

ZUR EPISTEMOLOGIE DES DIALOGS

"Wenn es nur im Grossen stimmt, der einzelne muss sehn wo er bleibt. Natürlich darf man ihn nicht entmutigen. Deshalb ist es gut, von Zeit zu Zeit auch kleinere Ideen und Vorschläge anzubringen, die anwendbar sind. Aber damit haperts. Obwohl, ich will nicht ungerecht sein. Wir haben dafür die grosse Idee in ein handliches Format gebracht, so dass sie die spontanen Gedanken ersetzen kann. Man kann die Idee bei sich führen, in der Aktentasche oder in der Frühstücksbüchse, für den Fall es konkret wo mangelt. Das ist eine Leistung unserer Philosophen, die Praktiker sind und sich in der Theorie nicht ablenken lassen. ..
Volker Braun'

6.1 DAS EPISTEMOLOGISCHE KONZEPT DER BEFREIUNGSETHIK

Ein Programm »nachmetaphysischer« Philosophie

Dass eine epistemologisch orientierte Interpretation der Dusselschen Befreiungsethik als *Formalpragmatik* tatsächlich geeignet sein kann, deren philosophischen Gehalt in angemessener Weise Ausdruck zu verleihen, dies soll- unter Einschluss von Wiederholungen - nochmals in einem knappen Abriss entlang des Dusselschen Textes selbst erläutert werden. Einen ersten Hinweis für die Berechtigung dieser Interpretation leite ich aus Dussels Feststellung ab: "[...] eine Epistemologie, die immer schon -wie bei Peirce oder Kuhn -eine »Gemeinschaft der Wissenschaftler« a priori voraussetzt, eine Epistemologie, wie sie von Karl-Otto Apel wiederaufgenommen und radikal transformiert wurde, kann ein gültiger Ausgangspunkt für die gegenwärtige Etappe der Philosophie der Befreiung sein [...]"² Dussel adoptiert mit dieser Losung ein epistemologisches Programm *formalpragmatischer* Theorie als Ausgangspunkt seines Diskurses, also ein Selbstverständnis "von dem philosophischen Konzept einer Pragmatik her"³.

Das primäre Interesse des Dusselschen Diskurses gilt der Frage nach der Bedeutung der *Praxis*. "Wir verstehen unter »Praxis« oder dem »Praktischen« das » Verhältnis zwischen Personen«."⁴ Solche Praxis kennt zwei notwendig miteinander verbundene Erscheinungsformen. "Das unmittelbare, direkte Verhältnis von-Angesicht-zu-Angesicht oder das vermittelte, mittels des Produktes der Arbeit."⁵ Beide Formen sind Varianten eines personalen Verhältnisses dergestalt, dass die Struktur des Praktischen zureichend aus der Teilnehmerperspektive der an

1 Braun 1985, S. 105.

2 Dussel 1993, S. 15.

3 Dussel 1993, S. 162 FN 63.

4 Dussel 1990a, S. 429.

5 Dussel 1990a, S. 429 f.

dieser Praxis beteiligten und von ihr betroffenen Subjekte bestimmt werden kann. "Diese »praktischen Verhältnisse« [...] enthalten die »illokutionäre Kraft« des kommunikativen Sprechaktes oder die »Gerechtigkeitsintention« des ökonomischen Arbeitsaktes."⁶

Das *kooperative* Verhältnis, welches die Praxis darstellt, kann nach Dussel nur verstanden werden im Ausgang "von dieser vielfältigen »Exteriorität«"⁷ des Anderen als einem Anderen ausserhalb meiner selbst. Exteriorität oder Äusserlichkeit bedeutet die "Andersheit des Anderen"⁸, welche einen "praktisch extrinsischen Blickwinkel"⁹ konstituiert. Dieser extrinsische Blickwinkel aber ist nichts anderes als die »Teilnehmerperspektive« von Alter, durch welche sich Ego zu sich selbst verhält. "Die Achtung und Anerkennung des Anderen als Anderen (ideal oder faktisch) ist das ursprüngliche ethische (und als solches ein rationales) Moment par excellence, das in jeder (epistemologischen) Explikation oder jeder freien (zwanglosen) »Zustimmung« gegenüber dem Argumentieren des Anderen vorausgesetzt ist."¹⁰

Die Praxis symbolisch vermittelter Interaktion impliziert ein spezifisch *ethisches* Moment, insofern sie die "virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines möglichen Anderen"¹¹ voraussetzt. Aufgrund der damit immer schon vollzogenen idealen Antizipation des Anderen zieht Dussel den Schluss, dass der Andere die "transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft"¹² ist. Die Verantwortung für den Anderen konstituiert das Selbstverhältnis des Subjekts, so lautet die These von Dussels Befreiungsethik, deren ethische Maxime von der "absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde einer Subjektivität [...] als Person"¹³ ausgeht.

Dussels Befreiungsethik versteht sich selbst als *nachmetaphysische Philosophie* im Sinne von Habermas. Solch nachmetaphysische Philosophie ist gekennzeichnet durch eine spezifische Auffassung von Rationalität mit den Merkmalen Verfahrensrationalität, Kontextualisierung und Sprachlichkeit. "Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt."¹⁴ Im Ausgang von einer Bestimmung von Verfahrensrationalität als einer Art »Logik der herstellenden Vernunft« werden die Ordnung der Dinge und die Ordnung der Subjekte dialektisch so miteinander verknüpft, dass Vernunft immer in Gestalt methodischer Rationalität erscheint. Eine auf diese Weise methodisch ausgerichtete Vernunft versteht sich aber immer auch als kontextbezogene Vernunft. Von Heidegger in der "Denkfigur des geworfenen Entwerfens"¹⁵ thematisiert, wird diese Vernunft aus den Bindungen eines mentalistischen Konzepts herausgelöst und in eine linguistisch orientierte Denkweise übertragen, deren Gestalt diskursiver Vernunft dem Prinzip Verfahrensrationalität entspricht. "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."¹⁶

6 Dussel 1993c, S. 310.

7 Dussel 1985b, S. 338.

8 Dussel 1988b, S. 64.

9 Dussel 1985b, S. 365.

10 Dussel 1994, S. 89.

11 Dussel 1992a, S. 107.

12 Dussel 1990, S. 85.

13 Dussel 1990a, S. 431.

14 Habermas 1992, S. 42 f.

15 Habermas 1992, S. 49.

16 Habermas 1992, S. 51.

Intersubjektiv artikulierte Verfahrensrationalität wird greifbar in einer Form von Sprachlichkeit. "Sprachliche Äusserungen identifizieren sich selbst, weil sie selbstbezüglich strukturiert sind und den Verwendungssinn des in ihnen ausgedrückten Inhalts kommentieren."¹⁷ Verfahrensrationalität, Kontextualisierung und Sprachlichkeit sind die drei entscheidenden Momente in der Konstruktion eines Begriffes situierter Vernunft, wie er charakteristisch ist für das sogenannte *linguistische Paradigma* der Philosophie.

Dussel greift das Konzept nachmetaphysischer Philosophie mit folgender Überlegung auf: "Wir können bejahen, dass die Philosophie der Befreiung einen Begriff von »Meta-Physik« oder »Wirklichkeit« in einem »nach-metaphysischen« Sinne in der Bedeutung von Habermas hat. Die »Totalität« eines Systems von Bedeutungen, einer phänomenalen Welt, schliesst exakt das ein, was Rorty bezeichnet hat als »die Kontrolle des Herrn über die von den Sklaven gesprochene Sprache, das Vermögen, zu bewirken, dass der Sklave seinen eigenen Schmerz fatalistisch und sogar irgendwie als verdient auffasst, als etwas, was man ertragen muss, anstatt dagegen Widerstand zu entwickeln.« (Rorty) In der »Totalität« ist das, was als »wirklich«, als das »Wesen« (im Sinne Rortys) erscheint, durch das herrschende semantische System selbst begründet: »Die Eindimensionalität des Diskurses, die Unmöglichkeit, einen anderen Sinn zu entdecken als den, den dieser Diskurs einem nahebringt, sein als einzig möglicher von allen akzeptierte Sinn, das alles einebnende »Man sagt«, verwandelt sich in eine gigantische Tautologie.«"¹⁸ Indem Dussel das Verständnis dessen, was Wirklichkeit oder Wesen bedeuten kann, von deren Determiniertsein durch die sprachliche Struktur des herrschenden Diskurses ableitet, fügt er seine Theorie in ein linguistisches Paradigma ein.

Damit ist, allerdings nur vorläufig, eine epistemologische Orientierung angezeigt, deren spezifische Struktur es zu entschlüsseln gilt. "Auf alle Fälle scheint es [...] möglich, in dem pragmatischen Moment die Problematik der »Exteriorität« zur Sprache zu bringen."¹⁹ Innerhalb des linguistischen Paradigmas bezieht Dussel eine pragmatische Position, die darauf abzielt, um der Sache historisch-praktischer Befreiung willen und auf der Basis einer Bejahung der Möglichkeit universaler Geltungsansprüche einen Standpunkt kritischer Rationalität zu begründen. Dass genau diese pragmatische Position als die epistemologische Bedingung der Dusselschen Theorie mit ihrer dialektisch angelegten Synthese der Arbeitsperspektiven von »Lévinas« und »Marx« anzunehmen ist, lautet meine These, die im folgenden erläutert werden soll.

Dussels Theorem der »virtuellen Exteriorität«

Das von Habermas als nachmetaphysisch bezeichnete Konzept von Rationalität interpretiert Vernunft im Rahmen eines linguistischen Paradigmas, demzufolge die Sache der Vernunft nur zugänglich ist über die sie ermöglichende Bedingung Sprache. Ihr spezifisches Gewicht gewinnt diese Position aber dadurch, dass sie trotz oder gerade wegen ihrer Auffassung von der Situiertheit von Vernunft an deren Universalitätsanspruch festhält. "Was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert *seinem*

¹⁷ Habermas 1992, S. 55.

¹⁸ Dussel 1993, S. 202 FN 95. Dussel zitiert hier aus der spanischen Übersetzung eines Vortragsmanuskripts von Rorty (Rorty, Richard, 1990. *Feminismo y pragmatismo*. Conferencia Tanner, Universidad de Michigan. 8 de noviembre; vorgetragen am 3.7.1990 in México). Die aus Dussels »Filosofía de la liberación« zitierte Stelle findet sich in: Dussel 1985, S. 140.

¹⁹ Dussel 1993c, S. 310.

Anspruch nach [Hervorhebung von Habermas selbst] alle kontextabhängigen, bloss lokalen Gültigkeitsstandards."²⁰ Denn strenggenommen kann es so etwas wie "private Gründe« (Wittgenstein) nicht geben. Gründe sind immer öffentlich, und das heisst allgemein bzw. universal gültig, weil sie verfahrensrational und akzeptanzorientiert sind.

Enrique Dussels Befreiungsethik stimmt mit dem Habermasschen Geltungsanspruch auf Universalität überein. "Am universalistischen Rationalismus negieren wir nicht seinen rationalen Kern, sondern sein irrationales Moment des Opfermythos. Wir lehnen mithin nicht die Vernunft, sondern die Unvernunft, die Gewalt des Mythos der Moderne ab; wir behaupten die "Vernunft des Anderen« auf eine transmoderne Welt hin."²¹ Von seiten der Befreiungsethik gibt es uneingeschränkte Zustimmung für den *universalistischen* Geltungsanspruch einer Position rationalistischer Emanzipation. Die Pointe der befreiungsethischen Position liegt dann genau darin, dass sich die von der Befreiungsethik an der moderne un deren führenden Vertretern auf dem Felde der Philosophie geübte Kritik ihrerseits aus einem rationalistischen Selbstverständnis und eben nicht aus irgendeiner, wie auch immer, kulturethisch oder regionalistisch eingefärbten Vernunft speist.

Dussel selbst gibt folgende explizite Formulierung einer ethischen Norm im Sinne eines Universalisierungsgrundsatzes: "Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung x."²² Es handelt sich bei dieser ethischen Norm um eine universale Norm, weil diese Norm den Anspruch impliziert, eine für den moralischen Aspekt jeder Situation allgemeingültige Regel zu formulieren. Die Regel besteht in dem Respekt für eine apriorisch vorgestellte "Würde der Person«. Dieses Apriori begründet Dussel wie folgt: "Wenn man [...] einen Geltungsanspruch in Sachen Wahrheit zu erheben sucht, insoweit der Sprecher [...] auf eine intersubjektive Rechtfertigung abzielt, [...] dann ist klar, dass eine solche Zustimmung [...] begründet werden kann [...] nur aus den transzendentalen ethischen Ansprüchen selbst, die der Würde der Person des Armen zugrunde liegen."²³ Was hier mit "Würde der Person« oder "Würde der Person des Armen« gemeint ist, ist nichts anderes als das Recht jedes Individuums auf seine Individualität.

In der Befreiungsethik als Theorie mit einem sozialetisch bestimmten Begriff von Selbstbewusstsein, welches einen intersubjektiven Kern besitzt, wird dieses Recht auf Individualität als das Recht auf Andersheit gefasst. Es geht darum, "dass die Rationalität als kritische Vernunft auch auf einer transzendentalen oder universalen Ebene die virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines möglichen Anderen als notwendiges Moment ihres Begriffes beinhalten würde. Es geht nicht um den Anderen als das Andere der Vernunft, sondern um den Anderen als die Vernunft des Anderen."²⁴ Der Begriff der *virtuellen Exteriorität* formuliert die Würde der Person im Sinne relationaler Autonomie. Jede Person hat ein unveräusserliches Recht auf ihre Individualität, welches nur dann gewahrt wird, wenn der Perspektive dieser individuellen Andersheit eine konstruktive Rolle im Verfahren herrschaftsfreier Verständigung zugestanden wird.

Der Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität wird von Dussel als sogenannte, »transzendente« Bedingung formuliert. "Der Andere [...] ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft [...]"²⁵ Die Befreiungsethik versteht ihre

²⁰ Habermas 1992, S. 55.

²¹ Dussel 1993e, S. 26. Vgl. dazu oben meine Ausführungen in Kap. 3 und 4.

²² Dussel 1993a, S. 395.

²³ Dussel 1992a, S. 103.

²⁴ Dussel 1992a, S. 107.

²⁵ Dussel 1990, S. 85.

ethische Norm »virtueller Exteriorität« als Apriori, von dem aus und auf das hin sie alle gesellschaftlichen Verhältnisse sowie deren Praxen und Moralen kritisiert. Während der Begriff der Totalität die Wirklichkeit als strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit abbildet, verweist der Begriff der Exteriorität auf den Bereich der Nichtreduzierbarkeit des Menschen. Es geht der Befreiungsethik um das spezifische Moment des Subjektseins jenseits aller systemtheoretischen Vorstellungen. Dussel fasst dieses *Subjektsein* mit Kosík als *Transzendentalität* eines Subjekts in bezug auf das System, als seine "Möglichkeit also, das System zu überschreiten"²⁶. Systemtheoretisch gesehen ist das Subjekt eine Art Loch oder Lücke im Kommunikationsprozess. Das Subjekt ist zwar einerseits Sender oder Empfänger kommunikativer Botschaften, andererseits aber eben auch Quelle des Rauschens, welches den Prozess der Kommunikation behindert, unterbricht oder scheitern lässt.

