

DIMENSIONEN EINES MATERIALISTISCHEN PRAXISBEGRIFFES

"Es gibt den Fall. daft Trotzki sagte: die Gewerkschaften sind das und das und sollen sich nichts anmassen, man muss sie durchrütteln. Und er rüttelte, und was kam heraus ? Aber Lenin sagte: nun lass mal die Theorie. es geht jetzt nicht um die Theorie, es geht darum, dass wir soundsovieltausend Pud Getreide beschaffen. Man muss nicht alles auf den Punkt bringen. Das ist vergessen, obwohl das Pud immer noch Sorge macht und die Theorie auch nicht mehr die Theorie ist."
Volker Braun¹

4.1 ÜBER DEN PRIMAT DER PRAXIS

Praxisorientierung versus Logozentrierung

Die These vom *Primat der Praxis*²; versucht ein Unterscheidungskriterium von Idealismus und Materialismus im Lichte materialistischer Theorie zu benennen. Angesichts der Vielschichtigkeit der Traditionen dessen, was in der philosophischen Diskussion als Idealismus und Materialismus bezeichnet wird, muss sich ein solcher Ansatz darauf hinweisen lassen, dass der Begriff des Materialismus ein Wissensspektrum abdeckt, das weiter gefasst werden muss, als es der Begriff der Praxis erlaubt. Die Wirklichkeit des *Natürlichen* überschreitet den Horizont eines Primats der Praxis. Weil darüberhinaus oftmals die These vom Primat der Praxis in ihrer affirmativen Struktur näherhin als Akzentuierung des Kommunikativen gegenüber dem Produktiven dargestellt wird, ist ebenfalls darauf hinzuweisen, dass der Begriff der Praxis auch nicht auf den Begriff des Kommunikativen eingegrenzt werden kann. Praxis ist immer mindestens Kommunikation *und* Produktion. Die Art und Weise ihrer Realisierung betrifft stets auch die Wirklichkeit von Objekten, deren Produktion und Konsumtion.

Dass diesen Einwänden zum Trotz die Rede vom Primat der Praxis durchaus sinnvoll sein kann, verdeutlicht meines Erachtens ein Hinweis auf die epistemologische Überlegung, welche der pragmatischen Rede vom Primat der Praxis zugrunde liegt. Diese epistemologische Überlegung geht von der Kritik eines undialektischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus. Wissen und Erkenntnis lassen sich nicht allein aus dem Subjektbegriff begründen. Ohne die Erfahrungsdimension objektiver Realität wird das Subjekt zur Schimäre. Wissen und Kritik sind aber auch nicht einfachhin Widerspiegelungen objektiver Realität. Es gibt weder Wissen

¹ Braun 1985, S. 105 f.

² Vgl. dazu Haug 1994, S. 104 f. mit dem Hinweis auf die zentrale Stellung der Feuerbachthesen im Marxschen Werk. Zur Interpretation des Materialismus über einen »Primat der Praxis« vgl. zustimmend: Kern 1992, S. 262; kritisch: Sandkühler 1994, S. 199 ff., S. 208. Zum Verständnis des Materialismus insgesamt: Sandkühler 1990b.

noch Erkenntnis ohne Perspektive. Im Interesse einer Überwindung dieser Aporie konzentriert sich demzufolge der epistemologische Ansatz transzendentaler Rationalität auf die apriorischen Bedingungen der subjektiven Konstruktion von Wissen und Erkenntnis, das heisst auf die Möglichkeit einer transsubjektiv vermittelten Konstruktion von Objektivität. Der pragmatisch verstandene Primat der Praxis bezieht sich präzise auf dieses transsubjektive Moment epistemischer Konstruktion. Die Dimension des Praktischen wird als Zugang zur Wirklichkeit des Wissens gewählt, weil Wissen nicht anders denkbar ist denn als Erfahrung eines Subjekts im Umgang mit objektiver Realität. Hier drängt sich die Frage auf, welches transsubjektive, das heisst transzendente und eben deshalb auch universale Apriori denn einem solchen Primat der Praxis zugrunde liegen kann. Etwas überspitzt ausgedrückt, sind die folgenden drei Kapitel mit nichts anderem beschäftigt als mit einer Antwort auf diese Frage.

Die Auslegung der These vom Primat der Praxis enthält immer mindestens drei Momente: einen Begriff der Praxis, einen Begriff der Theorie und einen Begriff des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die These vom Primat der Praxis besagt im Kern, dass ein theoretisches Konzept stets von einem Apriori der Praxis ausgeht und auf sie hinführt. *Praxis* bedeutet in diesem Sinne sozusagen den *Horizont* von *Theorie*. Und insofern auch artikuliert sich die materialistische These vom Primat der Praxis entlang der Alternative von Praxisorientierung versus Logozentrierung. Idealistische und materialistische Theorie unterscheiden sich gemäss diesem Kriterium dergestalt, dass materialistische Theorie eine Praxisorientierung, idealistische Theorie eine Logozentrierung behauptet. Gerade in dieser alternativen Gedankenführung können materialistische und idealistische Theorie als Produkte der anthropozentrischen Sichtweise der Moderne gelten. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Alternative in dem Marxschen Satz vom Primat des Seins vor dem Bewusstsein gefunden. "Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."³

Der Marxsche Begriff des gesellschaftlichen Seins steckt so etwas wie einen allgemeinen Rahmen ab, in dem sich ein Subjekt soll bewegen können. Diese im Vorwort zur Kritik der politischen ökonomie von Marx entwickelte Formel transformiert den Gehalt der Feuerbach-Thesen in ein Programm »materialistischer Hermeneutik«. Dessen Problematik wiederum lässt sich prägnant mit einem »Zitat im Zitat« erschliessen, in dem Hans Jörg Sandkühler das von ihm selbst geprägte Konzept materialistischer Hermeneutik kritisch beleuchtet. "Meine 1973 vorgelegten *Prolegomena einer materialistischen Hermeneutik* hatten das Ziel wohl richtig beschrieben: »die dialektische Rekonstruktion der Genesis von Bewusstseinsobjektivationen und deren historischer und/oder aktueller Geltung«. Die Gegenstandsbestimmung aber war dem Primat einer »Praxis« verhaftet, aus der das »Wissen« in seiner Dynamik noch weitgehend ausgeklammert war: so war der Anspruch einer »empirischen Wissenschaft vom Text« nicht begründbar: »Die materialistische Hermeneutik hat zum Gegenstandsbereich einen speziellen sozialen Produktionsbereich: eine sprachlich und logisch strukturierte, in Aussagen-Kontexten systematische Menge von Widerspiegelungen der Praxis, die sich auf einen durch die Aussagen intendierten Teil oder die Totalität einer jeweiligen ökonomischen Gesellschaftsformation beziehen« (Sandkühler 1973, S. 402 f.)."⁴

Als grundlegende Voraussetzung für die Revision des Programms materialistischer Hermeneutik kann die *Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie* gelten. Während sich Ontologie sozusagen an der Bestimmung eines Materialobjekts ausrichtet, zielt

³ Marx 1968, S. 9.

⁴ Sandkühler 1991, S. 31 f.

Epistemologie auf die Herstellung eines Formalobjekts von Theorie. Deren Differenz lässt sich nicht einfachhin auflösen oder überspringen, sondern nur -je nach Position rationalistisch oder empiristisch - vermitteln. Der Vorzug dieser Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie liegt darin, den materialistisch konzipierten Primat der Praxis aus dem Zugriff einer objektivistischen Theorie des Wissens zu befreien. Demzufolge gehört dann die Unterscheidung »Praxiszentrierung versus Logozentrierung« der ontologischen Ebene, die Unterscheidung von »Wissensrepräsentation und Wissenskonstruktion« der epistemologischen Ebene an. Das Verhältnis dieser Momente lässt vier Konstellationen als denkmöglich zu, anhand derer die Struktur philosophischer Theorien dechiffriert werden könnte. Ein mögliches Modell unter anderen wäre demzufolge auch die Verknüpfung von konstruktiver Epistemologie und praxisorientierter Ontologie, die ich meiner Rekonstruktion der Dusselschen Befreiungsethik zugrunde lege.

Die Begriffe »Idealismus« und »Materialismus« können über zwei in didaktischer Absicht gegebene Bestimmungen von Louis Althusser erste, noch provisorische Konturen gewinnen. "Ein Idealist ist ein Mensch, der weiss, wann und von welchem Bahnhof ein Zug abfährt und welches sein Bestimmungsort ist: er weiss es im voraus, und wenn er einen Zug besteigt, weiss er, wohin er fährt, weil der Zug ihn ja hinbringt"⁵. Dieser Bestimmung zufolge zeichnet sich der *Idealismus* dadurch aus, dass das Subjekt idealistischer Theorie ein Vorwissen über die Wirklichkeit zur Verfügung hat, aus dem mit zureichender Gewissheit auf tatsächliche Abläufe geschlossen werden kann. Dass diese Bestimmung die Vorgehensweise mancher Wissenschaften wiedergibt, ist klar. Für die Philosophie aber ist eine solche Position insoweit erstaunlich, als sie streng beim Wort genommen quasi eine komplette Futurologie beinhalten würde. Idealistische Philosophen behelfen sich in ihrer Verlegenheit dann meistens so, dass sie die Reichweite der Geltungsansprüche ihres Vorwissens entsprechend einschränken. *Materialismus* ist nach Althusser demgegenüber durch eine ganz andere Tendenz gekennzeichnet. "»Sich nichts vormachen« diese Formel bleibt für mich die einzige Definition des Materialismus; [...]"⁶ Materialistische Theorie bezieht sich auf ein Korrektiv, welches die Erfahrung bereitstellt. Für jenen Materialismus, der sich als eine Theorie vom genetischen und logischen Primat des Materiellen versteht, ist die Unterscheidung von Realobjekt und Erkenntnisobjekt konstitutiv, woran sich dann die Frage anschliesst, inwieweit diese beiden Momente zur Deckung kommen können.

Auf das Feld der Epistemologie übertragen, verschieben sich die Positionen von Idealismus und Materialismus zueinander. Der Position einer Theorie der abbildenden *Repräsentation* der Wirklichkeit im Bereich der Ideen, derzufolge die Ideen Wirklichkeit nur widerspiegeln, Erkenntnisobjekt und Realobjekt letztlich immer identisch sind, steht die Position einer Theorie der *Konstruktion* gegenüber. Der Position der Konstruktion zufolge bietet das Erkenntnisobjekt einen Entwurf, der, auch wenn er in sich stimmig ist, erst noch mit dem Realobjekt abzugleichen wäre, oder aber die Position der Konstruktion verzichtet überhaupt auf ein Realobjekt zugunsten des Erkenntnisobjekts.⁷ Auch und gerade in einem solchen

5 Althusser 1993, S. 250.

6 Althusser 1993, S. 254.

7 Siehe dazu die Bestimmungen von Sandkühler "Erkenntnis ist Widerspiegelung. »Widerspiegelung« ist eine gnoseologische Kategorie zur Erklärung des sozialhistorisch determinierten und historisch-logisch akkumulierenden Prozesses, in welchem Wissen entsteht; dieser Prozess selbst gibt am Ende der menschlichen »Vorgeschichte« die Einsicht an die Hand, dass die Objektivität und Wahrheit der Widerspiegelung Funktionen der materiellen Praxis sind." (Sandkühler 1973, S. 306) Die aufgrund der Einsicht in die interne Geschichte des Wissens veränderte Position lautet jetzt: "Was »Widerspiegelung« genannt wurde, erweist sich nun als Konstruktion der Wirklichkeit des Wissens." (Sandkühler 1991, S. 348).

konstruktiven Konzept aber gibt es so etwas wie ein universal Allgemeines, welches die Kohärenz der Konstruktion gewährleistet.

Zum Begriff des Materialismus

Das klassische marxistische Verständnis dessen, was Materialismus heisst, kommt in Engels' Satz zum Ausdruck. Materialismus bedeute, "die Welt aus sich selbst zu erklären"⁸. Diese Auffassung besteht durchaus auf einem spezifischen Beitrag des Wissens im Gesamt einer Gesellschaftsformation. Im Lichte der oben getroffenen Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie aber tritt klar zutage, dass in Engels' Satz, die Welt aus sich selbst zu erklären, eine ontologische Aussage mit einer epistemologischen Aussage verbunden ist. Deren Verbindung birgt meines Erachtens die gesamte Problematik des Materialismus in sich.

Etwas aus sich selbst zu erklären, bedeutet bei Engels primär eine Absage an alle teleologischen Konzepte, welche den Sinn eines Sachverhalts aus einem vorgegebenen Zweck heraus erklären. Engels polemisiert an dieser Stelle gegen die vorkantische Metaphysik mit ihrem Apriori prästablierter Harmonie, derzufolge die gesamte Natur keinen Eigensinn besitzt, sondern nur als Abbild der Weisheit des Schöpfers verstanden werden kann. Die Absage an teleologische Metaphysik aber muss noch lange nicht eine Absage an alle transzendente Reflexion bedeuten. Im Interesse einer Rekonstruktion dessen, was der Begriff des Materialismus bedeutet, zerlege ich die Engelssche Bestimmung in einen ontologischen und einen epistemologischen Satz. Der ontologische Satz lautet: Es kommt alles auf den Vorrang der Welt an. »Welt« meint in diesem Zusammenhang nichts anderes als Sein, etwas spezifischer vielleicht das gesellschaftliche Sein im Sinne von Marx. Der epistemologische Satz lautet: Es kommt alles auf den Vorrang der Reproduktion der Welt an. Es geht um ein richtiges Wissen im Sinne einer richtigen Widerspiegelung von Wirklichkeit.

Die Gegenüberstellung der zwei Sätze zeigt, dass die Verbindung dieser beiden Dimensionen in Engels' Bestimmung alles andere als unproblematisch ist. Denn während die ontologische Praxisorientierung gerade das Moment einer Aktivität im Sinne der Veränderung von Wirklichkeit hervorhebt, betont die epistemologische Repräsentation von Wirklichkeit das Moment der Passivität, Wissen als Widerspiegelung. Pointiert ausgedrückt: der epistemologische Gehalt von Engels' Auffassung zerstört dessen ontologischen Gehalt, was die Konstruktion eines Begriffes materialistischer Theorie angeht.

Die *Einheit* des ontologischen und des epistemologischen Moments in aller Unterschiedenheit gilt von Anfang an als notwendige Voraussetzung einer materialistischen Theorie. So reklamierte bereits Friedrich Albert Lange, dass eine materialistische Theorie sauber zwischen Idee und Materie unterscheiden können muss. "In der Tat ist der Materialismus, wenn man ihn nicht von vornherein mit Hylozoismus und Pantheismus ineinander fliessen lassen will, erst da vollendet, wo die Materie auch rein materiell aufgefasst wird. d. h. wo ihre Bestandteile nicht etwa ein an sich denkender Stoff sind, sondern Körper, die sich nach rein körperlichen Prinzipien bewegen und an sich empfindungslos durch gewisse Formen ihres Zusammentreffens Empfindung und Denken erzeugen."⁹ Die Auffassung von der Einheit der

8 So Friedrich Engels in seiner Einleitung zur »Dialektik der Natur«: Engels 1972, S. 315. Diese Stelle wird eigens betont von Alfred Schmidt in seiner Einleitung zur Neuausgabe von Friedrich Albert Langes Geschichte des Materialismus (Schmidt 1974, S. XIV). Das Moment des Materialismus als einer Öffnung auf Erfahrung hin betont auch Sandkühler 1994, S. 201 FN 47.

9 Lange 1974, S. 127 FN 1.

Materie aber konstituiert sich primär gerade durch ihre *Unterscheidung* von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Demzufolge unterscheidet sich Materialismus dann als Programm konstruktiver Theorie von animistischen oder magischen Ansichten, indem der Materialismus sich als Konstruktion eines Erkenntnisobjekts über ein Realobjekt versteht. Das heisst, *materialistische* Theorie impliziert immer auch ein *ideales* Moment, das aber sozusagen nur »Form« eines materialen Momentes ist. Das spezifische Moment materialistischer Theorie liegt dann darin, dass materialistische Theorie immer auf eine Frage in dem Sinne antwortet: "Was ist die Wirklichkeit?"¹⁰

Die Unterschiedenheit des ontologischen und des epistemologischen Moments im Begriff des Materialismus aber wirft die Frage auf, *welcher Status der Wirklichkeit des Wissens* zukommt. Hans Jorg Sandkühler hat auf diese Frage mit dem Modell einer Ontoepistemologie geantwortet. "Die Ontoepistemologie ist insofern ontologische Theorie, als sie Wissensformen als Seinsformen interpretiert; sie ist insofern epistemologische Theorie, als sie die »Tatsachen der Wirklichkeit« als Ergebnisse epistemischer Konstruktion. d.h. als durch Wissen interpretiert, behauptet. [...] Ihre wesentliche Annahme ist, dass sich die Beziehung zwischen Erkenntnis und Praxis nicht unvermittelt, sondern vermittelt durch interne Wissensverhältnisse realisiert; der Weltbezug des Menschen ist primär in einer inneren Geschichte des Wissens verfasst, während die externe, durch Praxis determinierte Geschichte des Wissens nur durch eine rationale Rekonstruktion der Beziehung von Wissen zu Wissen begriffen werden kann."¹¹

Ganz im Sinne Althussers wird hier die Bedeutung epistemologischer Reflexion als *methodenbewussten Wissens* herauspräpariert. Fraglich scheint mir aber, ob die Bestimmung einer Ontoepistemologie in der Hinsicht zureichend ist, dass sie ein methodisch ausweisbares Universale angeben kann, welches den Subjekt-Objekt-Dualismus überwindet. Denn die Permanenz "materieller logischer Formen"¹² im Sinne objektiv invarianter logischer Formen als solches Universale bietet zwar *einen* Zugang zur Wirklichkeit des Wissens. Wissen aber ist darüber hinaus immer schon als durch Formen kommunikativen Handelns konstituiert anzusehen. Und insofern wären die »logischen Formen« des Wissens durch »ethische Formen« zu ergänzen, so lautet eine Konsequenz meiner pragmatisch orientierten These. Für eine erste Bestimmung des Begriffs des Materialismus bleibt als Ausgangspunkt die Unterscheidung zweier Fragenkomplexe festzuhalten. Der ontologische Komplex zentriert sich um die Frage, was Praxis überhaupt bedeutet. Der epistemologische Komplex dagegen bezieht sich auf die Frage nach dem Verhältnis des Epistemischen zur Praxis.

Das ontologische Moment

Ontologisch gesehen beharrt materialistische Theorie in aller Regel auf einer Art Praxisorientierung. Im Laufe der Philosophiegeschichte widerfuhr dem Begriff der Praxis eine mindestens so vielfältige Auslegungsgeschichte wie dem Begriff des Materialismus. Meint Praxis zuerst einmal so etwas wie Erfahrung als Aneignung von Wirklichkeit, den Zugang eines Subjektes zu einem Objekt, geht es ferner um die Frage, wie dieser subjektive Zugang zur Welt der Objekte näherhin als allgemeingültig gedacht werden kann. Die klassische

¹⁰ Kosik 1986, S. 35.

¹¹ Sandkühler 1991, S. 365; vgl. auch ebd. S. 35.

¹² Sandkühler 1991, S. 350, der damit eine Formulierung von Lucien Sève aufnimmt. Vgl. dazu auch: Zeleny 1986.

Auffassung des historischen Materialismus, der so entschieden die Praxis in den Mittelpunkt seiner theoretischen Anstrengungen gerückt hat, beginnt als Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. So "nimmt sich Marx die Hegelsche Rechtsphilosophie vor, um zu zeigen, wie eine Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft aussehen müsste, wenn sie Hegels eigene Idee der sittlichen Totalität gerecht würde, [...] Aus dieser Kritik ergibt sich die Perspektive auf eine Art der Selbstorganisation der Gesellschaft, die die Spaltung in den öffentlichen und den privaten Menschen aufhebt und die Fiktion der staatsbürgerlichen Souveränität ebenso zerstört wie die entfremdete Existenz [...]"¹³ Habermas subsumiert die sich an die Marxsche Kritik anschließende philosophische Richtung unter dem Terminus Praxisphilosophie, der hier in einem sehr weit gefassten Sinne alle theoretischen Spielarten umschließt, in denen von einer Art Primat der Praxis gesprochen werden kann.

Ist damit die Einheit des Praxisbegriffes durch das *emanzipatorische Interesse* an einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse definiert, so lassen sich innerhalb dieser Einheit wiederum zwei Argumentationsstränge unterscheiden, welche den Praxisbegriff einmal im Sinne eines Produktionsparadigmas und einmal im Sinne eines Kommunikationsparadigmas verstehen. Habermas ordnet Marxens Theorie dem Produktionsparadigma zu, in dem "nicht Selbstbewusstsein, sondern Arbeit als das Prinzip der Moderne"¹⁴ gilt. Die Leistung des Produktionsparadigmas liegt darin, dass im Kontext einer Idee von Arbeit als schöpferischer Produktivität dessen, der in der Lage ist, "heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren"¹⁵, eine gesellschaftliche Norm der Lohnarbeit entwickelt werden kann, anhand derer sich die Entfremdung der Lohnarbeit konstatieren lässt. Im System der Lohnarbeit verselbständigen sich die Wesenskräfte des Kapitals gegenüber den arbeitenden Individuen und produzieren die Entfremdung des Arbeiters in vierfacher Gestalt, die Entfremdung von der Produktion, vom Produkt, von sich selbst als menschlichem Individuum und von der Gattung Menschheit.¹⁶

Der Versuch aber, die Überwindung der Entfremdung vom Produktionsparadigma her zu denken, führt nach Habermas in unüberwindliche Schwierigkeiten. "Die Praxisphilosophie bietet nämlich nicht die Mittel, um die tote Arbeit als mediatisierte und gelahmte Intersubjektivität zu denken."¹⁷ Entscheidend für Habermas ist, dass das Produktionsparadigma von Praxis in seinem Interesse an einer Befreiung des Subjekts nur auf die Kräfte der instrumentell genannten Vernunft zurückgreifen kann, welche ja gerade für die Entfremdung verantwortlich zu machen sind. Erst wenn die tote Arbeit als Form defizitärer Verständigung und damit natürlich auch die lebendige Arbeit als Form geglückter Verständigung erscheinen kann, geht die Sache der Befreiung ins Blickfeld.

In Abwendung vom Produktionsparadigma der Praxisphilosophie entwickelt Habermas als Alternative sein Modell des sogenannten Kommunikationsparadigmas. Im Kommunikationsparadigma wird Praxis nach einem Modell verständigungsorientierten Handelns begriffen, "Im Verständigungsparadigma ist vielmehr grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen."¹⁸ Das relative Apriori einer Verständigungsform

13 Habermas 1985, S. 77 f.

14 Habermas 1985, S. 80.

15 Marx/Engels 1958, S. 33.

16 Marx 1968, S. 514-518.

17 Habermas 1985, S. 82. Die hier von Habermas gebotene Darstellung Marxscher Theorie kennt Formulierungen, die vice versa aus Dussels Befreiungsethik entnommen sein.

18 Habermas 1985, S. 346.

erscheint als formal-prozedurales Universalisierungsprinzip. In historischer Hinsicht markieren nach Habermas die Jenenser Schriften Hegels den Kreuzungspunkt der Moderne, in dem die produktive Auffassung des Subjekts die Oberhand über die kommunikative gewinnt, während noch bei Aristoteles beispielsweise Praxis und Poiesis als gleichberechtigte Handlungsformen nebeneinander standen, dort allerdings unter dem Primat der Theorie. "Wenn sich am Ende herausstellen sollte, dass auch dieser Weg nicht ernstlich aus der Subjektphilosophie herausführt, müssten wir zu jener Alternative zurückkehren, die Hegel in Jena links liegen gelassen hatte -zu einem Begriff der kommunikativen Vernunft, der die Dialektik der Aufklärung in ein anderes Licht rückt."¹⁹

Aus diesen Gründen scheint es sinnvoll, Dussels Befreiungsethik und ihr Kurationsparadigma als Variante zu Habermas' Kommunikationsparadigma zu lesen. Gemeinsam ist beiden Konzepten der Versuch, die solipsistische Engführung der Subjektphilosophie aufzubrechen durch die Hinwendung zu einem pragmatischen Begriff kommunikativen Handelns. Dieses Vorhaben impliziert nicht nur eine ontologische, sondern auch und gerade eine epistemologische These. Allerdings unterscheiden sich Kommunikations- und Kurationsparadigma gravierend in ihrer Auffassung von der Bedeutung des Subjekts als dem Grund kommunikativen Handelns.

Das epistemologische Moment

Das epistemologische Moment des Wissens geht nicht in der Rekonstruktion des ontologischen Moments von Praxis auf. Diese Einsicht, die das Ergebnis der Revision des Konzeptes materialistischer Hermeneutik darstellt, kann durch eine Analyse des Begriffes der Kritik begründet werden. Wissen resultiert aus Unterscheidungen, aus einem Prozess der Differenzierung von Auffassungen über Wirklichkeit, die miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dasselbe wird ein nicht beliebig vorgehender, sondern nach ausweisbaren Maßstäben verfahrenender Vergleich des einen mit dem anderen eine Metaebene konstituieren, welche als Maßstab für ein zu messendes Objekt dient. Es geht um ein Verfahren normativer Konstruktion, welches als Kritik benannt wird. Im Rahmen eines allgemeinen Entwurfs können hier solche Fragen noch offenbleiben, wie genau die jeweiligen Maßstäbe sein sollen, dass jeder Maßstab selbst wiederum Resultat einer Konstruktion ist, und so fort.

Wenn dieses Verfahren der Kritik nun aber nicht einfachhin ein objektiv gegebener Prozess ist, sondern eine Methode von Konstruktion darstellt, dann bedeutet dies, dass jede Kritik in einem bestimmten Verhältnis zu dem sie herstellenden Subjekt steht. Darin liegt das mit Kant intuitiv zu nennende Moment des Wissens, dass Wissen eben kein absolutes Wissen ist, sondern ein Wissen relational zu bestimmten Wirklichkeiten. Soll aber dennoch so etwas wie eine in dem Prozess kritischen Wissens erarbeitete Wahrheit jenseits von allem Relativismus möglich sein, dann bedarf die kritische Methode des Subjekts einer *universalen Vermittlung*.

Diese Vermittlung vollzieht sich in bestimmten Formen, die Hegels Dialektik beispielsweise als allgemeine Gesetze auszuweisen gedachte. Für eine materialistische Theorie, die das Subjekt des Wissens im Rahmen eines gesellschaftlich strukturierten Seins verortet, können diese Formen keine ideellen Entitäten ohne Bezug zur Praxis sein. Diese ideellen Entitäten sind vielmehr auf eine erfahrungsgebundene Form von Vermittlung verwiesen, in der sie ihren Ausdruck finden können. Die Bedeutung eines *formalpragmatischen Ansatzes*

¹⁹ Habermas 1985, S. 94.

liegt darin, gemeinsam mit dem semantischen Ansatz eine linguistische Wende zu vollziehen. Sprache ist sozusagen die ontologische Form von Praxis, in der die epistemische Realität des Wissens verankert ist. Über den semantischen Ansatz hinaus aber macht eine formalpragmatische Theorie die Sprechhandlung als Verstehenshorizont geltend. Die Ausserung eines Sprechakts enthält mehr, als in dem Satz des Sprechakts zum Ausdruck kommt.

