opfer römischer Unterdrückungsmassnahmen. Aufgrund ihrer eigenen Position läuft sie selbst immer Gefahr, an dem inneren Widerspruch der Konstruktion eines *theologischen* Anspruchs auf *Autonomie* zu zerbrechen.¹⁷⁸

Das Phänomen der Säkularisation erfährt im Dusselschen Diskurs eine für christliche Leser ungewohnt positive Bewertung¹⁷⁹. Ein Grund dafür scheint mir in den ausführlichen historischen Studien Dussels zu liegen, in seiner Verknüpfung von Aufklärung und Befreiung. Wie dies ja auch für die lateinamerikanische Kirchengeschichte weit eher plausibel erscheint als für die europäische. Etwas ketzerisch formuliert: Es scheint relativ leicht, die Widersprüche von Kirche und Gesellschaft aus einer lateinamerikanischen Perspektive in den Hauptwiderspruch von Zentrum und Peripherie der Weltgesellschaft zu integrieren. Für eine europäische Perspektive kann dieses Modell so nicht aufgehen, weil hier keine Instanz in Sicht ist, von

176 Dussel 1985, S. 117.

177 Als ein Beleg unter vielen hier eine Stellungnahme Dussels zur aktuellen kirchlichen Entwicklung aus dem Jahre 1992: "Was das Volk der Armen in seiner Situation braucht, ist eine Stütze. Man müsste darum die Basisgemeinden massiv unterstützen -falls man will, dass das Volk in der katholischen Kirche bleibt. Sonst schreibt eben Gott auf krummen Linien gerade und gibt dem Volk jene religiöse Antwort, die ihm diese Kirche verweigert." (Dussel 1992, S. 83).

178 Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen möchte ich an dieser Stelle eine pointierte Fussnote einfügen. Ich widme diese Fussnote allen kirchlichen Inquisitoren, welche den wissenschaftlichen Diskurs missbrauchen, um die Befreiungstheologie und ihre Vertreter zu verfolgen. Klarzustellen ist: Dussel versteht sich als gläubiger Christ, der aus dem Glauben heraus und in enger Verbindung mit der kirchlichen Überlieferung seine philosophischen und theologischen Konzepte entwickelt. In diesem Sinne muss seine Position interpretiert und kritisch rezipiert werden. Ich selbst verstehe mich dagegen als ethisch gebüdeten Agnostiker, der in eine philosophische Diskussion mit der Philosophie der Befreiung eintritt.

179 Siehe dazu beispielweise die Bewertung der aufklärerischen Tradition in: Dussel 1985a, S. 96-119.

der aus die atheistische Position nochmals mit dem kirchlichen Integralismus vermittelt werden könnte.

Einen anderen Grund sehe ich in dem vorhandenen Funktionalismus¹⁸⁰ der Dusselschen Theorie, welcher ja auch theologische Texte in didaktischer Absicht zur Rezeption bei bestimmten Leserschichten aufbereitet. Wohlgedacht: Ich halte dies für absolut legitim und notwendig. Der Vorgang selber zeigt aber meines Erachtens, dass Dussels Befreiungsethik unter anderem deshalb theologisch argumentiert, weil in Lateinamerika Kirche und Gesellschaft in weit höherem Masse identisch sind als in Europa. Dies gilt insbesondere für die Möglichkeiten zur Opposition, will sagen, dass gesellschaftliche Opposition in Lateinamerika in vielen Fällen von der Kirche als einzig möglicher Form einer Gegengesellschaft getragen wird. Die theologische Komponente erfüllt in diesem Sinne eine eher didaktische denn eine systematische Funktion.

Anders als Dussel, aber doch gar nicht so verschieden, optiert Apel für eine Position der Säkularisation, welche Säkularisation¹⁸¹ als hermeneutische Rettung der theologisch tradierten Gehalte versteht. Gar nicht so verschieden sage ich, weil es für eine rationalistische Position in erster Linie um die epistemologisch reflektierte Rettung der theologischen Gehalte für alle geht. Ob dies auf ontologischem, theologischem Wege oder wie auch immer gelingt, ist zweitrangig.

Solche theologische oder säkularisierte Hermeneutik aber hat immer etwas *Ironisches* an sich, wie Gershom Scholem bemerkt. Es ist genau diese Form der Ironie, welche eine Position zur Selbstkritik befähigt. "Sie beschäftigt sich mit einem Nebelschleier, der als Geschichte der mystischen Tradition das Korpus, den Raum der Sache selbst umhängt, ein Nebel freilich, der aus ihr selber dringt. Bleibt in ihm, dem Philologen sichtbar, etwas vom Gesetz der Sache selbst oder verschwindet gerade das Wesentliche in dieser Projektion des Historischen? Die Ungewissheit in der Beantwortung dieser Frage gehört zur Natur der philologischen Fragestellung selbst [...]."¹⁸²

Weil Begriffe ohne Erfahrung leer, Erfahrungen ohne Begriff aber blind sind, wird eine rationalistische Position in einem ersten Schritt die theologische Tradition relativ unbefangen als Steinbruch ihrer wissenschaftlichen, ihrer philologischen Theorien benutzen, um sich zugleich, in einem zweiten Schritt, selbstkritisch ihrer eigenen methodischen Vorgehensweise epistemologisch vergewissern.

180 Vgl. beispielsweise die Einführung zu Dussels Aufsatz »Vier Themen zur Theologie und Ökonomie«: "Mit der pädagogischen Absicht eines Aufsatzes, der die Mittelschichten erreichen soll" (Dussel 1990b, S. 278).

181 Apel 1991, S. 58. Der Sinn einer säkularisierten Rettung theologischer Gehalte bezieht sich auf die Bewahrung der Dialektik von Sünde und Gnade, wie dies vor allem Adorno exemplarisch vorgeführt hat.

182 Scholem 1987, S. 264.