Für einen pragmatischen Ansatz geht es um einen Begriff unversehrter Intersubjektivität, von dem aus das Subjekt dialektisch als Ursprung und Resultat des Kommunikationsprozesses interpretiert werden kann. Einerseits ist das Subjekt Produkt oder Resultat der seine subjektive Lebenswelt prägenden Systeme, andererseits ist das Subjekt auch Ursprung oder Quelle dieser Systeme und Prozesse selbst. In den Thesen zu den von ihm selbst so genannten Kurationsparadigma versucht Enrique Dussel, wie gezeigt, genau diese Dialektik auszubalancieren. Einerseits hebt die Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich auf; andererseits ist es die Subjektivität, welche die Totalität hervorbringt oder erschafft. Bedingung der Möglichkeit dieses Subjektseins in aller systemischen Determiniertheit ist der Befreiungsethik zufolge das Existieren "in der Exteriorität des Systems"²¹, das heisst, die Ambivalenz der Dezentriertheit des Individuums selbst, wie sie in der Sprechhandlung der »Interpellation« ihren spezifischen Ausdruck findet.

Epistemologische Prämissen

Was bedeutet der Satz von der Exteriorität als *transzendentaler* Bedingung der Totalität? Die Rekonstruktion der Dusselschen Antwort auf diese Frage geht von der Bestimmung der Exteriorität als einer gegenüber der Binnenstruktur einer Gemeinschaft äusserlichen Teilnehmerperspektive aus. Damit wird die strikte Unterscheidung von Horizont und Objekt in Dussels Befreiungsethik aufgenommen, wie sie in der Heideggerschen Hermeneutik in den Begriffen von Sein und Seiendem entwickelt wurde. "Jede Welt ist eine Totalität. Die Totalität bezeichnet den dass die Welt weder ein Objekt noch ein Faktum sein kann. Sie ist natürlich der Horizont, in dem alle Seiende (Objekte oder Fakten) ihre Bedeutung erhalten. Die Welt ist die grundlegende Totalität; sie ist die Totalität der Totalitäten."²⁸

Metaphorisch gesprochen ist der Horizont die Folie, auf deren Hintergrund das Objekt sichtbar wird. Oder: der Horizont gilt als das Licht, welches einen Gegenstand überhaupt erst beleuchtet. Anders ausgedrückt, ein kontrolliertes Formalobjekt als Prinzip methodischen Wissens ist notwendige Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens und Erkennens eines Materialobjektes. Für eine rationalistische Theorie wird an dieser Stelle sofort die Frage virulent, wie oder auf welchem Wege sich denn das *Wissen* von einem solchen Horizont konstituiert. Denn an der Ausweisbarkeit der Rationalität eines solchen Zugriffs entscheidet sich

26 Kosík 1986, S. 95; von Dussel zustimmend zitiert in: Dussel 1990a, S. 309.

27 Dussel 1990a, S. 356 ff. Vgl. dazu oben meine Ausführungen in Kap. 5.

28 Dussel 1985, S. 34.

die Frage nach dem Recht der rationalistischen Position insgesamt, soll diese nicht auf die Qualität eines rein instrumentellen Wissens reduziert werden.

Dussel argumentiert in dieser Sache wie folgt: "Das Sein offenbart sich selbst geschichtlich. Andererseits ist es transzendental in dem Sinne, dass es kein Ding oder keine Gattung ist; es liegt jenseits von allem, wie ein Horizont. Dieser transzendente Horizont ist nicht abstrakt, sondern konkret, weil es mein Horizont, unser Horizont, der Horizont unserer Epoche ist. Wir dürfen das Abstrakt-Universale des Begriffs nicht mit dem Konkret-Transzendentalen des Horizonts verwechseln. Die Frage ist ganz einfach: wenn ich ein vor mir befindliches Mikrophon zu begreifen suche, dann interpretiere ich es beispielsweise, indem ich sage, dass man ein Mikrophon benutzt, um zu ..." ²⁹ Dussels Unterscheidung von Horizont und Objekt ist funktional. Horizont und Objekt unterscheiden sich nicht, weil sie differente Entitäten wären oder voraussetzten, sondern je nach ihrer Funktion im Prozess des Wissens und Erkennens.

Dussel fährt nach der zitierten Stelle fort: "Ein Horizont ist intrinsisch nicht begrifflich darstellbar, denn wenn ich etwas »vor meinen Augen« habe und es begreife, dann begreife ich es von einem anderen Horizont her." ³⁰ Jeder Akt des Wissens und Erkennens setzt einen Horizont, ein methodisch reflektiertes Apriori voraus, welches wiederum seinerseits zu einem Materialobjekt werden kann, allerdings nur im Ausgang von einem anderen methodischen Formalobjekt. Dieses Verständnis von Transzendentalität als metatheoretischer *Funktionalität* gilt es zu entfalten.

Aufbauend auf der strikten Unterscheidung von Horizont und Objekt entfaltet sich das Dusselsche Verständnis des Satzes von der Exteriorität als transzendentaler Bedingung der Totalität. Jede strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit einer Totalität impliziert eine *Perspektive*, von der aus und auf die hin sie als Totalität zu rekonstruieren ist. Diese Perspektive kann aber nicht die Binnenperspektive der Totalität selbst sein, denn die Binnenperspektive der Totalität setzt, wie gezeigt, eine *andere* Perspektive zu ihrer Interpretation voraus, wie ja auch bereits der Ausdruck »Binnenperspektive« selbst nahelegt.

Der Sinn der Rede von einer Perspektive liegt nach Dussel darin, eine "Hermeneutik des Anderen" ³¹ zu ermöglichen. Denn: "In einer Situation des tiefgreifenden Dissenses müssen »sie« sich nicht nur bemühen, die Dinge aus »unserer« Perspektive zu verstehen, sondern »wir« müssen in gleicher Weise versuchen, die Dinge aus »ihrer« Perspektive zu begreifen." ³² Aus dieser von Habermas entwickelten Überlegung, welche die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels andenk, ist mit Dussel zu folgern: "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen Formationsprozess wir [...] zu rekonstruieren haben [...]" ³³.

Alle Verständigung bedarf eines Apriori, welches die Perspektive der Verständigung definiert. Aus dieser Einsicht in die *Kontingenz* ³⁴ der eigenen Teilnehmerperspektive folgt die Notwendigkeit der Ergänzung der Binnenperspektive um die *Aussenperspektive*. Der entscheidende qualitative Aspekt dieses Ansatzes liegt dabei in dem formalen Moment des

²⁹ Dussel 1978, S. 139.

³⁰ Dussel 1978, S. 139. Es ist bemerkenswert, dass Dussel bereits in diesem 1974 (!) verfassten Text terminologisch präzise auf eben die Unmöglichkeit *intrinsischen* Wissens hinweist, deren Umkehrschluss mit der Formulierung von der Exteriorität als *extrinsischem* Blickwinkel dann 1985 zieht.

³¹ Dussel 1993c, S. 121.

³² Habermas 1992, S. 178.

³³ Dussel 1993c, S. 92.

³⁴ Der aus der scholastischen Philosophie stammende Begriff der Kontingenz beschreibt die Dialektik der Endlichkeit in dem Sinne, wie dies in Kap. 5.2 herausgearbeitet wurde.

Dialogs als eines Wechsels der Perspektiven selbst, nicht in der spezifischen inhaltlichen Setzung irgendeiner Perspektive. Das relativierende Vermögen des Perspektivenwechsels inspiriert das Konzept kritischer Urteilskraft genau in dem Sinne, wie Hannah Arendt umgekehrt auf dessen Defizit in der »Banalität des Bösen« Eichmanns hingewiesen hat. Hannah Arendt insistiert, "dass diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war. Das heisst hier, er [Eichmann] war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen."³⁵ Erst ein dialogischer Perspektivenwechsel versetzt ein Subjekt in die Lage, das kritische Potential humaner Rationalität freizusetzen, so liesse sich diese Einsicht resümieren.

Auf dem Boden formalpragmatischer Theorie wird die epistemologische Unterscheidung von Horizont und Objekt mit der rollentheoretischen Unterscheidung von Hörer und Sprecher identifiziert. In Dussels Befreiungsethik führt dies zu der für sie charakteristischen Konsequenz, dass sie die Besetzung der Rollen von Sprecher und Hörer in einer von der Diskursethik und anderen ähnlich gelagerten Ansätzen durchaus zu unterscheidenden Art und Weise vornimmt. Wird dort immer spontan der Sprecher als Subjekt einer Sprechhandlung gesetzt, welches dann nolens volens eben immer auch auf einen Hörer zurückgreifen muss, gilt der Befreiungsethik umgekehrt der *Hörer* als Subjekt der Sprechhandlung, welcher die Äusserung eines anderen, im gegenüberstehenden Subjekts, eines Sprechers rezipiert.

Habermas' Diskursethik tritt dezidiert mit dem Anspruch an, eine subjekttheoretische Interpretation von Intersubjektivität durch eine systemtheoretische zu überwinden. " An die Stelle der einheitsstiftenden Perspektive, die das herstellende Subjekt zuerst mit seinen Anschauungsformen und Kategorien ans Empfindungsmaterial, dann mit dem »Ich-Denke« der transzendentalen Apperzeption an den Strom der eigenen Erlebnisse heranträgt, tritt die aufrechterhaltene Differenz zwischen den Perspektiven, aus denen sich die Kommunikationsteilnehmer miteinander über dieselbe Sache verständigen. Diese Sprecher- und Hörerperspektiven [...] verschränken sich im Mittelpunkt der Sprache [...]."³⁶ Die Sprache als nicht-subjektives, sondern systemisches Moment wird zum einheitsstiftenden Faktor von Wissen und Erfahrung. Von dieser systemischen Konzeption ausgehend, gelangt die Diskursethik zu einer rein symmetrischen Auffassung der Rollenbesetzung in einer Sprechhandlung. Alle Subjekte sind immer zugleich, zumindest virtuell, *Sprecher und Hörer* eines Sprechaktes. Es ist das Anliegen der Befreiungsethik aufzuzeigen, an welchem Punkt dieses diskursethische Theorem einer apriorischen Reziprozität der Sprechhandlung dem Ideal herrschaftsfreier Verständigung nicht mehr gerecht werden kann. Dabei muss aber betont werden, dass es formalpragmatisch um eine apriorische Beschreibung der Struktur des Aktes selbst geht und nicht um dessen empirische Identifizierung.

Insofern sich die diskursethische Annahme symmetrischer Reziprozität erstens auf die reine Tatsache der Transzendentalität als Bedingung der Möglichkeit einer faktisch oder empirisch gegebenen Rollenbesetzung eines konkreten Sprachspiels bezieht, ist diese sicherlich auch für die Befreiungsethik unbestritten. Selbstverständlich kann sich jeder Teilnehmer einer Sprechhandlung einmal in der Rolle des Sprechers, einmal in der Rolle des Hörers wiederfinden. Insofern sich diese Annahme zweitens auf die Universalisierbarkeit der Rollen in einem ethischen Sinne bezieht, dass jedes Subjekt ein Recht auf Teilnahme an der Kommunikation in beiden Rollen hat, ist die Annahme symmetrischer Reziprozität ebenfalls

35 Arendt 1983, S. 78; den Hinweis auf diesen Zusammenhang entnehme ich: Sandkühler 1992, S. 37. Vgl. dazu auch Schelkshorn 1994, S. 50.

36 Habermas 1992, S. 201. Das schon in Kap. 5.4 aufgegriffene Problem symmetrischer/asymmetrischer Intersubjektivität wird hier unter epistemologischen Gesichtspunkten vertieft.

unproblematisch. Jedes Subjekt muss sich in der Rolle des Sprechers und der des Hörers wiederfinden können. Wenn es aber drittens darum geht, die Funktionsweise der transzendentalen Bedingung eines Sprachspiels, sozusagen den Modus des »synthetischen Apriori«. Und den darin implizierten Perspektivenwechsel angemessen zu beschreiben, wird die Annahme einer symmetrischen Reziprozität problematisch. Jedwede Theorie eines Sprechakts setzt immer eine klare Unterscheidung von Sprecher und Hörer voraus, weshalb Habermas ja auch folgert: "Die kleinste analytische Einheit ist deshalb die Beziehung zwischen Egos Sprechhandlung und Alters Stellungnahme."³⁷ Diese Verteilung der Rollen von Sprecher und Hörer auf Ego und Alter geht davon aus, dass sich das Verständnis einer Sprechhandlung analog dem sprachlichen Gebrauch der Personalpronomina erschliesst. Ego ist das Subjekt, welches sich aus "einer in sich zentrierten Subjektivität"³⁸ heraus artikuliert. Alter kommt für Ego nur als Grenze eigenen Denkens und Handelns in den Blick.

Habermas versucht nun die Problematik dieser letztlich egologischen oder solipsistischen Konstruktion des Subjekts dahingehend aufzubrechen, dass er die Intersubjektivität als systemische Grösse ins Spiel bringt. Das intersubjektiv angelegte System der Sprache relativiert die Ansprüche des egologischen Subjekts dadurch, dass es ein Drittes, die Beobachterperspektive eines "neutralen Gesichtspunkts" jenseits der Teilnehmerperspektiven von Ego und Alter einführt. Allerdings stellen sich dann neue Probleme von der Art: Wer kann die transsubjektive Objektivität eines Systems definieren? Sind nicht-subjektive Geltungsansprüche überhaupt denkbar? Und: Bedeutet die Preisgabe des Subjekts nicht auch die Preisgabe der Intersubjektivität?

Aus ihrem subjekttheoretisch³⁹ eingefärbten Ansatz zieht die Befreiungsethik nun einen auf den ersten Blick verblüffenden Schluss. Indem alle Sprechakte eine *ideale*, das heisst herrschaftsfreie Sprachgemeinschaft voraussetzen, implizieren sie immer schon auch eine *asymmetrische* Relation in dem Sinne, dass sich ein Sprecher an einen Adressaten richtet. Die Rollen von Sprecher und Hörer bezeichnen *unterschiedliche kommunikative Positionen* innerhalb eines Sprechakt, was ihre existentielle und ethische Reziprozität nicht schmälert. An diese Unterscheidbarkeit kommunikativer Positionen knüpft die Befreiungsethik an, wenn sie Ego als den *Hörer* begreift, der auf den Sprechakt von Alter antwortet. Es kann hier nicht darum gehen, den Akt des Hörens gegenüber dem Akt des Sprechens zu privilegieren.⁴⁰ Der Preis dafür wäre der Verlust sowohl der existentiellen als auch der ethischen Reziprozität.