Sein Verständnis der Bedeutung des Pragmatischen jenseits einer semantischen und einer kommunikativen Theorie artikuliert Dussel in einer doppelten Abgrenzung. "»Essen« ist weder ein Sprechakt (man kann Texte nicht »essen«, Ricoeur weiss das, obwohl man das »Essen« mit schönen Symbolen feiern kann) noch eine kommunikative Handlung (man kann Argumente nicht »essen«, Habermas bestreitet das nicht, obwohl alle Argumente etwas zeigen, was im Leben, im menschlichen Leben und seiner Reproduktion zu sehen ist)."²⁰ Der Schlüssel zum Verständnis dieser von Dussel getroffenen Unterscheidungen gegenüber den Positionen von Ricoeur und Habermas scheint mir darin zu liegen, dass die hier vollzogenen Abgrenzungen erst auf dem Boden der Gemeinsamkeiten dieser Positionen plausibel werden. Ricoeurs Hermeneutik, Habermas Theorie des kommunikativen Handelns und Dussels Befreiungsethik sind, so interpretiere zumindest ich Dussels Perspektive, Versionen eines gemeinsamen theoretischen Ansatzes, der sich in einem relativ weiten Sinne als »Formalpragmatik« bezeichnen lässt.

Charakteristisch für dieses Verständnis von Pragmatik ist, dass sich solche Pragmatik als Theorie einer Praxis versteht; dass die Pragmatik sich als Theorieform dem Primat der Praxis unterstellt; dass dem Subjekt eine originäre Position in diesem Praxiskonzept als Bedingung und als Ausdruck von Bedeutung zukommt; dass dieses Subjekt a priori als intersubjektiv konstituiert gedacht wird; dass Praxis eine epistemische Bedeutung hat aufgrund der in ihr vorausgesetzten regelhaften Intersubjektivität. Das Pragmatische bezeichnet den lebensweltlichen Mehrwert jenseits des semantischen Universums ideeller Entitäten und jenseits kommunikativer Prozesse. Anders gesagt artikuliert Pragmatik den materiellen Referenzpunkt des dialektischen Aprioris einer Subjekttheorie.

So gesehen grenzt sich Dussels Befreiungsethik einerseits dadurch von Ricoeurs Hermeneutik ab, dass sie mit Ricoeur auf dem Begriff einer immer schon mit Sinn aufgeladenen Praxis beharrt, diesen aber weiter fasst als die Ricoeursche Theorie symbolischen Handelns. Andererseits grenzt sich Dussels Befreiungsethik von Habermas' Kommunikationstheorie ab, indem sie mit Habermas auf dem Begriff einer immer schon intersubjektiv angelegten Praxis beharrt, diesen aber weiter fasst als die Habermassche Theorie kommunikativen Handelns. Die jenseits des Textes und der Kommunikation identifizierte Bedeutung von Praxis benennt Dussels Befreiungsethik unter Bezug auf den Kronzeugen Marx als die Dimension des Ökonomischen, die Ebene des zur Reproduktion menschlichen Lebens notwendigen wirtschaftlichen Handelns. Weil solche Ökonomie oder, wie Dussel auch sagt, Ökonomie auf exakt dieselbe Weise wie Text und Kommunikation den Bedingungen einer Teilnehmerperspektive unterworfen ist und sich nur in einer solchen dem interpretativen Verständnis erschliesst, ist die Ökonomie Teil des umfassenderen Begriffs einer Formalpragmatik.

²⁰ Dussel 1993c, S. 278 f.

Dussels Praxisbegriff

"Der Ausgangspunkt unseres Diskurses ist die »Realität« (realitas) [...]."²¹ Dussels Befreiungsethik beschreibt den Ausgangspunkt ihres Diskurses als die Realität oder Wirklichkeit, welche dem entgegengesetzt wird, was bestimmte Theoretiker, in diesem Fall die Theologen, über die Wirklichkeit sagen. "Ausgangspunkt ist somit nicht das, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern das, was die Wirklichkeit selbst uns sagt."²² Auf dieser Unterscheidung aufbauend, optiert die Befreiungsethik für eine Orientierung an der Wirklichkeit, für eine Öffnung der Theorie auf Erfahrung hin, welche, zumindest im Sinne des Althusser'schen Materialismus, als eine Art »spontaner Philosophie« zu bezeichnen wäre.

Das Zentrum dessen, was hier Wirklichkeit genannt wird, ist nach Dussel die Sache einer Praxis. Praxis bedeutet die "»Lebenswelt« [im Orig. deutsch] [...], als Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche"²³. Im Begriff der Praxis kommen demnach drei Momente zum Schnitt. Zum einen meint Praxis in einem ganz einfachen Sinne Handlung, das heisst die Tat eines Subjektes, genauer noch, die einzelne Tat eines einzelnen Subjektes. Solches Handeln wäre zu unterscheiden vom Verhalten als einer Lebensäußerung, welche nicht als eine einem Subjekt zurechenbare Tat angesehen werden kann, sondern eher als ein Vorgang, in dem etwas mit dem Subjekt geschieht. Zum zweiten akkumulieren sich die Handlungen eines Subjektes mit den Handlungen aller anderen Subjekte auf eine synchrone oder diachrone Weise zu einem Ganzen, zu einer Gesamtstruktur oder einer Totalität von Handlungen, welche ihrerseits die Lebenswelt des Subjekts bildet. Diese "praktische Totalität, »das System der gegenständlichen Tätigkeiten« (Habermas), die Praxis in ihrem »grundlegendsten« Sinne ist die letzte reale Instanz des Aktes und der Beschreibung des Problems der Erkenntnis. Alle Probleme der Erkenntnis »finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis« (Marx)."²⁴ Zum dritten steckt in der Bestimmung der Praxis als Gesamtstruktur von Handlungen selbstverständlich auch das Moment des Verhältnisses. Praxis ist "das »Verhältnis« zwischen zwei oder mehreren Personen"²⁵, das Verhältnis von dem einen Subjekt einer Handlung zu den anderen Subjekten, mit denen das handelnde Subjekt in Beziehung tritt, seien diese am Akt der Handlung selbst beteiligt, von der Handlung betroffen oder nur in irgendeiner Art und Weise mit den Voraussetzungen der Handlung selbst verbunden.

Der Begriff der Praxis definiert eine komplexe Struktur in den Momenten des Aktes, der Totalität und des Verhältnisses. Sinn und Zweck dieser Definition ist es, der Wirklichkeit in ihrer doppelschichtigen Bedeutung als intramundane und transmundane Realität auf die Spur zu kommen. Denn die Komplexität des »Wirklichkeit« Genannten besteht ja gerade darin, dass deren in Erfahrung zugängliche und unterscheidbare diskrete Elemente "Strukturmomente verschiedener Totalitäten" sind, "worin die Menschen unterschiedliche innere Funktionen ausüben"²⁶. Der Begriff der Praxis stellt den Versuch dar, einen über die Subjekt-Objekt-Dialektik vermittelten Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen.

21 Dussel 1985a, S. 24. Vgl. auch Dussel 1973b, S. 12; Dussel 1988a, S. 225.

22 Dussel 1985a, S. 19. Mit dieser Bestimmung überspielt Dussels Befreiungsethik die Unterscheidung von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Zur Diskussion der epistemologischen Problematik bei Dussel vgl. unten Kap. 6.2-6.4.

23 Dussel 1983a, S. 24.

24 Dussel 1983a, S. 312; das Habermas-Zitat ist aus Habermas 1973, S. 39; das Marx-Zitat aus der achten Feuerbachthese: Marx 1958, S. 7.

25 Dussel 1988a, S. 17.

26 Dussel 1985a, S. 25. Die Termini »intramundan« und »transmundan« rezipiert Dussel aus Schellings Philo-

Dussels Befreiungsethik verdankt ihren Praxisbegriff einer eingehenden Interpretation Heideggerscher Daseinsanalyse. "Der Ausgangspunkt wird die in ihrer Totalität ursprüngliche Tatsache sein, dass der Mensch ein Seiendes ist, in dessen Wesen das Sein zu sich selbst kommt, von dem her der Mensch in die Welt geworfen ist. [...] Diese existentielle Situation [...] wurde [...] mit dem Namen der Praxis belegt."²⁷ Ziel dieser Interpretation ist der Aufweis des *Daseins* in der *Perspektive einer praktischen Totalität*. Praxis als menschliche Haltung wird in Abhängigkeit von einem Ganzen begriffen. Die Besonderheit der Praxis liegt darin, dass dieses Ganze des Seins erst im menschlichen Seienden zu seinem Ausdruck kommt und auf eine gewisse Weise nur durch die Aktivität dieses Seienden wirklich wird.

Solche Aktivität des menschlichen Seienden, welche dieses als Subjekt kennzeichnet, ist der Modus des Verstehens. Verstehen aber ist nicht einfachhin nur ein Akt der Theorie. *Verstehen* ist vielmehr an Praxis interessiert, welche aber einen Begriff von Rationalität explizit nicht aus-, sondern einschliesst. "Die praktische Haltung ist nicht einfach nicht theoretisch in dem Sinne, dass sie keinerlei Verständnis dafür besitzt, was ihr in der Welt begegnet. [...] Das praktische Verhalten, die existentielle Haltung besitzt gewiss ein Verständnis des Ganzen dessen, was ihr innerhalb der Welt begegnet, ihre Haltung aber ist nicht theoretisch [...], sondern alltäglich, praktisch, existentiell."²⁸ Der Begriff der Praxis artikuliert auf eine umfassende Weise das Subjektsein des Menschen. "Praxis an sich ist nicht irgendeine Weise des Seins in der Welt, sondern sie ist der Modus, in welchem der Mensch als Ganzer, der den Vermittlungen ausgeliefert ist, mit seinem immer Welt bleibenden Seinkönnen verbunden ist. Praxis ist der innerweltliche Modus, der das gesamte Sein mit dem Menschen verbindet."²⁹ Der Status eines praktischen Subjekts ist nach dieser Auffassung das, was den Mensch zum Menschen macht. Bestimmt wird dieser Subjektstatus durch die Dialektik der Totalität von Sein und Seiendem, von Seinkönnen und Faktizität, welche das Dasein als Existenzweise des praktischen Subjekts ausmacht. "Die Praxis fasst daher in einer einzigen Bewegung die Totalität menschlichen Seins zusammen: sie gründet auf dem in der Faktizität situierten Seinkönnen; sie ist die Transzendenz selbst in der Welt, ausgehend von der vorausgehenden Transzendenz des Entwurfs; sie ist die Aktualität, welche die Ankunft des Seinkönnens in eine seiner Möglichkeiten zulässt. Die Praxis als Tat ist die Aktualität und die Manifestation des menschlichen Seins."³⁰

Dieser existenziale Praxisbegriff spiegelt zumindest den Inhalt dessen wider, was die Dusselsche Befreiungsethik unter dem Titel »Lebenswelt« subsumiert. Solches Verständnis erscheint in ontologischer Hinsicht als umfassende Beschreibung von Wirklichkeit. Sie fasst das Subjekt einerseits als "Apriori der Materie"³¹ in dem Sinne, dass ein »ego laboro« unvergleichlich reicher ist als ein »ego cogito«. Das Subjekt wird als Ausgangspunkt der Veränderung von Wirklichkeit gedacht. Das heisst, die Befreiungsethik entwickelt die historische Auffassung einer situierten und die normative Auffassung einer intentionale auf Veränderung zielenden Subjektivität. Andererseits wird durch diese Konzeption auch das Verständnis von

sophie. Meiner Meinung nach ist die Dusselsche Rezeption aber philologisch gesehen falsch, weil das Transmundane im Dusselschen Sinn (der »Herr des Seins«) eigentlich das Supramundane bei Schelling wäre. "Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es Gott als Finalursache ist, sondern supramundan)." (Schelling 1965a, S. 748)

27 Dussel 1973b, S. 39 f.

28 Dussel 1973b, S. 41.

29 Dussel 1973b, S. 91.

30 Dussel 1973b, S. 95.

31 Dussel 1985, S. 151.

Wirklichkeit verflüssigt im Sinne eines prozessualen Seins, dessen Konstanz nur in seiner Veränderung zum Ausdruck gelangt. Einer Praxis situierter Subjektivität erschliesst sich Wirklichkeit im Vorgriff des Entwurfs oder Projekts, von dem aus und auf das hin Subjekt und Objekt vermittelt werden.

Dies aber heisst wiederum nichts anderes, als dass ein Praxisbegriff situierter Subjektivität sich um den Begriff des *Interesse* zentriert. Das Interesse eröffnet den Horizont eine möglichen Konstitution der Gegenstände der Erkenntnis.³² Das Interesse wird zur »quasi-transzendentalen« Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis überhaupt, wie Dussel selbst explizit formuliert. "In letzter Instanz ist das praktische Interesse die grundlegende transzendente Bedingung der Objektivität der Gegenstände [...]."³³ Dussel setzt die traditionelle Auffassung philosophischer Teleologie mit der marxistischen Theorie in Beziehung, genauerhin, er entfaltet marxistische Theorie, zumindest in diesem einen spezifischen Punkt, als eine Version traditionellen Philosophieverständnisses. Es ist der Begriff des Interesses, der exakt diese Auffassung des Entwurf einer Lebenswelt als Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche zum Ausdruck bringt.

An die ontologische Bestimmung des Interesses ist aber die epistemologische Frage zu richten, wie denn die Analysierbarkeit und die Verallgemeinerbarkeit eines Interesses zu denken wären. Ist das Projekt oder der Entwurf einer Praxis situierter Subjektivität auf irgendeiner Art und Weise rational ausweisbar? Oder anders, sind Interessen nur Produkte einer letztlich voluntaristischen Setzung? Sind Interessen letztlich nur regional begreifbar, demzufolge auch immer und unter allen Umständen relativierbar? Oder ist ein universales Apriori anzunehmen, von dem aus -in welcher Form auch immer- die rationale Begründung eines Interesses möglich wäre, eventuell auch ein Ausgleich von Interessen?

Dass Dussels Befreiungsethik an einer Form universaler Rationalität festhält und auch festhalten muss, scheint mir von der Sache her zwingend. Denn gerade der Ruf nach Veränderung muss argumentativ vermittelt sein, wenn seine (berechtigte und notwendige) Provokation nicht ihrerseits selbst der Bewusstlosigkeit anheimfallen soll, welche zu überwinden sie angetreten ist. Ein solches Programm einer *kritischen* Rationalität von Verständigung muss nicht von vornherein mit irgendeiner starken These von Rationalität verbunden sein. Als Minimalanforderung genügt eine konstruktivistische Auffassung, wie sie Habermas als eine Position unter anderen knapp umrissen hat. "Als begründet gelten [...] die Konventionen, die auf durchsichtige Weise erzeugt werden; dadurch werden die Fundamente der Erkenntnis eher gelegt als freigelegt."³⁴ Kritische Rationalität wird hier im Ausgang von einer Art "Herstellungsapriori"³⁵ verstanden, als methodische Konstruktion und als konstruktive Methodik auf der Basis einer Art » Vorstruktur des Verstehens« (Heidegger).

32 Dussel 1983a, S. 313. Vgl. insgesamt dazu: Habermas 1988.

33 Dussel 1983a, S. 315. Vgl. auch Dussel 1985a, S. 234: "Bekanntlich wird die Praxis durch das Ziel bestimmt; daher konstituiert das Ziel, das Interesse der Klasse sämtliche Momente des Handelns."

34 Habermas 1983, S. 14.

35 Mittelstrass 1987, S. 27.

4.2 LEBENSWELT

Zur Bedeutung der Geschichte

Wenn Praxis als die »Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche« bestimmt wird, wie Dussel dies tut, dann ist in diesem Begriff die Dimension des Geschichtlichen mit angesprochen. Geschichte ist in gewisser Weise zuerst einmal nichts anderes als »Praxis in Zeit«, Praxis in ihrer diachronen Dimension. Auf diese primäre Bedeutung von Geschichte greift Dussel einerseits zurück, wenn er Geschichte als "Geschehen"³⁶ auslegt. Im Interesse an einem wie auch immer gearteten Fortschritt in der Geschichte, dessen Möglichkeit zumindest eine Konzeption nicht von vornherein ablehnen kann, die auf eine Transformation von Herrschaftsverhältnissen in Richtung Befreiung hin abzielt, nimmt Dussel die verändernde Bewegung als Kern des Geschehens der Praxis. "Für die neue Vision einer in die Geschichte gestellten Menschheit ist das Symbol des Jets ein besseres Symbol. Die Geschwindigkeit selbst hindert das Flugzeug am Absturz; wenn es an Geschwindigkeit verliert, stürzt es ab. Geschichte ist etwas in der Art -wenn die geschichtlichen Erscheinungsformen des Seins gelebt und verstanden werden, ist Geschichte in Bewegung; ihre Situation ist »sicher«, die Sicherheit aber rührt gerade von der Geschwindigkeit der Vorwärtsbewegung her."³⁷

Andererseits aber kann Dussel, und zwar ebenfalls aufgrund des Interesses an einer Transformation der Herrschaftsverhältnisse auf Befreiung hin, die Vorstellung eines linearen Fortschritts in der Geschichte nicht teilen, denn Befreiung beinhaltet immer die Aufhebung von Entfremdung, damit die Struktur einer nicht gerechtfertigten »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen« (Bloch). Aus diesem Grund wohl operiert Dussel auch mit einer Vorstellung zyklischer Zeit. Er konstruiert einen Kreislauf des Aufstiegs und Niedergangs einer Gesellschaftsformation, der stark an Vicos zyklisches Zeitverständnis erinnert. In diesem Modell werden folgende Phasen unterschieden: "Die Periode der Befreiung beginnt mit dem Widerstand gegen die Unterdrückung; [...] Die zweite Periode enthält die Organisation eines Staates und einer neuen Produktionsweise. [...] Das ist die Zeit der Gerechtigkeit; es gibt Platz für jeden; es gibt viel zu tun; [...] Die dritte Periode ist die Epoche der Stabilität, des langsamen Wachstums. [...] Die vierte Phase ist gleichermassen durch Glanz und Dekadenz gekennzeichnet. In dieser Phase verhärten sich Staat und Gesellschaftsformation [...]."³⁸ Und am Horizont taucht bereits die Möglichkeit einer neuen Gesellschaftsformation auf.

Dass diese durchaus gegensätzlichen Modelle im befreiungsethischen Diskurs nebeneinander existieren können, ist meines Erachtens weniger ein Zeichen theoretischer Inkonsistenz als vielmehr Beleg für den mehr metaphorischen denn systematischen Gebrauch dieser Modelle. Das ausschlaggebende Interesse von Dussels Befreiungsethik liegt im Aufweis der Möglichkeit von Befreiung, welche gleichermassen als Absage an die Fortdauer der Entfremdung zu verstehen ist. Ein solches Verständnis zentriert sich um den *Praxis*begriff der Befreiung, dessen historische Situierung nur in einer je bewussten Option ergriffen werden kann. Keine Praxis, also auch keine Befreiungspraxis ohne Subjekt, so liesse sich diese Einsicht wiedergeben.

36 Dussel 1983a, S. 309.

37 Dussel 1978, S. 145.

38 Dussel 1985, S. 94 f. Auch wenn uns heute zyklische Zeitvorstellungen in vielen Punkten fremd sind, ist das Moment bedenkenswert, dass in einem solchen Begriff eines Zyklus die Zeit als Resultat eines Aufeinanderwirkens von »Kraft und Gegenkraft« gedacht wird. Darin steckt eine durchaus emanzipatorische oder befreiende Komponente.

Insofern relativiert das Befreiungsverständnis von Dussels Ethik jedes evolutionäre Denken radikal. Die Befreiungsethik setzt eindeutig auf ein Novum, auf den Bruch mit den bestehenden Herrschaftsverhältnissen, wenn es denn *Herrschaftsverhältnisse* sind. Solche Überlegungen gehen in eins mit Walter Benjamins Vorstellung vom Gegenstück zu einer homogenen und leeren Zeit. "Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte."³⁹ Die Befreiungsethik wird diesem Satz zur Bedeutung des Novum ein Wort aus derselben jüdischen Tradition anfügen, der auch Benjamin entstammte: »Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt.« (Talmud) Es ist der Grundgedanke der Autonomie, der hier geltend gemacht wird gegen alle heteronomen Einflüsse, welche von irgendeiner »Geschichtsstruktur« her möglicherweise auf die Subjekte der Befreiung einwirken könnten. Die Befreiungsethik postuliert mit ihrem Praxisbegriff der *Befreiung* den Wunsch nach Veränderung. Es gibt kein ewiges und unveränderliches Sein, von welchem aus sich Geschichte als die Wiederholung des Immergleichen gestalten würde. Dieser Gedanke aber führt letztlich zur Einsicht in das, was Habermas den »Zeitkern« der Wahrheit nennt. Nach Habermas ist das menschliche Dasein "jedenfalls so, wie es ist, der ontologischen Begründung seiner selbst gar nicht mächtig; darin enthüllt sich zugleich der durch und durch geschichtliche Charakter der Wahrheit, die als der offene Horizont aus der Welt des Menschen hervorgeht –die Wahrheit hat sozusagen einen Kern aus Zeit."⁴⁰

Dussel begreift den Zeitkern der Wahrheit mit Habermas als die Grenze, an welcher der - von Habermas ontologisch genannte -Solipsismus des Subjekts scheitert. Das aber heisst ex negativo, dass Vernunft und Geschichte genau dann nicht mehr als einander in ihren Geltungsansprüchen ausschliessend gedacht werden müssen, wenn Vernunft und Geschichte in einem Dritten zusammengehen können. Dieses dritte Moment ist -nach Habermas und Dussel - die *Kommunikativität* als Kooperation von Subjekt zu Subjekt. Das Paradox radikaler Historisierung, das ja auch schon in Schnädelbachs Formel der Alternative von Vernunft versus Geschichte begegnete, versucht die Befreiungsethik in der Hinsicht aufzulösen, dass sie die Geschichte selbst *pragmatisch* begreift, in der Dialektik von Produkt und Prozess menschlicher Subjektivität. "Die Geschichte als Diskurs ist das Zwischen von »dem Selbst« und »dem Anderen«."⁴¹ Noch präziser entwickelt die Befreiungsethik ihre pragmatische Auffassung von Geschichte in dem Satz: "Die menschliche Gattung entsteht aus unterschiedlichen Individuen, die ihre Geschichte teilen."⁴² Geschichte beruht auf einer Praxis des Teilens, welche die diskursiv-dialogische Wirklichkeit des »Zwischen« strukturiert.

"Die Freiheit des Anderen zu negieren bedeutet gleichzeitig die Geschichte zu negieren, weil dann die Natur das Ganze ist."⁴³ Dussels mehrfach und entschieden geübte Kritik an einer materialistischen Auffassung von einer ewigen, unveränderlichen Natur und deren Kreislauf besteht sicher zu Recht. Denn die Vorstellung einer ewigen Materie stellt ein Paradoxon für eine Theorie der Veränderung dar. Geschichte und Freiheit gehören für die

39 Benjamin 1980, S. 261.

40 Habermas 1987, s. 76. Vgl. dazu Heidegger selbst: "Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit." (Heidegger 1979, s. 437). Dussel nimmt den Gedanken der Zeitlichkeit im Heideggerschen Sinne auf: "Die Zeitlichkeit ist der transzendente Horizont [...]. der in einer einzigen Bewegung das Sein umfasst, dem sich der Mensch durch das Verstehen des Seins als Seinkönnen öffnet." (Dussel 1973b, S. 52) Die entscheidende Frage wird lauten, wie diese Offenheit der Zeitlichkeit zu verstehen ist.

41 Dussel 1973b, S. 127.

42 Dussel 1985, S. 132.

43 Dussel 1973c, S. 94. Die Kritik an der Vorstellung einer »ewigen Materie« bezieht sich vor allem auf die Konzeption von Engels. Vgl. dazu Engels 1972, S. 327

Befreiungsethik vielmehr so zusammen, dass der Andere als der Horizont gedacht wird, vor dem sich meine Vernunft und meine Geschichte bewährens. "Wenn das Böse die Negation des Anderen und deshalb die Bremse des historisch-analektischen und dialektisch solidarischen Prozesses ist, ist das Gute die Affirmation des Anderen und öffnet von daher den historischen Diskurs neuen, unvorhersehbaren Schritten: der gute oder vollkommene Mensch ist der Motor der Geschichte, der die bestehende Totalität auf das hin öffnet, was ihr äusserlich ist: der Andere, der einem jenseits der ontologischen Wahrheit der Totalität im Geheimnis der unbegreiflichen, eschatologischen Freiheit begegnet."⁴⁴

Daraus ergibt sich für eine Theorie der Geschichte als Theorie des historischen Diskurses über die Geschichte die Frage nach der Erinnerung. Gerade durch die in der Erinnerung zutage tretende historische Rationalität implodiert das ontologische Vakuum eines unveränderlichen Seins, indem Erinnerung geltend macht, dass auch das Sein erst zu dem geworden ist, was es ist. "Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, »gewesen«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein."⁴⁵ Der Hegelsche Hinweis auf die der Kraft des Wesens verpflichtete Erinnerung erhält bei Herbert Marcuse eine erkenntniskritische Wendung. "Das Erinnern aber ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der »Vermittlung«, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht."⁴⁶ Im Interesse an der Möglichkeit eines alternativen Standpunkts als der Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlich wirksamer Opposition versucht Marcuse das Potential historischer Rationalität gegen das Bündnis von ontologischer Rationalität des Seins und positivistischer Rationalität der Tatsachen zu mobilisieren.

Solch historische Erkenntnis aber beruht auf der vergleichenden Arbeit der Erinnerung, welche die Erfahrung des erkennenden Subjekts zwar bestätigen, aber auch durchkreuzen kann. Um dieser doppelten Funktion der Erinnerung willen unterscheidet Ernst Bloch zwei verschiedene Formen von Erinnerung: Anamnesis und Anagnorisis. "Bei der Anamnesis herrscht die beruhigende Evidenz der vollen Ähnlichkeit, die Anagnorisis ist nur durch einen dünnen Faden mit der Wirklichkeit verbunden und löst deshalb einen Schock aus. [...] Die Anagnorisis [...] ist ein Schock: der, den sie in die Grube geworfen und verkauft haben, steht vor ihnen wie Joseph vor seinen Brüdern mächtig und schön."⁴⁷ Die Anagnorisis reklamiert die unabgegoltenen Momente der Vergangenheit, durchaus verbunden mit der Hoffnung auf das Neue in der Geschichte. "Die Anagnorisis [...] bedeutet aber nicht nur, dass ich in dem A, das ich vor mir sehe, das mir schon von früher bekannte B wiedererkenne [...], sondern auch umgekehrt, dass ich in dem mir schon von früher bekannten B jetzt erst das neuerkannte A wiedererkenne dass sich mir das bisher nicht Durchschaute erst von einem neuen Erlebnis her in seinem Wesen aufschliesst."⁴⁸ Auch wenn man die identitätsstiftende Einheit der Erinnerung so stark bewertet, dass die Blochsche Aufspaltung in zwei verschiedene Erinnerungsformen als nicht haltbar erscheint, gilt es die konträren Tendenzen der Erinnerung als die Grundfigur historischer Rationalität aufzuweisen. Historische Rationalität erweist ihre Stärke im Widerspruch gegen ideologisch beförderten Gedächtnisverlust. Das heisst, die Pointe

44 Dussel 1973c, S. 37.

45 Hegel 1969b, S. 13.

46 Marcuse 1979, S. 117 f.; vgl. Auch Marcuse 1968, S. 228.

47 Landmann 1980, S. 286; vgl. auch: Jay 1984, S. 237 f. Zum Begriff der Anamnesis: Oeing-Hanhoff 1971. Zu Blochs Kritik an der Anamnesis: Bloch ,S. 332: "Erst der Horizont der Zukunft, wie ihn der Marxismus bezieht, mit dem der Vergangenheit als Vorraum, gibt der Wirklichkeit ihre reelle Dimension."