37 Habermas 1992, S. 201. Vgl. auch die Ausführungen in Kap. 1.6.

38 Habermas 1992, S. 201.

39 Entgegen allen Vermittlungsversuchen beschreiben die Konzepte »Subjekt« und »System« meines Erachtens letztlich klare theoretische Alternativen. Die Eigenart eines Subjekts liegt ja gerade darin, dass sich "einer gegenüber allem und einer unter vielen" (Habermas 1992, S. 27) im Sinne eines *Selbstverhältnisses* konstituiert. "Denn es erweist sich, dass das Funktionieren der sprachlichen Kommunikation ein Selbstverhältnis der »Sprecher« einschliesst -als eine seiner konstitutiven Bedingungen, die ihm ebenso ursprünglich ist wie die Form des Satzes mit Subjekt und Prädikat." (Henrich 1987, S. 34 f.) Es ist dieses Selbstverhältnis, das die Praxis der »symbolisch vermittelten Interaktion« überhaupt erst konstituiert.

40 Die Versuche dialogischer Philosophie von Buber bis Lévinas befinden sich in der problematischen Lage, diesen Preis nicht zahlen zu wollen, aber ihn wohl zahlen zu müssen. Die Wahrheit der dialogischen Ansätze liegt aber darin, die Unterscheidung kommunikativer Positionen in einem Sprachspiel und deren Bedeutung für das *pragmatische* Verständnis einer Sprechhandlung zu thematisieren. Vgl. dazu Theunissens Kritik an den radikalen Vertretern dialogischer Philosophie, denen es nach Theunissen "kaum gelingt, die Genese der Perspektivität aus der unerspektivischen Wirklichkeit des Zwischen überzeugend zu beschreiben." (Theunissen 1981, S. 488) Dussels Konzeption stellt sich dem Problem, die Momente des *Dialogs* und der *Perspektive* zu verknüpfen, indem das pragmatische Modell des Verhältnisses von Sprecher und Hörer mittels der hermeneutischen Unterscheidung von Sein und Seiendem interpretiert wird.

Aus der Einsicht in die Unterscheidung kommunikativer Positionen folgt die Notwendigkeit des Rückbezugs des Subjekts einer Sprechhandlung auf ihren Adressaten. Dies meint nicht die Transformation des illokutionären Moments in das perlokutionäre Moment einer Sprechhandlung in dem Sinne, dass das Subjekt einer Sprechhandlung abwägt, welche Wirkung es beim Adressaten erzielen will o. a. Es geht darum, dass sich das Subjekt der Sprechhandlung auf die *Vernunft des Adressaten* hin öffnet, die seiner eigenen Vernunft nicht unähnlich, aber dennoch auch nicht mit ihr gleichzusetzen ist. Die Möglichkeit der Entstehung neuer Sprachspiele, neuer Argumente setzt gerade dies voraus, dass in einer Sprechhandlung die Regeln selbst und damit auch der quasi-transzendente Bestand verändert werden können.⁴¹

Die Begründung der subjektkritischen Auffassungen der Habermasschen *Diskursethik* schliesst explizit an Theunissens Überlegungen zum Heideggerschen Subjektbegriff und dessen Einsamkeit gegenüber dem Tod an. "Die angesichts dieser Unbezüglichkeit erwachsende Einsamkeit ist das Urfaktum des eigentlichen Selbstseins. Da das Vorlaufen zum Tode im eigentlichen Selbstsein ständig geschehen muss, ist sie unaufhebbar, solange eben das Selbstsein eigentlich ist. Das bedeutet aber: mag auch das eigentlich existierende Dasein formal Sein mit Anderen sein, so kann dieses doch nie in sein Eigenstes hineinspielen."⁴² Weil sich einer solchen Auffassung zufolge das Subjekt als solipsistisches Selbstverhältnis konstituiert, kann der Andere letztlich nur als Objekt beherrscht werden.

Die an Lévinas anknüpfende Auffassung von Dussels *Befreiungsethik* ermöglicht demgegenüber eine radikal andere Auslegung dessen, was das Selbstverhältnis eines Subjekts bedeuten kann. Als »sich setzendes Selbstverhältnis« ist die »Geisel« Subjekt immer schon auf den Anderen verwiesen. Dussel bringt diesen Sachverhalt folgendermassen zum Ausdruck: "Jede Argumentation setzt [...] immer schon eine ideale, herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft [...] aller möglichen Teilnehmer voraus. [...] Aufgrund dieser [...] Voraussetzung besitzt jedes einzelne [...] Mitglied [...] das Recht, sich immer als möglicher Anderer in Gegensatz zur Gemeinschaft selbst zu stellen."⁴³ Aus dem Satz von der virtuellen Exteriorität folgt, dass der Andere, welcher vom Subjekt in der Aussenperspektive der Exteriorität rezipiert wird, zumindest transzendental als normative Instanz gelten können muss. "Es geht um die andere Vernunft, [...] von der aus und auf die hin eine Norm oder eine Äusserung falsifiziert werden können."⁴⁴

Dieser Abriss der epistemologischen Prämissen der Befreiungsethik beschreibt eine Problemstellung. In deren Zentrum steht ein Begriff *kritischer Rationalität*, der von der Befreiungsethik mittels des Begriffs einer »Perspektive« expliziert wird. Formalpragmatisch gewendet hiesse das, dass die Kategorie der Perspektive als Kern des Konzeptes der Sprachspiele und der darin enthaltenen Kommunikationsvorgänge zu betrachten wäre. Inwieweit ergibt sich aus diesem formalpragmatischen Konzept der Sprachspiele ein für eine Theorie ethischer Normativität zureichender Begriff *formal-prozeduraler Universalität*?

Der erste Schritt zur Behandlung des Problems ist die Frage nach dem epistemischen Moment formalpragmatischer Theorie. Was bedeutet der pragmatische Ansatz für den

41 Dussel 1990, S. 72; Dussel 1992a, S. 109 f. Vgl. auch Ape11991a, S. 348.

42 Theunissen 1981, s. 178. Vgl. dazu auch Heidegger 1991, S. 227: "Im Ruf »Feuer!« liegt: Feuer ist ausgebrochen, Hilfe ist nötig, rette sich -bringe sein eigenes Sein in Sicherheit -wer kann!" Um im Bild zu bleiben: Die Dimension der Einsatzbereitschaft der Feuerwehrleute bleibt dem solipsistischen Seinsverständnis Heideggers verschlossen.

43 Dussel 1992a, S. 107. Vgl. auch Schelkshorn 1994, S. 225.

44 Dussel 1992a, S. 107.

Rationalitätsbegriff einer Theorie verfahrensrationaler Universalität? Dass dessen eher relativierende oder regionalistische Moment trotz oder vielleicht gerade wegen seiner Beschränkung eine universalistische Idee enthält, scheint nur in einem Konzept *konstruktiver* Epistemologie plausibel. Welche Konsequenzen dieses Konzept dann für den konsensualen *Wahrheitsbegriff* der Befreiungsethik mit sich bringt, wird in einem zweiten Schritt diskutiert. Der auf Verständigung hin angelegte Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik wird einer *Kohärenztheorie* von Wahrheit subsumiert. Weil aber die Idee von Universalität einerseits zwar in jeder konkreten Perspektive mitthematisiert ist, andererseits aber durch keine konkrete Perspektive einfachhin eingelöst wird, geht es drittens um den *Transzendentalitätsbegriff* der Befreiungsethik. Inwiefern ist die Exteriorität der Aussenperspektive des Anderen ein plausibles *formales* Apriori kritischer Rationalität?

Ziel meiner Interpretation der Befreiungsethik ist der Ausweis einer materialistischen Hypothese im Sinne einer *Verständigungsform*, an dem sich rekonstruktive Versuche empirischer Welterklärung abarbeiten können. Meiner Auffassung nach erlaubt die Rekonstruktion der Befreiungsethik als einer formalpragmatischen *Transzendentaldialogik* die Entfaltung einer Metatheorie von Verstehen überhaupt. Verstehen kann dann *universale* Verständigung hervorbringen, wenn es ein *ethisches* Moment enthält, welches sich auch *formalisieren* lässt.

6.2 RATIONALITÄT

Zum Begriff der Pragmatik

Das theoretische Unternehmen einer Pragmatik versteht sich selbst als Teil des grösseren Feldes *Sprachphilosophie*. Es grenzt sich ab gegen die Projekte Syntaktik und Semantik. Beschäftigt sich die Syntaktik mit der Analyse der Relationen von Zeichen untereinander, so befasst sich die Semantik mit den Relationen der Zeichen zu denjenigen aussersprachlichen Objekten oder Sachverhalten, die durch diese Zeichen dargestellt werden. "Die Pragmatik endlich bezieht sich auf die Relation von Zeichen zu ihren Benutzern, den Menschen."⁴⁵ Der *Pragmatik* ist es um die Relationen von Zeichen zu den sie verwendenden Subjekten zu tun.

Als entscheidendes Argument zugunsten der Schlüsselstellung ihrer Position kann die Pragmatik anführen, dass "man hier in der Tat eine minutiöse Rekonstruktion der Einsichten der transzendentalen Hermeneutik über die interpersonale Verständigung erwarten"⁴⁶ darf, weil die Pragmatik aufgrund ihres umfassenden Sinnkriteriums »satze« als "praktisch zu verantwortende Antworten auf explizite oder implizite Fragen im Kontext einer realen Problem-Situation"⁴⁷ zu rekonstruieren in der Lage ist. Charakteristisch für eine solche Theorie pragmatischer Rationalität ist ihre Offenheit zum einen in ihrer Bezugnahme auf empirische

45 Apel 1991a, S. 178.

46 Apel 1991, S. 29. Das Konzept einer Formalpragmatik verstehe ich als »Metatheorie des Hermeneutischen«. Zur Redeweise vom »Hermeneutischen« im Sinne einer adjektivischen Redeweise über die Hermeneutik vgl.: Althusser 1985, S. 67.

47 Apel 1991, S. 29. Siehe dazu auch das Argument von Runggaldier: "Jeder Versuch einer klaren Formulierung des Gedankens, dass der Satz die Einheit der Bedeutung ist, oder auch nur des Gedankens, dass die Bedeutung von Sätzen primär und die von Wörtern abgeleitet ist, endet damit, dass man implizit die Tatsache -die zum Wesen der Sprache gehört -abstreiten muss, dass wir neue satze verstehen können, die wir nie vorher gehört haben." (Runggaldier 1990, S. 69) Die Theorie der Bedeutung verlangt nach einer Theorie des Verstehens.

Wirklichkeit. zum anderen als Kompatibilität im Verhältnis zu konkurrierenden Ansätzen. Eine starke These liegt diesem Ansatz nur insofern zugrunde, als er strikt an der Möglichkeit der Rekonstruktion einer Allgemeinheit im universalen Sinne festhält.

Starke Einwände gegen die umfassende Bedeutung der Pragmatik werden insbesondere von einer strikt semantischen Position aus erhoben. So kann Tugendhats Auffassung als repräsentativ gelten, der das Satzverständnis semantischer Wahrheitstheorie gegen die kommunikative Kompetenz einer pragmatischen Sprechhandlung ins Feld führt. "Eine sprachliche Handlung hingegen, die einfach zum theoretischen oder praktischen Denken verwendet wird, hat nicht den Sinn eines Zu-verstehen-Gebens, weder in der Realität noch in der Phantasie. In diesem Fall übernehme ich nicht beide Rollen, ich teile nicht etwas mir selbst mit. Die Sprecher-Hörer-Unterscheidung ist nicht mehr vorhanden."⁴⁸

Die Schwierigkeit in der Erläuterung dieser Position liegt sicherlich darin, was unter einer Verwendung »einfach zum Denken« verstanden werden soll. Man kann hier einwenden, dass sich auch ein monologes Denken stets als Prüfung unterschiedlicher Positionen zu einem Sachverhalt vollzieht. Ein solches Prüfverfahren könnte aber auch als eine Art »innerer Dialog« bezeichnet werden, eine Charakterisierung, welche ihrerseits bereits wieder auf die Relation Sprecher-Hörer zurückgreifen würde. Oder anders: Jeder Satz besitzt einen Bezug auf einen *Horizont*, der damit gegeben ist, dass ein Satz eine Funktion eines Subjekts ist und insofern nur unter Berücksichtigung einer Rollendifferenzierung verstanden werden kann. Auch der sogenannte innere Dialog lebt von und mit dem sprachlich ausdifferenzierten System der Personalpronomina. Es ist deshalb angemessen, sich dem Verständnis eines Satzes immer über den grösseren Rahmen einer Sprechhandlung als *Äusserung* anzunähern.

"Einen Ausdruck verstehen heisst zu wissen, wie man sich seiner bedienen kann, um sich mit jemandem über etwas zu verständigen."⁴⁹ Diese Formulierung erfasst den Kerngedanken pragmatischer Theorie. Dessen entscheidende Komponente liegt darin, dass der Ansatz pragmatischer Theorie eine epistemische These enthält, welche besagt, dass wir den *Geltungsanspruch* einer Sprechhandlung verstehen können müssen, um eine Stellungnahme zu den in der Sprechhandlung geäusserten Gründen abgeben zu können. Habermas bringt diese Auffassung wie folgt zum Ausdruck: "Wir verstehen eine Sprechhandlung, wenn wir die Art von Gründen kennen, die ein Sprecher anführen könnte, um einen Hörer davon zu überzeugen, dass er unter den gegebenen Umständen berechtigt ist, Gültigkeit für seine Äusserung zu beanspruchen -kurz: wenn wir wissen, was sie akzeptabel macht. Mit einem Geltungsanspruch beruft sich ein Sprecher auf ein Potential von Gründen, die er ins Feld führen könnte. Die Gründe interpretieren die Gültigkeitsbedingungen und gehören insofern selbst zu den Bedingungen, die eine Äusserung akzeptabel machen."⁵⁰

48 Tugendhat 1984, S. 111. Tugendhat kritisiert den formalpragmatischen Ansatz, weil dieser die Strukturen der Semantik voraussetze. "Der scheinbar radikalere gesprächstheoretische Ansatz, radikaler, weil für ihn die Trennung von Sprecher und Hörer essentiell ist, führt zu einer geringeren Radikalität in der Durchführung, weil er notgedrungen an der Oberfläche bleibt." (Tugendhat 1990, S. 393) Tugendhats Kritik scheint mir insofern nicht stichhaltig, als sie die Möglichkeit einer »objektiven Beobachterperspektive« unterstellt, welche den Teilnehmerperspektiven vorausliegt. Eine Beobachterperspektive ist aber nur der methodisch mehr oder weniger gesicherte Grenzfall einer Teilnehmerperspektive. Wenn und weil das Verstehen der Teilnehmerperspektive des Subjekts eines Satzes zum Verstehen des Satzes notwendig ist, indem das Subjekt im illokutionären Akt die Bedeutung eines Satzes präfiguriert, dann sind Sprecher und Hörer einer Sprechhandlung als nicht identische Positionen zu unterscheiden. Nicht die Pragmatik setzt die Semantik, die Semantik setzt die Pragmatik voraus.