48 Landmann 1980, S. 291 f.

historischer Rationalität liegt in der Einführung einer alternativen Perspektive. Gerade gegen die Innerlichkeit solipsistischer "Er-innerung"⁴⁹ setzt sie auf den dialogischen Perspektivenwechsel.

Die Lebenswelt des Praktischen

Angesichts der Aufgabe einer Analyse des Dusselschen Praxisbegriffs stellt der Rückgriff auf die Erfindung des Konzeptes der Lebenswelt in der Husserlschen Phänomenologie keinen Umweg dar, sondern führt mitten ins Herz der Befreiungsethik. Dies ist so, weil sich Dussels Philosophie der Befreiung im Laufe ihrer Entwicklung zu dem »Befreiungsethik« benannten Konzept hin in einem ausgezeichneten Sinne als "Phänomenologie"⁵⁰ versteht. Das heisst, die Rekonstruktion des Husserlschen Lebensweltbegriffes legt auch die Wurzeln der Dusselschen Befreiungsethik frei.

Von ihrem Ansatz her versteht sich die Phänomenologie Husserlscher Prägung wesentlich als eine *logische*, nicht als eine psychologische Interpretation des Bewusstseins. In dem Moment, in dem, philosophiehistorisch gesehen, das Mentalitätsparadigma brüchig wird, in dem das Bewusstsein als Apriori allen Wissens und Erkennens fraglich wird, versucht die Phänomenologie eine idealistische Fundierung dessen, was allem Wissen und aller Erkenntnis vorausliegt. Dieses epistemische Apriori, das Heidegger unter dem eher metaphorischen Begriff des Horizonts in den Blick nimmt, erschliesst Husserl über den Terminus der Lebenswelt. Husserls Überlegung geht aus von der Subjekt-Objekt-Dialektik des Wissens. Wenn Wissen eben nicht nur Widerspiegelung von Wirklichkeit sein soll, sondern eine spezifische Form der Bearbeitung von Wirklichkeit, dann stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen für ein solches Wissen konstitutiv sind.

Soll das Subjekt nicht nur irgendwelche Voraussetzungen psychologischer Art in den Erkenntnisprozess miteinbringen können, dann richtet sich die Analyse auf den »Vorbegriff«, den sich das Subjekt von seinem Erkenntnisobjekt macht. Die Struktur dieses Vorbegriffs thematisiert Husserl als Welt, welche in Umwelt und Lebenswelt zerfällt. Meint Umwelt die Welt in ihrer faktischen Dimension, bezieht sich Lebenswelt auf die universale Dimension im Sinne eines logischen Apriori von Wissen. Die »Lebenswelt« "ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und ausserwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen."⁵¹ Sie bezeichnet so etwas wie die Gesamtheit des möglichen Erfahrungshorizonts eines Subjekts.

Der Sinn des Gebrauchs des Lebensweltbegriffes liegt darin, dass nach Husserl die objektiven Naturwissenschaften nur aufgrund der subjektiven Konstitutionsleistung des transzendentalen Bewusstseins funktionieren können. Das heisst, die transzendente Subjektivität gilt als notwendige Bedingung von Wissen überhaupt. Ohne konstruktives Subjekt gibt es keine objektive Erkenntnis, so liesse sich diese Position resümieren.

49 Dussel 1974a, S. 84: "[...]I wenn das absolute Wissen die absolute Transparenz ist [...], ist jede zum Abschluss kommende dialektische Bewegung eine Erinnerung. Im Deutschen kann dieses Wort einen doppelten Sinn verbergen: das Gegenwartig-Halten des Vergangenen durch die Vermittlung des Gedächtnisses oder das innerliche Sein von etwas als Ensprungenem und als Ursprung."

50 Dussel 1983a, S. 12; vgl. auch die Überschrift zu Kapitel 2 in der »Filosofía de la liberación« "Von der Phänomenologie zur Befreiung" (Dussel 1985, S. 27). Siehe dazu Dussels eigenen Hinweis in: Dussel 1983a, S. 97.

51 Husserl 1954, S. 141.

Das Spannende an der Konstruktion des Lebensweltbegriffs für eine formalpragmatische Interpretation der Befreiungsethik liegt nun darin, dass der Lebensweltbegriff nicht nur im Rahmen der phänomenologischen Theorie eine bedeutende Rolle spielt, sondern dass der Lebensweltbegriff Einzug gehalten hat in den pragmatischen Diskurs, wie ihn beispielsweise Habermas vertritt. Habermas nimmt die Lebensweltanalyse als einen Versuch. "das, was Durkheim Kollektivbewusstsein genannt hat, aus der Innenperspektive der Angehörigen rekonstruktiv zu beschreiben"⁵². Der Begriff der Lebenswelt steht bei Habermas, im Einklang mit Husserl, in Opposition zum Begriff der Aussenwelt. Lebenswelt ist die Welt des kommunikativen oder auch epistemischen Subjekts, welches sich einem anderen Subjekt oder Objekt verstehend nähert. Im Vergleich zu irgendwelchen anderen bewusstseinsphilosophischen Grundbegriffen thematisiert die Lebenswelt den "durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern"⁵³, sozusagen eine Art hermeneutisches Universum als Apriori von Wissen und Erkennen.

Im Unterschied zu Husserl aber fasst die Habermassche Pragmatik solche Lebenswelt nicht als mentalistische »Welt« subjektiver Innerlichkeit, sondern als *sprachliche* »Welt« artikulierter Subjektivität. Die lebensweltliche Praxis wird als eine symbolisch vermittelte Interaktion ausgelegt. Das heisst, die pragmatisch interpretierte Lebenswelt ist einerseits eine durchaus materiell greifbare Form menschlicher Wirklichkeit, andererseits ist sie dies eben nur als ideeller Ausdruck subjektiver Befindlichkeit. »Sprache« im weitesten Sinne wird zur Bedingung epistemischer Objektivität, Sprache aber hier nicht als logizistisches Produkt der Metatheorie einer Metatheorie verstanden, sondern Sprache als alltäglich funktionierendes Regelsystem von Teilnehmerperspektiven.

Ein in der vorgestellten Art pragmatisch interpretierter Begriff von Lebenswelt trifft auf unterschiedenen Widerspruch, wie ihn beispielsweise Dieter Henrich geäussert hat. Lebenswelt ist nach Henrich ein Begriff, dem das "Ausweichen ins Profil geschrieben steht. Denn er erklärt den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität."⁵⁴ Dass Habermas zufolge alle Sprechhandlungen auf irgendeine Art und Weise dem Prinzip der Verständigung verpflichtet sein müssen, sollen sie denn verstehbar sein, interpretiert Henrich sicher korrekt. Dass dieses Prinzip aber schon eine Option für Harmonie beinhalten soll, bezweifle ich, denn die von Henrich als Argument angeführten Konflikte, "die uns in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind"⁵⁵, werden ja gerade in ihrer negativen Dimension durch das Verständigungsparadigma ausgeleuchtet.

Henrichs Hinweis auf die tragende Rolle der Totalität bei Habermas scheint mir aber in anderer Hinsicht einen neuralgischen Punkt zu berühren. Indem Habermas den im Konzept der Totalität enthaltenen Aspekt universaler Verallgemeinerung in der Beobachterperspektive kommunikativen Handelns verankert, läuft er Gefahr, seine Theorie kommunikativen Handelns einer nach Henrich "naturalistischen Beschreibung der Welt"⁵⁶ einzufügen. In einer solchen naturalistischen Beschreibung aber geht das Selbstverhältnis eines Subjekts als Sprecher und Hörer verloren, welches doch Voraussetzung des Funktionierens sprachlicher Kommunikation ist. Ohne die Annahme eines subjektiven Selbstverhältnisses ist die auch von Habermas neben der Beobachterperspektive verfochtene Teilnehmerperspektive nicht denkbar,

⁵² Habermas 1988b, S. 203.

⁵³ Habermas 1988b, S. 189.

⁵⁴ Henrich 1987, S. 18.

⁵⁵ Henrich 1987, S. 18.

⁵⁶ Henrich 1987, S. 22. Diese Tendenz der Habermasschen Theorie hat übrigens auch Apel ganz entschieden kritisiert. Vgl. dazu: Apel 1989.

welche ihren spezifischen Beitrag zum praktischen oder theoretischen Diskurs artikulierenll. "Statt dessen ist zu sagen, dass sich die Sprachfähigkeit nur in einem mit dem spontanen Hervorgang von Selbstverhältnis entfalten kann"⁵⁷, meint Henrich. Er verweist auf die *Fähigkeit zum Einhalten* als Grundbedingung dessen, was *Selbstverhältnis* genannt wird. "Einer muss an sich halten und der »Besinnung« fähig sein, um als Freund ein Wort sagen zu können."⁵⁸ Henrichs Argument spricht meines Erachtens erstens für die Existenz einer klaren Alternative zwischen der Idee des Subjekts und der des Systems und zweitens für die Annahme der Idee eines Subjekts und gegen die Annahme der Idee eines Systems als Ausgangspunkt der Rekonstruktion einer pragmatischen Lebenswelt. Das dialogische Thema des Anderen, der den hermeneutischem Horizont des sich zu sich selbst verhaltenden Subjekts konstituiert, scheint mir aber mit der Zurückweisung eines naturalistischen Ansatzes von Pragmatik damit nicht getroffen. Denn wie verständigt sich einer mit sich selbst über sich selbst, es sei denn, er versteht sich selbst in Frage und Antwort zu einem Anderen, und sei es auch zu sich selbst als einem Anderen?

Gerade wer mit Henrich an der Irreduzibilität des Subjekts und damit an der Irreduzibilität einer Teilnehmerperspektive festhält, wird sich der Funktion vergewissern wollen, welche der Begriff der Lebenswelt im Rahmen einer Pragmatik definiert. Denn auch die Option für das Subjekt impliziert wie jede andere Option den Anspruch auf eine gewisse Allgemeinheit. Anders gesagt: jede Teilnehmerperspektive setzt ein Universalisierungsprinzip voraus, gemäss dem sie sich als Perspektive konstituieren kann.

Habermas beschreibt die Funktion der Lebenswelt im Sinne eines pragmatisch definierten transzendentalen Horizonts. "Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen."⁵⁹ Das heisst: "Sprecher und Hörer verständigen sich aus ihrer gemeinsamen Lebenswelt heraus über etwas in der objektiven, sozialen oder subjektiven Welt."⁶⁰ Dass eine Art transzendentales Apriori denknotwendig ist, um darstellen zu können, ob ein objektiver, sozialer oder subjektiver Sachverhalt und in welcher Hinsicht wahr oder falsch ist, scheint mir unbestreitbar. Eine formalpragmatische Theorie wird den Zugang zu einem solchen transzendentalen Apriori über eine Art Universalisierungsprinzip suchen, welches zumindest im Wittgensteinschen Sinne des Funktionierens einer Regel ausweisbar sein muss.

Die sich an diese Überlegung anschliessende, ganz entscheidende Frage scheint mir aber zu sein, *welches* Universalisierungsprinzip als transzendentales Apriori geltend gemacht wird. Dass der Begriff der intersubjektiven Lebenswelt als ein Kandidat für die Besetzung dieses Aprioris gravierende Probleme aufwirft, zeigt Habermas Theorie des kommunikativen Handelns deutlich, deren Intention genau dahin geht, "der methodologischen Differenz von Innen- und Aussenbetrachtung [...] Rechnung zu tragen"⁶¹. Denn Innen- und Aussenbetrachtung meint bei Habermas den Wechsel von der Teilnehmerperspektive der Lebenswelt zur Beobachterperspektive des Systems, deren Balance der Habermasschen Theorie erhebliche Schwierigkeiten macht.

Für die Befreiungsethik scheint klar zu sein, dass die methodologische Differenz von Innen- und Aussenbetrachtung mit der Differenz von Totalität und Exteriorität in eins gesetzt werden muss. Ausgehend von der Irreduzibilität des Subjektes gibt es keinerlei systemische

⁵⁷ Henrich 1987, S.35; vgl. auch Tugendhats kritische Hinweise zu diesem Punkt: Tugendhat 1979, S. 282-292.

⁵⁸ Henrich 1987, S.39.

⁵⁹ Habermas 1988b, S.192.

⁶⁰ Habermas 1988b, S.192.

⁶¹ Habermas 1988b, S. 229.

Perspektive ohne Ursprung in einer Subjektivität. Die Subjektivität aber ist nicht rational, weil sie solipsistisch in sich selbst ruht. Vielmehr ist sie, weil sie ihre eigene Rationalität an der Differenz zu anderen Rationalitäten zu messen vermag. Aus diesem Blickwinkel erscheint die Beobachterperspektive dann als Grenzfall einer Teilnehmerperspektive, nämlich nur als die methodisch zu sichernde Distanz eines Beobachters gegenüber den Teilnehmern einer Handlungssituation.

Das Text-Kontext-Verhältnis

Für eine im Sinne einer Praxisorientierung materialistisch operierende Theorie erscheint es unumgänglich, sich mit Genauigkeit des Verhältnisses von Theorie und Praxis zu vergewissern. Denn zum einen setzt ja deren gegen alle Logoszentrierung anvisierte Praxisorientierung das Theorie-Praxis-Verhältnis dieser Theorie als eine Art Praxisbegleitung, in der Absicht eines mit Bedacht vorgenommenen Eingriffs der Theorie in Praxis. Zum anderen aber wird auch solche materialistische Theorie um ihrer selbst willen auf der vielbeschworenen relativen, besser relationalen Autonomie der Theorie bestehen und bestehen müssen, wenn sie ihren genuinen Beitrag angemessen artikulieren will. Angemessen heisst in diesem Zusammenhang soviel wie nach eigenen Regeln verfahren, nicht im Interesse irgendwelcher politischer Kräfte fremd-, sondern selbstbestimmt, geleitet von dem theoretischen Interesse an richtiger und wahrer Erkenntnis.

Aus eben diesem Interesse heraus wird der Ausdruck Theorie-Praxis-Verhältnis in eine andere Begrifflichkeit transformiert, nämlich in die des Text-Kontext-Verhältnisses. Diese Transformation betont den Aspekt einer theoretischen Reflexion auf die Vermitteltheit des Theorie-Praxis-Verhältnisses, indem sie die Kategorien von Theorie und Praxis in Beziehung setzt zu einem Dritten, welches einen Zugang zu beiden Momenten, sowohl zur Theorie als auch zur Praxis eröffnet, der Sprache nämlich. Eine solche Theorie der Kontextualität reflektiert nach Fernet-Betancourt die "referentiellen Grenzen"⁶² einer Denkart. Wie dieser sprachlich vorgeformte Prozess einer Vermittlung näherhin zu denken ist, wird sich im Durchgang durch die Dusselsche Konzeption zeigen.

In Dussels Befreiungsethik fungiert die Lebenswelt als eine Art Kontextualität des praktischen Subjekts. Die dialektische Struktur einer derartigen Auffassung von Lebenswelt, versehen mit einem sprachpragmatischen Akzent, hat Jürgen Habermas prägnant beschrieben. "Einerseits finden sich die Subjekte immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor [...] Andererseits findet die sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Halt."⁶³ Die Pointe der Habermasschen Beschreibung der Dialektik von Subjekt und Lebenswelt, die zu entscheidenden Teilen mit dem oben beschriebenen Praxisbegriff Dussels übereinstimmt, geht dahin, das Verhältnis von Text und Kontext von seiner Identifizierung mit dem Verhältnis von Vernunft und Unvernunft zu lösen. Vernunft wird vielmehr verstanden als situierte Rationalität, denn: "was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert seinem Anspruch nach alle kontextabhängigen, bloss lokalen Gültigkeitsstandards."⁶⁴

⁶² Fernet-Betancourt 1994 a, S. II.

⁶³ Habermas 1992, S. 51.

⁶⁴ Habermas 1992, S. 55.

Dieser Position zufolge gibt es keinen Text ohne Kontext, keinen Logos ohne Praxis. Vernunft ist immer *situierte* Rationalität. Aber Kontext und Praxis sind auch keine nichtrationalen, keine irrationalen oder anti-rationalen Momente. Daraus folgt aber, dass der Verweis auf Kontext und Praxis in keiner Weise den Anspruch universalen Wahrheit ablösen kann, wenn denn die Idee der Vernunft nicht preisgegeben werden soll. Vernunft ist immer *situierte Rationalität*.

Dussels Befreiungsethik greift das Verhältnis von Text und Kontext in ähnlicher Manier auf.⁶⁵ Dussel unterscheidet den semantisch analysierbaren Text von dem politischökonomisch analysierbaren Kontext. Diesen beiden Momenten stellt er noch ein drittes Moment gegenüber, nämlich das ideologisch analysierbare Verhältnis von Text und Kontext. In dieser Definition bewahrt Dussel einen zu Habermas analog verfahrenen universalen Geltungsanspruch der Vernunft, indem er mit der Semantik des Textes das Erkenntnisobjekt in den Mittelpunkt der Bestimmung rückt. Die -hier sicher nicht exklusiv zu verstehenden -politisch-ökonomischen Bedingungen dieses Textes werden als der Kontext des semantischen Textes beschrieben, als das in der Semantik angezielte Realobjekt. Der entscheidende Punkt in Dussels Definition ist das dritte Moment, die *Ideologie* des Verhältnisses von Text und Kontext. In diesem dritten Moment versucht Dussel die Funktion zu erfassen, welche das Erkenntnisobjekt in bezug auf das Realobjekt erfüllt. Es geht darum, das *spezifische* Verhältnis von Erkenntnisobjekt und Realobjekt auf den Begriff zu bringen.

Als aus dem Verhältnis von Theorie und Praxis transformierte Frage nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Text und Kontext auch Bezug auf die Figur des Anwendungsproblems. Es wird gefragt, wie denn eine universal angelegte Norm auf einen konkreten Sachverhalt anzuwenden wäre. Im Interesse an dieser Frage nach der Anwendung oder Anwendbarkeit von Normen weist Henrich auf drei Modi des Bezugs von Norm und Bedingungen, das heisst von Text und Kontext hin, wie sie jede ethische Fragestellung berücksichtigen muss. Erstens geht es um die Relevanzbedingungen einer Norm oder eines Textes. Normen "sind Gedanken von der richtigen Ordnung von Weltverhältnissen; und als solche beziehen sie sich von vornherein auf die faktischen Verhältnisse der Welt, in der sie zur Geltung zu kommen haben."⁶⁶ Das heisst, Normen müssen auf ihren Wirklichkeitsbezug hin reflektiert werden, der auch über ihre Wahrheit mitentscheidet. Normen müssen zumindest so wirklichkeitsnah sein, dass die Veränderung der Wirklichkeit auf diese Normen hin wünschenswert und plausibel erscheint. Zweitens geht es um die Applikanzbedingungen von Normen. "Applikanzbedingungen kommen aber spätestens dann in den Blick, wenn die innere Verfassung des Adressaten von Normen als wesentlicher Aspekt der Normbedeutung selbst anerkannt ist. [...] Der Handelnde folgt einer Norm überhaupt nur, insofern er sie als an ihn adressiert weiss. Insofern weiss er aber auch von sich als Akteur"⁶⁷. Ohne Subjekt keine Erkenntnis, also auch keine Norm, so könnte man formulieren. Das dritte Moment sind die Akzeptanzbedingungen. " Akzeptanzbedingung für eine Norm ist, dass sie Verhalten motivieren kann. Sie muss also zumindest so gewusst werden können, dass [...] der Gesamthaushalt möglicher Motive des Handelnden eine Orientierung zulässt."⁶⁸ Eine Norm ist erst dann unter den Bedingungen zu sich selbst gekommen, wenn das handelnde Subjekt die Norm nicht nur quasi äusserlich auf seine Lage appliziert, sondern die Norm auch innerlich akzeptiert, das heisst zur Richtschnur selbstbestimmten Handelns macht.

65 Dussel 1983a, S. 263 f.; ebd., S. 298.

66 Henrich 1990, S. 281.

67 Henrich 1990, s. 283.

68 Henrich 1990, s. 289 f.

Mit den Bedingungen der Relevanz, der Applikanz und Akzeptanz ist das Programm einer situierter Rationalität umschrieben. Wenn nun eine Theorie, wie die Befreiungsethik dies tut, an der konstitutiven Kraft situierter Rationalität festhält, dann muss sie genau aus diesem Grund die Frage nach dem Verhältnis von Text und Kontext thematisieren. Ausgehend von der Auffassung einer situierter Rationalität ist bei einem solchen Versuch der Einwand möglicher ideologischer Determiniertheit allein nicht ausreichend, es sei denn im absoluten Sinne einer Negation jeden Anspruchs auf Rationalität, der aber letztlich den Sinn jeder Art von Vernunft und damit auch den einer Ideologietheorie in Zweifel zieht. Denn ein Text kann auch dann intentional auf einen Kontext einwirken, wenn er vom Kontext her ideologisch aufgeladen ist. Die Einsicht in die Bedingtheit von Normen löst deren Geltungsanspruch aber gerade nicht auf. Eben darin zeigt sich auch die Angemessenheit der Transformation der Begriffe von Theorie und Praxis in das Text-Kontext-Verhältnis. Denn was in einem bestimmten Fall Text und was Kontext ist, das ist primär abhängig davon, wie das Verhältnis von Text und Kontext in bezug auf einen Sachverhalt zu bestimmen ist. Oder anders: es geht um die Frage, *wer hier welche* (Handlungs- und Erkenntnis-) Intentionen verfolgt.

4.3 IDEOLOGIE

Die Funktion von Dussels Ideologiebegriff

Dussels Befreiungsethik definiert "den Status des philosophischen Textes von seinem ökonomisch-politischen Kontext her."⁶⁹ Ausgehend von dem Verständnis einer materialistischen Theorie mit einer Praxisorientierung im weitesten Sinne gilt es, die Bedeutung des Kontextes für das Verständnis des Textes zu erheben. Hier werden nochmals die Elemente zusammengefasst aufgeführt, wie sie die über das Text-Kontext-Verhältnis vollzogene Annäherung an das Problem des Theorie-Praxis-Verhältnisses ergeben hat. "Bei der ersten Aufgabe hilft uns die Linguistik; bei der zweiten Aufgabe bedienen wir uns solcher Kategorien wie Produktionsweisen, Gesellschaftsformationen, gesellschaftliche Klassen etc. Aus dem Verhältnis des Textes zu seinem Kontext geht klar und deutlich das Kodifizierungsprogramm des ideologischen Textes hervor."⁷⁰ Die nach Dussel erste Aufgabe dieses Interpretationsprogramms ist die hier als »linguistisch« bezeichnete Analyse des philosophischen Textes selbst.

⁶⁹ Dussel 1983a, S. 18.

⁷⁰ Dussel 1983a, S. 18. Dussels Ideologiebegriff ist vor dem spezifischen Hintergrund der lateinamerikanischen Geistesgeschichte zu sehen. Auf diesen Hintergrund verweist Fernet-Betancourt ausführlich, der den Ideologiebegriff bei Mariátegui erörtert, zugespitzt in dessen prägnantem Satz: "»Das Dogma ist kein Fahrplan, sondern ein Kompass auf der Reise.«" (Fernet-Betancourt 1994, S. 127) Die Parallele zu der oben genannten Bestimmung von Althusser springt geradezu ins Auge! Eben als kritische Haltung, als Häresie, bedarf das Denken einer Orientierung. Diese »dogmatisch« zu nennende Orientierung ist es, die hier aufgrund ihrer praktischen Verknüpfungen als Ideologie bezeichnet wird. Vgl. dazu auch die Zusammenhänge mit der Denkweise von Ortega y Gasset, der von Mariátegui rezipiert wurde (Fernet-Betancourt 1994, S. 130). Zea führt die Klärung dieses Sprachgebrauchs von Ideologie insofern weiter, als er zwischen geschlossener oder dogmatisch einerseits und offener Ideologie andererseits unterscheidet. Zea benutzt den Ausdruck »Ideologie« explizit, weil die kritische Haltung philosophischer Theorie kontextbezogen ist. Solche »Ideologie« ist nach Zea unabdingbar notwendig, wenn die Philosophie den Anspruch "jenes unaufrichtigen Strebens des Menschen, das Sartre den Wunsch, Gott zu sein, nannte" aufgibt. "Zur Philosophie gehört die ständige Kontrastierung des Denkens mit der geschichtlichen Situation, ebenso wie die permanente Überprüfung der eignen Denktradition im Lichte anderer Kontexte. So verhindert Philosophie nicht die Ideologisierung, wohl aber die Dogmatisierung des Denkens." (Zea 1992, S. 183 f.)

Der Begriff des Linguistischen meint in diesem Zusammenhang nichts weiter als den Ansatz einer Sprachphilosophie im allgemeinen, den Ansatz bei der sprachlichen Vermitteltheit aller Theorieproduktion. Die nach Dussel zweite Aufgabe ist die der ökonomisch-politischen Analyse des sozialhistorischen Kontextes, in dem sich die Semantik eines Textes bewegt. Als dritte Aufgabe nennt Dussel die Analyse des Verhältnisses von Text und Kontext, deren Arbeit es ist, das »Kodifizierungsprogramm« des Textes zu entschlüsseln.

In dieser Aufgabenstellung geht es darum, die wechselseitigen Einflüsse zu begreifen, die der Text auf den Kontext und der Kontext auf den Text ausübt. Ohne Verständnis dieser Einflüsse bleibt der Text nur Text, ein Findling im Gelände der Wirklichkeit, ohne Bezug auf irgendwelche Subjekte, Praxen etc. Der klassische Zugang zu dieser Problematik des Verhältnisses von Theorie und Praxis, von Text und Kontext, von Idee und Realität ist der Versuch einer Ideologietheorie⁷¹, deren wiederum über lange Zeit bestimmende Gestalt der Marxismus vorgelegt hat. Dussel sieht seine Einführung in den Marxismus als Einführung in das Denken von "Marx selbst"⁷² an. Diese Einführung realisiert eine in dieser Form erstmalig durchgeführte Kommentierung sämtlicher Schriften von Marx, die zur Entstehungsgeschichte des Textes des »Kapital« gehören. Dussels Ziel ist es, mit dieser Kommentierung den Gebrauch einer transzendentalen Methodik bei Marx nachzuweisen, die mit dem philosophischen Ansatz der Befreiungsethik zur Deckung zu bringen wäre. Es geht Dussel um die Kongruenz der Arbeitsperspektiven »Lévinas« und »Marx«.

Der »Sitz im Leben« aber, der »Ort« oder der »Ausgangspunkt« des Dusselschen Diskurses, kurz der Grund dafür, warum Dussel nach der Kongruenz der Arbeitsperspektiven von Marx und Lévinas sucht, liegt in der Frage nach dem Recht und den Grenzen einer Ideologietheorie. Dieses Interesse der Dusselschen Befreiungsethik ist nicht nur berechtigt in dem Sinne, dass es sozusagen den Anwendungsbereich philosophischer Theorie erweitert. Es ist auch geboten in dem Sinne, dass sich eine Theorie, jede Theorie, auch eine philosophische Theorie, der Voraussetzungen und der Folgen ihres Diskurses, ihrer Normen und Methoden vergewissern muss. Dies gilt, gerade wenn und weil sich die Befreiungsethik als praxisbegleitende Theorie versteht, nämlich als "Philosophie, die getrieben wird als Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritisch-diskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht als Ergebnis der Praxis der Unterdrückten"⁷³

Dussels Marxinterpretation

Wie schon erwähnt, unternimmt Dussel⁷⁴ eine vollständige Lektüre des Marxschen Textkorpus, welcher der Theorie des »Kapital« zugrunde liegt. Quellenkritisch gesehen

71 In gewisser Weise bezeichnet die Verwendung des Ideologiebegriffs den Beginn materialistischer Theorie bei Marx. Siehe dazu: Balibar 1995, S. 65.