49 Habermas 1992, S. 81.

50 Habermas 1992, S. 80 f.

Die Auffassung pragmatischer Theorie überwindet das semantische Konzept des Satzverstehens dadurch, dass sie den Satz im grösseren Zusammenhang des Sprachspiels bzw. einer Sprechhandlung interpretiert. Sie greift insofern auf den kommunikativen Gehalt einer Äusserung zurück, welcher sich aber nicht auf eine Erfahrungsdimension irgendwelcher konkret ausgestalteten Situationen bezieht. Vielmehr ist die kommunikative Dimension ebenso apriorisch für sprachliches Verstehen wie Voraussetzungen logisch-semantischer Art. Pragmatische Theorie entfaltet sich als *Bedeutungstheorie*, indem sie ein Konzept formaler Bedingungen des Zustandekommens einer Sprechhandlung entwirft. Erst die Kenntnis des Feldes der Gültigkeitsbedingungen einer Sprechhandlung erlaubt die Beurteilung der in der Sprechhandlung gemachten propositionalen Gehalte.

Eine pragmatische Theorie der Gültigkeitsbedingungen einer Sprechhandlung entwickelt eine Theorie ihrer Geltungsansprüche. Dussel schliesst sich in dieser Beziehung ganz eng an die Auffassungen von Habermas an, der eine Theorie der Geltungsansprüche aus dem Begriff der Verständigung entwickelt. Habermas unterscheidet drei Ebenen von Geltungsansprüchen, welche er dergestalt identifiziert, "dass ein Sprecher im kommunikativen Handeln einen verständlichen sprachlichen Ausdruck nur wählt, um sich *mit* einem Hörer *über* etwas zu verständigen und dabei *sich selbst* verständlich zu machen."⁵¹

Erster Geltungsanspruch in dieser Konzeption ist die Richtigkeit, welche die normative Referenz vollzieht, indem sie den Rahmen einer Sprechhandlung als regulativem Akt zwischen Sprecher und Hörer thematisiert. Zweiter Geltungsanspruch ist die Wahrheit, die in Gestalt einer konstativen Verifikation umgesetzt wird, das heisst, dass geprüft wird, inwieweit die Sprechhandlung eine konstative Aussage mit zutreffenden Existenzvoraussetzungen enthält. Dritter Geltungsanspruch ist die Wahrhaftigkeit, welche in der kommunikativen Validierung der expressiven Selbstdarstellung des Sprechers einer Sprechhandlung beurteilt wird.

Die Pointe der Dusselschen Befreiungsethik besteht, wie gezeigt, darin, im Sprechaktmodell der Interpellation den Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* zu betonen. "Weil der interpellative Sprechakt nur aufgrund seiner illokutionären Rolle vom Hörer akzeptiert werden kann, liegt der Grund seiner kommunikativen Validierung [...] definitiv in seiner vollen Wahrhaftigkeit. Der Hörer besitzt keine andere spezifische Möglichkeit, ernsthaft mit dem Sprecher zu kommunizieren, es sei denn, er glaubt oder akzeptiert vernünftigerweise die Aufrichtigkeit der Interpellation des Armen."⁵² Für eine pragmatische Theorie bedeutet die Akzentuierung des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit gerade nicht, dass der rationalistische Standard der Interpretation eines Sprechaktes geschmälert würde. Vielmehr verweist eine pragmatische Theorie ihrerseits stets auf die Notwendigkeit einer Klärung der Bedingungen der Möglichkeit konstativer Äusserungen. Es geht um die Frage, worin der Grund des Gelingens eines Sprechaktes gesucht werden kann: *Wie kann der Hörer verstehen, was der Sprecher meint?*

Gegen die Annahmen der Diskursethik von Apel und Habermas, welche den Grund des Gelingens von Verständigung in dem Prinzip diskursiver Argumentation erkennen, optiert Dussels Befreiungsethik mit ihrer Privilegierung der Wahrhaftigkeit⁵³ für ein alternatives

51 Habermas 1988a, S. 413.

52 Dussel 1992a, S. 104.

53 Mit dem gewiss zutreffenden Argument "Wahrhaftigkeit ist bekanntlich nicht diskursiv, sondern nur in gemeinsamen Lebensprozessen einlösbar." (Schelkshorn 1993, S. 232) zielt Schelkshorn auf die Freilegung eines regionalistischen Kerns in dem universalistischen Verständigungsprinzip der Befreiungsethik, dessen Nicht-Thematisierung zu einem »Erfahrungsreduktionismus« führen soll. Die rationalistische Position der Befreiungsethik, so scheint mir, wird dieser Interpretation zufolge entweder durch die unbewusst universal gesetzte Überformung eines Kontextes oder aber durch die bewusst vollzogene Regionalisierung desselben

Verständigungsprinzip. Weil sowohl die argumentativen Regeln des herrschenden Diskurses als auch die diese Regeln tragende Gemeinschaft selbst an der Produktion und Reproduktion faktisch existierender Unterdrückung beteiligt sind, setzt die Befreiungsethik darauf, dass sich der Hörer vergewissert, welchen »Spielzug« der Sprecher eines Sprachspiels ausgeführt hat.

Verständigung ist demzufolge einerseits ein Problem richtiger *kooperativer* Interaktion und nicht von Argumentation. Insofern ist sie selbstverständlich auch mit einem gewissen Risiko behaftet, denn woher weiss der Hörer, dass die Äusserung eines Sprechers aufrichtig ist? Andererseits beinhaltet der Verständigungsprozess aber immer auch eine *rationale* Vorgehensweise, indem er von einem universalistischen Grundsatz ausgeht, von dem Grundsatz virtueller Exteriorität nämlich.⁵⁴

Die Option der Hermeneutik

Apel kommt das Verdienst zu, gezeigt zu haben, inwiefern der Ansatz einer pragmatischen Theorie eine *hermeneutische* Begründung voraussetzt. "Wittgensteins Einsicht in die prinzipielle Öffentlichkeit, u. d. h. Sprachspiel-Abhängigkeit jedes sinnvoll denkbaren -u. d. h. kontrollierbaren -Regel-Befolgens schliesst die weitere Forderung ein, dass der Beschreiber des Sprachspiels in einer noch zu klärenden Form an ihm teilnimmt. Würde er nur von aussen beobachten, so könnte er niemals sicher sein, dass die Regeln, die er bei seiner Beschreibung unterstellt, mit denen identisch sind, die im Sinne des Sprachspiels tatsächlich befolgt werden."⁵⁵ Aus dem pragmatischen Ansatz wird die Bestimmung des Subjekts als Teilnehmer eines Sprachspiels abgeleitet. Diese Rolle eines Teilnehmers ist für das Subjekt nicht weiter hintergebar, es sei denn, um die Preisgabe der Einsicht in das Funktionieren der Sprachspielregeln, welche aber ihrerseits konstitutiv sind für die Rationalität des Subjekts. Dass die Rolle eines Teilnehmers eine Perspektive impliziert, das heisst einen hermeneutischen Ansatz, dieser Gedanken geht zusammen mit der Einsicht in das Wesen des illokutionären Moments am Sprachspiel, welches das Verstehen des Anderen und nicht irgendeine Form strategischer oder instrumenteller Rationalität zum Ziel hat.

Apel hat dieses Konzept mancherorts auch als "transzendentalhermeneutisches"⁵⁶ bezeichnet, um damit den Heideggerschen Einfluss auf die Interpretation dieser Auffassung von Pragmatik in Erinnerung zu bringen. Es geht um die Bergung der subjektphilosophischen Tradition, welche das universale Sein nach Heidegger immer nur und immer schon aus der Perspektive eines regionalen Daseins thematisiert. Wirklichkeit erschliesst sich nur in einer Teilnehmerperspektive, so könnte man den Gehalt dieser Tradition »für den handlichen Transport in der Frühstücksbüchse« zusammenfassen.

letztlich aufgelöst. Wellmers Probleme mit dem Begriff der Wahrhaftigkeit gehen vom gleichen Argument aus, nehmen aber eine andere Richtung, wenn er sagt: "Wahrhaftigkeitsansprüche können letztlich aufgelöst. Wellmers Probleme mit dem Begriff der Wahrhaftigkeit gehen vom gleichen Argument aus, nehmen aber eine andere Richtung, wenn er sagt: "Wahrhaftigkeitsansprüche nicht begründet werden, sie können sich nur in der Konsistenz eines Handlungszusammenhangs bewähren." (Wellmer 1989, S. 353) Dussel würde sicher zustimmen, daßssWahrhaftigkeitsansprüche nicht analytisch begründet werden können. Allerdings würde er daraus den Schluss ziehen, dass dem so ist, weil die Wahrhaftigkeit den Grund der Geltungsansprüche in dem Sinne darstellt, dass die Wahrhaftigkeit den Rahmen dessen definiert, was in einer Sprechhandlung behauptet werden kann und als solche Behauptung (mit dem Status eines synthetischen Apriori) in bezug auf Wahrheit und Richtigkeit begründbar ist.

54 Ex negativo liesse sich dabei kommentierend zu Dussels Argumentation mit dem Zyniker (Dussel 1993d) anmerken, dass der performative Selbstwiderspruch des Zynikers genau darin besteht, seine Position einer rein strategischen »Vermittlung« des Anderen als absolut zu setzen.

55 Apel 1991, S. 346 f.

56 Apel 1991a, S. 330 ff.

Der Erfahrung leitende, sichernde und kritisierende Zugriff von einer Teilnehmerperspektive her und auf eine Teilnehmerperspektive hin wird *Verstehen* genannt. Solches Verstehen begreift sich traditionell in Gegensatz zum Modus des Erklärens. Der epistemologischen Reflexion auf Verstehen und Erklären gemeinsam ist ihr Ansatz in der Frage nach der Konstitution des Wissens im Anschluss an Kant. Es geht um Einsicht in die »Entwürfe« der Vernunft, in deren Leistungen und Voraussetzungen. Die Wege von Verstehen und Erklären trennen sich in der Frage nach der Bedeutung des Subjekts für die Theorie. Während das Erklären als Rückführung eines Sachverhalts auf seine allgemeine Gesetzmäßigkeit gesehen wird, bezeichnet das Verstehen die Erschließung eines Sachverhalts von einem gemeinsamen Dritten her, welches den Verstehenden und das Verstandene umgreift. In gewisser Weise privilegiert das Erklären eine Beobachter-, das Verstehen eine Teilnehmerperspektive in Sachen von Wissen und Erkenntnis.

"Während etwa die neopositivistische Wissenschaftslogik gerade von dieser [...] Idee des »Verstehens« als »Methode« ausging und ihr die These von der bloss psychologisch-heuristischen Hilfsfunktion des Verstehens im Kontext der Auffindung einer Verhaltens»Erklärung« entgegensetzte, konnte die neue »Hermeneutik« zeigen, daß das »Verstehen« als Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins schon für die Konstitution von Erfahrungs-Daten und somit für die Beantwortung der Was-Frage in der Erkenntnistheorie vorausgesetzt wird."⁵⁷ Das Apriori methodischen Wissens ist demzufolge nicht denkbar ohne Berücksichtigung einer sogenannten »existenzialen *Vorstruktur* des Verstehens«, der Teilnehmerperspektive eines Subjekts. Oder anders: Gründe sind nicht anders denn durch Gründe widerlegbar. Gründe implizieren aber immer Urteile, Werturteile, Existentialurteile, auf welche nur teilnehmende, nicht beobachtende Reaktionen möglich sind.

Verstehen meint die teilnehmende Deutung eines Sachverhalts aus einem Ganzen, in welches ein Moment von *Unbedingtheit* eingebaut ist, weil sich Gründe eben nur als Gründe - und das heisst in einer urteilenden oder wertenden Stellungnahme -verstehen lassen. Dieses Ganze, das auch als Totalität bezeichnet wird, beschreibt die strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit eines Konkreten, wie diese in einem rationalistischen Modell zur Darstellung kommt, von dem aus Wirklichkeit erklärbar wird. Die Totalität fungiert in der Hermeneutik als Horizont, das heisst als transzendentaler Ort, der seine Bedeutung dadurch erhält, dass von ihm aus Wirklichkeit konstituiert wird.

Die entscheidende Frage an die sich im hermeneutischen Zirkel der Vorstruktur des Verstehens konstituierende Totalität lautet, inwieweit diese nicht nur ihre Voraussetzungen reproduziert, sondern ein *kritisches* Selbstverhältnis zu entwickeln in der Lage ist. Wie ist so etwas wie Selbstkritik denkbar, das eine Revision des eigenen Standpunkts zumindest als Möglichkeit beinhalten muss? Denn nur die Fähigkeit zur Selbstkritik kann auch die Selbsttauschung dechiffrieren, der jede Teilnehmerperspektive unterliegen kann.

Was ist eine Perspektive ?

Der Begriff der *Perspektive* bedeutet die Einbeziehung des Subjekts in die epistemologische Theorie, wie Dussel eindeutig konstatiert. "Ohne den Menschen gibt es keine Welt."⁵⁸ Dass es

⁵⁷ Apel 1991, S. 26.

⁵⁸ Dussel 1985, S. 35. Siehe dazu Dussel 1973b, S. 44: "Ohne den Menschen gibt es keine Welt in dem Sinne, dass sich der Mensch der Welt öffnet, welche ihrerseits ein Bereich ist, der sich vom Sein her entfaltet." Vgl. auch: Dussel 1973b, S. 57; Dussel 1973c, S. 165. Zum Begriff der Perspektive vgl. König 1989.

ohne Subjekt keine Erkenntnis geben kann, bedeutet in einer ersten Näherung, dass sich das Subjekt in der Erkenntnis selbst zum Ausdruck bringt. Jeder Diskurs kehrt in einem gewissen Sinne nur nach aussen, was im Subjekt bereits enthalten war. Dieses Ausdrücken, "wie wenn man eine Orange auspresst,"⁵⁹ dieses Zum-Ausdruck-Bringen wird in den Terminus der Expressivität gefasst. Wer hier etwas zum Ausdruck bringt, ist das Subjekt. Das Subjekt ist die kreative Instanz, welche Bedeutungen produziert und reproduziert, indem es sich selbst mitteilt. In diesem Sinne ist das Subjekt eine "expressive Totalität"⁶⁰, welches seine Perspektive auf Wirklichkeit hin entfaltet. In der Befreiungsethik wird das Problem der Expressivität dahingehend verschoben, dass gefragt wird, inwiefern ein Subjekt als Hörer verstehen kann, was ein sich ausdrückendes Subjekt als Sprecher meint. "Der Andere in seiner Leiblichkeit ist das erste Wort [...], das mit dem Signifikanten identische Signifikat [...]."⁶¹ Expressivität wird zu einem Problem des *Verhältnisses* von Perspektiven zueinander.

An dieser Stelle ist es angebracht, darauf hinzuweisen, dass sich die Befreiungsethik explizit an die Konstruktionen phänomenologischer bzw. hermeneutischer Theorie anschliesst.⁶² Dies gilt insbesondere für die methodische Entfaltung des Verhältnisses von Totalität und Vermittlung. Dussel zentriert zwar dann im Anschluss an die Lévinassche Phänomenologiekritik seine Konstruktion anders, indem er die Existenz des Anderen anstelle des Husserlschen Subjekts oder des Heideggerschen Daseins als epistemologisches Apriori einsetzt. Die Konstruktion bleibt aber in ihrem Gefüge erhalten, denn auch die Exteriorität des Anderen wird in diesem Entwurf wiederum »vermittelt«. Und selbst die Marxsche Theorie subsumiert Dussel diesem methodischen Ansatz, indem er dessen kritische Theorie des Kapitalismus vom Standpunkt der lebendigen Arbeit herleitet.

Die Phänomenologie hat den meines Erachtens wichtigsten Beitrag zum Verständnis dessen, was eine Perspektive ist, geleistet. Die Phänomenologie nimmt die Dinge so, »wie sie sich zeigen«. Das, was sich mir auf eine Weise zeigt, wird an dem gemessen, was ich davon sagen kann. Die Phänomenologie greift auf die Lebenswelt des Subjekts zurück, um von dort aus zu klären, was wahr ist. Im Konflikt zwischen der erlebten Welt und der erkannten Welt fordert die Phänomenologie, damit aufzuhören, "das Wahre und das Objektive, das Erlebte und den Anschein zu identifizieren. Sie weiss zu zeigen, wie die erlebte Welt am Ursprung der erkannten oder objektiven Welt steht."⁶³

Nach Descombes ist der Würfel das Lieblingsbeispiel der Phänomenologen. Der Würfel hat definitionsgemäss sechs Seiten, doch habe ich die sechs Seiten nie gleichzeitig vor Augen. Erlebte und erkannte Welt, Sein als Für-mich-Sein und An-sich-Sein treten auseinander. Die Phänomenologie zieht daraus folgenden Schluss: "Der einzige Sinn, den »Sein« für mich haben kann, ist »Fürmichsein«, anders gesagt, mir erscheinen. Folglich müssen wir in die Definition des Gegenstandes die wirklichen Bedingungen, unter denen es mir gegeben ist, aufnehmen. So wie die Reise zum Ferienhaus zu den Ferien dazugehört, so gehört der Weg zum Objekt mit zum Objekt. Das ist das grundlegende Axiom der Phänomenologie."⁶⁴ Dussels

59 Dussel 1985, S. 138.

60 Der Begriff der expressiven Totalität stammt von Herder. Er bedeutet, dass ein Subjekt sich selbst in einer bestimmten Form verwirklicht. Die bekannteste Version der expressiven Totalität ist Hegels dialektisches Konzept von Selbstverwirklichung. Indem ein Subjekt das An-Sich als Für-Sich nimmt, verwirklicht es sich selbst im An-und-für-sich. Vgl. dazu: Taylor 1978, S. 27-40; S. 119-127. Siehe auch: Habermas 1985, S.80 und S. 96; Althusser 1974, S. 148-150. Vgl. nochmals Kap. 1.5.

61 Dussel 1985, S. S.142.

62 Dussel 1985, S. 27.

63 Descombes 1981, S. 75 FN 11.

64 Descombes 1981, S. 79.

Totalitätsbegriff besagt exakt dasselbe: "Wenn der Mensch tatsächlich ist, was er ist, aufgrund des ontologischen Projektes, durch das er sein Sein-Können versteht, durch das, was er als Einzelner oder als Gruppe intendiert, dann ist das Projekt die grundlegende Möglichkeit des »Selbst«."⁶⁵

Gegen den puren Perspektivismus solipsistischer Subjekte argumentiert Descombes, indem er den phänomenologischen Würfel in die Kanne transformiert, mit der er Wein in den Keller tragen will. "Da ist es nun wichtig, dass diese Kanne nicht wie der »erlebte Würfel« des Phänomenologen eine bloss angenommene oder über eine Reihe von »Profilen«, die sich nacheinander dem Blick bieten, antizipierte »Sinneinheit« ist. Ihre sechs Seiten hätte die Kanne erst am Grenzpunkt einer unendlichen Prüfarbeit, und die »Grenz-Idee« der Kanne nützt mir praktisch nichts. Ich verlange eine vollkommene Kanne ..." ⁶⁶

Descombes' Kritik des phänomenologischen Würfels entnehme ich einen doppelten Hinweis. Descombes ist einerseits sicher recht zu geben, wenn er mit der erkannten Welt gegen die erlebte Welt argumentiert. Die erlebte Welt der Phänomenologen ist primär eine *theoretische* Welt im Sinne des traditionellen Theoriebegriffs eines Betrachters, welche nur ihre eigene Begrenztheit offenlegt, wenn sie ihre Perspektive den Anforderungen der Praxis überordnet. Andererseits zeigt Descombes' Beispiel aber ebenso, dass auch die vollkommene Kanne sich nach einer Norm bemisst, die in diesem Falle im Sinne eines *praktischen* Nutzen als Gefäß für den Wein ausgewiesen wird. Descombes belegt in dieser Hinsicht genau das, was er widerlegen will, nämlich die Bedeutung der Intentionalität oder der Teilnehmerperspektive für die Epistemologie.

Die Einsicht in das Recht der Perspektive führt in einem zweiten Schritt zur Einsicht in den *Konflikt* der Perspektiven. Wenn sich das Sein als Für-mich Sein darstellt, dann gibt es notwendigerweise unterschiedliche Perspektiven auf das Sein. Werden diese friedlich nebeneinanderstehen, oder wird es zum Konflikt der Perspektiven kommen? Und wer legt das Recht welcher Intentionalität oder welcher Perspektive fest? Dies ist der Punkt, an dem der postmoderne Diskurs ansetzt und für das endlos währende Spiel relativistischer Ansichten gegen den zerstörerischen Kampf objektiver Erkenntnisse plädiert. "Da jede Monade ihren Gesichtspunkt hat, gibt es gleichsam ebenso viele Universa. Die jedoch nur die Perspektiven eines einzigen Universums sind: die der unendlichen Menge der einfachen Substanzen."⁶⁷ Demzufolge würde die interpretatorische Alternative lauten: »Objektivismus versus Relativismus«. Entweder mit einer hermeneutischen oder auch strukturalistischen Theorie für den unbegrenzten Relativismus der Perspektiven, oder aber mit einer naturalistischen, materialistischen o. ä. Theorie monistischer Objektivität für die Abschaffung der Perspektive.

Dass diese Alternative nicht das letzte Wort haben muss, kann ein Hinweis auf die philosophische Karriere des Terminus Perspektive zeigen. Perspektive meint metaphorisch gesprochen einen durchdringenden Blick oder ein deutliches Sehen, dessen Aufschwung mit dem epistemologischen Konzept der Transzendentalphilosophie begann, welches auf den Standpunkt einer Theorie in Form eines die theoretische Konstitution des Subjekts determinierenden Apriori reflektierte. Der Standpunkt einer Erkenntnis oder deren Perspektive wird demzufolge weniger als Beschränkung von Erfahrung, sondern vielmehr als *Ermöglichung*

65 Dussel 1985, S. 36.

66 Descombes 1981, S. 80. Wenn auch Dussel die Bedeutung der alltäglichen Lebenswelt stark hervorhebt, zeigt dennoch m.E. seine Einschätzung der Technik (Dussel 1989a, S. 54-59), dass die Befreiungsethik weniger romantisch als funktionalistisch verfährt. Ihre Orientierung in Sachen Perspektive ist in der Intentionalität des Subjekts zu suchen.

67 Descombes 1981, S. 224.

derselben interpretiert. "Ein jeder Gesichtspunkt schränkt die Sicht ein. Wenn aber ein *Gesichtspunkt transzendente Bedingung der Möglichkeit der Sicht* [Hervorhebung von mir] ist, dann ist eine Beschränkung, die Einschränkung der Sicht selber transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit. [...] Der Gesichtspunkt setzt in eins und zumal der Sicht die transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit und ihre Schranke."⁶⁸ Merleau-Pontys Überlegung geht in eine ähnliche Richtung wie der Bachelardsche Gedanke eines »Erkenntnishindernisses«, in dessen Abarbeitung Vernunft ihre Fruchtbarkeit erweist.

Die Teilnehmerperspektive des Subjekts ist in dieser Sicht nichts anderes als das Verstehensapriori, von dem aus und auf das hin sich Rationalität entwirft. Bei Putnam wird die Frage nach dem Recht der Teilnehmerperspektive so gefasst: "Von wessen Gesichtspunkt wird die Geschichte eigentlich erzählt?"⁶⁹ In marxistischer Tradition hiess diese Frage: Cui Bono? Die Sinnspitze dieser Frage liegt darin, auf den Pluralismus möglicher Perspektiven hinzuweisen, gegen den Monismus einer »absoluten Perspektive«, ein Ausdruck, der selbst schon eine *contradictio in adiectu* darstellt. "Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen könnten, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien dienlich sind."⁷⁰

Aber auch wenn *unsere* Rationalität nur *unsere* Vorstellung von der wahren Vernunft entfaltet, wenn wir nur unsere begrenzten Perspektiven zur Verfügung haben, dann bedeutet dies eben nicht, dass damit irgendeine Art von Moralrelativismus zu rechtfertigen wäre. Denn obwohl die Perspektive das Blickfeld in gewisser Weise auch einengt, ist es doch primär so, dass die Perspektive das Blickfeld allererst *eröffnet*. Ohne Perspektive gibt es überhaupt keinen Blick, ohne schwache Rationalität keine wahre Vernunft. "Was wir haben, sind Objektivität und Rationalität nach Menschenmass; sie sind besser als nichts."⁷¹

Zur Kritik der Hermeneutik

Bei Apel findet sich eine Bilanz dessen, was Sinn und Grenze der Hermeneutik ausmacht, die in dieser Form, denke ich, zu weiten Teilen die Dusselsche Position ebenfalls korrekt widerspiegelt. "Heideggers Entdeckung, welche die von Husserls aufgeworfene phänomenologische Konstitutions-Problematik wesentlich vertiefte bzw. erweiterte, lag [...] in der Freilegung einer »Vorstruktur« der Wahrheitsproblematik [...] als der »Erschlossenheit des Daseins«, die -um mit Gadamer zu reden -»allem verstehenden Verhalten der Subjektivität ...schon vorausliegt«. Insofern waren alle die recht beraten, welche die Fruchtbarkeit des Heideggerschen Ansatzes in der Richtung einer hermeneutischen Phänomenologie oder philosophischen Radikalisierung der Hermeneutik glaubten entfalten zu sollen."⁷²

68 Merleau-Ponty 1966, S. VI. Zu einer detaillierten Entwicklungsgeschichte des Begriffs der Perspektive in Lateinamerika wären speziell die Einflüsse von Ortega y Gasset und Sartre zu berücksichtigen.

69 Putnam 1990, S. 76.

70 Putnam 1990, S. 76. Vgl. auch die Kritik von Putnam am Strukturalismus (Putnam 1990, S. 202-222). Siehe dazu auch die ähnliche Argumentation von Habermas: "Wer die theoretische Avantgarde von heute besiegt und die bestehende Hierarchisierung des Wissens überwindet, stellt selbst die theoretische Avantgarde von morgen, errichtet selbst eine neue Hierarchie des Wissens. Jedenfalls kann er für sein Wissen keine Überlegenheit nach Massgabe von Wahrheitsansprüchen geltend machen, die die lokalen Übereinkünfte transzendieren würden." (Habermas 1985, S. 330)

71 Putnam 1990, S. 82.

72 Apel 1991, S. 43.

Da aber die Vorstruktur des Verstehens nicht schon selbst die Wahrheit ist, sondern nur den Spielraum möglicher Wahrheit vorgibt, dürfen Konstitution und Begründung von Wissen und Erkenntnis nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn Heidegger in seiner »Kehre« Wahrheit als »Lichtung« begreift, dann trennt er gerade mit der Verschmelzung von subjektiver und objektiver Instanz die subjektive Instanz von der Wahrheit ab. Es gibt dann kein unterscheidbares, ausweisbares *Kriterium* mehr, von dem aus und auf das hin ein Subjekt *Wahrheit* konstruieren könnte. Weil Wahrheit »ist«, verschwindet das Subjekt. Gemäss diesem Ansatz letztlich konsequent verfahren beispielsweise Rorty oder Vattimo, wenn sie davon ausgehen, dass es kein universalisierbares Wahrheitskriterium gibt, sondern nur regionale Horizonte. Diese können zwar miteinander ins Gespräch kommen, ohne dass aber auf irgendeine Weise entschieden werden könnte, welche Positionen begründbar sind und welche es nicht sind. Entscheidend ist nur doch die jeweils vollzogene personale Aneignung.⁷³

Heideggers Vorstruktur des Verstehens wird üblicherweise unter dem Stichwort des »hermeneutischen Zirkels« ausgelegt. "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst."⁷⁴ Auch wenn man aus den von Apel angeführten Gründen die Heideggersche Kehre zu einer sich selbst setzenden Wahrheit nicht mitvollzieht, konstituiert sich dennoch der Verstehensprozess immer als Totalität im Sinne der Gesamtheit einer Weltauffassung oder eines Weltbildes. "Nur dann kann ich feststellen, dass ein Mensch einer Regel folgt, z. B. spricht oder sinnvoll handelt, wenn sich sein Verhalten aus dem Zusammenhang eines Sprachspiels als öffentlich kontrollierbares Regelbefolgen verständlich machen lässt, dies aber kann ich nur aufgrund der Teilnahme an diesem Sprachspiel feststellen."⁷⁵ Zwar werden das Subjekt des Verstehens und der Horizont des Verstehens voneinander unterschieden, doch bleibt die apriorische Struktur des Verstehenshorizonts letztlich dem verstehenden Subjekt verhaftet, insofern es das Subjekt ist, das seine Teilnehmerperspektive verallgemeinert.

Dass in dieser Verallgemeinerung ein gravierendes Problem stecken kann, zeigt der Konflikt der Interpretationen zwischen der Hermeneutik einerseits und ideologietheoretischen Ansätzen andererseits. "Was die Hermeneutik vergisst: dass das »Gespräch«, das wir nach Gadamer »sind«, auch ein *Gewaltzusammenhang* [Hervorhebung von mir] und gerade darin kein Gespräch ist."⁷⁶ Wenn die Teilnehmerperspektive des Subjekts durch irgendwelche Mechanismen dergestalt beschädigt ist, dass sie ihre eigene Beschädigung nicht mehr durchschauen kann, dann wird das sich selbst auslegende Subjekt obsolet. Die gesamte Problematik der Philosophie der Befreiung im allgemeinen sowie Dussels Befreiungsethik im besonderen knüpft explizit an diesen ideologietheoretischen Ansatz an. So konzipiert Dussel seine philosophische Theorie als Instrument zur Aufklärung der entfremdeten Realität der Armen und Unterdrückten.