72 Dussel 1985b, S. 11. In eigener Sache muss hier angemerkt werden, dass sich meine Untersuchung auf die systematische Diskussion der Dusselschen Theorie beschränkt. Eine Überprüfung der Dusselschen Marx-Interpretation am Marxschen Text selbst kann hier nicht geleistet werden. Dussels Marx-Interpretation verwende ich im Sinne einer Hypothese zur Marxschen Theorie, der ich ein gewisses Mass an Plausibilität unterstelle, wie irgendeiner anderen Theorierezeption der Befreiungsethik auch.

73 Dussel 1993d, S. 65.

74 Dussels Marx-Lektüre war nicht ausschliesslich ein individueller Akt archivalischer Forschung, sondern fand statt im Rahmen eines von Dussel veranstalteten Seminarprogramms an der Universität von México in den Jahren 1977 bis 1990. Der Beginn dieser Lektüre im Jahr 1977, dem Neuanfang Dussels im mexikanischen Exil, zeigt, dass Dussels Marx-Rezeption in direktem Zusammenhang mit der Revision seiner Auffassungen

unterscheidet Dussel bei Marx vier Stadien von Entwürfen: einen ersten Entwurf aus den Jahren 1857-1858, der mit den »Grundrissen« identisch ist; einen zweiten Entwurf aus den Jahren 1861-1863; der dritte Entwurf aus den Jahren 1863-1865 enthält die einzige Gesamtschrift; der vierte Entwurf umfasst die Arbeiten der Jahre 1866-1880. Marx hat die Problematik des Kapitals im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit einer Theorie des Geldes entdeckt. Dass Dussel für seine Interpretation die »Grundrisse« als Ausgangspunkt wählt, begründet sich dadurch, dass Marx nach Dussel in den »Grundrissen« "die Frage nach dem Wert als Grund des Begriffes des Mehrwertsill entdeckt. Und die Mehrwerttheorie wiederum ist nach Dussel das Herzstück der Marxschen Theorie des Kapitals.

Dussel selbst charakterisiert seine Marx-Lektüre als eine Lektüre »Zeile um Zeile«. Eine Wendung, die nicht so harmlos ist, wie sie sich gibt. »Zeile um Zeile« zu lesen ist in gewisser Weise ein differenziertes Gegenprogramm zu Althusser's Konzept einer »symptomatischen« Lektüre. Es ist die Formel eines Anspruchs hermeneutischer Gründlichkeit, welche ihre Gesamtansicht des Marxschen Textes werkimmanent, aus den Voraussetzungen des Marxschen Werkes selbst heraus zu entwickeln gedenkt. Der Marxsche Text gilt diesem Verständnis zumindest insofern als Massstab, als keine Interpretation gegen den Text oder am Text vorbei als legitim angesehen wird.

Die hermeneutische Lektüre Dussels ist aber nicht nur reproduzierend, sie ist auch konstruktiv in dem Sinne, dass sie einen eigenen Entwurf vorlegt. Sie re-konstruiert das im Marxschen Text enthaltene Apriori seiner Theorie, das im Text selbst nicht explizit formuliert ist. "Wir wollen einen impliziten Diskurs erstellen, der aber mit dem expliziten Diskurs von Marx kohärent ist."⁷⁶

Ausgehend von diesem hermeneutischen Verständnis stellt Dussel seinen Ansatz einer Marx-Interpretation folgendermassen dar: "Unser Anspruch besteht darin, dass wir gegen die gesamte Tradition der Interpreten von Marx behaupten, dass der entscheidende Begriff bei Marx nicht der Begriff der Totalität, sondern der Begriff der Exteriorität ist. [...] Die ontologische Analyse leistet die Aufdeckung dieses Grundes bzw. der Identität des Seins oder des Wesens als dem Ursprung der Erscheinungsformen seiner Manifestation. Unser Anspruch besteht darin zu zeigen, dass die ontologische Analyse des Kapitals als des »Wertes, der sich verwertet« nur möglich ist aus einer kritischen Position heraus, die wir metaphysisch genannt haben, weil sie weiter geht als die Ontologie. Die kritische Ontologie des Kapitals ist nur von einem praktischen Standpunkt »ausserhalb« des Kapitalismus her möglich, um so die Totalität des Kapitals als Objekt der Analyse konstituieren zu können; die Totalität ist dann nicht der Horizont meiner Welt, weil sie als Horizont kein Objekt sein könnte. Die Exteriorität ist die praktische Bedingung der Kritik der Totalität des Kapitals. Ausserdem aber ist besagte Exteriorität der Ort der Wirklichkeit des Anderen, des Nicht-Kapitals, des lebendigen Arbeiters, der in seiner Leiblichkeit dem Kapital noch nicht subsumiert wurde."⁷⁷ Dussel fasst denselben Sachverhalt auch so zusammen: "Die »Exteriorität« der lebendigen Arbeit in bezug auf die Totalität des Kapitals ist die *conditio sine qua non* für das gesamte Verständnis des Diskurses von Marx."⁷⁸

des Populismus steht.

75 Dussel 1985b, S. 11. Zu Dussels quellenkritischer Position in Sachen Marx: Dussel 1991a.

76 Dussel 1985b, S. 336.

77 Dussel 1988b, S. 365 f.; vgl. auch ebd. S. 58.

78 Dussel 1988b, S. 64. Siehe auch schon Dussels Hinweis im ersten Kommentarband der Marx-Trilogie: "[...] die Frage nach der »Exteriorität« oder »Transzendentalität« der lebendigen Arbeit als dialektischen Gegensatz zum Kapital ist der vollständige Schlüssel zur Dechiffrierung des marxistischen Denkens [...]" (Dussel 1985b, S. 16)

Ein entscheidendes Element der Dusselschen Marxdeutung ist die Option für Kontinuität und gegen einen Bruch im Marxschen Denken, die sich klar von der Althusserischen Unterscheidung einer subjekttheoretischen und einer substanztheoretischen Phase im Marxschen Diskurs abhebt. Dussel kritisiert die Althusserische Unterscheidung durch eine differenzierte Analyse der Theorieelemente *vor* und *nach* dem von Althusser betonten Bruch. "Das heisst, die These, die wir in der gesamten Breite unserer »Kommentare« -durch alle vier redaktionelle Überarbeitungen des Kapitals hindurch -erhärten haben, führt zu dem Schluss einer anti-althusserianischen Hypothese: es gibt keinen Bruch im Jahr 1845, und wenn es einen Bruch geben sollte, dann müsste man ihn 1857 ansetzen, und man müsste ihn in der Anwendung einer strikt philosophisch-hegelianischen »Problematik« aufsuchen."⁷⁹

Dussel sieht eine Kontinuität in der Marxschen Verwendung einer dialektischen Begrifflichkeit. Für ihn gibt es keine Rezeption eines nicht-hegelschen Spinoza oder anderer Traditionen, wie sie Althusser postuliert. Allerdings registriert Dussel sehr wohl mit Althusser eine Veränderung in der Marxschen Begrifflichkeit, die er aber als den Marxschen Rückgriff auf Kant im Sinne einer durch Schelling inspirierten und durch Feuerbach⁸⁰ vermittelten posthegelianischen Wende interpretiert. In diese Perspektive stellt Dussel dann seine *ethische* Lektüre des Kapitals hinein.

Im Zentrum der Marxschen Theorie befindet sich nach Dussel ein ökonomischwissenschaftliches Theorem, der Mehrwertbegriff.⁸¹ Er steht im Dienst einer historischmaterialistischen Erklärung der kapitalistischen Gesellschaftsformation, welche sich in den Zyklen von Produktion, Konsumtion und Distribution entfaltet. Wenn denn das Theorem des Mehrwerts irgendeinen aktuellen analytischen Aussagewert haben soll, dann muss es in Beziehung zu dem als Dependenz umschriebenen Sachverhalt gesetzt werden können. Mehr noch, das Theorem des Mehrwerts muss Licht bringen können in die Problematik der Dependenz als der Entwicklung der Unterentwicklung im Weltsystem Kapitalismus.

Zum Marxschen Begriff der Ideologie

Ungeachtet der Herkunft⁸² des Ideologiebegriffs aus der naturwissenschaftlichanthropologisch inspirierten Kritik bei Destutt de Tracy und Fourier können die

⁷⁹ Dussel 1990a, S. 315. Dussels Marx-Interpretation baut auf der Idee einer Kontinuität der Kategorien Hegelscher Dialektik in der Marxschen Theorie auf. Dieser Ansatz ist äusserst umstritten. Vgl. kritisch dazu: Sandkühler 1995. Die Problemlage lässt sich folgendermassen umschreiben: "Was bei Marx, wie bei anderen. Nicht konfliktfrei gelingt, ist der Transfer positiv-wissenschaftlicher Erkenntnis-Ideale in eine nach wie vor philosophische dialektische Geschichts- und Gesellschaftstheorie -und umgekehrt." (ebd., S. 293)

⁸⁰ Nach Dussel ist Feuerbach zwar der Mittler der Schellingschen Philosophie für Marx. Der von Dussel bei Feuerbach analysierte Sachverhalt der Exteriorität entspricht allerdings der Hegelschen Sicht der Dinge, welche nicht mit dem Dusselschen Begriff der Exteriorität übereinstimmt. "Feuerbach würde eine ontische Exteriorität vorschlagen, oder, wenn man so will, eine Exteriorität des Hegelianischen Seines, welche aber die Totalität nicht überwindet." (Dussel 1974a, S. 128 FN 67) Dussel müsste letztlich zur Rettung der Traditionslinie von Schelling zu Marx eine Art verdeckter Überlieferung durch Feuerbach annehmen.

⁸¹ "Ich persönlich denke, dass Marx als seine an sich grössere Entdeckung die Konstitution der Kategorie des Mehrwerts oder die Unterscheidung von abstrakter und konkreter Arbeit genommen hat, aber beide Entdeckungen hängen voneinander ab [...]: die Differenz zwischen lebendiger Arbeit, Substanz des Wertes ohne Wert, und die wertvolle objektivierte Arbeit." (Dussel 1988b, S. 271)

⁸² Vgl. dazu die eingehende Darstellung und Kritik des Ideologiebegriffs bei Sandkühler 1991, S. 174-194; siehe auch: Sandkühler 1990a. Für eine Diskussion des Marxschen Ideologiebegriffs scheinen mir zwei Dinge wesentlich. Erstens darf das Verhältnis von Ideologie und Ökonomie nicht einfach kausal aufgefasst werden; strenggenommen gäbe es dann nämlich überhaupt kein Ideologieproblem. Zweitens ist die Ideologietheorie eine Arbeitshypothese, die empirisch überprüft werden muss. Vgl. zu diesen Voraussetzungen den Hinweis

ideologietheoretischen Ansätze bei Marx und Engels als erste Versuche angesprochen werden, welche den erkenntnistheoretischen Gegenstand »Bewusstsein« durchgängig als geschichts- und gesellschaftstheoretischen Gegenstand auffassen.

Marx' und Engels' Ideologiebegriff, wie er seit dem Text der »Deutschen Ideologie« Karriere machte, ist mehrschichtig. In einer Schicht bezeichnet Ideologie ein falsches Bewusstsein, den das Bewusstsein verdunkelnden Schein des Seins. Ideologie meint so etwas wie die Illusion, die sich eine Klasse über sich selbst macht. Es wird gefragt, warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen. "Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrer unmittelbar physischen."⁸³ Und dementsprechend wäre es Aufgabe der Ideologiekritik, das falsche Bewusstsein wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Eine andere Schicht geht noch einen Schritt weiter und identifiziert das falsche Bewusstsein als *notwendig* falsches Bewusstsein. Das heißt, mit der Kategorie des Ideologischen wird nicht einfach ein Sachverhalt der Illusion oder Unwahrheit belegt, sondern das falsche Bewusstsein in seiner Abhängigkeit von praktischen Interessen. Es geht um die Frage, welche gesellschaftliche Funktion ein falsches Bewusstsein erfüllt. "Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen."⁸⁴ In den entfremdeten Verhältnissen einer vom Kapital dominierten Gesellschaft wird das Ideologische als die »Form« verstanden, "worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten."⁸⁵ Diese Auseinandersetzung aber impliziert drittens die Möglichkeit einer kritischen Unterscheidung der Geister. Marx unterscheidet in einer späteren Version bewusst zwischen den "ideologischen Bestandteilen der herrschenden Klasse" und der "freien geistigen Production dieser gegebenen Gesellschaftsformation"⁸⁶. Das heißt, die Frage nach der Bedeutung der Ideologie wird mit der Frage nach der Bedeutung der Kritik konfrontiert. Auch wenn oder gerade weil Ideologie zu Recht beschrieben werden kann als "ein tendentiell homogenes Weltbild, das als Einheit von Gründe- und Wirkungszusammenhängen Wahrnehmung steuert"⁸⁷, ist eine rationale Kritik eines solchen ideologischen Weltbildes notwendig und möglich. Das Programm des »wissenschaftlichen« Sozialismus wollte als Versuch einer solchen Kritik verstanden werden.

Die *Fragestellung* eines solchen Programms scheint nach wie vor höchst aktuell. Marx' Aktualität liegt einer solchen Auffassung zufolge gerade nicht in der Entfaltung einer utopischen Dimension lebensweltlicher Praxis, sondern in seiner Wissenschaftlichkeit. "Die Marxsche Theorie [...] ist vielmehr vorrangig motiviert von der anti-irrationalistischen Suche nach einem wissenschaftlichen Weltbild [...]"⁸⁸ Solch wissenschaftliches Weltbild unterscheidet sich von der Bedeutung eines mythologischen Grundes menschlichen Sprechens und Handelns im Sinne Wittgensteins, indem es als "Theorierahmen wissenschaftlicher Empirie"⁸⁹ funktioniert. Es wird zu prüfen sein, wie und in welchem Sinne

von Trainee 1994, S. 186. Zur Diskussion des Marxschen Ideologiebegriffs in Bezug auf die Theologie der Befreiung vgl.: Kee 1990.

83 Marx/Engels 1958, S. 26.

84 Marx 1960, S. 139.

85 Marx 1961, S. 9.

86 Marx. 1977, S. 604.

87 Sandkühler 1991, S. 192.

88 Sandkühler 1991, S. 197.

89 Sandkühler 1991, S. 196. Wittgenstein formuliert einen Kohärenzrahmen oder »Horizont« dessen in dem

Dussels Befreiungsethik diesen »Theorierahmen« des »wissenschaftlichen Sozialismus« rekonstruiert.

Auch wenn der Marxsche Ideologiebegriff als vielschichtig anzusehen ist, scheint dennoch klar zu sein, dass dieser Begriff des Ideologischen den Opponenten seiner selbst in einem Begriff des Wissens findet. Ideologie versus Wissenschaft, so lautet die Alternative. Diese Auffassung hat den unbestreitbaren Vorzug, dass sie Marx einer wissenschaftlichen Deutung unterwirft, welche den Theorietypus Marx sozusagen auf ein wissenschaftliches Normalmass zurückführt. Die Marxsche Theorie ist keine Weltanschauung und keine Ideologie, sie ist auch keine Über- oder Metatheorie, aus der sich eine generelle Wissensnorm ableiten liesse. Vielmehr ist sie zu begreifen als *eine* wissenschaftliche und philosophische Theorie *unter anderen*, welche denselben diskursiven Grundregeln unterworfen ist, zu denen und in denen sie ihren spezifischen Beitrag leistet. Das Problem einer wissenschaftlichen Deutung der Marxschen Theorie besteht darin, inwieweit dem als einer ideologiekritischen Norm fungierenden Wissensbegriff ein szientifisches Verständnis zugrunde gelegt wird. Was heisst Wissen bei Marx, so lautet die entscheidende Frage zum Verständnis des Ideologischen.

Ein erster Hinweis zur Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus der Beobachtung, in welche Oppositionen sowohl Althusser als auch Dussel den Begriff des Wissens einschreiben. Althusser geht von einer direkten Opposition von Ideologie versus Wissen aus. "Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen."⁹⁰ Das heisst Ideologie ist sozusagen der subjektive Bewusstsein, mittels welcher sich ein Individuum auf seine Lebenswelt bezieht. Objektiv vermittelt, mit einem gewissen Grad an Allgemeinheit versehen, wird diese Ideologie durch ihre Transformation in eine Theorieform des Wissens, deren analytischer Charakter die imaginäre Ideologie über sich selbst aufklärt und sich selbst transparent macht.

Demgegenüber verschiebt die Dusselsche Befreiungsethik die Opponenten insofern, als sie den entscheidenden Gegensatz in der Alternative Wissen versus Fetischismus sieht. "Der Gegensatz ist »Wissenschaft -Fetischismus«, (und nicht »Wissenschaft -Ideologie«), zumindest bei Marx selbst."⁹¹ Wohl ist die Alternative Wissen versus Ideologie nicht einfach falsch, sie ist aber sehr einseitig. Denn sie berücksichtigt wohl die Aufklärung der Ideologie durch das Wissen, nicht aber die Aufklärung des Wissens über sich selbst Gerade weil die Befreiungsethik die Praxisorientierung der Theorie thematisiert, ist sie gegen einen szientifischen Theoriebegriff des Wissens gefeit. Lautet die Alternative aber Wissen versus Fetischismus, dann heisst das, dass es eine richtige und natürlich auch eine falsche Perspektive in der Theorie und in der Praxis geben kann. Auf welcher Seite die Wahrheit zu finden ist, das ist niemals von vornherein ausgemacht.

sich Verstehen abspielt. "Die Sätze, die das Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln lernen." (Wittgenstein 1993b, S. 139) Mit nur ausgeübten, nicht theoretisch reflektierten Regeln kann sich auch eine hermeneutische oder pragmatische Theorie im Sinne Apels nicht zufriedengeben, weil nur ausgeübten Regeln der kritische Impetus fehlt. Darin liegt das Problem einer behavioristischen Interpretation Wittgensteins. Demgegenüber nenne ich einen Theorierahmen dann wissenschaftlich, wenn er die Bedeutung der Theorie für die lebensweltliche Praxis akzentuiert. Von welcher Art diese Theorie ist (strukturalistisch oder pragmatisch), das ist eine andere Frage.

90 Althusser 1973, S. 133.

91 Dussel 1988b, S. 218; vgl. auch ebd. S. 227.

Was heisst »Wissen«?

In ihrer Frage nach der "wissenschaftlichen Rationalität bei Marx"⁹² entwickelt die Befreiungsethik einen Wissensbegriff der »Kritik«, den Dussel in der Marxschen Theorie rekonstruiert. "Das heisst, bei Marx ist Wissenschaft in erster Linie Kritik der Erscheinung [...]"⁹³ Mit der Bestimmung von Wissen als *Kritik*⁹⁴ schliesst sich die Marxsche Theorie in Zustimmung und Entgegensetzung an die Tradition der deutschen idealistischen Philosophie an. Diese Tradition reicht vom Bohmeschen Beginn eines "»Wissen« [...] ist Lesen im Buch der Seele"⁹⁵ über das Kantsche Programm der Kritik bis zu Hegels Begriff von Kritik als Rekonstruktion der Totalität des Wissens. Wissen "kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen [...] durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, in dem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist."⁹⁶

Der Begriff der Kritik meint ursprünglich soviel wie scheiden, trennen, urteilen. Er bezeichnet üblicherweise die Tätigkeit des Richters, welcher die Interessen der Parteien scheidet, um zu einem Urteil zu gelangen. Kant erweitert den Begriff der Kritik als eines "Gerichtshof[s] der Vernunft"⁹⁷ hin zu einem Konzept der Vermessung der Bedingungen der Möglichkeit. Marx übernimmt den Kantschen Kritikbegriff, der als Mindestvoraussetzung von Wissen die Verwendung von Massstäben und Normen in einer Theorie, die Veränderung dieser Normen und die Vielfalt möglicher Normativität thematisiert. In Hegels Worten: "Indem es [erg.: das Wissen] also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Massstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Massstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Massstabes."⁹⁸

Dussel fasst dieses *dialektische* Verständnis von Kritik in folgende Formel: "Die Philosophie ist nicht nur ein beweisendes oder szientifisches Denken, sie ist auch ein radikal kritisches oder dialektisches Denken, denn sie kann ihre eigenen Prinzipien denken. Andererseits ist Philosophie nicht nur ein Kennen oder eine Erkenntnis des Verstandes, sondern ein Wissen."⁹⁹ Philosophie meint Wissen. Wissen aber ist Kritik, das transzendente Verfahren dialektischer Selbstreflexivität.

In Rekonstruktion des Marxschen Ansatzes nennt Dussel fünf Bedingungen dessen, welche diese Form der wissenschaftlichen Rationalität von Marx charakterisieren: den generellen Ansatz einer transzendentalen Kritik (A), die Entwicklung des Begriffs der lebendigen Arbeit (B), die Konstitution der zur Erklärung eines Systems politischer ökonomie notwendigen Begriffe (C), die ethische Aufklärung aller ökonomie (D) und das Bewusstsein des

92 Dussel 1988b, S. 285.

93 Dussel 1988b, S. 290.

94 Zum Begriff der Kritik vgl.: Rottgers 1990.

95 Dussel 1988b, S. 287 FN 7.

96 Hegel 1969b, S. 72.

97 Kant 1912b, S. 255. Vgl. dazu Sandkühler 1991, S. 130- "Kant steht in der Tradition jener Kritik, die nicht mehr als Teil der Logik gedacht ist, sondern als Synonym für iudicium (Urteil) ihr Modell im Erkenntnistypus rationaler Wissenschaft findet [-.-]. Hiess es in Voltaires Dictionnaire philosophique. das Wort stamme ab von »krites, juge, estimateur, arbitre« (Richter, Beurteiler, Schiedsrichter) und bezeichne das begründete Urteil des »bon juge«, so gibt Kant ihm die besondere Wendung: »Kritik« ist das Vermessen des Möglichkeitsraumes, das richtige Urteil über die »Bedingungen der Möglichkeit« von etwas, z.B. von Erkenntnis."

98 Hegel 1969b, S. 78.

99 Dussel 1983a, S. 23 f.

Proletariers als deren praktisch-politischer Funktion (E).¹⁰⁰ Der Zusammenhang dieser Momente stellt sich für Dussel so dar, dass Marx eine wissenschaftliche Theorie politischer Ökonomie entwirft (C). Dieser Entwurf enthält ein transzendentes Apriori, einen Ausgangspunkt: die lebendige Arbeit (B). Der methodische Schritt, sich dieses Aprioris reflektierenderweise zu vergewissern, macht den Diskurs zu einer transzendentalen Kritik (A). Die Form, in der sich diese transzendente Kritik wiederum vollzieht, ist die einer Ethik (D), welche sich ihrerseits als Kritik praktischer Moralität artikuliert (E).

Indem sich das dialektische Wissen der Kritik als eine Art Analyse der Möglichkeitsbedingungen von Wissen und Erkennen versteht, nimmt es die Form transzendentaler Theorie an. Das heisst, eine kritische Theorie des Wissens fragt nach dem Apriori dessen, was in der Theorie eines Gegenstandes vorausgesetzt wird. Demzufolge realisiert Marx nach Dussel "die Kritik jeder möglichen Wissenschaft der politischen Ökonomie von der »lebendigen Arbeit« her"¹⁰¹. Andersherum: nach Dussel ist das Theorem der lebendigen Arbeit das transzendente Apriori der Marxschen Theorie des Kapitals. "Als menschliche Arbeit, als Aktualität einer Person und als Manifestation ihrer Würde situiert sich die »lebendige Arbeit« an sich ausserhalb, jenseits, transzendental oder [...] in der Exteriorität des Kapitals, die »lebendige Arbeit« ist »nicht-objektivierte Arbeit«. Das Primäre ist der Mensch selbst, seine Aktivität, seine Subjektivität, die »schöpferische Quelle allen Wertes«; das Sekundäre ist das Ding, das Produkt, der produzierte Wert. Auf diese Weise verwirklicht sich die Kritik des Kapitals (als dinglicher Totalität) von der Exteriorität der »lebendigen Arbeit« her. Die »Exteriorität« ist das Reale jenseits, transzendental zum Sein des Kapitals, des Wertes (als dem verwirklichten Ding). Die »Wirklichkeit« des »Nicht-Kapitals« [...] ist der Bereich, von dem her die Kritik der Totalität des sich verwertenden Wertes (des Dings) in Gang kommt: die Kritik des Kapitals."¹⁰²

Die Marxsche Theorie ist nach Dussel ein kritischer Diskurs über das Kapital, ausgehend von dem Apriori der lebendigen Arbeit. Eine solche Interpretation schlägt eine transzendente Lesart vor, derzufolge in der Marxschen Theorie eine explizite Form diskursiver Auseinandersetzung mit dem Materialobjekt und ein in dieser diskursiven Auseinandersetzung impliziertes Formalobjekt unterscheidbar werden. Wie diese Ebenen ineinandergreifen, das wird im folgenden zu diskutieren sein.

Das transzendente Apriori der Kritik

Jede transzendente Lektüre der Marxschen Theorie wird sich mit der Problematik der »Realabstraktionen« auseinandersetzen haben. In der Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie führt Marx aus, dass der Fortschritt von Adam Smith gegenüber seinen Vorgängern darin bestand, "jede Bestimmtheit der reicherzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen. [...] Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als das Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört, als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. [...] Hier also wird die Abstraktion der Kategorie

100 Dussel 1985b, S. 286.

101 Dussel 1988b, S. 293.

102 Dussel 1988b, S. 293.

»Arbeit«, »Arbeit überhaupt«, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen ökonomie, erst praktisch wahr."¹⁰³

Nach Marx steht wissenschaftliche Theorie vor einer doppelten Aufgabe. Erstens muss sie Abstraktionen entwickeln, von denen aus und auf die hin sie die ihr vorliegenden Sachverhalte interpretieren kann. Zweitens aber muss wissenschaftliche Theorie auch die Entwicklung der Abstraktionen reflektieren, mit denen sie arbeitet. Dieser zweite Schritt ist das transzendente Verfahren dialektischer Kritik. Die Pointe des Marxschen Gedankens liegt nun darin, dass auch die wissenschaftlichen Arbeitsinstrumente selbst, in diesem Falle das Instrumentarium dialektischer Kritik, als Produkte bestimmter sozialhistorischer Entwicklungen aufzufassen sind. "Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit -eben wegen ihrer Abstraktion -für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen."¹⁰⁴

Damit kehrt nun die Problematik des Verhältnisses von Historizität und Universalität in Sachen Rationalität mit aller Schärfe in die Frage nach dem Verständnis des Wissensbegriffes als einem Begriff transzendentaler Kritik zurück. Das Verfahren transzendentaler Kritik wird nicht einfach beseitigt oder für ungültig erklärt. Im Gegenteil, Marx beharrt explizit auf der »Gültigkeit der Abstraktion«. Aber dem von der transzendentalen Kritik erarbeiteten Apriori kommt auch nicht von vornherein Universalität zu. Es geht um die Bedingung der Möglichkeit eines theoretischen Weges, der weder die epistemische Problematik auf deren sozialhistorische Bedingungen reduziert noch die transzendente Präsupposition seiner Methode einfachhin universalisiert. Habermas hat diesen Punkt in aller Deutlichkeit ausgeführt. "Eine Gesellschaftstheorie, die für ihre Grundbegriffe Universalität beansprucht, ohne sie einfach konventionell an ihren Gegenstand herantragen zu können, bleibt in der Selbstbezüglichkeit gefangen, die Marx am Beispiel des Begriffs der abstrakten Arbeit demonstriert hat."¹⁰⁵

Bemerkenswert ist die hier zu beobachtende Koinzidenz der ansonsten doch recht unterschiedlich gearteten Ansätze von Habermas und Althusser. Denn positiv gewendet führt die Habermasche Einsicht zu der Forderung an das Verfahren einer transzendentalen Kritik, dass sich das Resultat ihrer Arbeit, ihr Apriori, in ein analytisches Instrumentarium übersetzen lassen können muss. Mit Hilfe dieses analytischen Instrumentariums muss dann erklärt werden können, warum in der gesellschaftlichen Entwicklung Problemlagen entstehen, "die den Zeitgenossen einen privilegierten Zugang zu den allgemeinen Strukturen ihrer Lebenswelt objektiv eröffnen."¹⁰⁶ In gewisser Weise markiert diese Bestimmung der Marxschen Realabstraktion den *Ausgangspunkt* für die Konzeption dessen, was eine *materialistische* Theorie genannt werden kann. Aufbauend auf der konsequenten *Unterscheidung* von Real- und Erkenntnisobjekt stellt sich die Frage nach der *Vermittlung* von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Ergibt diese Vermittlung einen methodisch relevanten Effekt im Sinne eines analytischen Instrumentariums, welcher ein wahres Wissen von einem Sachverhalt ermöglicht, dann ist mit der Hervorbringung dieser kritischen Methode eine materialistische Theorieform realisiert.