Wenn das Theorem der Vorstruktur des Verstehens insofern unzulänglich ist, dass sich die sich selbst und ihre Welt verstehende Teilnehmerperspektive als Binnenperspektive entpuppt und damit in die Falle des methodischen Solipsismus läuft, wie kann dann eine kritische Perspektive etabliert werden, von der aus die Binnenperspektive auch noch ihre eigene Entfremdung überwinden kann? Nach Habermas muss gelten: "Gründe sind nämlich aus einem

73 Vgl. dazu: Rorty 1981; Vattimo 1990.

74 Heidegger 1979, S. 153; bei Dussel behandelt in: Dussel 1973c, S. 144.

75 Apel 1991a, S. 251.

76 Wellmer 1969, S. 48.

solchen Stoff, dass sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen. [...] Man kann Gründe nur in dem Mass verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig sind oder nicht stichhaltig sind, und warum gegebenenfalls eine Entscheidung darüber, ob die Gründe gut oder schlecht sind, (noch) nicht möglich ist. Deshalb kann ein Interpret Äusserungen, die über kritisierbare Geltungsansprüche mit einem Potential an Gründen verknüpft sind und somit Wissen repräsentieren, nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen. Und er kann nicht Stellung nehmen, ohne eigene Standards der Beurteilung anzulegen, Standards jedenfalls, die er sich zu eigen gemacht hat."⁷⁷

Wahrheit und Methode, Subjektivität und Universalität sind dieser Auffassung zufolge zwingend miteinander verbunden in einer Struktur, deren Gestalt eine formalpragmatische Theorie auszuweisen beansprucht. Diese kritische Perspektive kann m. E. nicht einfachhin mit Habermas als Beobachterperspektive interpretiert werden, weil mit Habermas gegen Habermas einzuwenden ist, dass es keine Perspektive ohne normative Standards gibt. Das heisst aber, dass der Status einer Teilnehmerperspektive nicht hintergebar ist, wie ja auch Apel festhält. Umgekehrt aber kann die Beobachterperspektive jederzeit zwanglos als Grenzfall einer Teilnehmerperspektive in eine hermeneutische Rekonstruktion eingefügt werden.

Wenn dies aber so ist, dann liegt es nahe, das Problem des Verstehens mit dem Problem der *Verständigung* in Beziehung zu bringen. "So kommt Schleiermacher zu dem Satz, es gelte, einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe -eine Formel, die seither immer wiederholt worden ist und in deren wechselnder Interpretation sich die gesamte Geschichte der neueren Hermeneutik abzeichnet."⁷⁸ Apel diskutiert diesen Satz von Gadamer, um an dessen Auslegung zu zeigen, wo das Defizit der Hermeneutik sitzt. Gadamer erläutert das hermeneutische Prinzip »einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst versteht« in dem Sinne, dass es um ein »anders Verstehen« geht. "Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht."⁷⁹ Apel greift diese Auslegung an, weil sie eine Art Neutralität impliziert. Nach Apel kann Gadamer natürlich zeigen, dass sich jeder Sachverhalt in einer anderen geschichtlichen Situation anders verstehen lässt. Dennoch untergräbt Gadamer nach Apel mit seiner relativistischen Option die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen überhaupt. "Soll nämlich die Voraussetzung, dass man überhaupt versteht, sinnvoll aufrechterhalten werden, dann muss auch das Postulat aufrechterhalten werden, dass man nur dann -und insofern! -überhaupt versteht, wenn man -bzw. insofern man -besser versteht."⁸⁰

Apel geht es um ein ausweisbares Kriterium, anhand dessen sich bemessen lässt, inwiefern das neue Verstehen zu Recht anders, und das heisst eben besser, ist. "Einstein hat in diesem Sinne einmal pointiert geäussert, dass er in der Physik immer nur das verstanden habe, was er habe verbessern können."⁸¹ Der Prozess des Verstehens wird hier von den oftmals der Hermeneutik nachgesagten Merkmalen des Einfühlens oder der Intuition befreit. Verstehen meint Rekonstruktion im Ausgang von und im Interesse eines universalen Apriori. Wahrheit und Methode stellen keine Alternativen dar, vielmehr wird Wahrheit durch Methode zugänglich.

⁷⁷ Habermas 1988a, S.169 f.; vgl. dazu Apel 1989, S. 41 f.

⁷⁸ Gadamer 1990, S.195.

⁷⁹ Gadamer 1990, S. 280. Vgl. dazu auch Gadamers Kommentar zu Schleiermacher: "Schleiermachers Problem ist nicht das der dunklen Geschichte, sondern das des dunklen Du." (Gadamer 1990, S. 195)

⁸⁰ Apel 1991, S.46FN70.

⁸¹ Apel 1991, S. 50.

Perspektive als Konstruktion

Konstruktive Epistemologie sieht mit Kant, "dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."⁸² Solche Epistemologie setzt das Subjekt als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Wissen, indem sie in einem starken Sinne festhält, dass es keine Erkenntnis ohne Subjekt gibt. "Ein erkenntnistheoretisch zureichender Subjektbegriff muss so beschaffen sein, dass er Erkenntnis nicht einfach als Repräsentation der Wirklichkeit im Subjekt, sondern durch das Subjekt auffasst."⁸³

Ausgehend von der Einsicht in die Theoriegeladenheit von Erkenntnis geht es darum, dass dem *Subjekt* eine konstitutive Bedeutung im Erkenntnisprozess zukommt. Das heisst aber gerade nicht, dass solche Erkenntnis voraussetzungslos wäre in dem Sinne, dass damit ein Relativismus Platz greifen würde. "Obwohl wir Welten erzeugen, indem wir Versionen erzeugen, erzeugen wir ebensowenig eine Welt, indem wir Symbole nach dem Zufallsprinzip zusammenfügen, wie der Schreiner einen Stuhl macht, indem er Holzstücke zufällig zusammenfügt. Die vielen Welten, die ich zulasse, sind gerade die wirklichen Welten, die durch wahre oder richtige Versionen erzeugt werden und die diesen Versionen entsprechen. Mögliche oder unmögliche Welten, die angeblich falschen Versionen entsprechen, haben in meiner Philosophie keinen Platz."⁸⁴ Vielmehr geht es genau darum, die Regeln des Produktionsprozesses der Erkenntnis selbst zu rekonstruieren, um auf diese Weise ein ausweisbares Kriterium freizulegen, welches den Geltungsanspruch von Wahrheit einzulösen vermag. Sandkühler formuliert dieses Programm einer transzendentalen Erkenntnistheorie im Sinne eines methodischen Idealismus, wie es auch als epistemologische Basis einer Formalpragmatik zum Zuge kommen können muss. Denn die transzendente Programmatik ist die einzig heute denkbare Erkenntnistheorie, "in der die Idee des Subjekts (ohne Subjektivismus) eine Allianz mit der Idee der Rationalität von Wahrheit eingehen kann, d. h. in der die subjektive Konstruktion der Wirklichkeit des Wissens Wahrheitspostulate deshalb nicht ausschliesst, weil Konstruktion in der Perspektive »Referenz« [...] begründet werden kann."⁸⁵

Dussels Umgang mit dem Thema Hermeneutik zieht sich explizit als roter Faden durch sein gesamtes Werk. Dennoch darf eine Interpretation der Bedeutung der Hermeneutik nicht nur auf die Aussagen eines Autors über das Thema der Hermeneutik achten, sondern muss auch den Gebrauch berücksichtigen, den dieser von der Hermeneutik macht. Eine vorsichtige Annäherung an das Thema der Hermeneutik müsste von der Periodisierung des Dusselschen Werkes in die Etappen »Heidegger -Lévinas -Marx« ausgehen. Dass Dussel mit der Heideggerrezeption auch die Hermeneutik als epistemologische Methode übernimmt, scheint evident. Welche Auswirkungen die Lévinasrezeption hat, ist schon weit schwieriger auszumachen. Ich neige zu der Ansicht, dass die Lévinasrezeption bei Dussel in einem ersten Schritt ähnliche Konsequenzen hervorbringt, wie sie bei Heideggers Kehre zur »Lichtung« zu beobachten sind, weshalb Dussel auch an manchen Stellen nach einer Offenheit für den Anderen oder für das Andere in Heideggers Spätphilosophie sucht. In diesem Sinne würde Dussel wie Gadamer von der prinzipiellen Überlegenheit des Interpretandums ausgehen, das dem Interpretanden zu verstehen gibt, was wahr ist und was nicht.

Weil aber Dussel das Interpretandum von seinem ethischen Konzept her als Wahrheitskriterium zu fassen sucht, indem er die Exteriorität des Anderen als die Interpellation der

82 Kant 1911a, S. 13.

83 Sandkühler 1991, S. 47. Zur epistemologischen Kritik der Befreiungsethik vgl. Candelaria 1994, S. 83-96.

84 Goodman 1990, S. 118.

85 Sandkühler 1991, S. 350.

Armen und Unterdrückten interpretiert, bin ich der Auffassung, dass sich die epistemologische Struktur von Dussels Theorie in einem zweiten Schritt radikal ändert.⁸⁶ Es ist diese Änderung, welche gleichzeitig die Synthese der Theorieansätze von Lévinas und Marx ermöglicht. Wenn der hermeneutische Ansatz des Verstehens in der formalpragmatischen Theorie einer Sprechhandlung und ihres Sprecher-Hörer-Modells expliziert wird, dann müssen Interpretand und Interpretandum gleichwertig sein, weil sie ihre Rollen tauschen können müssen. In dieser Hinsicht gilt: "Die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens sind identisch mit den Bedingungen der Möglichkeit des Meinens."⁸⁷

Mit diesem Übergang im Dusselschen Theoriegebäude von einer hermeneutischen zu einer pragmatischen Auffassung hat sich die ursprünglich repräsentationale zu einer konstruktiven Epistemologie hin verändert. Wenn auch der für Dussels Philosophie bedeutsame Impetus zur Öffnung von Kirche und Theologie auf die Welt hin verständlich war: der folgende Satz steht für ein Programm einer repräsentationalen Epistemologie. "Der »Ausgangspunkt« ist also nicht, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern was diese selbst uns zu verstehen gibt."⁸⁸ Daran anknüpfend und in Auslegung des dreibändigen Marx-Kommentars von Dussel kommt Candelaria zu dem Schluss, dass Dussels Epistemologie repräsentational und eben deshalb zweideutig sei, weil eine repräsentationale Epistemologie von einem Konzept passiver Subjektivität ausgeht.⁸⁹

Demgegenüber scheint mir die Pointe von Dussels Marx-Interpretation unter anderem darin zu liegen, dass Dussel Marx mit Hilfe einer konstruktivistischen Epistemologie interpretiert, welche die Bedingung der Möglichkeit dafür liefert, dass Dussel die Kategorie der Exteriorität als »Aussenperspektive« in der Marxschen Theorie selbst re-konstruiert. "Man könnte sagen, dass Marx ein »posthegelianischer Kantianer« ist, der dem Ethischen sozusagen Priorität einräumt gegenüber dem objektualen Bereich des Verstehens und der Vernunft selbst [...]. Die Kantischen Kategorien sind feststehend; die Kategorien von Marx sind »historisch« - dank des hegelianischen Beitrags -, und sie »konstituieren« sich (werden konstruiert), sie sind keine angeborenen Formen a priori, sondern Formen der Arbeit theoretischer Produktion a posteriori."⁹⁰ Dussel betrachtet die Totalität des Kapitals als eine "Konstruktion"⁹¹ im Ausgang von der *Exteriorität* der lebendigen Arbeit.

86 Ob und wieweit Dussel diese Änderung der epistemologischen Struktur der Befreiungsethik explizit vollzogen hat oder inwieweit hier gewisse Ambivalenzen in seiner Theorie feststellbar sind, das ist genau der Punkt, auf den die vorliegende Untersuchung zielt.

87 Wellmer 1989, S. 321. An dieser Stelle wird das Spezifische des Konzepts von Dussels Befreiungsethik umrisshaft greifbar, das ich unter dem Titel *Transzendentaldialogik* fasse. Verstehen als Prozess der Verständigung zwischen Sprecher und Hörer, zwischen Interpretant und Interpretandum, setzt in einem ersten Schritt diejenige Unterscheidung der Rollen voraus, wie sie in einem zweiten Schritt der »dialogische Rekurs« internalisiert. Weil sich Egos Binnenperspektive Alters Aussenperspektive zu eigen machen muss, um den Sinn eines Sprachspiels verstehen zu können, ist in diesem Perspektivenwechsel immer schon drittens die Akzeptanz der virtuellen Exteriorität mit gesetzt. Die Exteriorität der Aussenperspektive des Anderen wird zum transzendentalen Apriori der Vorstruktur des Verstehens. Vgl. zum Begriff des »dialogischen Rekurses Kap. 6.5.

88 Dussel 1988, S. 13; eine vergleichbare Aussage enthält z. B. "Die Offenbarung des Anderen [...] ist »unaussprechlich« von »meiner« Welt her; weder seine Offenbarung noch seine Realität ist eine »Tatsache« in meiner Welt. Die Offenbarung im Sprechakt selbst zeigt sich nur zum Teil als »Tatsache«, zum Teil auch als »Exteriorität«... (Dussel 1977a, S. 185.) Ebenso: Dussel 1993, S.18.

89 Candelaria 1993, S. 53 f.

90 Dussel 1990a, S. 360 FN 73; vgl. dazu auch Dussel 1985b, S. 16: "[...] die Frage nach der »Exteriorität« oder »Transzendentalität« der lebendigen Arbeit als dialektischem Gegensatz zum Kapital ist der vollständige Schlüssel zur Dechiffrierung des marxistischen Denkens. "

91 Dussel 1990a, S.410.

Epistemologisch gesehen ginge es darum, inwiefern der Begriff der Exteriorität als Äusserlichkeit zu Recht als *Aussenperspektive* interpretiert wird. Die Exteriorität bezeichnet eine *Aussenperspektive*, in der sich die Totalität des Anderen, seine Weltauffassung, seine Wirklichkeitsinterpretation, sein Selbstverständnis, seine Teilnehmerperspektive artikuliert. Diese Teilnehmerperspektive des Anderen verhält sich äusserlich in bezug auf meine Binnenperspektive, weil sie sich von meiner Perspektive als Perspektive des Anderen unterscheidet. Genau deshalb ist sie ja für mich eine *Aussenperspektive*. Wenn aber die Perspektive des Anderen eine konstruktive Leistung des Anderen darstellt, dann beinhaltet die Exteriorität als *Aussenperspektive* des Anderen notwendigerweise auch eine konstruktive Leistung meinerseits. Ich kann die *Aussenperspektive* des Anderen nur *rezipieren*, indem ich sie *rekonstruiere*, wie ja auch Dussel mit seiner Aufgabenstellung einer »Rekonstruktion der Augen des Anderen«⁹² unterstellt.

Wiederum von dem Eigensinn einer befreiungsethischen Pragmatik her argumentiert: Gerade um der transzendentalen Bedingung der Möglichkeit einer virtuellen Exteriorität willen muss man auf der *Idealität* des Subjekts in der Reziprozität von Sprecher und Hörer bestehen. Denn erst die Annahme der Idealität aller als Subjekte ermöglicht die rekursive Antizipation des Perspektivenwechsel, in welchem der Andere als Grund des Verantwortung übenden Subjekts gedacht werden kann.