103 Marx 1953, S. 24 f.

104 Marx 1953, S. 25.

105 Habermas 1988b, S. 592. Diese Überlegung bildet den Ansatzpunkt für die Entwicklung der »Verständigungsform« (vgl. dazu Kap. 6.5). Materialismus ist in diesem Verständnis letztlich so etwas wie ein »rationaler« Umgang mit »Erfahrung«.

106 Habermas 1988b, S. 593.

Die in bezug auf eine Interpretation der Befreiungsethik alles entscheidende Frage lautet Dann, inwieweit die Befreiungsethik diesen Anspruch einer materialistischen Theorie einzulösen in der Lage ist. Nach Dussel impliziert der Marxsche Begriff der lebendigen Arbeit eine epistemologische Kategorie. Diese epistemologische Kategorie definiert den Horizont, in dessen Perspektive die Abstraktionen der Kritik des Kapitals vollzogen werden. Der Begriff der Exteriorität ist es, der nach Dussel "den hermeneutischen Schlüssel für eine neue Vision auf das Gesamt des Marxschen Diskurses bereithält"¹⁰⁷. Nur aus der Perspektive "der Realität der „lebendigen Arbeit« jenseits des Kapitals [...] kann die Möglichkeit des ursprünglichen Werdens des Kapitals und der Kritik der bürgerlichen politischen ökonomie begriffen werden"¹⁰⁸, denn für eine transzendente Methode dialektischer Kritik kommt es gerade darauf an, den Ausgangspunkt der kapitalistischen Totalität zu begreifen. Dieser Ausgangspunkt aber ist nichts anderes als die »reale Wirklichkeit« (Marx) des Anderen, die am Ursprung der Mehrwerttheorie steht.

4.4 ÖKONOMIE

Zur Problematik des Fetischismus

In Hegels Philosophie ist es das Verdienst der dialektischen Kritik, die Differenz von Schein und Sein an einer Sache in Richtung auf das Wesen derselben hin aufzuarbeiten. In dieser Hinsicht ganz Hegelianer, setzt Marx an den Anfang seines Opus magnum »Das Kapital« die Erörterungen über das »vertrackte Ding«, das die Ware ist, welche in die Analyse des »Fetischcharakters der Ware und sein Geheirnis« münden. Die Ware, welche die "Elementarform"¹⁰⁹ kapitalistischer Gesellschaften darstellt, ist nach Marx ein Ding zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Sie stellt einen »Wert« vor, der wiederum in Gebrauchswert und Tauschwert unterschieden werden kann. Während das Moment des Gebrauchswertes an der Ware als problemlos erscheint, steckt das Moment des Tauschwertes "voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken"¹¹⁰. Schein und Sein dessen, was eine Ware ist, fallen derart auseinander, dass "die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten"¹¹¹

107 Dussel 1988b, S. 55. Vgl. kritisch gegenüber Dussels Konzept einer Transzendentalökonomie: Schelkshorn 1994, S. 241-257; Ober 1994; Schutte 1987. Die Einwände gegen Dussels Konzept einer Transzendentalökonomie beziehen sich speziell auf folgende Punkte: die Marxinterpretation Dussels im engeren Sinne (vgl. dazu hier Kap. 4.3 und 4.4); Dussels politische Option für den Sozialismus (vgl. dazu Kap.3.3 und 3.4); das methodische Vorgehen Dussels bei der Entfaltung ethischer Urteile (vgl. Kap. 6.4). Jenseits dieser Einwände wäre zu fragen, warum Dussel diese Konzeption einer Transzendentalökonomie entwickelt hat, die ja offensichtlich mit einigen Schwierigkeiten belastet ist. Dussels Intention sehe ich darin, dass Dussel seinen formalpragmatischen Ansatz mit dem Konzept einer Transzendentalökonomie vor einer Reduzierung auf die Dimension des Kommunikativen oder Argumentativen bewahren will. Dieses durchaus berechnete Anliegen ändert aber *methodologisch* gesehen an der epistemologischen Struktur seiner Ethik als einer Formalpragmatik nichts. Denn das im moralischen Sinne Allgemeinverbindlichkeit erzeugende Moment ist *formaler*, nicht materialer Art.

108 Dussel 1988b, S. 58.

109 Marx 1962, S. 49.

110 Marx 1962, S. 85.

111 Marx 1962, S. 86. Zur Herkunft des Begriffes des Fetischismus im Traditionsstrang von Kant zu Marx vgl.: Schröder 1994, S. 142-145.

zu sein scheinen. Diese Verselbständigung des Scheins, welche die Erkenntnis des Wesens der Sache » Ware« verstellt, nennt Marx Fetischismus.

Worin ist nun der *Fetischcharakter* der Ware zu sehen? Marx antwortet auf diese Frage mit einer Kritik des Scheins der Ware. "Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen."¹¹² Das Tauschwert genannte Moment einer Ware ist nach Marx eine komplexe Grosse, die keineswegs als eine Art natürliche Eigenschaft des Dinges der Ware selbst verstanden werden kann. Der Tauschwert ist etwas, was dem Ding, nicht den menschlichen Produzenten, von aussen zukommt, indem es die Verwendung des Dings in ökonomischen Verhältnissen bezeichnet.

Das aber heisst, dass der Schlüssel zum Verständnis der Warenform in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen ist, zu denen die ökonomischen Verhältnisse gehören. Die Ökonomie ist eingebettet in eine bestimmte Gesellschaftsform, als deren materielle Grundlage und Ausdruck zugleich sie angesehen werden kann. Anders gesagt: die Ökonomie bezeichnet ein bestimmtes praktisches Verhältnis. "Die ökonomische Beziehung ist jene praktisch-produktive Beziehung, durch die Personen über das Erzeugnis ihrer Arbeit miteinander in Verbindung treten oder Dinge über ihre Erzeuger miteinander in Verbindung gebracht werden. Jemandem etwas schenken, abkaufen oder rauben sind daher ökonomische Beziehungen."¹¹³ Als Form menschlicher Praxis aber enthält das Ökonomische, "also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element"¹¹⁴.

Dass und warum dieses *moralische* Element in aller Ökonomie übersehen werden kann, das ist der Grund dafür, warum Marx vom Fetischcharakter der Ware spricht. Die Verselbständigung des Scheins der Ware zum Fetisch impliziert, dass hier "etwas als »absolut« genommen"¹¹⁵ wird, was es aber nicht ist. Daraus ergibt sich die weitere Frage, wann denn dann etwas mit Recht als absolut genommen wird und wann nicht. "Der fetichistische Charakter des Kapitals ist das andere Gesicht der ökonomisch-politischen Interpretation, welche das nichtethische Wesen des Kapitals verbirgt: es ist die Affirmation des Kapitals als »Absolutum«."¹¹⁶ Genau an diesem Punkt bringt Dussel seine Unterscheidung von ontologischer Totalität und meta-physischer Exteriorität ins Spiel. Das Kapital ist gemäss dem Dusselschen Marx-Verständnis die ontologische Totalität, welche "das Wesen des Kapitalismus"¹¹⁷ ausmacht. Dies ist so, weil "[...] das Kapital weder einfach der Wert ist noch das Geld oder die Ware etc. Es ist die Totalität all dieser Bestimmungen; es ist deren Subjekt (Substanz); es ist die Einheit der verschiedenen Prozesse; es ist die Bewegung und die Dauer als zirkulierendes Kapital; es ist der Ursprung und der Schöpfer des Wertes als produktivem Kapital."¹¹⁸

112 Marx 1962, S. 86.

113 Dussel 1985a, S. 169.

114 Marx 1962, S. 185.

115 Dussel 1993c, S. 93.

116 Dussel 1993c, S. 17. »Nicht-Ethisch« meint hier nicht, dass etwas nichts mit Ethik oder Moral zu tun hätte, sondern dass etwas nicht ethisch gerechtfertigt, also in gewisser Weise unmoralisch ist.

117 Dussel 1985b, S. 345.

118 Dussel 1985b, S. 347. Bei Marx meint »Kapital« das Kapitalverhältnis von Kapital und Lohnarbeit. Dussel intendiert, mit dem Begriff der Exteriorität die Momente zu erfassen, die ausserhalb der Totalität des Kapitalverhältnisses existieren.

Indem Marx aber gerade nicht bei der ontologischen Totalität des Kapitals stehenbleibt, sondern vielmehr deren Schein als Fetisch entlarvt, greift Marx nach Dussel auf einen "Ausgangspunkt"¹¹⁹ zurück, der sich dadurch auszeichnet, dass er nicht in dem Gesamtzusammenhang der Totalität des Kapitals aufgeht, sondern diesen überschreitet. Wie Marx es ausdrückt: "Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben."¹²⁰ Oder: "Stellen wir uns auf den Standpunkt des Arbeiters, [...]"¹²¹. Was anders liegt ontologisch und epistemologisch gesehen diesem Marxschen Vorschlag eines »Perspektivenwechsels« zugrunde als die Kategorie meta-physischer Exteriorität, so fragt Dussel und macht diesen »Ausgangspunkt« zum Ansatz seiner Interpretation der Marxschen Theorie.

Die Bedeutung des Mehrwerttheorems

Das Mehrwerttheorem gilt allgemein als das Herzstück der Marxschen Theorie des Kapitals. Diese etabliert die Bedeutung des Produktionsfaktors Arbeit im Rahmen einer ökonomischen Theorie, indem sie Genesis und Geltung des Kapitals aus der Arbeit erklärt. Die als ökonomische Elementarform analysierte Ware bewegt sich immer schon in einem bestimmten Zusammenhang, einem Austauschprozess, den Marx als die Warenzirkulation bezeichnet. Der Tauschwert der Ware repräsentiert sich jeweils in einem Tauschmittel, dem Geld. Nach Marx stellt die Warenzirkulation nur einen beliebigen, endlosen Austausch von Äquivalenten dar, dessen Umlauf allein die Verwandlung von Geld in Kapital nicht erklären kann. "Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor -das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft."¹²² Der gesamte Prozess der »Wertschöpfung« als der Bildung des Kapitals kommt nur in Gang durch die Ware Arbeitskraft, welcher wiederum die »Arbeit« zugrunde liegt.

Dussels Rekonstruktion des Marxschen Arbeitsbegriffes als Voraussetzung des Kapitals setzt bei der Auslegung einer Stelle in den »Grundrissen« an, die wegen ihrer Bedeutung hier

119 Dussel 1994, S. 83. Siehe auch: "Der Begriff der »lebendigen Arbeit« ist der radikale metaphysische Ausgangspunkt des gesamten Denkens von Marx. [...] Der Andere, als menschliches, bewusstes, autonomes, freies, geistiges Lebewesen, das ist der primäre analektische Horizont des Denkens von Marx." (Dussel 1985b, S. 75 FN 4) In diesem Punkt verkennt Kern m. E. die Dusselsche Marx-Interpretation, wenn er mit Bubner in Marxens Theorie das Hegelsche Dialektikverständnis als selbstverständlich voraussetzt. Dass Hegel den Schein als Bestimmung des Wesens selbst begreift, ist sicherlich zutreffend. Mit Dussel aber müsste gefragt werden, warum denn Marx nicht den Schein, sondern den Fetisch als die Verselbständigung des Scheins zum Gegenstand seiner Kritik macht. Das Marxsche Dialektikverständnis ist von den Kategorien her hegelianisch, von seinem »rationalen Kern« her aber schellingianisch, so lautet zumindest die These Dussels. Vgl. dazu: Kern 1992, S. 342 f.. Letztlich geht es doch um eine epistemologische Problematik. Denn Hegels Dialektik impliziert genau die repräsentationale Epistemologie der Widerspiegelungstheorie, die quer steht zum Ansatz konstruktiver Epistemologie in Dussels und Althussers Marxdeutung.

120 Marx 1962, S. 92.

121 Marx 1962, S. 563. Zur Entfaltung des Begriffs der »Perspektive« als Voraussetzung verschiedener Sichtweisen auf das Kapital vgl. auch: Kern 1992, S. 189; Hinkelammert 1985, S. 38 ff.

122 Marx 1962, S. 181. Zur gesamten Entstehungsgeschichte von Marx' Kapital aus ökonomischer Sicht: vgl. Rojas 1989.

relativ ausführlich in der Form wiedergegeben werden soll, wie sie auch bei Dussel an zentralen Stellen zitiert wird. "Die Arbeit als das Nicht-Kapital als solches gesetzt, ist: 1) Nicht-vergegenständlichte Arbeit, negativ gefasst [...] ist sie Nicht-Rohstoff, Nicht-Arbeitsinstrument, Nicht-Rohprodukt [...]. Die lebendige, als Abstraktion von diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit existierende Arbeit (ebenso Nicht-Wert); diese völlige Entblössung, aller Objektivität bare [...] Arbeit als die absolute Annut [...]. Kann diese Gegenständlichkeit [...] nur eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende sein [...]. 2) Nicht-vergegenständlichte Arbeit, Nicht-Wert, positiv gefasst [...]. Die Arbeit [...] als Tätigkeit [...] als die lebendige Quelle des Werts [...]. Es widerspricht sich also in keiner Weise, oder vielmehr der in jeder Weise sich widersprechende Satz, dass die Arbeit einerseits die absolute Annut als Gegenstand, andererseits die allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist, bedingen sich wechselseitig und folgen aus dem Wesen der Arbeit, wie sie als Gegensatz; als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital vorausgesetzt ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt."¹²³

Marx begreift die lebendige Arbeit, negativ gesehen, als die reine Existenz des Arbeiters als Person, die übrig bleibt nach Abzug aller Momente, welche in irgendeiner Weise für das Kapital verwertbar sind. Es ist die Existenz dessen, der nichts weiter als »seine eigne Haut zu Markte« tragen kann. Positiv gesehen steht just diese schwache Existenz am Ursprung der Essenz des Kapitals, indem die lebendige Arbeit, d. h. die Person des Arbeiters als Quelle des Wertes gedacht wird, aus dem das Kapital entsteht.

Marx selbst unterlegt dem Verhältnis von Kapital und Arbeit eine Vertragssituation, deren Symmetrie recht brüchig scheint. "Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll, schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die -Gerberei."¹²⁴ Dussels Analyse der Marxschen Theorie versteht sich selbst gleicherweise als dialektisches Projekt, welches seinen Ausgangspunkt in einer sozialen Konstellation nimmt, in der sich die Exponenten eines abzuschliessenden Vertrages gegenüberstehen. "Die Affirmation des eigenen Seins ist daher Frucht eines dialektischen Prozesses, wo die Beziehung Herrscher-Beherrschte bzw. System-Exklusion der Ausgangspunkt ist."¹²⁵ Von diesem Ansatzpunkt aus interpretiert Dussel mit Marx das Kapital als Resultat von Arbeit. Kapital ist in gewisser Weise nichts anderes als tote Arbeit, welche aus lebendiger Arbeit hervorgeht.

Umgekehrt heisst das, dass die *Arbeit* in doppelter Hinsicht als *Apriori* des *Kapitals* gelten kann. Die Arbeit ist zum einen, negativ gesehen, der Rest, der nach Bildung der Summe des Kapitals übrigbleibt, zum anderen, positiv gesehen, der Ursprung der Summe des Kapitals selbst. "Das Ausserliche, die Andersheit der nicht-objektiven Arbeit, das Andere des Kapitals (das Nicht-Kapital jenseits des Seins -das »Sein« des Kapitals ist der Wert: »Nicht-Wert«). Die »Quelle« ist der Ursprung der Totalität als solcher jenseits des Grundes (des Wertes des Kapitals). Jenseits des Seins liegt das Meta-Physische, das Transontologische, die Exteriorität des Kapitals: die Arbeit als Aktivität menschlich lebendiger Subjektivität, einer Leiblichkeit mit Antlitz und sensiblen Händen."¹²⁶

Das Spezifische der Marxschen Theorie des Kapitals liegt darin, dass das Wesen des Kapitals nur »dialektisch« begriffen werden kann, was in Dussels Interpretation heisst, dass das

123 Marx 1953, S. 203. Zitiert bei Dussel: Dussel 1988b, S. 368.

124 Marx 1962, S. 191.

125 Dussel 1994, S. 95.

126 Dussel 1985b, S. 142.

Wesen eben nur im Rückgriff auf ein transzendentes *Apriori* verstehbar wird. Dieses Apriori ist durchaus ein transzendentes Apriori im Kantschen Sinne, weil es die Bedingung der Möglichkeit des Punktes zu bestimmen beansprucht, von dem aus die Totalität des Kapitals in ihrer Funktionsweise erklärbar wird.

Der ökonomische Prozess des Kapitals lässt sich anhand seiner Elementarform analysieren, der Ware, welche in den Kreisläufen von Produktion, Distribution und Konsumtion bewegt wird. Was ist nun eine Ware? Ein Produkt wird zu einer Ware, wenn es auf einem Markt einen bestimmten Preis erzielt. Der Terminus des Wertes¹²⁷ versucht die Vermittlung von »Produkt« und »Ware« in einer Sache zu leisten. Denn während der Gebrauchswert der Ware, das Produkt als Produkt, letztlich verbraucht wird, ist das Eigentümliche des Tauschwertes darin zu sehen, dass in der Zirkulation der Ware an bestimmten Stellen »Geldwert« angesammelt wird, das heisst Kapital gebildet wird. "Der Wert ist letztlich das Wesen des Kapitals [...]"¹²⁸ Diese Bestimmung des Wertes als Wesen des Kapitals gibt aber nach Dussel nur eine Art Beschreibung dessen, was abstrakt gesehen Kapital überhaupt ist. Sie gibt keine Erklärung dafür, worin der Grund für das Auftreten dieser Wertbildung zu sehen ist. Mit Dussel formuliert: der Wert ist der intrinsische Grund des Kapitals, die lebendige Arbeit ist der extrinsische Grund.¹²⁹ Das heisst, der Wert des Kapitals als Prozess der Wertbildung des Kapitals beruht auf etwas, was selber keinen Wert hat, was aber den Wert hervorbringt.

Dieses Moment der Wertschöpfung identifiziert Dussel mit Marx in der Arbeit. Die »Arbeit« ist die Ware, welche anders ist als alle anderen Waren. Es ist diese Ware, welche die gesamte Warenzirkulation überhaupt erst in Gang setzt, sowohl mit ihren Bedürfnissen als auch mit ihren produktiven Fähigkeiten. "Die »lebendige Arbeit« hat keinen Wert, sondern ist die »schöpferische Quelle des Wertes aus Nichts« für das Kapital."¹³⁰ Daraus folgt: "Der »Wert« ist im Produkt (und in der Ware und daher im Preis) das vergegenständlichte menschliche Leben selbst."¹³¹

Genau aus diesem Grund auch beharrt Dussel mit Nachdruck auf der Marxschen Unterscheidung von Arbeit und Arbeitskraft. Ware, sozusagen Arbeit im System des Kapitals, ist nur die Arbeitskraft bzw. die Lohnarbeit. Der Begriff der lebendigen Arbeit dagegen bezeichnet das Plus der Arbeit, das nicht im System des Kapitals aufgeht, das diesem vielmehr vorausliegt. "Kann man sagen, dass die »lebendige Arbeit«, als Wirklichkeit und als Kategorie, dasselbe ist wie die »Lohnarbeit« oder die bereits der Totalität des Kapitals subsumierte Arbeit? Als subsumierte ist sie eine innere Bestimmung des Kapitals und deshalb durch die Totalität des Kapitals begründet. Solange sie aber noch nicht totalisiert ist, ist die lebendige Arbeit eine Wirklichkeit (die absolut realste Wirklichkeit für Marx und das Mittel für die gesamte Entwirklichung in der Totalität des Kapitals), ist sie der Totalität äusserlich. Diese metaphysische Position (jenseits des Seins oder der ontologischen Reflexion) des Arbeiters in seiner Leiblichkeit (als armer und nackter Körper), in seinem Sein als Person, als Nicht-Sein

127 Vgl. zum Begriff des Wertes: Dussel 1990b; Dussel 1986.

128 Dussel 1995b, S. 128.

129 Dussel 1995b, S. 83-106.

130 Dussel 1991b, S. 4g. Die Bedeutung des Begriffes der »Quelle« liegt für Dussel in der apriorischen Transzendentalität der lebendigen Arbeit gegenüber dem Kapital. Vgl. dazu weiter unten die Diskussion des Kurationsparadigmas (Kap. 5.1).

131 Dussel 1991b, S. 4g. Zum Begriff des Wertes als einer Möglichkeit des Seins im Sinne einer Vermittlung vgl. Dussel 1973b, S. 72 f. Der Ursprung des Dusselschen Verständnis geht wiederum auf Heidegger zurück: "Auch die Werttheorie, mag sie formal oder material angesetzt sein, hat eine »Metaphysik der Sitten«, das heisst eine Ontologie des Daseins und der Existenz, zur unausgesprochenen Voraussetzung." (Dussel 1973c, S. 56 zitiert hier einen Satz Heideggers aus: Heidegger 1979, S. 293)

des Kapitals, haben wir als »Exteriorität« bezeichnet, als die Alterität des Anderen im Unterschied zum Kapital. »Anders-«Sein als die Totalität des Kapitals heisst, sich noch in der Exteriorität zu befinden."¹³²

Damit beginnt das Mehrwerttheorem in der Dusselschen Rekonstruktion Gestalt anzunehmen. "Wenn die »lebendige Arbeit« > »objektivierte Arbeit« ,ist es dasselbe zu sagen: »lebendige Arbeit« = »Objektivierte Arbeit in Geld« + »Mehrwert«."¹³³ Es ist die Mehrarbeit des Arbeiters, die sich im Wert der Ware als Mehrwert niederschlägt. Oder anders: ohne Verminderung der Abgeltung der Arbeit kein Mehrwert, also auch keine Kapitalbildung. "Die Originalität von Marx besteht darin, dass nach ihm entgegen der klassischen politischen ökonomie der Mehrwert in seinem Wesen und in seiner Totalität abstrakt gesehen dem Gewinn gleich ist."¹³⁴ Das eine Phänomen, die Mehrarbeit des Arbeiters. übersetzt sich in das andere Phänomen, den Gewinn des Kapitalisten. weil die Arbeit Wert vermehrt. "Das auf den Grund gehende »Wesen« ist der Mehrwert; die »Form« der Erscheinung ist der »Gewinn« [...]."¹³⁵

Ausgehend von diesen grundsätzlichen Bestimmungen zum Mehrwerttheorem kommentiert Dussel die daraus von Marx abgeleiteten Differenzierungen zum Prozess des Kapitals insgesamt. Diese betreffen die Unterscheidung von absolutem und relativem Mehrwert, der extensiven Nutzung der Mehrarbeit durch Verlängerung der Arbeitszeit sowie der intensiven Nutzung der Mehrarbeit durch Steigerung der Produktivität, welche die Voraussetzung für die Krisenhaftigkeit des kapitalistischen Verwertungsprozesses bildet. Einerseits kann der Verwertungsprozess des Kapitals zum Motor der Zivilisation werden durch seine Entfesselung der Produktivkräfte. Andererseits kann der Verwertungsprozess des Kapitals zu einem Entwertungsprozess werden, indem er zur Verelendung führt durch sein Prinzip gesellschaftlicher Selektion über den Ausschluss der Produzenten von einer Nutzung »der Früchte ihrer Arbeit«.

Zur Kritik des Mehrwerttheorems

Die Triftigkeit des Mehrwerttheorems ist durchaus umstritten, was bereits die recht kontroverse Diskussion dieses Theorems allein im Rahmen des von Diskurs- und Befreiungsethik gepflegten Dialogprogramms deutlich belegt. Gegen die Mehrwerttheorie wurden und werden recht unterschiedliche Einwände hervorgebracht, die hier insofern von Interesse sind, als natürlich eine stichhaltige Kritik des Mehrwerttheorems die Bedeutung des Punktes in Frage stellen kann, den Dussel unter dem Stichwort »ökonomie« als eine spezifische Erweiterung des Praxisbegriffes in den Rahmen einer formalpragmatischen Theorie einzubringen beabsichtigt. Die verschiedenen Einwände, die ich unter die Aspekte Wert, Utopie und Produktion zu subsumieren versuche, lesen sich im Lichte der politischen Entwicklung seit 1989 natürlich nochmals anders als in den Jahren zuvor. Dennoch soll es hier auf eine systematische Sicht der Dinge ankommen, welche sich primär der Frage nach der Richtigkeit und Wahrheit des Theorems und nicht nach dessen Aktualität oder Relevanz stellt.

Das Marxsche Mehrwerttheorem impliziert sicherlich eine Gewichtung, welche den Produktionsfaktor Arbeit gegenüber den anderen beiden ökonomisch relevanten Faktoren Natur und Kapital privilegiert. Das soll nicht heissen, dass damit der Faktor Arbeit zum einzigen

¹³² Dussel 1988b, S. 63 f.

¹³³ Dussel 1990a, S. 423.

¹³⁴ Dussel 1988b, S. 115.

¹³⁵ Dussel 1988b, S. 113.

Produktionsfaktor aufsteigen würde, was Marx selbst in seinen »Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei« (Gothaer Programm) als Ausdruck bürgerlicher Selbstüberschätzung zurückgewiesen hat.¹³⁶ Vielmehr ist Arbeit immer Arbeit an der Natur. Richtig an der Auffassung vom Primat des Produktionsfaktors Arbeit ist jedoch, dass Marx Waren primär und entscheidend, wenn auch nicht absolut, als Produkte menschlicher Arbeit betrachtet. In diesem Sinne ist nach Marx die *Produktion* die Wurzel der Ökonomie.

Gemäss den mit Beginn dieses Jahrhunderts von den Vertretern der Grenznutzentheorie formulierten Thesen hängt aber der Wert einer Ware weniger von dem Mass der darin enthaltenen Arbeit ab als von dem Grad der durch die Ware erzielten Bedürfnisbefriedigung. Nach Apel erklärt sich die Einseitigkeit der Marxschen Sichtweise der Dinge durch dessen Fixierung auf einen Praxisbegriff des Produktiven. Marx blendet nach Apel mit der Reduktion der Tauschbeziehungen auf Produktionsbeziehungen die Einsicht aus, dass "auch die Reziprozität von Angebot und Nachfrage. und insofern auch die abstrakte Nützlichkeit für die Käufer (die ihrerseits nicht nur von den natürlichen Qualitäten der Güter, sondern auch vom unbefriedigten Bedürfnis der Käufer und insofern vom Mass der Knappheit der Güter abhängt) für den Wert der Güter konstitutiv sein muss."¹³⁷ Der Fehler des Mehrwerttheorems resultiert nach diesem Argument letztlich daher, dass lebensweltliche Praxis nur als Produktion, nicht auch als Kommunikation verstanden wird.

Diese insoweit noch eher ökonomieimmanente Kritik weitet Apel dann in eine politische Perspektive. "Der Versuch, die im kapitalistischen Wirtschaftssystem liegende Entfremdung und Verdinglichung der lebensweltlichen Praxis allein durch Rekurs auf die »Produktionskräfte« und »Produktionsverhältnisse«, d. h. durch Vergesellschaftung des Eigentums an den Produktionsmitteln, zu überwinden, muss entweder auf eine regressiv-utopische Aufhebung der Kultur schlechthin oder aber -wie Max Weber im Falle des Marxismus voraussah –auf eine nicht vorgesehene Bürokratisierung und Lähmung der Wirtschaft durch das Staatssystem hinauslaufen."¹³⁸ Dussel dagegen bestreitet entschieden, dass Marx die Dimension des Kommunikativen ausblendet. Seiner Einschätzung nach ist ja die gesamte ökonomische Theorie des Kapitals in die soziologische Konstruktion eines Vertragsmodells eingehängt, welche das transzendente Apriori der Totalität des Kapitals ausmacht.

Aber selbst wenn Apels Vorwurf Marxscher Einseitigkeit in Sachen Mehrwerttheorie zuträfe, scheint mir der politisch erweiterte Schluss Apels problematisch. Denn die Behauptung, dass Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln entweder jeden individuellen Anreiz zum Erliegen bringt oder in die Herrschaftsstruktur einer absoluten Bürokratie führt,

136 "Nur soweit der Mensch sich von vornherein als Eigentümer zur Natur, der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände. Verhält, sie als ihm gehörig behandelt, wird seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum. Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, dass der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andren Menschen sein muss, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben." (Marx 1962a, S. 15) Vgl. auch die Formulierungen im »Kapital«: „Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter.“ (Marx 1962, S. 58)

137 Apel 1992, S. 49. Kritisch zu Apels Position: Hinkelammert 1995. Dass sowohl Marx als auch die Vertreter der Grenznutzentheorie etwas Richtiges gesehen haben, scheint mir unzweifelhaft. Das Problem besteht genau darin, welcher Geltungsbereich jeder These zukommt. Wenn Dussel recht hat mit seiner These von der »lebendigen Arbeit« als dem extrinsischen Grund des Kapitals, dann ist damit eine Perspektive formuliert, wie diese Dinge makro- und mikroökonomisch zusammengesehen werden könnten. Vgl. dazu auch das Konzept eines parallelen Preis- und Wertsystems bei Marx von Rojas, in: Rojas 1989, S. 314.

138 Apel 1990, S. 50.

benennt meines Erachtens zwar sicherlich richtig gravierende Probleme dessen, was historisch unter dem Begriff sozialistischer Planwirtschaft bekannt geworden ist. Dennoch trifft dieser Einwand das Problem der Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln nur teilweise, weil beispielsweise der -auch im Sinne der Diskursethik begründbare -Impetus einer demokratischen Kontrolle ökonomischer Entscheidungen damit noch nicht ausser Kraft gesetzt wäre. Das Defizit der sozialistischen Gesellschaftsformationen, die Apel mit der genannten Alternative kritisiert, scheint mir weit mehr im Bereich des Politischen zu liegen, in einem Politikkonzept, welches sich ausgesprochen anti-innovativ zeigt, weil es Dissens und Konflikt ausblendet.

Gerade im Interesse einer Theorie des Kommunikativen ist der Ansatz des Marxschen Mehrwerttheorems bedenkenswert. Denn, so Dussel: "Für eine Theorie, in der die menschliche Person das Absolute ist [...], ist es wichtig, den Markt, den Preis der Waren mit dem menschlichen Subjekt (der »lebendigen Arbeit«) zu verknüpfen. Die einzige Möglichkeit, dieses Subjekt der Arbeit mit dem »Preis« der Ware in Verbindung zu bringen, führt über die Vermittlung des »Wertes«. Der »Wert« ist im Produkt (und in der Ware und daher im Preis) das vergegenständlichte menschliche Leben selbst."¹³⁹

Darüber hinaus scheint mir aber nicht nur Apels Schluss, sondern auch seine aufgezeigten Alternativen im Hinblick auf die Befreiungsethik nicht zutreffend zu sein. Es liegt geradezu stringent in der Logik der Werttheorie, sich gegen die Utopie einer Aufhebung der Kultur abzugrenzen. Historisch war der Sozialismus sowjetischer Prägung durchaus als Abschaffung der Warenwirtschaft und als Aufbau einer Naturalwirtschaft konzipiert. Aber, wie Dussel durchaus zustimmend erlautert, "[...] das Wertgesetz blieb bestehen"¹⁴⁰. Der Wert blieb weiterhin der sogenannte »Treibriemen« zwischen der Lohnarbeit im einen und dem Warenankauf von einem anderen Unternehmen. "Das Mittel zum Kauf ist das Geld. der Wert der Ware wird weiterhin durch ihren *Preis* ausgedrückt. Auch wenn der *Plan* schon im voraus sowohl die Verteilung der Produktionsträger (Arbeitsteilung) als auch die Quoten der Produktion und den Preis der Waren festlegt, ist es der *Wert* [...], der die Kommensurabilität, das Verhältnis und den Austausch aller Faktoren der sozialistischen Wirtschaft möglich macht."¹⁴¹

Mit dieser ökonomischen These stellt sich Dussel eindeutig auf die Seite der Warenwirtschaft gegen jede Form von Naturalwirtschaft. Die Pointe dieser Auffassung liegt darin. Dass sie präzise die historische Möglichkeit des Stalinismus aus einer ökonomischen Perspektive umreißt, dessen Realisierung als ökonomisch *zwingend* sie aber ablehnt und gerade deswegen bewusst kritisiert. Nochmals Dussel: "Die Idee des »Kommunismus«, die bei Marx ein utopischer und kein faktischer Horizont war (eine ethische Grenze, von der aus seine Nichtrealität im geltenden System kritisiert werden kann), verwandelt sich nun in ein nahes historisches Ziel, das die Institutionalisierung des realen Sozialismus mit seinen notwendigen Grenzen und Ungerechtigkeiten rechtfertigt: in den Stalinismus."¹⁴²

Wenn Apel gegen Dussels Option für Marxens Mehrwerttheorie argumentiert, dann tut er dies vor dem Hintergrund der Ablehnung eines Praxisbegriffs des Produktiven oder, wie Habermas es nennt, eines Produktionsparadigmas von Praxis. Es geht darum, was die

139 Dussel 1991b, S. 47 f.

140 Dussel 1988a, S. 187. Vgl. konträr dazu die Rechtfertigung des utopischen Ansatzes bei Kurz 1994, S. 310.

141 Dussel 1988a, S. 187.

142 Dussel 1988a, S. 195. Vgl. dazu auch Dussels an Hinkelammert anschließende Kritik der "totalen Planwirtschaft«, welche nach einem Programm einer Institutionalisierung ökonomischer Konflikte sucht (Dussel 1988^a, S. 192 ff.). Zum Begriff des Stalinismus siehe: Meyer 1990.

Bestimmung des Praxisbegriffs als Arbeit leisten kann und was nicht. Diese Überlegungen stehen auf den ersten Blick quer zu Dussels Ansatz einer Erweiterung des Kommunikativen, denn sie bilden den Ausgangspunkt zur Konstruktion des Kommunikationsparadigmas der Praxis mit seiner Betonung verständigungsorientierten Handelns als Alternative zum herstellenden Handeln. Habermas konzentriert seine Argumentation gegen das Produktionsparadigma der Praxis auf drei Einwände. Erstens bezweifelt er, dass der "paradigmatische Tätigkeitstypus der Arbeit" geeignet ist zum Verständnis aller "kulturellen Äusserungsformen sprach- und handlungsfähiger Subjekte"¹⁴³. Zweitens fragt er, ob sich aus dem Handlungsbegriff des Produktionsparadigmas überhaupt normative Gehalte gewinnen lassen. Und drittens konfrontiert er das soziologische Bild der Arbeitsgesellschaft mit neuen Tendenzen einer wie auch immer noch näher zu bezeichnenden postmateriellen Dienstleistungsgesellschaft.

Unter Ausklammerung des letzten Einwandes, der ja primär ein soziologisches Problem aufwirft, das zum einen empirisch zu untersuchen wäre, zum anderen zu differenzieren wäre in bezug auf die gesellschaftliche Realität mindestens der Länder des Zentrums und der Peripherie, geht es strikt um die Reichweite des im Produktionsparadigma vorgestellten Praxisbegriffes. Kennzeichnend für eine produktive Praxis ist nach Habermas die *Verausgabung von Arbeitskraft* und die *Konsumtion von Gebrauchswerten*. Habermas argumentiert zweistufig in der Art, dass er festhält, dass dieser Produktionsbegriff zum Verständnis einer Interaktion einfach untauglich ist, weil Interaktion eben nicht im Sinne zweckgerichteter Veränderung vor sich gehen kann, sondern die nicht-determinierte *Stellungnahme* des Anderen zwingend berücksichtigen muss. Wenn aber grundsätzlich ein substantieller Unterschied zwischen Produktion und Interaktion zugestanden werden muss, dann kann es auch nicht angehen, die Interaktion der Produktion zu subsumieren. Denn dies würde nichts anderes bedeuten als eine Hinwendung zu einem Vorrang instrumenteller Vernunft, welche wiederum die Bedeutung der Interaktion schmälern würde.

Das zweite Problem herstellenden Handelns liegt nach Habermas darin, dass die Emanzipationsperspektive kritischer Gesellschaftstheorie und deren normative Gehalte nicht aus dem Verständnis des Produktionsprozesses selbst gewonnen werden können, "wenn man praktisch herausfinden will, was die Mitglieder einer Gesellschaft in der jeweiligen Situation wollen könnten und was sie im gemeinsamen Interesse tun sollten"¹⁴⁴. Die Geltung einer Norm setzt die mindestens idealiter antizipierte zustimmende Stellungnahme des Anderen voraus.

Wiederum gegen Habermas' kommunikationstheoretische Kritik des Produktionsparadigmas wendet Honneth¹⁴⁵ ein dass es spezifische Sinnstiftungen im Bereich des Produktiven gibt, welche kein verständigungsorientiertes Handeln überspringen kann. Im Sinne der Korrektur eines möglichen Absolutheitsanspruchs des Kommunikativen ist dieser Einwand ebenso zutreffend wie ein anderer, der sich die Realisierung einer semantischen Proposition nur nach dem Produktionsmodell vorstellen kann. Die Proposition wird dann zur Norm zwischensubjektiver Interaktion, soll diese nicht empiristisch aufgefasst werden. Diesen

143 Habermas 1985, S. 99.

144 Habermas 1985, S. 103.

145 Honneth 1980, S. 222: "Ein kritischer Begriff der Arbeit müsste die Differenz zwischen einer instrumentellen Handlung, in der das arbeitende Subjekt seine Tätigkeit an dem eigenen Wissenkreisprozesshaft dirigiert und eigeninitiativ strukturiert, und einer instrumentellen Handlung, in der weder die handlungsbegleitende Kontrolle noch die gegenstandsgerechte Strukturierung der Tätigkeit dem Arbeitssubjekt selbst überlassen ist, kategorial umfassen. Marx zielt diese Differenz in der Bedeutungsspanne, in der er seinen Arbeitsbegriff zeitlebens belässt, offenbar an, ohne sie emanzipatorisch recht zu nutzen. Habermas indessen beschränkt sich auf den Begriff einer instrumentellen Handlung, die in jedem manipulierten Gegenstandsbezug sich unterschiedslos realisiert."

Widerstreit ethischer und ästhetischer Prämissen kann der befreiungsethische Praxisbegriff insofern schlichten, als hier Produktion und Kommunikation zusammengedacht werden unter dem Primat einer a priori kooperativ angelegten Subjektivität. Nach Dussel ist es die Transzendentalität des Anderen, welche diese apriorische Bedingung einer Vorstruktur des verstehenden Subjekts bildet.

Was neben den systematischen Aspekten dieser Fragestellung die Auslegung der Marxschen Position betrifft, so optiert Dussel auf der Linie seines Primats des Kommunikativen ganz eindeutig gegen Habermas *für* ein kommunikationstheoretisches Verständnis der Marxschen Theorie selbst. "Die Habermassche Interpretation von Marx neigt dazu, sein Denken hinzustellen als ein Beispiel des Verhältnisses »Person -Natur«, des Poietischen [...] Unsere These besagt genau das Gegenteil: bei Marx gibt es einen absoluten Primat des Verhältnisses »Person -Person«, des Praktischen [...]"¹⁴⁶ Den Grund für die so konträre Auffassung von Habermas identifiziert Dussel in dessen Zuordnung von System und Lebenswelt, gemäss der die Ökonomie als Subsystem begriffen wird. Die Dimension des Ökonomischen artikuliert sich dann in dem Mass, in dem systemische Notwendigkeiten zum Zug kommen. Für Dussel stellt sich das Problem genau andersherum. Das Ökonomische ist eine Dimension in der Lebenswelt des Subjekts, welches ein ökonomisches System zu dem Zweck entwirft, dass es der Einlösung seiner ökonomischen Bedürfnisse diene in einer Optik »sub lumine oppressionis«.

Was heisst »Inversion der Dialektik« ?

Wer immer nach der spezifischen Struktur der Marxschen Theorie fragt, versucht deren besondere Gestalt in der durch Marx selbst getroffenen Unterscheidung von der Hegelschen Dialektik zu bestimmen. Exakt diesen Punkt betrifft die Frage nach der Marxschen »Inversion« der Hegelschen Dialektik, wenn Marx von der »Umstülpung« der Hegelschen Dialektik spricht. "Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. [...] Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpfen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken."¹⁴⁷

Entsprechend ihrem Nachwortcharakter sind diese der zweiten Auflage des Kapitals beigefügten Ausführungen Marxs eher locker programmatisch als streng systematisch gehalten. Die versprochenen zehn Seiten zur Erläuterung seines Verständnisses Hegelscher Logik hat Marx leider nie geschrieben. Als Minimalbestand lassen sich meines Erachtens folgende Bestimmungen festhalten. Erstens kennzeichnet Marx seine wissenschaftliche Methode als *dialektische Methode*, wie auch immer diese näherhin zu interpretieren wäre. Zweitens knüpft Marx in einer ganz bestimmten Weise mit seiner dialektischen Methode an *Hegels* Dialektik an. Diese Formel des »in einer ganz bestimmten Weise« ist nun drittens nichts anderes als eine Umschreibung dessen, was Marx die »Umstülpung« der Dialektik nennt. Das heisst, die

¹⁴⁶ Dussel 1990a, S. 432. Siehe insgesamt Dussels Einwände gegen die Habermassche Marx-Deutung: Dussel 1990a, S. 319-333.

¹⁴⁷ Marx 1962, S. 27.

Frage nach der Umstülpung oder Inversion der Hegelschen Dialektik führt in das Zentrum der wissenschaftlichen Methode von Marx. Genau aus diesem Grund ist das Verständnis der Inversion auch so kontrovers.

Die Hegelsche Dialektik lässt sich in gewisser Weise als Methode einer *Totalität* begreifen. "Die dialektische Methode besteht aus einem Wissen darum, wie der »Teil« in das »Ganze« einzuordnen ist, als Akt, der das durch die analytische Abstraktion Bewirkte umkehrt."¹⁴⁸ Das heisst, die Frage nach der Inversion der Hegelschen Dialektik durch Marx ist im Grunde die Frage nach Kontinuität und Bruch oder nach Identität und Differenz im Verhältnis der Hegelschen Totalität zur Marxschen Totalität.

Die *orthodoxe* marxistische Theorie einschliesslich Lukács liest nach Dussel die Interpretation der Hegelschen Totalität durch Marx als eine im Grunde unverändert gebliebene Hegelsche Totalität mit dem einzigen Unterschied, dass sich der Status des Gesamten der Totalität radikal geändert hat.¹⁴⁹ Handelte es sich bei Hegel um eine ideelle Totalität, geht es bei Marx um eine materielle Totalität. Was früher der Weg des Bewusstseins durch die Gestalten seiner Erfahrung zu sich selbst war, das ist jetzt der Weg eines »gesellschaftlichen Ensembles« durch die Formen seiner Realisierung zu sich selbst. Die Bewegungsgesetze dieser Gesamtstruktur einer Totalität sind und bleiben aber im einen wie im anderen Falle identisch.

Dass aber nicht nur der Status der Totalität ein anderer ist, sondern dass sich auch die Bewegungsgesetze der Hegelschen Totalität selbst, in ihrer Transformation durch Marx verändern, wendet eine Kritische Theorie wie die von *Herbert Marcuse* ein. Für Marcuse ist "[...] die Totalität, in der sich die Marxsche Theorie bewegt, eine andere als die der Hegelschen Philosophie, und dieser Unterschied deutet auf den entscheidenden Unterschied zwischen der Hegelschen und der Marxschen Dialektik hin. Für Hegel war die Totalität die der Vernunft, ein geschlossenes, ontologisches System, das schliesslich mit dem vernünftigen System der Geschichte identisch war [...]. Marx löste demgegenüber die Dialektik von dieser ontologischen Basis ab. In seinem Werk wird die Negativität der Wirklichkeit zu einer historischen Bedingung, die nicht zu einem metaphysischen Sachverhaltpostuliert werden kann."¹⁵⁰

So wie sich die Ambivalenz der Marxschen Ausführungen in der Bestimmung des »Ideellen als des im Menschenkopf umgesetzten Materiellen« festmachen lässt, so kommt in dieser Interpretation alles auf die Bedeutung dessen an, was Marcuse hier als »historische« Bedingung bezeichnet. Meint das Historische hier einfach die Realität des Empirischen im Gegensatz zu jeder rationalen Rekonstruktion derselben? Und würde damit nicht letztlich der Sinn der Dialektik selbst verabschiedet, weil eben der Zugriff von Theorie nur ein reproduzierender wäre, die zur Befreiung inspirierenden Quellen aber nur ausserhalb der Theorie existierten? Oder, das wäre eine andere Lesart, meint das Historische die Konstruktion des rationalen Wissenschaftlichen im Gegensatz zur Spekulation philosophischer Ontologie? Während sich Marcuse meines Erachtens für die erste Lesart entscheidet und damit im Grunde die Theorie in eine nicht mehr vermittelbare Aporie von dezisionistischer Praxis und ontologischem Vorbehalt führt, kann Althusser's Theorie als Auslegung der zweiten Lesart verstanden werden.

Althusser zufolge gibt es bei Marx einen epistemologischen Bruch oder Einschnitt. Vor dem man von einer *subjekt*theoretischen Konzeption des Wissens und *nach* dem man von einer *substanz*theoretischen Konzeption des Wissens sprechen muss. In der subjekttheoretischen Konzeption ist Marx noch Hegelscher Dialektiker, in der substanztheoretischen

148 Dussel 1985b, S. 52.

149 Vgl. dazu Dussel über Lukács: Dussel 1990a, S. 297-302.

150 Marcuse 1962, S. 275. Vgl. dazu Dussel über Marcuse: Dussel 1990a, S. 304-308. Siehe auch: Jay 1987, S. 101-106.

Konzeption verfolgt er eine eigene wissenschaftliche Methodik, nämlich die einer strukturalistischen Wissenschaft von der Geschichte. Nach Althusser löst der Marxsche Begriff einer konkreten Totalität den Hegelschen Begriff abstrakter Totalität ab. Während die abstrakte Totalität als Instanz einer expressiven, d.h. sich selbst ausdrückenden Kausalität verstanden wird, bedeutet die konkrete Totalität Marxens nichts anderes als das Modell von Basis und Überbau. Dessen architektonische Metaphorik impliziert eine Absage an die Hegelsche Wissensmetapher des Kreises, indem sie eine »letzte Instanz« von Wissen etabliert, welche die Substanz eines Sachverhalts epistemisch als Struktur, nicht als Subjekt interpretiert.

Marxens Theorie beinhaltet nach Althusser eine epistemologische These, weil sie einen "neuen Blick"¹⁵¹ entwickelt, den Althusser als das Instrument einer "Struktur"¹⁵² identifiziert. Die Struktur ist eine spezifische »Form« des Erkennens, ein Gefüge oder ein Raster, das in irgendeiner Art und Weise ein Muster an Wissen hervorbringt. Der Begriff der Struktur realisiert eine Auffassung transitiver, das heisst umformender Kausalität, welche Sichtbares und Unsichtbares zueinander ins Verhältnis setzt. Weil jeder Blick auf ein Sichtbares nach dieser These ein Unsichtbares verdeckt, ergibt sich der adäquate Wissenseffekt einer Struktur daraus, dass die -letztinstanzlich richtige -Struktur gewählt wird. Letztinstanzlich richtig heisst aber für Althusser immer: gemessen an den Massstäben des Klassenkampfes.

Auch wenn sich Dussels Marx-Lektüre fundamental von dem Althusserischen Szientismus unterscheidet, sind dennoch auch durchaus Gemeinsamkeiten beider Entwürfe feststellbar. Dussel interpretiert den Begriff der Marxschen Inversion der Hegelschen Dialektik in einer Art und Weise, die zumindest in der Frage des richtigen Verständnisses des Historischen auf seiten Althusser steht. Die Marxsche Inversion Hegels impliziert auch nach Dussel eine rationale Option, eine neuartige methodische Konstruktion des Historischen. "In der Tat, Marx verwendet einen »rationalen Kern« [...], der eine von der Hegelianischen absolut unterschiedene kategoriale »Ordnung« besitzt: das heisst, er wechselt nicht nur den Ausgangspunkt, sondern er stellt den Inhalt auf eine andere »Basis«, die der »schöpferischen Quelle« des Wertes."¹⁵³

Das »Historische« ist nicht einfach Wirklichkeit pur, sondern enthält immer schon eine methodische Konstruktion. Diese methodische Konstruktion ist die der Dialektik. Wie

151 Althusser 1972, s. 31. Vgl. dazu auch: Moreau 1994, S. 88: "Das einzige Mittel, den Thesen des Historischen Materialismus nicht ihren Sinn zu nehmen, besteht offenbar darin, jeder Instanz eine eigene Wirksamkeit zuzugestehen [...]. Man muss also ein System mit doppelter Kausalität konstruieren. [...] Um ein Phänomen zu situieren, werden hier also zwei Ursachen miteinander »montiert«. Marx gibt uns keine Theorie dieser Montage -daher unser Interesse für Spinoza, als dem Anderen von Descartes und Leibniz: Er könnte vielleicht das systematisieren helfen, was in den Texten des Historischen Materialismus wirksam ist." Interessant ist, dass auch Frank Althusser Frage nach einem positiven Modell der Marxschen Dialektik unterstülzt {Frank 1992, S. 235 FN 2). Nach Frank bedeutet die Inversion des Hegelschen Idealismus durch Marx die Absage an die idealistische Identität von Sein und Bewusstsein und damit die Frage nach der ontologischen Differenz von Wissen und Realität. Dies wäre der mögliche Ansatzpunkt für eine alternative Traditionslinie bei Marx. Wie diese inhaltlich zu bestimmen wäre, das ist eine andere Frage. Vgl. dazu unten Kap. 5.2-5.4.

152 Althusser 1972a, S. 254.

153 Dussel 1990a, S. 397. Vgl. Dussel zu Althusser: Dussel 1990^a, S. 312-319. Dussel bejaht explizit die Übernahme des Schemas der drei Allgemeinheiten von Althusser, welche er aber im Unterschied zu Althusser als rationaler Kern, generative Matrix und theoretisches Paradigma interpretiert (Vgl. dazu Dussel 1990a, S. 348 f.: "»Rationaler Kern« [...] ist die primäre Struktur des Konstrukts, von dem her und auf das hin die Wirklichkeit interpretiert wird. [...] »Generative Matrix« bedeutet die regionale Struktur. [...] welche die gesamte Bewegung [...] in verschiedenen Abstraktionsgraden und unterschiedlichen Tiefenstrukturen hervorbringt und ordnet. [...] »Theoretisches Paradigma« nenne ich das Gesamt der Struktur der Inhalte und Darstellungen [...] die philosophische (implizite) und ökonomisch-wissenschaftliche (explizite) Erkenntnis [...]"). Zum Begriff des Paradigmas vgl.: Kuhn 1973.

unterscheidet sich aber Marxens Dialektik von Hegels Dialektik? "Hegel sagte: »Der Begriff ist alles« (Logik III, 3; Werke 6, S. 551). Marx dagegen stellte bewusst als Gegenposition heraus: »Die Arbeit ist alles.« In Wirklichkeit ist [...] die Wissenschaft »die Entwicklung des Begriffs der Arbeit.«¹⁵⁴ Dussel betont nochmals ausdrücklich, dass es in Sachen Inversion nicht um den Gegensatz von Wissen und Empirie geht, sondern um den Gegensatz von einer Methode des Wissens zu einer anderen Methode. Aber, und das ist der entscheidende Einwand, den Dussel gegen Althussers Lesart geltend macht, die Marxsche Methode des Wissens, seine Dialektik, ist nicht die einer substanztheoretischen Methode mit einem »Struktur«-Kern. Die Marxsche Methode ist vielmehr die einer *subjekttheoretischen* Methode mit einem »Exterioritäts«-Kern. "Es handelt sich um eine »Inversion« auf der ontologischen Ebene selbst (als der »meta-physischen« Ebene in dem Sinn, den wir diesem Wort gegeben haben)."¹⁵⁵

Die Differenz von Hegel zu Marx sieht Dussel demzufolge konsequenterweise in einer formalen Qualität des dialektisch definierten Ausgangspunkts des transzendentalen Aprioris der lebendigen Arbeit. "Hegel beginnt in seiner Logik mit dem »Sein« [...]. Marx dagegen beginnt mit dem »Nicht-Sein« [...]."¹⁵⁶ Der Begriff des Nicht-Seins wird von Dussel als in dem Begriff der Exteriorität aufgehoben interpretiert. Das Schema der ontologischen Totalität Hegels wird damit durch das Schema der meta-physischen Exteriorität überholt, das bei Marx nicht explizit formuliert wurde, das aber nach Dussel als implizite Methode des Marxschen Diskurses rekonstruierbar ist.