Aus der These der epistemologischen Konstruktivität der Befreiungsethik leite ich die Formel ab, derzufolge der Begriff der Exteriorität die epistemologische »Form« der ontologischen Alterität darstellt. Dass Dussel ein formales Verständnis von Exteriorität hat, geht aus seiner Bestimmung des Ausgangspunktes der befreiungsethischen Theorie hervor, welche er als "formal-geschichtliche Transzendentalität"⁹³ fasst. Dieser formale Ansatz spiegelt sich u.a. darin wider, dass die Exteriorität als methodisches »principium exclusionis« interpretiert wird. "Der Ausgangspunkt ist der Andere, der Andere jedoch nicht einfach als andere »gleichberechtigte Person« der Argumentationsgemeinschaft, sondern als ethisch qualifizierter Anderer, der zwangsläufig (apodiktisch) in irgendeinem Sinn beherrscht (principium oppressionis) und von der Ausschliessung betroffen (principium exclusionis) ist, d.h. der Andere der ursprünglich ethischen Erfahrung der Exposition im Angesicht-zu-Angesicht [...]"⁹⁴

Der spezifische Sinn einer Bestimmung der Exteriorität als *Form* liegt darin, dass sich Dussels Verständnis von der Transzendentalität des Anderen mit einem Einwand konfrontiert sieht, der das Recht konstruktiver Subjektivität geltend macht. Diesem Einwand zufolge ist der Andere "immer eine Gestalt der Egoität".⁹⁵ Wie auch die Auseinandersetzung mit Derrida gezeigt hat, trifft es zu, dass ein Anderes nicht ohne Gemeinsames⁹⁶ denkbar ist. Ego und

92 Vgl. dazu: Dussel 1993e, S. 92. Vgl. hierzu die Ausführungen von Rottländer, der zu Recht darauf hinweist, dass im strengen Wortsinne keiner die Perspektive irgendeines anderen Menschen einfachhin übernehmen kann. Richtig gestellt lautet die Frage dann: "[...] wie kann man authentisch aus der Perspektive eines anderen denken und sprechen?" (Rottländer 1995, S. 158) Das heisst, Ego kann sich an die Perspektive von Alter nur mehr oder weniger annähern. Der Andere darf nicht hypostasiert werden, sondern ist immer der Andere je für mich. Das von der Befreiungsethik her gesehen entscheidende Moment scheint mir darin zu liegen, dass dieser Prozess der »Annäherung« oder »Rekonstruktion« nur möglich ist unter der Annahme des Rechts des Anderen auf seine mögliche Andersheit.

93 Dussel 1994, S. 85. Es geht Dussel in diesem Begriff um die historische Situierung universaler Rationalität.

94 Dussel 1994, S. 96. In diesem Zusammenhang unterscheidet Dussel zu heuristischen Zwecken auch drei Typen von Betroffenheit: Betroffene, Beherrschte und Ausgeschlossene (Dussel 1994, S. 97; siehe auch ebd. S. 87).

95 Edmund Arens verweist auf diesen von H. J. Sandkühler auf dem VI Internationalen Dialogprogramm zwischen Diskursethik und Befreiungsethik in Sao Leopoldo/Brasilien gemachten Einwand (Arens 1994, S. 49 FN40).

96 An dieser Stelle ist vielleicht ein Hinweis auf eine gängige Argumentationsstrategie und -praxis angebracht.

Alter sind, wie Dussel es ausdrückt, weder identisch noch different, sondern distinkt.⁹⁷ Das heisst, Ego und Alter sind teilweise identisch, teilweise verschieden. Deshalb *unterscheiden* sie sich. Das Paradoxale aber, das dieser Redeweise anhaftet, kann dadurch aufgelöst werden, dass nach Dussel Ego und Alter in einem *Verhältnis* zueinander begriffen werden. Das Gemeinsame oder Identische von Ego und Alter ist das Verhältnis, in dem diese beiden zueinander stehen. Die einzelne Position in diesem Verhältnis wird durch den Begriff der Perspektive erfasst. Das wiederum heisst, die Einheit der Perspektive des Verhältnisses von Ego und Alter ist denkbar nach Art eines Perspektivenwechsels, in dessen Zueinander von Binnen- und Aussenperspektive.⁹⁸

6.3 WAHRHEIT

Das epistemologische Modell

Die epistemologische Struktur der Dusselschen Ethik ist dem Argumentationsmodell⁹⁹ von Stephan Toulmin verpflichtet. Dessen Pointe liegt darin, ein *pragmatisches* Modell von Argumentation zu entwerfen, welches die Struktur von Argumentationen in ihren praktischen Zusammenhängen offenlegt. Toulmin interpretiert das Verfahren einer Argumentation als *Prozess* des Übergangs von einer Ausgangsposition zu einer Endposition, als dessen Urbild das Verfahren juristischer Argumentation gilt.

Ausgangspunkt korrekter Argumentation ist die Information über einen Sachverhalt, oder anders: die sprachliche Form eines Sachverhalts. Zielpunkt der Argumentation ist eine Konklusion, ein Argumentationsergebnis, das mit einem bestimmten Wahrheitsanspruch verbunden ist. Die Information über einen Sachverhalt wird dadurch in einen normativen

Diese besagt, dass ein Sprecher in einem Diskurs einem anderen Sprecher etwas »zugesteht«. Dieses Zugestehen, Zugeben oder Einräumen dient der Herstellung eines Gemeinsames als Basis, von der aus der Diskurs weitergeführt werden kann. Der Vorgang dieses Zugestehens aber impliziert doch einen Rückbezug auf den Anderen im Sinne einer doppelten »Annahme«: ich antizipiere die Vorstellung des anderen, auf dass sie der andere akzeptiere.

97 "Wir haben den Begriff der »Differenz« (difference) nicht verworfen, wie manche meinen, um in einen radikalen Separatismus der »Dis-tinktion« zu fallen. Man nimmt nicht wahr, dass -für Uvinas -die Hegelsche Dialektik von »Identität und Differenz« ein Bleiben im »Selben« meint. Es war notwendig, auf irgendeine Weise Grenzen zu ziehen (so wie dies auch Derrida mit dem Neologismus der »difference« in Abgrenzung zur »difference« unternimmt)." (Dussel 1994, S. 84 FN 4)

98 In diesem Zusammenhang hat Dussel darüber hinaus jüngst einen Vorschlag entwickelt, dieses Problem des Verhältnisses von Ego und Alter über eine »primäre Solidarität der Unterdrückten« zu lösen: "Die Befreiungsethik hat über Jahre hindurch darauf insistiert, dass die »Interpellation« des Anderen, dem ein Hören entspricht, das auch zu hören versteht (dies haben wir das »ethische Bewusstsein« im System genannt), der Ursprung einer ethisch relevanten Befreiung ist. Nun sind wir gezwungen, eine neue Entfaltung des Gedankens vorzuschlagen. Denn von der Bewusstwerdung des Anderen (ausgeschlossenen Unterdrückten) [...] her gibt es einen Prozess, der der Interpellation noch vorausgeht, nämlich die primäre Solidarität (zwischen den Anderen, den Unterdrückten, im ausgeschlossenen Volk), die von der ursprünglichen Verantwortung der Unterdrückten, insofern sie sich als Subjekte der Geschichte erfahren er erwächst." (Dussel 1994, S. 103) Dieser Vorschlag scheint mir gegenüber früheren Ausführungen Dussels eher einen Rückschritt darzustellen. Denn in einer formalen Interpretation, wie sie die Befreiungsethik nun mal zwingend vorstellt, ergibt es keinen Sinn, gesellschaftliche und individuelle Formen des Subjektseins gegeneinander auszuspielen. Entscheidend ist und bleibt allein die Idee "apriorischer Verantwortung" (Dussel 1994, S. 103) mit der darin enthaltenen These von der Transzendentalität des Anderen.

99 Vgl. dazu: Toulmin 1975; siehe auch die Darstellung in: Schnadelbach 1991b. Siehe auch die nicht unproblematische Anwendung des Modells durch Dussel selbst: Dussel 1993c, S. 14.

Anspruch überführt, daaa sie einer Begründung unterzogen wird. Die spezifische Absicht von Toulmins Modell liegt darin, zu klären, welche Rolle dem Thema Begründung bei der Herstellung von Normativität zukommt.

Toulmin unterscheidet ein analytisches von einem substantiellen (mit Kant gesprochen: synthetischen) Verfahren. Im analytischen Verfahren enthält der Anspruch nur solche Schlussfolgerungen, die mit den Ausgangsinformationen gegeben sind und gemäss formal logischen Regeln expliziert werden. Der Akt des Urteils besteht sozusagen nur in einer Art Formalisierung. Im substantiellen Verfahren dagegen bringt die Begründung oder Rechtfertigung über unterstützende Hinweise ein Plus an Informationen ein, das in den Ausgangsinformationen noch nicht enthalten ist. Eine formalpragmatisch orientierte Auffassung wird sich sicherlich besser über diesen zweiten Modus erklären lassen. Sie beruht auf der Möglichkeit eines »synthetischen Aprioris«, wie immer dieses im einzelnen zu bestimmen wäre.¹⁰⁰

Die Rede von einem synthetischen Apriori artikuliert den epistemologischen Gehalt der Metapher des Horizonts, von dem her und auf den hin eine Argumentation durchgeführt wird. Für eine Wahrheitstheorie ganz entscheidend ist, dass mit der Rede von einem synthetischen Apriori der Rahmen des Korrespondenzbegriffs¹⁰¹ von Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung zwischen Sache und Begriff überschritten wird. Wahrheit wird als Synthese aus den drei Grössen Subjekt, Objekt und Apriori gedacht. Diese Auffassung wird als Wahrheitsbegriff der *Kohärenz* bezeichnet. "»Wahrheit« ist [...] so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in bezug auf unsere Erfahrungen entsprechend der Darstellung dieser Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem."¹⁰² Der entscheidende Vorzug dieser an Putnam anknüpfenden Auffassung scheint mir, dass die Übereinstimmung von Gegenstand und Begriff, von Subjekt und Objekt, als *konstruktiver* Akt aufgefasst wird in dem Sinne, dass es ein quasi-transzendentes Apriori gibt, welches diese Übereinstimmung *herstellt*. Es geht letztlich um Wahrheit als ein Zusammenfügen oder Zusammenpassen in einer bestimmten Perspektive.

Wie diese hier unbestimmt bleibende Perspektive zu verstehen ist, darin suchen die Epistemologien ihre Unterschiede, wenn auch die Merkmale Umfassendheit, Konsistenz und Zusammengefüghtheit als Mindestbestimmungen erscheinen.¹⁰³ Bei Putnam lautet die Minimalforderung dafür, was als eine Tatsache gelten kann, "rationale Akzeptierbarkeit"¹⁰⁴. Diese Bestimmung stellt die Vernunft sozusagen in einen Rahmen, den man Weltbild oder Weltverhältnis nennen kann und von dem aus Vernunft als prozedurale Rationalität ihren Geltungsanspruch Wahrheit überhaupt erst entfalten kann.

100 Vgl. dazu unten Kap. 6.4.

101 Das Problem des Korrespondenzbegriffs von Wahrheit besteht darin, dass »Begriff« und »Sache« einfach äquivalent gesetzt werden. Korrekt ist die Korrespondenz nur dann gedacht, wenn der Begriff die Sache nachbildet und nicht umgekehrt. Das aber erfordert die Arbeit an den Begriffen, auch die Veränderung der Begriffe, und impliziert die Notwendigkeit einer Regel oder eines Kriteriums für die Verwendung der Begriffe, wenn dieser Veränderungsprozess kontrollierbar ablaufen soll. Von seiten der Anhänger eines Korrespondenzbegriffes von Wahrheit wird dagegen dem Kohärenzbegriff üblicherweise vorgehalten, dass sich Konklusionen auf der Basis des Kohärenzbegriffes nicht eindeutig vollziehen lassen, weil ein kohärenter Wahrheitsbegriff die Möglichkeit zulasse, dass ein- und derselbe Satz in unterschiedlichen Systemen zugleich als wahr und als falsch bezeichnet werden könne. Damit aber würde gemäss dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch der Eindeutigkeitsanspruch des Wahrheitsbegriffes hinfällig. Zur Diskussion um den Wahrheitsbegriff allgemein siehe: Kreiser 1990; Künne 1991; Becker 1993.

102 Putnam 1990, S. 75.

103 Puntel 1978, S. 192 f.

104 Putnam 1990, S. 10.

Die Position der Konsenstheorie

Die *Konsenstheorie* der Wahrheit lässt sich als Unterfall der Kohärenztheorie begreifen, indem sie das Apriori, welches die Kohärenz darstellt, gemäss einem Modell intersubjektiver Verständigung auslegt. Ihren Ursprung hat die Konsenstheorie der Wahrheit im amerikanischen Pragmatismus, näherhin in dessen Variante, wie sie Ch. S. Peirce vertreten hat. Dessen Auffassung geht dahin, dass eine Proposition dann als wahr zu bezeichnen wäre, "wenn sie sich in der Konsensbildung der unbegrenzten Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft als argumentativ unüberbietbar bewähren würde und damit in dem Sinn rational zustimmungsfähig wäre, dass sie nicht mehr aufgrund verfügbarer Wahrheitskriterien bestritten werden könnte."¹⁰⁵ Der Konsens einer wissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft bildet nach Peirce das entscheidende Wahrheitskriterium.

Eine der Schwachen der recht allgemein gehaltenen Version der Konsenstheorie der Wahrheit bei Peirce liegt darin, dass sie Wahrheit zu einem Spezialproblem von Wissenschaft macht, indem sie die Forschungsgemeinschaft der Wissenschaftler als Kohärenzkriterium einführt. Alltagsprobleme bleiben ausgespart, eine Dichotomie, wie sie für den Wahrheitsbegriff nicht tragfähig ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat Apel versucht, die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung auf die Ebene der Konstitution von Wahrheit zu verschieben, um dann die Frage nach der Begründung und Rechtfertigung über das Wahrheitskriterium »Phänomenevidenz« zu lösen. In einem Beispiel verweist Apel auf die objektive Begründungsfunktion, wie sie ein uninterpretiertes Photo enthält. "Mit dem Photo sei die phänomenale Evidenz auf Dauer gestellt und so zu unterschiedlichen Zeitpunkten und für verschiedene Bewusstseinssubjekte reidentifizierbar gemacht."¹⁰⁶

Das Problem dieser Auffassung scheint mir darin zu bestehen, dass im Begriff der *Evidenz* das Wahrheitskriterium in den Gegenstand der Erkenntnis selbst verlagert wird. Etwas ist ein Phänomen, weil es sich selbst zeigt, wie es an sich ist. Das konstruktive Moment des Erkenntnisaktes wird ausgeblendet. Demzufolge etabliert diese Position, deren Wurzeln sicherlich in der Tradition Heideggerscher Hermeneutik zu suchen wären, im Grunde kein Wahrheitskriterium, welches von der (Teilnehmer-)Perspektive des Subjekts aus kontrollierbar wäre. Ein konsenstheoretischer Wahrheitsbegriff aber muss immer konstruktiv gedacht sein und ist eine Variante der Kohärenztheorie.