"Für Marx ist [...] der Horizont der Zirkulation das letzte ontologische Konstitutivum des »gesellschaftlichen Seins« im Kapitalismus -, wie Lukács sagen würde. Dagegen ist für Marx der letzte metaphysische Grund (wenn man unter meta-physisch den Bereich dessen versteht, was sich jenseits des Seins des lebendigen Systems, des Kapitalismus befindet) die menschliche Arbeit als gemeinschaftliche, selbstbewusste und freie Arbeit (das künftige Reich der Freiheit). Die entscheidende Frage lautet: Wo findet man das grundlegende, in letzter Instanz bestimmende Moment der Ordnung, des Wesens oder des Seins des Ökonomischen? In der Ordnung der Zirkulation (des Tauschs) oder in der Ordnung der Produktion (der

154 Dussel 1988b, S. 222 FN 13.

155 Dussel 1990a, S. 350. Wie gezeigt, knüpft Dussel hier an Kosiks Marx-Interpretation an (Kap. 2.7) Vgl. insgesamt Dussel zu Kosik: Dussel 1990a, S. 308-312. Aufschlussreich ist hier ein Vergleich mit der Position von Haug, der sich zustimmend auf Theunissens Urteil bezieht, indem er schreibt: "Der Feuerbachianer Marx will im Gegensatz zu Hegel »nicht die Substanz als Subjekt, sondern das Subjekt als Substanz denken« (Michael Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt/M. 1978, S. 483)." (Haug 1994, S. 236 FN 7) Dass nicht die Substanz als Subjekt, sondern das Subjekt als Substanz zu denken wäre, diese Position definiert nach Haug die philosophische Differenz von Marx und Hegel. Die Substanz des Subjekts wäre dann entsprechend der sechsten Feuerbachthese von Marx als das »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« anzusprechen. Diese Position liest sich aus der Dusselschen Perspektive als Konstruktion einer sozialhistorischen Totalität, deren Problematik darin zu sehen wäre, wie denn das Marxsche Denken aus dem Zirkel von Normen und Fakten herauszukommen gedenke. Haug spricht dieses Problem explizit an (Haug 1994, S. 106), unterschreitet aber mit seinem Hinweis auf die Leistungsfähigkeit einer genetischen Rekonstruktion ideologischer Axiome den systematischen Anspruch auf Wahrheit im Sinne einer stellungnehmenden Normativität. Dussels Position, und in eins damit seine Marx-Interpretation, liesse sich demgegenüber wie folgt charakterisieren: Die Substanz der Praxis ist das Subjekt; die Substanz des Subjekts aber ist die Exteriorität. Denn, formalpragmatisch gesehen, ist die Substanz des Subjekts eine » Teilnehmerperspektive«. In Bezug auf eine Beurteilung der Position Dussels käme es darauf an, zwei Fragen zu unterscheiden: 1) Inwieweit ist Dussels Marx-Interpretation triftig? 2) Inwieweit ist Dussels systematische Position triftig?

156 Dussel 1990a, S. 351. Wichtig ist hier, dass Dussels Begriff des Nicht-Seins nicht identisch ist mit Hegels Begriff des Nichts. Das Nicht-Sein enthält eine monistisch nicht fassbare Positivität, welche jeder Negativität noch vorangeht. Vgl. dazu unten Kapitel 5.2.

menschlichen Arbeit)? Der letzte Grund der Zirkulation wird der Wert sein (in seiner Bestimmung als Kapital); der letzte transzendente Ursprung der Zirkulation ist jenseits (dialektisch) der Zirkulation die menschliche Arbeit, die lebendige Arbeit, der Mensch selbst. In diesem Urteil ist alles enthalten."¹⁵⁷

Das »Kapital« als Ethik

Die Dusselsche Interpretation der Marxschen Inversion Hegelscher Dialektik mündet in eine Art *ethischen* Marxismus¹⁵⁸. "»Unser« Marx [...] ist ein ökonomisch-anthropologischer, ein ethischer Marx mit einem produktiven »Materialismus« [...]"¹⁵⁹, hält Dussel fest. Die These solch eines ethischen Marxismus muss meines Erachtens in Gegensatz zur These eines szientifischen Marxismus gelesen werden. Auf die Frage nach der wissenschaftlichen Methodik zugespitzt und zudem grob vereinfacht, geht es aus Dussels Perspektive um die Frage, ob der Theoretiker Marx als Hermeneutiker oder als Positivist anzusehen ist. "Marx entwickelt [...] eine Ontologie des Kapitalismus im Ausgang von einer Metaphysik des Lebens, der menschlichen Sinnlichkeit als Bedürfnis, von der Person des Arbeiters als Exteriorität."¹⁶⁰

Marx' Theorie ist nach Dussel eine Ethik, weil Marx ein Hermeneutiker der »lebendigen Arbeit« ist. Als Hermeneutiker setzt er bei einem transzendentalen Apriori an, das in einer Methode dialektischer Ontologie entfaltet wird. Anders gesagt heisst das, die ontologische Rekonstruktion der Wirklichkeit des Kapitals erfolgt als Vermittlung von dem metaphysischen Horizont her, der bei Dussel als »Exteriorität« bezeichnet wird. Der »extrinsische Grund« der Exteriorität ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit des »intrinsischen Grundes« der Totalität. Erst aus dieser Unterscheidung heraus wird nach Dussel überhaupt erst verständlich, warum sich die Marxsche Theorie im vollen Wortsinne zu Recht als »Kritik« der politischen Ökonomie bezeichnen kann. "Marx vermag die Totalität von Kategorien und Wirklichkeit kapitalistischer Ökonomie ethisch, von der menschlichen Arbeit her, zu vermitteln, und eben deshalb kann man bei ihm von einer kritischen Ethik sprechen."¹⁶¹

Die Einsicht, dass Marxens Theorie eine Ethik ist, baut auf dem Nachweis auf, dass Marxens theoretische Methode die einer Hermeneutik ist. Denn die Eigenart hermeneutischer Theorie ist es, von einer Selbstausslegung des Subjekts auszugehen, das »sich selbst« zum Ausdruck bringt. Dass diese Expressivität des Subjekts nicht zwingend zu einem solipsistischen Entwurf führt, sondern mit guten Gründen auch *dialogisch* und eben deshalb *kritisch* gedacht werden kann, das ist die Pointe von Dussels Befreiungsethik.

Wie bereits gezeigt, bezeichnet das Ethische in Dussels Befreiungsethik nicht primär ein Moment theoretischer Reflexion im Gegensatz zu einem Moment praktisch gelebter Moral.

157 Dussel 1990a, S. 97.

158 Wann ist einer ein Marxist? Schon Marx spottete, wie Engels schreibt: "Alles, was ich weiss, ist, dass ich kein Marxist bin." (Engels 1967, S. 436) Marx tat sich leicht mit der Zurückweisung des Etiketts einer Schultradition; er war eben er selbst. Für die Nachfolger gilt wohl, dass sich jede in irgendeiner Weise zustimmend an Marx anknüpfende Tradition marxistisch nennen kann. Vgl. dazu Ober 1994, S. 72.

159 Dussel 1990a, S. 268.

160 Dussel 1990a, S. 19. Dass Marx als Hermeneutiker anzusprechen ist, leitet Dussel beispielsweise aus folgender Formulierung ab: "Diese geräuschvolle, auf der Oberfläche hausende und aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachzufolgen, in die verborgene Stätte der Produktion [...] Das Geheimnis der Plusmacherei muss sich endlich enthüllen." (Marx 1962, S. 189) Marx ist für Dussel methodisch als Hermeneutiker anzusprechen, weil er das »Geheimnis der Plusmacherei«, d.h. den verborgenen Sinn des Seins dechiffriert (Vgl. dazu Dussel 1985b, S. 19 f.).

161 Dussel 1988b, S. 194.

Das Ethische bezeichnet vielmehr "die bestimmten Verhältnisse der Subjekte selbst untereinander und in bezug auf die Natur."¹⁶² Das Ethische bedeutet die altruistische Authentizität einer kommunikativen oder produktiven Handlung im Gegensatz zu ihrer egoistischen Form. In bezug auf die Marxsche Theorie des Kapitals stellt sich das Moment des Ethischen so dar, dass die Perspektive des Arbeiters in den Diskurs über das Kapital eingeführt wird. "Plötzlich aber erhebt sich die Stimme des Arbeiters, die im Sturm und Drang des Produktionsprozesses verstummt war: Die Ware, die ich dir verkauft habe, unterscheidet sich von dem andren Warenpöbel dadurch, dass ihr Gebrauch Wert schafft und grössren Wert, als sie selbst kostet. Dies war der Grund, warum du sie kaufstest. [...] Du und ich kennen auf dem Marktplatz nur ein Gesetz, das des Warenaustausches. [...] Du zahlst mir eintägige Arbeitskraft, wo du dreitägige verbrauchst. Das ist wider unseren Vertrag [...] Ich verlange den Normalarbeitstag, weil ich den Wert meiner Ware verlange, wie jeder andre Verkäufer."¹⁶³ Marx ist nach Dussel ein Ethiker¹⁶⁴, weil er ein »Dialogiker«¹⁶⁵ ist. Das ethische Verhältnis des Vertrages zwischen Ego und Alter ist konstitutiv für das Produktionsverhältnis.

Mit dieser Bestimmung des Ethischen als Basis des Ökonomischen, "wenn es denn eine solche Basis geben sollte, von welcher der reife Marx nicht gesprochen hat"¹⁶⁶, etabliert Marx nach Dussel ein kommunikatives Verhältnis im Sinne einer »praktischen Bedingung« als Ausgangspunkt seiner Theorie des Kapitals. "Mit Gilbert [...] von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden, ist Unsinn. [...] Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware."¹⁶⁷ Diese Teilnehmerperspektive dessen, der von der ihm zustehenden Nutzung der gesellschaftlichen Rechte und Güter ausgeschlossen ist, bildet den Kern der Exteriorität der

162 Dussel 1985b, S. 228.

163 Marx 1962, S. 247 ff.

164 Siehe dazu: "Der sinnliche Andere, den Feuerbach in dem Verhältnis »Ich-Du« entdeckt hat -von dem sich Rosenzweig und Lévinas inspirieren liessen, -wird von Marx auf den Arbeiter, den Anderen in bezug auf das Kapital, angewendet, dessen »Gegenständlichkeit mit seiner unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfällt«, mit seiner Fleischlichkeit, mit seiner Haut." (Dussel 1985b, S. 340) Der »dialogische« Ansatz bei Marx wäre ein fehlendes Glied in der Traditionskette vom alten Schelling als Hegels Antipoden über Feuerbach, Marx, dann Rosenzweig und Buber bis Lévinas. Vgl. über das Verhältnis von Lévinas zu Marx: Sidekum 1993, S. 120 FN 435. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Anmerkung von Fernet-Betancourt, der für Bubers Buch »Pfade in Utopia« eine breite Rezeption in Lateinamerika konstatiert (Fernet-Betancourt 1994, S. 297).

165 Vgl. dazu Dussel 1990a, S. 442. Die These von Marx als »Dialogiker« ist nicht unproblematisch. Es gibt eine Textstelle bei Marx, die auf den ersten Blick vom Dialog handelt, von Dussel aber meines Wissens nirgends verwendet wird. "In gewisser Weise geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch." (Marx 1962, S. 67, FN 18) Vgl. kritisch dazu Sandkühler: "Dieser Satz findet sich bei Marx in einem Kontext, der ihn eindeutig konkretisiert: der Mensch spiegelt sich nicht im abstrakten »Mitmenschen« wider, sondern in einem, der zum Anderen wird, weil er arbeitet und produziert; der Satz findet sich in Marx. Kapital, nicht den Dialog intersubjektiver Widerspiegelung beschreibend, sondern die Dialektik von arbeitendem »Ich« und »Du«." (Sandkühler 1973, S. 204)

166 Dussel 1985b, S. 228.

167 Marx 1964, S. 351 ff. Von Dussel wird dieses Zitat diskutiert in: Dussel 1990a, S. 365; Dussel 1992a, S.

100. Siehe auch die andere Textstelle von Marx: "Die Nationalökonomie kennt daher nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich ausser diesem Arbeitsverhältnis befindet. Der Spitzbube, Gauner, Bettler, der unbeschäftigte, der verhungernde, der elende und verbrecherische Arbeitsmensch sind Gestalten, die nicht für sie, sondern nur für *andere Augen* [Hervorhebung von mir], für die des Arztes, des Richters, des Totengräbers und Bettelvogts etc. existieren, Gespenster ausserhalb ihres Reiches." (Marx 1968, S. 523 f.; diese Stelle wird bei Dussel zitiert: Dussel 1992a, S. 101) Was anderes steckt in diesem Blickwinkel als eine Hermeneutik der Perspektive des Anderen?

metaphysischen Hermeneutik, von der aus die szientifische Struktur des Ontologischen überhaupt erst erschlossen werden kann.

Erst aufgrund der Bestimmung des Ethischen als Basis des Ökonomischen vollzieht Dussel dann mit Marx den zweiten Schritt eines Urteils ethisch begründeter Rationalität über die Folgen der Form des Ökonomischen, wie sie sich den Beteiligten und Betroffenen darstellt. "Der politische, d. h. ethische Sinn des gesamten Werkes von Marx ist verschlüsselt in der folgenden Bemerkung enthalten, die sich auf das »Bewusstsein« der Arbeiter im Zeitalter des Kapitalismus bezieht: »Die Rate des Mehrwerts ist daher der exakte Ausdruck für den Exploitationsgrad der Arbeitskraft durch das Kapital oder des Arbeiters durch den Kapitalisten.«"¹⁶⁸ Nach Dussel liegt die Funktion der Marxschen Theorie in ihrer aufklärenden bzw. kritischen Funktion: "In der Tat beansprucht das »Wertgesetz« in letzter Instanz ebenso wie die »Krise« des Kapitals, dem gewöhnlichen »politischen Bewußtsein« des konkreten ausgebeuteten Arbeiters aufzuzeigen, dass die Totalität der ökonomischen Momente des Kapitals [...] nichts anderes ist als unbezahlte Arbeit: geraubtes menschliches Leben. Das Sein des Kapitals und die von ihm beanspruchten »Quellen« seines Zuwachses [...] sind das Nicht-Sein der lebendigen Arbeit (die Wirklichkeit menschlicher Subjektivität als Ausserlichkeit und Vorgängigkeit gegenüber dem Kapital in seiner Gesamtheit)."¹⁶⁹ Die Abschöpfung des Mehrwerts durch das Kapital ist nach Marx keine konstante Grösse, welche die Verhältnisse im Sinne einer ehernen Lohnquote nach Lassalle festschreiben würde. Andererseits ist aber auch die Arbeit selbst als gesellschaftliche Arbeit nicht einfach aufhebbar, weil es eben um der Reproduktion des Lebens willen einer bestimmten, veränderbaren Menge gesellschaftlich notwendiger Arbeit bedarf. Zwischen diesen beiden Eckpunkten aber eröffnet sich ein Gestaltungsspielraum, der dann ergriffen werden kann, wenn sich ein politisches Projekt auf die bewusste Gestaltung eines ökonomisch *gerechten* Systems einlässt.

Der Massstab für das, was im ethischen Sinne als gerecht bezeichnet werden kann, wird nach Dussel bei Marx durch die Unterscheidung des Gemeinschaftlichen vom Gesellschaftlichen gebildet. "Man kann daher feststellen, dass für Marx -entgegen der Ansicht von Habermas -das praktische Verhältnis (die »Moral« oder »Ethik« in letzter Instanz, wie wir im folgenden sehen werden) den Individuen einen »Charakter« eines bestimmten konkreten »Verhältnisses« auferlegt oder »einprägt«: das »gesellschaftliche Verhältnis«. Wir haben -bis zur Langeweile -darauf bestanden, dass für Marx »gesellschaftlich« nicht dasselbe bedeutet wie »gemeinschaftlich«."¹⁷⁰ Als Beleg führt Dussel insbesondere den Marxschen Hinweis auf ein Arbeiten "mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln"¹⁷¹ an. Das Verhältnis des Gesellschaftlichen zum Gemeinschaftlichen reproduziert Dussel im Verhältnis vom Moralischen zum Ethischen. "Die »Gesellschaftlichkeit« vollzieht sich im Kapitalismus nur dank dem Kapital (extrinsische oder entfremdete Gesellschaftlichkeit) oder in der Ware (nur als Verkäufer). Aufgrund dieser gewaltsam herbeigeführten solipsistischen »Vereinzelung«, welche das ego cogito in seiner ontologischen Definition ist, muss der Arbeiter seine Arbeit in einem »gesellschaftlichen Verhältnis« der Herrschaft verkaufen [...]."¹⁷² Gemessen an dem Massstab

168 Dussel 1990a, S. 147 f.; das Marx-Zitat ist aus: Marx 1962, S. 232.

169 Dussel 1990a, S. 51.

170 Dussel 1990a, S. 436. Siehe dazu beispielsweise die Interpretation von Irlitz, der im Marxschen Denken eine Struktur- bzw. Rationalitätslinie von einer Utopielinie unterscheidet. Der Utopielinie ist die "Forderung unmittelbar erlebnishafter Gemeinschaft" (Irlitz 1994, S. 119) wesentlich. Dass es *beide* Linien im Marxschen Denken gibt, scheint mir unstrittig. Auf die Frage aber, wie eine *Synthese* auszusehen hätte, ist eine schlüssige Antwort heute so problematisch wie zu Zeiten von Marx.

171 Marx 1962, S. 92.

172 Dussel 1990a, S. 193.

dessen, was in einer gemeinschaftlichen Struktur möglich ist. bedeutet ein gesellschaftliches Verhältnis Verdinglichung¹⁷³, die Umkehrung der adäquaten Zuordnung von Personen und Sachen durch Indienstnahme der Personen durch die instrumentelle Vernunft der Sachen. "Dieses Verhältnis des Kapitals, der Totalität der objektivierten Arbeit, zur Exteriorität der lebendigen Arbeit des »pauper« ist das ethische Verhältnis schlechthin: die Subsumtion besagter Exteriorität ist die im Wesen des Kapitals als »gesellschaftlichem Verhältnis« der Ausbeutung eingebaute Perversität."¹⁷⁴

4.5 PRAGMATIK

Dussels Konzept ethischer Normativität

Dussels Marx-Interpretation mündet, wie gezeigt, in eine ethische Theorie. Diese Theorie versteht sich als ethische Theorie, weil sie der Selbstausslegung des praktischen Subjekts eine kritische Perspektive für das Verständnis einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft aufzeigt. Solche Ethik folgt einem hermeneutischen Ansatz, der quer steht zu jeder szientifischen Interpretation. Vordringlich für eine solche Hermeneutik ist die Frage, wie denn hermeneutisches Verstehen den Gehalt einer *Ideologiekritik* bewahren will, welche sich der auch aus Sicht einer Hermeneutik notwendigen Aufgabe stellt, die mögliche Verblendung eines Subjekts aufzubrechen. Das heisst, auch eine hermeneutisch inspirierte Ethik bedarf einer Instanz, welche in eine wirkungsvolle Opposition zum Subjekt treten kann. Gerade wenn eine Interpretation im Interesse an Autonomie letztlich auf dem Recht der Selbstausslegung des Subjekts besteht, muss sie sich um eine Rekonstruktion des dem hermeneutischen Zugriff des Subjekts gegenüber fremden Horizonts bemühen.

Dussels ethische Theorie nimmt als ihren Adressaten das subjektive Bewusstsein in der Gestalt des Gewissens. Gewissen meint eine Instanz des Wissens, welche ihr Wissen vom Anderen her und auf ihn hin orientiert. "Das Wissen, wie man die Stimme-des-Anderen hört, ist ein Wissen darum, wie man sich seiner Interpellation zur Verfügung stellt, die meine Sicherheit, meine Verhältnisse, meine Welt als risikoreicher und beunruhigender Schrei nach Gerechtigkeit überrascht."¹⁷⁵ Der Andere ist nach Dussel der Ursprung alles Ethischen, welches in seinem Anspruch den Solipsismus des Subjekts übersteigt.

Der normative Kern des Ethischen einer solchen Öffnung auf den Anderen hin ist in einer *inklusionslogischen* Vorstellung von *Gerechtigkeit* zu suchen. Gerechtigkeit ist für Dussel "die Disponibilität, dem anderen zu geben, was das Seine ist"¹⁷⁶. Sie versteht sich als Gleichheit. "Gerechtigkeit ist objektiv ein »Geben« in Gleichheit; von ihrem Ursprung her aber ist Gerechtigkeit die Liebe zum Anderen als anderen, und nur aus dieser Liebe zur Exteriorität des Anderen als autonomem, mit Würde und Freiheit ausgestattetem Gegenüber wird der Gerechte bewegt, dem Anderen zu geben, was ihm zukommt"¹⁷⁷.

Die Rede Dussels vom Anderen als Ursprung der Gerechtigkeit bedeutet in dieser Sicht Nicht, dass hier irgendwelche Abstriche an der deontologischen Formalität dieser Ethik zu

173 Vgl. zum Stichwort der Verdinglichung: Dussel 1973c, S. 32 und S. 74.

174 Dussel 1988b, S. 296.

175 Dussel 1973c, S. 58.

176 Dussel 1973c, S. 124.

177 Dussel 1973b, S. 190 FN 404.

machen wären. Denn deren politische Sprengkraft besteht ja gerade darin, dass die Befreiungsethik ihre ethische Normativität als universal ausgibt. Das heisst, sie behauptet ihr Interesse an der Befreiung der Armen und Unterdrückten als verallgemeinerbares Interesse, welches einen ethisch-utopischen Referenzpunkt praktischen Handelns im Sinne eines historischen Subjekts zu bilden in der Lage ist. Die Rede Dussels vom Anderen als Ursprung der Gerechtigkeit bedeutet des weiteren aber auch nicht, dass die intersubjektive Dimension sozusagen nur die Motivationsebene gerechten Handelns inspirieren würde. Der Satz von der Transzendentalität des Anderen wäre so gesehen nichts anderes als eine Art ontologischer oder theologischer »Überbau« für eine sich ansonsten autonom verstehende Ethik. Ein derartiger Überbau wäre aber seinerseits weder konsistent formalisierbar noch universalisierbar. Dass der Anspruch der Dusselschen Befreiungsethik mit dieser Alternative ihrer Reduktion in Richtung auf eine teleologische Güterabwägung unter Rückgriff auf ein heteronomes Weltbild einerseits und in Richtung auf eine regionalistisch gefärbte Motivationstheorie andererseits so nicht eingelöst werden kann, zeigt meines Erachtens eine kurze Analyse der befreiungsethischen Aussagen zum Gewaltproblem.

Die Anwendung von Gewalt wird in ethischen Theorien oftmals als ultima ratio aus dem Grund zugelassen, weil die konsequente Ablehnung von Gewalt in spezifischen Konfliktsituationen durchaus mehr Unheil stiften als vermeiden kann. Die ethische Ablehnung der Gewalt erscheint dann nämlich als eine Art Aussageverweigerung der Theorie entweder im Sinne einer gesinnungsethischen Ausklammerung von Weltverhalten oder im Sinne einer Nichtzuständigkeitserklärung und damit Abwertung der Bedeutung ethischer Theorie insgesamt. Eine solche mit Max Weber verantwortungsethisch zu nennende Haltung einer ultima ratio in Sachen Gewaltanwendung pflegt auch die Befreiungsethik. "Die Befreiungspraxis oder die moralisch gute Handlung erscheint als gefährliche, subversive Tat, die das Ganze in Frage stellt. [...] Die moralisch gute Tat wird sich mit einem bestimmten Anteil an Gewalt vermischen, aber nur in dem Glauben, dass Gewalt notwendig ist, um den Samen in den Boden zu bringen [...]." ¹⁷⁸ Mit dieser Aussage begibt sich Dussels Befreiungsethik auf das äusserst unübersichtliche Gelände einer Fallprüfung durch Folgenkalkulation, wann denn ein Einsatz von Gewalt möglich, vielleicht sogar notwendig erscheinen mag. Die These selbst erscheint reichlich formal gehalten, denn dass der Sieg des moralisch Guten über das moralisch Böse wünschenswert ist, ist eine Konsequenz, die bereits aus der Unterscheidung von Gut und Böse selbst resultiert. Die Erweiterung der These hin zur Notwendigkeit einer Anwendung von Gewalt macht die These selbst eher schwächer, weil hier für eine stärkere Behauptung, die mögliche Anwendung von Gewalt nämlich, erstmal keine bessere Begründung, sondern nur eine ausweichende Metapher angeboten wird. Das entscheidende Moment an der Antwort der Befreiungsethik scheint mir weniger in der These selbst als vielmehr in ihrer Begründung zu liegen.

Dussel führt weiter aus: "Es kann nicht zulässig sein, dass der Ungerechte entscheiden darf, wann es zulässig ist, eine Ungerechtigkeit zu begehen." ¹⁷⁹ Das heisst, die Befreiungsethik geht von einer Situation aus, in welcher Legalität oder Moralität ¹⁸⁰ einerseits und Ethizität

178 Dussel 1973c, S. 105.

179 Dussel 1973c, S. 125.

180 In der sonst nach Kant üblichen Terminologie müsste hier vom Gegensatz von Legalität und Moralität die Rede sein. Wie gezeigt, konstruiert Dussel seine Ethik aber gerade aus dem Gegensatz von Ethizität und Moralität. Legalität ist für Dussel nur der juristisch geregelte oder regelbare Teil der Moralität. "Die Illegalität der Befreiungspraxis ist die Moralität in negativer Hinsicht; in positiver Hinsicht ist diese Moralität die Antwort auf die Interpellation oder Provokation der Gerechtigkeit des Anderen. Es ist der Andere, [...] der die authentische Quelle der Moralität ist und nicht das bestehende Gesetz." (Dussel 1973c, S. 71).

andererseits auseinanderfallen. Die ethische Norm der Handelnden lässt sich nicht leiten "von der Vernunft des Gesetzes des Ganzen (innerhalb dessen sie leben), sondern von der Vernunft dessen, was der Andere als Person ist."¹⁸¹ Die ethische Norm beansprucht einen *kritischen* Standpunkt, welcher seine Massstäbe jenseits der geltenden Praxen und Moralen der Totalität entwickelt. Diesen kritischen Standpunkt identifiziert die Befreiungsethik als die Position des »Anderen als Person«, welche den Anspruch jedes Subjekts auf seine Andersheit artikuliert.

Damit wird deutlich, dass die Befreiungsethik die Bedeutung des Anderen in ihrer ethischen Konstruktion formaler Universalität selbst verankert. Die Transzendentalität des Anderen ist der Ausgangspunkt dessen, was als ein verallgemeinerbares Interesse verstanden werden kann. Es ist dieses Interesse, welches die Befreiungspraxis anleitet. "Die Praxis ist der Ort des Ethischen."¹⁸² Die Befreiungspraxis der Solidarität beruht in Dussels Ethik auf der Voraussetzung eines ethisch begründbaren Modells von Gerechtigkeit und damit auch von Autonomie. Dussels Befreiungsethik grenzt ihr Verständnis von Solidarität explizit von solchen Auffassungen ab, die Solidarität nur als eine Art Einfühlen oder Mitfühlen beschreiben. "Das Ethos der Befreiung strukturiert sich als eine Forderung, die weder Mitgefühl (wie bei Schopenhauer) noch Sympathie (wie bei Scheler) ist [...], sondern Solidarität: [...] Den Anderen als anderen entdecken, sich solidarisch an seine Seite zu stellen, sich die Enteignung der Freiheit des Anderen zu eigen machen und seine Knechtschaft mittragen [...]"¹⁸³

Solidarität ist sicher eine Bewegung von Sympathie o.ä. Sie enthält aber immer einen klaren ethischen Massstab. Dieser Massstab der Solidarität ist die universale Formalität der Gerechtigkeit. Solidarität ist eindeutig, "wo sie sich auf den bezieht, der aufgrund seiner Not, seines Elends und seiner Bedürftigkeit der Hilfe bedarf"¹⁸⁴. Dennoch ist die Frage –gerade für eine materialistische Theorie -notwendig und berechtigt, worin die praktische Grundlage ethischer Formalität zu sehen ist. Denn wenn die Praxis nur zur Realisierung einer Binnenmoral und nicht auch einer universalen Ethik fähig wäre, dann wäre das Ethische nur ein utopischer (Bloch) oder eschatologischer (Adorno) Vorbehalt im Sinne Kritischer Theorie. Nach Dussel aber artikuliert das Ethische die metaphysische Position der Armen und Unterdrückten ausserhalb des bestehenden Systems als heteroreferentielle Kritik der eindimensionalen Gesellschaft.

Praxis, Proximität und Proxemie

Der Praxisbegriff von Enrique Dussels Befreiungsethik ist in einer bestimmten Hinsicht durch den aristotelischen Praxisbegriff geprägt, wobei dies im Sinne des von Dussel praktizierten freien Umgangs mit philosophischen Traditionen noch lange nicht bedeutet, dass sich damit auch die Befreiungsethik selbst als Theorie aristotelischen Zuschnitts verstünde. Nach Aristoteles scheint, "wie gesagt, der Mensch der Ausgangspunkt der Handlungen zu sein. Die Überlegung bezieht sich auf das, was man selbst zu vollbringen vermag; gehandelt wiederum wird um eines anderen willen."¹⁸⁵ Diesen Praxisbegriff kennzeichnen drei Dinge. Aristoteles

181 Dussel 1973c, S. 125.

182 Dussel 1985a, S. 166.

183 Dussel 1985, s. 79.

184 Dussel 1985, s. 31.

185 Aristoteles 1978, s. 107. Aristoteles unterscheidet grundsätzlich zwischen Praxis und Poiesis, deren Gemeinsames darin liegt, dass sie beide Handlungsformen sind im Gegensatz zur kontemplativen Theorie; ihr Unter-

unterscheidet den Ausgangspunkt einer Handlung, den Zielpunkt der Handlung und die Handlung selbst. Ausgangspunkt einer Handlung ist der Mensch, der etwas selbst vollbringt. Das ist die Position eines Subjekts, wie sie dem individualisierten Allquantor, jedem einzelnen, offensteht, der sich etwas zu tun entschliesst, wie dies dann Kant¹⁸⁶ in der Möglichkeit zu einer spontanen Initiative weiterdenkt. Zielpunkt des Handelns ist ein Anderer, mit dem das Subjekt durch die Handlung in ein Verhältnis tritt. Dieses Verhältnis wiederum ist nochmals von dem Akt¹⁸⁷ zu unterscheiden, in dem das Verhältnis vollzogen wird. Dussel selbst systematisiert sein Verständnis dessen, was Praxis heisst, in folgender Definition. "Wir verstehen unter »Praxis« oder dem »Praktischen« das »Verhältnis zwischen Personen«; [...]"¹⁸⁸ Praxis bezeichnet »immer schon« ein *interaktives* Verhältnis von einer Person zu einer anderen Person, von Ego zu Alter. In diesem Sinne nennt man Praxis "eine Handlung, die auf eine andere Person ausgerichtet ist"¹⁸⁹.

Die Frage ist nun, wie dieses Verhältnis von Ego und Alter in der Befreiungsethik näherhin gedacht wird. Dussel fährt in seiner Definition der Praxis als Verhältnis folgendermassen fort. "[...]; das unmittelbare, direkte von-Angesicht-zu-Angesicht oder das durch das Mittel des Produkts der Arbeit vermittelte Verhältnis."¹⁹⁰ Auch wenn der Begriff der Praxis a priori von einem Verhältnis von Person zu Person ausgeht, wird Praxis doch nicht einfachhin als kommunikative Handlung identifiziert. Praxis umfasst *Kommunikativität und Produktivität*. Auch der üblicherweise verwendete Terminus der Intersubjektivität wäre insoweit zu präzisieren, dass Praxis für die Befreiungsethik immer das Verhältnis von einem Subjekt zu einem Anderen bezeichnet, nicht aber eine Art System, in dem sich zwei oder mehr Subjekte bewegen. "Das Verhältnis des Antlitzes eines Menschen zu dem Antlitz eines Anderen, in Intimität, in Gerechtigkeit, bedeutet, sich als personales »Ich« einem gleichermassen personalen »Anderen« gegenüberzustellen. Das Verhältnis Ich-Anderer ist nicht die Unmittelbarkeit des Hegelschen absoluten Wissens, sondern die negative Unmittelbarkeit zweier Exterioritäten, die sich berühren."¹⁹¹ Die Ebene des kommunikativen Handelns wird in der Befreiungsethik, wie gezeigt, als Proximität, die des produktiven Handelns als Proxemie bezeichnet. "»Von-Angesicht-zu-Angesicht« bedeutet die Proximität als das Unmittelbare, das keine Vermittlung besitzt, das eine Antlitz gegenüber einem anderen Antlitz in der Öffnung oder dem Sich-Zeigen einer Person vor einer anderen."¹⁹² Proximität ist die Nähe von Person zu

schied liegt darin, dass die Praxis ihren Zweck in sich selbst trägt, während die Poiesis als Produktion ihren Zweck ausser sich hat: im Produkt, Dussel ehnt sich mit seiner Verwendung des Begriffes der Poiesis an diesen aristotelischen Sprachgebrauch an. In anderem Zusammenhang weist Dussel auf die Vorbildfunktion der aristotelischen Ethik hin, wenn er deren Bedeutung für die Marxsche Theorie ins Spiel bringt. Vgl. dazu. Dussel 1990a, S. 429 f.

186 Bei Kant geht es darum, dass ein handelndes Subjekt "verschiedene Reihen, der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen" (Kant 1911a, S. 312) in der Lage ist. Brunkhorst hat diesen Gedanken Kants als die aller Freiheit zugrundeliegende Idee der Spontaneität erläutert und auf eine politisch prägnante Form zu zugespitzt: "Kaffee kochen können, wenn einem der Sinn danach steht, ist die Bedingung der Möglichkeit revolutionärer Staatengründung und nicht umgekehrt." (Brunkhorst 1994, S. 107)

187 Dussel 1988a, S. 16 f.

188 Dussel 1990a, S. 429 f.

189 Dussel 1985a, S. 166. Vgl. dazu beispielsweise Kern 1994, S. 291.

190 Dussel 1990a, S. 429 f.

191 Dussel 1973b, S. 121. In einem epistemologisch orientierten Zusammenhang betont Dussel, dass die Erkenntnis eines Objektes ohne Subjekt so etwas wäre wie die Bestimmung einer Person als Sohn ohne einen Vater. Nach Dussel ist es die Subjektivität, welche die Fetischisierung der Objektivität verhindert (Dussel 1983a, S. 316f.).

192 Dussel 1973b, S. 120. Vgl. auch: "Das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« bezeichnet die Unmittelbarkeit der Erfahrung, und deshalb sagt Buber in seiner poetischen Sprache, dass es im Von-Angesicht-zu-Angesicht keine Vernunft, keine Phantasie, kein Wort, überhaupt nichts gibt, weil es im Von-Angesicht-zu-Angesicht kei-

Person. In der Proximität stehen sich Ego und Alter unmittelbar von Person zu Person gegenüber, ohne Vermittlung durch irgendwelche Objekte. Proxemie dagegen meint "die natürliche Nahe"¹⁹³ einer Person zu irgendwelchen Objekten, welche das Verhältnis von Person zu Person vermitteln.

Proximität und Proxemie schliessen sich in keiner Weise aus, bedingen sich vielmehr gegenseitig. "Das Verhältnis zwischen Personen erfüllt sich nicht schon in der »Proximität« des Von-Angesicht-zu-Angesicht, [...], »es reproduziert sich auf einer direkt natürlichen Grundlage.«"¹⁹⁴ Menschliche Subjekte bilden keine exklusiv vorzustellende Kommunikationsgemeinschaft des Geistes, sondern eine "Lebensgemeinschaft"¹⁹⁵, in welcher sämtliche "Äusserungen des wirklichen Lebens"¹⁹⁶ aufgehoben sind. Praxis als Verhältnis von Person zu Person ist so gesehen immer eine vermittelte Unmittelbarkeit, produktive Kommunikativität oder kommunikative Produktivität.

Streng genommen sind Proximität und Proxemie idealtypische Modelle von Praxis, die in der Realität immer ineinander verschränkt sind. Sie thematisieren den Aspekt der Kommunikation und den der Produktion in einem Praxisbegriff. In dieser differenzierenden Akzentuierung praktischer Synthesis liegt deren analytische Bedeutung, weil die Unterscheidung von Proximität und Proxemie der Befreiungsethik eine generelle Systematik verschiedener Praxisebenen erlaubt. Dussel¹⁹⁷ unterscheidet vier kommunikative Ebenen von Praxis: Politik, Pädagogik, Erotik und Religion. Diese werden durch ein je unterschiedliches personales Verhältnis begründet: Bruder/Bruder oder Schwester/Schwester meint die Ebene der Politik; Vater Sohn, Mutter/tochter, Lehrer/Schüler die der Pädagogik; Mann/Frau die der Erotik und Gott/Mensch die der Religion. Diesen kommunikativen Ebenen stellt Dussel vier produktive Ebenen gegenüber: Ökologie, Semiotik, Technik und Ökonomie. Hierbei geht es um ein je spezifisches Verhältnis von Person und Objekt: Mensch/Natur in der Ökologie; Mensch/Zeichen in der Semiotik, Mensch/Technik in der Technik, Mensch/Ware in der Ökonomie. Ob die einzelnen Abgrenzungen von einer praktischen Ebene zur anderen unbedingt stichhaltig sind, scheint mir für das Verständnis dieses Schemas von nachgeordneter Bedeutung. Den Sinn dieses Schemas sehe ich in dem *heuristischen* Versuch, das Gesamt einer Lebenswelt zu gliedern. Vermag diese Heuristik wenigstens ansatzweise zu überzeugen, dann lässt sich aus ihr das Apriori erschliessen, das jeder Erörterung des Gesellschaftlichen zugrundeliegen muss.

Das Spezifische am Praxisbegriff von Dussels Befreiungsethik ist wohlletztlich darin zu sehen, dass Dussel seinen aus der Heideggerschen Philosophie entnommenen Praxisbegriff des Projekts oder Entwurfes in zwei ganz entscheidenden Punkten abändert. Zum einen begreift Dussel das Apriori der Praxis, deren Verstehenshorizont, nicht wie Heidegger im Sinne einer »Sorge um das Selbst«. Dussel bestimmt vielmehr als Apriori der Praxis den Anderen, dessen sich vom Selbst immer unterscheidende Wirklichkeit in der Begegnung von Subjekt zu Subjekt zutage tritt. Zum anderen erweitert Dussel in enger Verbindung mit der ethischen Bedeutung der Alterität des Anderen den Modus der Praxis als des »Daseins in der Welt« um die Dimension des *Ökonomischen*. Praxis meint Kommunikation und Produktion, Produktion

nerlei Vermittlungen gibt. Warum? Weil diese Erfahrung eine ganz konkrete Begegnung mit meiner Frau, mit meinem Kind oder meinem Bruder ist, in der die tiefgehende Frage gestellt wird: Wer bist du?" (Dussel 1974a, S. 269)

193 Dussel 1985, S. 41.

194 Dussel 1985b, S. 356.

195 Dussel 1990, S. 80.

196 Marx/Engels 1958, S. 433. Dussel selbst verwendet dieses Zitat aus der Deutschen Ideologie in einem verwandten Argumentationszusammenhang in: Dussel 1990, S. 80.

197 Vgl. dazu: Dussel 1985, S. 83-125.

meint Technik und Ökonomie. Die Wurzel des Ökonomischen aber ist das produzierende Subjekt. "Das Wirkliche ist nicht das Brot, wie es der Hunger des Hungemden sieht und nimmt; das Wirkliche ist das durch die Arbeit des Menschen produzierte Brot [...]"¹⁹⁸

Von daher gesehen erhält die Dusselsche These von einem »produktiven Materialismus« bei Marx erst ihre Konturen. »Produktiver Materialismus« besagt nach Dussel: "Das Subjekt ist das Apriori der »Materie«."¹⁹⁹ Oder: "Die »Materie« erscheint bei Marx immer als Moment der Geschichte; das heisst, von einem Subjekt her, das diese Materie als ein Moment seiner geschichtlichen Welt konstituiert."²⁰⁰ Dass die Ökonomie ein System ist, welches die Lebenswelt des Subjekts determiniert, ist nach Dussel kein Zugewinn an gesellschaftlicher Rationalität, sondern ein historischer, gewordener und vergehender Sachverhalt, welcher die Entfremdung des Subjekts überhaupt erst verursacht, wie sie im Elend der Armen und Unterdrückten zutage tritt.

Die bei Dussel vollzogene Verknüpfung eines hermeneutischen Praxisbegriffs mit dem intersubjektiven Element von Kommunikativität einerseits, mit dem ökonomischen Element von Produktivität andererseits gilt es methodisch aufzuarbeiten. Denn die der Befreiungsethik zugrundeliegende Transformation der Geschichtsphilosophie in eine ethische Theorie verlangt nach einem Ausweis ihrer Verbindungen von ethischer Universalität und moralischer Anwendung. Anders gefragt, was ist denn nun *materialistisch* an Dussels materialistischem Praxisbegriff? Dussel antwortet auf die Frage nach dem Materialismus immer mit dem Verweis auf das Subjekt, auf eine zumindest in dem Verdacht idealistischer Provenienz stehende Grösse. Ist die Konstruktion eines Praxisbegriffes mit *Subjekt* an sich schon Kennzeichen für eine materialistische Theorie? Dass dies so nicht zutreffen kann, verdeutlicht der Hinweis auf die Ideologieproblematik, derzufolge sich die Lebenswelt eines Subjekts erst aus einer kritischen Distanz heraus erschliesst. Ohne diese Distanz kann nicht deutlich werden, wie sich Theorie und Praxis, Text und Kontext gesellschaftlicher Wirklichkeit zueinander verhalten. Dieses Thema aber ist nicht nur eine Frage der Anwendung einer ethischen Norm auf ein reales (Moral-) Problem, sondern aufgrund der Einsicht in die Kontextbedingungen von Normen ein Problem der adäquaten Rationalität der ethischen Norm selbst.

Zum Interpretationsansatz einer Sprech-Handlung

Der Praxisbegriff der Befreiungsethik nimmt seinen »Ausgangspunkt« in einer Theorie der Lebenswelt, welche sich um das »Subjekt« der Praxis zentriert. Praxis ist der Welt-Entwurf eines Subjektes, welcher sich in kommunikativen und produktiven »Vermittlungsformen« realisiert. Als Entwurf ist die Lebenswelt von vornherein durch eine Offenheit gekennzeichnet, deren negative Kehrseite in der Verletzbarkeit des Subjekts besteht. Das lebensweltliche Subjekt findet sich -allzu oft -wieder in einer Situation von Armut und Unterdrückung, von Entfremdung und Ausschliessung, in der sein Subjektsein bedroht und verdunkelt ist. Das Interesse der Ideologiekritik ist es, den Fetischismus der Herrschaftsformen zu überwinden, welche das Subjekt unterdrücken. *Woher aber bezieht die Ideologiekritik das Potential ihrer freiheits befördernden Normativität?* Diese Frage beantwortet Dussels Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die *kritische Instanz* des »Anderen«, des Anderen, der den »Referenzpunkt« der Praxis bildet, auf den hin und von dem her das Subjekt seine praktischen Vermittlungen

198 Dussel 1974a, S. 140.

199 Dussel 1985b, S. 36.

200 Dussel 1990a, S. 158.

konstruiert. Die Pointe der Befreiungsethik geht dahin, dass sich das Potential der kritischen Rationalität einer symbolisch vermittelten Interaktion aus der kommunikativen Dimension der Proximität ergibt.

Die Konstruktion dieses Aprioris wäre zu befragen, welche Gründe sie für die Unversehrtheit ihrer kritischen Instanz ins Feld führen kann. Exakt an dieser Fragestellung scheiden sich die Geister idealistischer und materialistischer Theorie. "Die Frage des Idealisten wäre etwa so: »Mit welchem Recht zweifle ich nicht an der Existenz meiner Hände?« (Und darauf kann die Antwort nicht sein: »Ich weiss, dass sie existieren.«) Wer aber so fragt, der übersieht, dass der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Dass man also erst fragen müsse: Wie sähe so ein Zweifel aus? und es nicht so ohne weiteres versteht."²⁰¹ Diese Unterscheidung Wittgensteins scheint mir einen entscheidenden Hinweis auf die Klärung dessen zu beinhalten, was unter der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität zu verstehen wäre. Während ein Argument idealistischer Theorie dieser Unterscheidung zufolge den Aufweis eines ontologischen Sachverhalts versuchen würde, wird ein Argument materialistischer Theorie diesen Nachweis über den Rückgriff auf eine in einer epistemologischen Methode hergestellten *Form* zu führen versuchen, ganz in dem Sinne, in dem Marx die Ware als »Elementarform« begriff.

Nochmals angesetzt bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität heisst das, dass es um die Konstitution einer Theorie geht, welche einerseits die Frage der Ideologiekritik nach dem kritischen Standpunkt jenseits des Fetischismus der Herrschaftsverhältnisse zu beantworten in der Lage ist, andererseits aber auch imstande ist, ihre eigene Normativität als alternativer Typ von Rationalität auszuweisen. Gesucht ist eine Theorie, welche die *Kritik der Ideologiekritik* leistet.

Beginnend mit dem Einstieg in die Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit der Authentizität unter lateinamerikanischen Bedingungen zwischen Salazar Bondy und Zea, weitergeführt in der Debatte um die Kritik des Populismus und zuletzt in der Gesamtkommentierung des Marxschen Hauptwerkes, scheint mir das erkenntnisleitende Interesse des Konzepts von Dussels Befreiungsethik von Anfang an als Versuch einer Antwort auf diese Problematik angelegt. Von entscheidender Bedeutung dabei ist, dass sich die These der Befreiungsethik meines Erachtens letztlich konsistent nur als Entfaltung eines *formalpragmatischen* Konzeptes verstehen lässt, welches die epistemische Einheit der heterogenen Momente des materialistischen Praxisbegriffs Dusselscher Befreiungsethik zu synthetisieren imstande ist.

Dussels Verständnis des Pragmatischen²⁰² ist von seinen ersten Anfängen an eine direkte Auslegung des durch Heidegger inspirierten Praxisbegriffes eines Entwurfes. "Die primäre ontologische »Erschlossenheit« des Daseins konstituiert nicht nur das Seinsverständnis, sondern sie ist vor allem eine pragmatische Erschlossenheit. Pragmatis meint hier im griechischen Sinne Bedürfnis oder Trieb. In der pragmatischen Erschlossenheit konstituiert sich eine

201 Wittgenstein 1993b, S. 124. Idealistisch wäre es zu sagen, dass es keine Rolle spielen würde, welches formalprozedurale Universalisierungsprinzip ich wählen würde, dass es *nur* darauf ankäme, *überhaupt* zu wählen. Der idealistische Akt bezeichnet die Position der Selbstreferentialität um ihrer selbst willen. Materialistische Theorie hat im Gegensatz dazu zu begründen, *welches* formalprozedurale Universalisierungsprinzip sie wählt.

202 Philosophiegeschichtlich markiert sicherlich die elfte Feuerbachthese von Marx einen ganz entscheidenden Punkt in der Wende hin zu einer pragmatischen Theoriekonzeption. "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern." (Marx 1958a, S. 7) Ansonsten recht unterschiedlich ausgestaltete Ansätze wie Pragmatismus, Hermeneutik und Marxismus beziehen sich hier auf ein und dasselbe Traditionsmoment, das in dieser Formulierung angedeutet wird. In der marxistischen Tradition hat insbesondere Korsch diesen Punkt hervorgehoben. Vgl. zu Korsch: Dussel 1990a, S. 302-304.

Intuition [...] als Moment am Kreislauf der Reproduktion des Lebens [...]."²⁰³ Der Terminus der Pragmatis benennt hier so etwas wie ein materielles Moment am Begriff des Entwurfes. Das praktische Projekt eines Subjekts ist kein Resultat theoretischer Spekulation; es ist die alltägliche Lebenswelt eines Subjekts mit all ihren materiellen Voraussetzungen. Dussel zieht aus diesem Ansatz folgende Konsequenz. "Die Welt der Personen, das Ich und das Wir, wird als eine Perspektive bestimmt, die sich durch den Ort definiert, den einer in einem bestimmten praktischen und immer auch produktiven Verhältnis innehat."²⁰⁴ Die alltägliche Lebenswelt ist der Ort, an dem sich der Geltungsanspruch jedes Seinsverständnisses im Sinne eines verallgemeinerbaren Interesses zu bewahrheiten hat. Und eben weil dies so ist, konstruiert Dussel seine Befreiungsethik von diesem Ansatzpunkt aus als formalpragmatische Theorie.

Der Witz sprachpragmatischer Theorie, wie diese sich insbesondere seit Austin und Searle entfaltet hat, liegt darin, dass hier ein linguistisches Element als universale Form in dem Sinne verstanden wird, dass Sprache etwas bewirkt. Der *Satz* wird zur *Sprechhandlung*. Genau diese Bedeutung benennt der Titel von Austins Hauptwerk: »How to do things with words«. Dies linguistische Element wird als ein *performatives* Moment bezeichnet, welches dann auch Dussel in seiner Theorie rezipiert. "Unter Interpellation werden wir also eine performative Äusserung sui generis verstehen [...]."²⁰⁵

Jürgen Habermas hat den Sinn des sprachpragmatischen Ansatzes gerade in einer Abgrenzung gegen die Semantik sehr deutlich und Wohl auch für Dussels Rezeption richtungsweisend herauspräpariert. "Die Wahrheitssemantik [...] geht [...] von der logozentrischen Annahme aus, dass der Wahrheitsbezug des assertorischen Satzes (und der indirekte Wahrheitsbezug des auf die Verwirklichung von Absichten verweisenden intentionalen Satzes) den geeigneten Ansatzpunkt für die Explikation der sprachlichen Verständigungsleistung überhaupt bietet. So gelangt diese Theorie zu dem Grundsatz, dass wir einen Satz dann verstehen, wenn wir die Bedingungen kennen, unter denen der Satz wahr ist. [...] Die pragmatisch erweiterte Bedeutungstheorie überwindet diese Fixierung an die tatsachenabbildende Funktion der Sprache. Wie die Wahrheitssemantik behauptet sie einen inneren Zusammenhang von Sinn und Geltung, reduziert diesen aber nicht auf Wahrheitsgeltung. Entsprechend den drei fundamentalen Sprachfunktionen kann nämlich jede elementare Sprechhandlung im ganzen unter drei verschiedenen Geltungsaspekten bestritten werden. Der Hörer kann die Äusserung eines Sprechers in toto verneinen, indem er entweder die Wahrheit der darin behaupteten Aussage [...] oder die Richtigkeit des Sprechakts im Hinblick auf den normativen Kontext der Äusserung [...] oder die Wahrhaftigkeit der geäußerten Intention des Sprechers [...] bestreitet. Der interne Zusammenhang trifft deshalb für das ganze Spektrum sprachlicher Bedeutungen zu –und nicht nur für die Bedeutung von Ausdrücken, die sich zu assertorischen Sätzen ergänzen lassen. Nicht nur für konstative, sondern für beliebige Sprechakte gilt, dass wir ihre Bedeutung dann verstehen, wenn wir die Bedingungen kennen, unter denen sie als gültig akzeptiert werden können."²⁰⁶

Dussels Rezeption sprachpragmatischer Theorie geht trotz einer im allgemeinen geübten Zustimmung in mehrfacher Hinsicht dezidiert eigene Wege. Ihr Ausgangspunkt ist das *Subjekt*, kein sprachlich vermitteltes System intersubjektiver Strukturen o.ä. Ihr Referenzpunkt

203 Dussel 1990, S. 79. Dieser im Jahre 1989 entstandene Text Dussels markiert den Beginn der expliziten Rezeption der Sprachpragmatik in Dussels Befreiungsethik. Die epistemologische Problematik dieser Position wird ausführlich in Kap. 6.2 behandelt.

204 Dussel 1990, S. 83.

205 Dussel 1992a, S. 100.

206 Habermas 1985, S. 364 f.

ist der *Andere*, das Subjekt des Anderen, dessen kreative Existenz ihn gerade wegen seiner Gleichheit als Subjekt zum Anderen macht. Ihr lebensweltliches Verhältnis ist *formalpragmatisch* bestimmt, das heißt, kommunikativ und produktiv vermittelt. Im Rahmen materialistischer Theorie fasst die Befreiungsethik das Subjekt nicht einfachhin als Individuum, sondern als Funktion. Die Funktion des Subjekts wird als generative Funktion bestimmt, d.h. das Individuum definiert sich als Subjekt durch seine expressive Kompetenz. Diese wiederum ist nicht absolut gesetzt, sondern steht immer in Relation zu anderen Kompetenzen und Funktionen. Das heißt, der Begriff des *Subjekts* bezeichnet eine *Teilnehmerperspektive* an einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft.

Wie stellt sich diese Teilnehmerperspektive im Lichte pragmatischer Theorie dar? "Das "Angesicht-zu-Angesicht« ist die ethische Position des illokutiven Moments des Sprechakts, des primären Moments der Kommunikationsgemeinschaft als "Begegnung« zwischen Personen, denn es ist das "Eintreten« (von Angesicht zu Angesicht) in die Argumentation selbst."²⁰⁷ Die Pointe des illokutiven oder *illokutionären* Moments einer Sprechhandlung liegt darin, dass sie die Funktion der *Selbstausslegung* des Subjekts definiert. Eine Sprechhandlung ist performativ, etwas mit Sprache bewirkend, weil und indem sie die zwei Aspekte des illokutionären Moments der Selbstverpflichtung und des perlokutionären Moments der beabsichtigten Wirkung kombiniert. Illokutionäres und perlokutionäres Moment verhalten sich zueinander wie Zielbestimmung und Strategie.

Mit ihrem Ansatz bei einer Bestimmung des Subjekts als Teilnehmerperspektive privilegiert Dussels Befreiungsethik in gewisser Weise das illokutionäre Moment, dessen pragmatische Bedeutung als Vollzug einer Selbstausslegung des Subjekts im Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zum Tragen kommt. Die dreistellige Relation der Geltungsansprüche von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit stellt sich für Dussel so dar, dass sich Wahrheit als Angemessenheit des Horizonts in bezug auf das Objekt und Richtigkeit als Bestätigung des Horizonts durch das Objekt beschreiben lässt. Der Anspruch der Wahrhaftigkeit aber bildet das Verhältnis von Subjekt und Horizont ab, konstituiert die Bedeutung des Aprioris, von dem aus und auf das hin eine Sprechhandlung überhaupt erst verstehbar wird.

Der Sinn der Dusselschen Konzeption der Privilegierung des illokutionären Moments besteht darin, dass Dussel die Selbstausslegung des Subjekts an das Verständnis der Ausserlichkeit des Anderen bindet. Im Sinne eines epistemologischen Methodeneffekts formuliert: die Selbstreflexivität des Subjekts beruht auf der dialogischen Vermittlung durch den Anderen. Diese ethische Position unterscheidet sich von parallel gelagerten Versuchen wie dem diskursethischen Ansatz Apels, der die Revisionsfähigkeit in einer ästhetischen Instanz verankert. Vereinfacht gesprochen gilt im Dusselschen Sinne folgende Maxime: Nicht ich bin das Mass aller Dinge, auch nicht jeder Andere ist das Mass aller Dinge, sondern der Arme ist das Mass aller Dinge.

Sinn und Zweck der Befreiungsethik ist die Rekonstitution herrschaftsfreier (Inter-) Subjektivität. Weil der Befreiungsethik zufolge das Subjekt die Wurzel aller Praxis ist, soll im folgenden zuerst der ontologische Gehalt des Kurationsparadigmas der Befreiungsethik dargestellt werden, aus dem dann dessen epistemologisches Potential rekonstruiert werden kann. Dasselbe geht es immer um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität als einer Art Vorstruktur des Verstehens praktischer Lebenswelt.

207 Dussel 1993d, S. 59; vgl. auch. Dussel 1993c, S. 307 f.