Zum Verständnis der am weitesten ausgearbeiteten *Konsenstheorie* der Wahrheit, wie sie insbesondere von Habermas entwickelt wurde, ist es notwendig, kurz auf das erkenntnisleitende Interesse einzugehen, das diesem Konzept zugrunde liegt. Habermas hat die Konsenstheorie der Wahrheit aus dem grösseren Zusammenhang einer pragmatischen Theorie heraus entwickelt, deren primäres Interesse darin lag, eine materialistische Basis ethischer Normativität auszuweisen. Gegen das Produktionsparadigma von Rationalität setzt Habermas sein Kommunikationsparadigma, welches es ermöglichen soll, die normative Basis gesellschaftlichen Handelns zu begründen, ohne auf die im Marxismus lange favorisierte und endlich obsolet gewordene Ableitung gesellschaftlichen Handelns aus dem Prozess der Arbeit zurückzugreifen. Nach Habermas begründet sich gesellschaftliches Handeln durch Sprache im erweiterten Verständnis von Sprache als kommunikativem Handeln. Wenn man dieses Interesse in Rechnung stellt, dann scheint es einerseits durchaus plausibel, dass Habermas im Rahmen seiner pragmatischen Theorie auch den Wahrheitsbegriff aus der Struktur der

¹⁰⁵ Becker 1993, S. 99.

¹⁰⁶ Becker 1993, S. 109.

Intersubjektivität zu konzipieren versucht. Andererseits aber wird auch deutlich, dass dieser Zug in der Theorieentwicklung weder zwingend noch notwendig ist in dem Sinne, dass die Konsistenz pragmatischer Theorie mit der Konsenstheorie der Wahrheit verbunden wäre. Der Konsensbegriff der Wahrheit ist ein letztlich akzidentiell Datum für eine pragmatische Theorie.

Die Konsenstheorie der Wahrheit, wie sie Habermas entfaltet hat, versteht sich als Teilgebiet einer Theorie der Geltungsansprüche, wie sie in jeder Sprechhandlung vorgenommen werden. Neben den Ansprüchen von Wahrhaftigkeit und Richtigkeit steht der Geltungsanspruch Wahrheit, der sein Interesse auf die konstative Verifikation einer Sprechhandlung richtet. Entscheidend für das Verständnis der Auffassung von Habermas ist die Einsicht, dass zwischen Wahrheit und Diskurs ein notwendiger struktureller Zusammenhang besteht. So lautet der entscheidende Satz: "Wahrheitsfragen stellen sich daher im Hinblick nicht sowohl auf die innerweltlichen Korrelate handlungsbezogener Kognition, als vielmehr auf Tatsachen, die erfahrungsfreien und handlungsentlastenden Diskursen zugeordnet sind. Darüber, ob Sachverhalte der Fall sind oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit lässt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten."¹⁰⁷

Habermas bezieht sich explizit auf das Modell der Argumentation von Toulmin, demgemäß er das *Wahrheitskriterium* des Konsenses im Sinne begründeter Akzeptierbarkeit fasst. Konsens meint nicht jede zufällig zustande gekommene Übereinstimmung, sondern eine Art *idealer* Übereinstimmung, welche besagt, "dass jederzeit und überall, wenn wir nur in einen Diskurs eintreten, ein Konsens unter Bedingungen erzielt werden kann, die diesen als begründeten Konsensus ausweisen."¹⁰⁸ Daraus folgt, dass es die Bedingungen eines idealen Diskurses bzw. einer idealen Sprechsituation sind, die den begründeten Konsens garantieren. Eine ideale Sprechsituation aber ist nach Habermas durch vier Bedingungen charakterisiert: 1) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung kommunikativer Sprechakte; 2) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Thematisierung und Kritik aller Vormeinungen; 3) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung repräsentativer Sprechakte; 4) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung regulativer Sprechakte. Wichtig ist, dass diese Momente einer idealen Sprechsituation in dem Sinne als gegeben angesehen werden, dass sie in jeder realen Sprechsituation notwendigerweise antizipiert werden, wenn denn die reale Sprechsituation eine argumentative sein soll. In jedem Argument qua Argument ist diese Idealität nach Habermas immer schon antizipativ gesetzt.

Zur Kritik der Konsenstheorie

Der erste Einwand gegen die Konsenstheorie der Wahrheit, den ich den *empiristischen* Einwand nennen möchte, besagt im Kern, dass Mehrheit und Wahrheit nicht gleichgesetzt werden dürfen. Dieser Satz hat eine lange Geschichte in der Diskussion politischer Theorie, im Für und Wider zum Prinzip Demokratie. Seine Anwendung auf die Konsenstheorie der Wahrheit unterstellt, dass das Prinzip Konsens in einem je situativ statthabenden Dialog realisiert wird, in dem kein objektives Kriterium zum Zuge kommt, sondern einfachhin die

¹⁰⁷ Habermas 1973, S. 218. Vgl. dazu Puntel 1978, S. 148.

¹⁰⁸ Habermas 1973, S. 239 f. Vgl. dazu: Puntel 1978, S. 153.

Einigung der Beteiligten. Diesem Einwand entgeht eine Konsentstheorie der Wahrheit dann, wenn sie von der *Idealität* der argumentativen Situation ausgeht, wie Habermas dies tut. Es geht um einen begründeten Konsens, und begründet ist ein Konsens dann, wenn er unter den Bedingungen eines idealen Diskurses zustande gekommen ist. Allein diskursive Idealität gewährleistet ein universales Wahrheitskriterium.

Ein zweiter Einwand gegen die Konsentstheorie der Wahrheit kann als *logischer* Einwand bezeichnet werden. Dieser Einwand geht davon aus, dass auch der konsentstheoretische Wahrheitsbegriff selbst wiederum nur unter den Bedingungen des idealen Konsenses zustande kommen kann. Der Wahrheitsbegriff würde in diesem Sinne seine Kriteriologie aus den Bedingungen ableiten, die er ursprünglich selbst vorausgesetzt hat. Aus dieser Aporie gäbe es dann nur die Auswege des »Albert-Trilemmas«: Zirkel, infinites Regress oder Abbruch der Diskussion. Auch dieser Einwand scheint dann nicht stichhaltig, wenn die konsentstheoretische Version des Wahrheitsbegriffes als *ideale* Konstruktion angesehen wird. Denn die Frage, "wodurch entschieden wird, ob Wahrheit vorliegt, kann der Wahrheit selbst nicht äusserlich sein."¹⁰⁹ Oder mit der traditionellen Formulierung Spinozas: *verum est index sui et falsi*. Allerdings beinhaltet diese Replik wiederum die Konsequenz, dass der Begriff des Konsenses im Sinne herrschaftsfreier, zwangloser Verständigung wirklich als ideale Grösse gefasst wird. Das aber bedeutet dann, dass der Wahrheitsbegriff des Konsenses als transzendentaler oder zumindest quasi-transzendentaler Wahrheitsbegriff zu verstehen wäre.

Worin liegt nun die Transzendentalität des Konsenses begründet? Nach Habermas liegt diese Transzendentalität in der Idealität der Sprechsituation begründet, wenn die Sprechsituation die genannten Bedingungen von Chancengleichheit erfüllt. Das heisst, die Regeln des Diskurses gewährleisten die Idealität des Konsenses. Aus der von Dussels Befreiungsethik vollzogenen Differenzierung von Emanzipation und Befreiung heraus lässt sich aber genau diese Idealität der Regeln des Diskurses kritisieren. Denn nach Dussel sind es die geltenden Regeln des *realen* Diskurses, welche die Rationalität des Anderen aus ihrer Struktur ausblenden und demzufolge für den *Ausschluss* des Anderen sorgen. Die Differenz zwischen Beteiligten und Betroffenen eines Diskurses wird in der Konsentstheorie der Wahrheit überspielt. Erweitert lässt sich dieser Einwand noch in der Richtung, dass es für die Habermassche Diskurstheorie immer schon ein Problem war, welcher Zugang zur Wahrheit allen den Subjekten zukommt, die sich eben nicht einer argumentativen Chancengleichheit bedienen können wie Kinder, Alte, Kranke usw.¹¹⁰

Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass der Konsens nicht in den geltenden Regeln eines realen Diskurses verankert werden kann, weil diese Regeln selbst immer auch Ausdruck veränderter Chancengleichheit und damit verzerrter Kommunikation sind. Mit seiner notwendigen Beschränkung auf Idealität unterschreitet der Konsensbegriff bewusst jede empirisch feststellbare Regelmässigkeit und lässt sich nur in der präsumierten Perspektive eines Subjekts ausweisen. Indem der idealisierte Konsens aber zu einer Art Grenzbegriff für das Mass der Verständigung wird, wie es in der Teilnehmerperspektive eines Subjekts angelegt sein kann, ist er dem Begriff der Kohärenz zu subsumieren.

109 Puntel 1978, S. 163. Weil sich Affirmation und Negation immer an einem spezifischen Wahrheitskriterium orientieren, kommt alles darauf an, dieses Wahrheitskriterium als solches auszuweisen. Das aber setzt voraus, dass der Wahrheitsbegriff den semantischen Anspruch korrekter Aussagenwahrheit zu integrieren in der Lage ist. Vgl. dazu: Tugendhat 1990, S. 262.

110 Vgl. dazu Füssel 1985, S. 103-111.

Das Kriterium dialogischer Kohärenz

Ausgehend von ihrer Kritik an der Konsenstheorie entwirft die Befreiungsethik einen »konsensualen«¹¹¹ Wahrheitsbegriff. Diesen bei Dussel nur angedeuteten Wahrheitsbegriff möchte ich in drei Schritten rekonstruieren. Erstens wird sein Ort im argumentativen Zusammenhang der Befreiungsethik aufgezeigt. Zweitens geht es um die kohärenztheoretische Struktur des konsensualen Wahrheitsbegriffes. Und drittens wird das Moment des dialogischen Rekurses¹¹² als notwendiger Bedingung von Wahrheit entfaltet.

Der argumentative Ausgangspunkt »D« von Dussels befreiungsethischer Theorie des Kurationsparadigmas liegt in der dialektischen Konstruktion der Lebenswelt eines Subjekts. Ein Subjekt konstruiert seine Totalität als Gesamtverständnis von Wirklichkeit. Weil diese Totalität aber die Binnenperspektive eines Subjekts darstellt, stellt sich zwingend die Frage. Wie diese Binnenperspektive verallgemeinert werden kann, wenn denn überhaupt so etwas wie ein Moment universaler Wahrheit mit Recht angenommen werden kann. Dass ohne ein formales Moment universaler Wahrheit auch der Eigensinn eines Subjekts als Selbstverhältnis und damit die Idee der Befreiung nicht mehr sinnvoll gedacht werden kann, diese Einsicht bestimmt den argumentativen Zielpunkt als den propositionalen Geltungsanspruch, den die Befreiungsethik erhebt. Oder anders gesprochen: ohne die Voraussetzung der Möglichkeit von Subjektsein kann es kein konsistentes Konzept einer Befreiung der Armen und Unterdrückten geben.

Es kommt ganz entscheidend darauf an, ob die Begründung stichhaltig ist, die die Befreiungsethik für das Problem anbieten kann, wie das universale Moment der Wahrheit in der Konstitution eines Subjekts verankert ist. Die Begründung der Befreiungsethik vollzieht sich meiner Interpretation zufolge über das Theorem der virtuellen Exteriorität. Indem das Subjekt die extrinsische Perspektive des Anderen antizipiert, setzt es implizit dessen virtuelle Subjektsein als anderes Subjektsein in seiner eigenen Teilnehmerperspektive idealerweise und damit als transzendente Bedingung seiner Selbsteinholung immer schon voraus. Der konsensuale Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik hat seinen Grund in dem ethischen Moment der Akzeptanz des Anderen. Dussel selbst gibt folgende Bestimmung der Anwendungsregel seines Universalisierungsgrundsatzes, die als Erläuterung des Wahrheitsbegriffes gelesen werden kann: "Alles kann verändert werden, um dem Unterdrückten zu dienen."¹¹³

111 Dussel 1993e, S. 159: "Hier finden wir [...] sehr sachgemässe Gesichtspunkte für eine »konsensuale« (nicht konsensualistische) Theorie der Wahrheit."

112 Den Begriff des »dialogischen Rekurses« führe ich ein, um den Akt des Bezugnehmens eines Subjekts auf den Anderen zu beschreiben. Die Bezugnahme auf den Anderen enthält zum einen das Moment einer »Fremdbeobachtung« oder eines »Fremdverstehens«. Zum anderen aber macht der Begriff des Rekurses oder »Rilckgriffs« deutlich, dass die Fremdbeobachtung eine Funktion für die Selbstreferentialität des Subjekts erfüllt, auch wenn die Fremdbeobachtung gerade nicht in dieser Funktion aufgeht. Dies bringt die Redeweise von einer »Rekonstruktion der Exteriorität« zum Ausdruck, derzufolge die »Exteriorität« die »Form« ist, in der mir der Andere begegnet. Der Akt der Referenz ist zwar einerseits ein konstruktiver und in diesem Sinne selbstreferentieller Akt. Die referentielle Konstruktion ist aber andererseits auch nicht einfachhin voraussetzungslos. Sie reproduziert ein Konstruktionsapriori, nämlich das in einer Referenz implizierte Wahrheitskriterium. Dussels Transzendentaldialogik zufolge könnte man zwar im Sartreschen Verständnis sagen: »Ich begegne dem Anderen.«, nicht aber im Husserlschen Verständnis: »Ich konstituiere den Anderen.«. Der Ausdruck der »Begegnung mit dem Anderen«, der sich im »Hören auf den Anderen« niederschlägt, thematisiert das pathische oder passive Moment im Subjekt, welches die transzendente Bedingung der Möglichkeit der konstruktiven Aktivität des Subjekts bildet. Die Pointe einer formalpragmatischen Theorie besteht darin, dass sie den methodischen Schritt im "Paradigmenwechsel vom erkennenden Auge zum partizipierenden Ohr" (Brunkhorst 1994, S. 157) mitgeht.

113 Dussel 1985, S. 119. Vgl. dazu auch Dussel 1983, S. 72: "Das Kriterium der Wahrheit ist die Befreiung des Unterdrückten." Oder: "Der Prozess der Befreiung selbst deckt daher auf [...] wie die Dinge dem anderen zu

Wahr ist, was dem Unterdrückten dient, so lässt sich diese Formel paraphrasieren. Das heisst, das Moment, das hier unter dem Titel »des Unterdrückten« gefasst wird, ist die alles entscheidende Instanz, welche die formale Kohärenz von Wahrheit bestimmt. Formale Kohärenz¹¹⁴ besitzt nach Dussel immer einen doppelten Aspekt. Einerseits zeigt sie an, ob etwas sich funktional verhält in bezug auf die Bedürfnisse, welche ein System erfüllen und gewährleisten muss. Andererseits zeigt sie aber auch an, ob etwas final die Zwecke des Systems artikuliert. Mit dem finalen und dem funktionalen Aspekt werden die Bedingungen benannt, welche die Kohärenz als ein »Zusammenpassen« erfüllen muss.

Die Einlösung dieser Bedingungen erfolgt für die Befreiungsethik in einem Prozess "intersubjektiver Rechtfertigung"¹¹⁵. Solche Rechtfertigung ist nicht nur eine Begründung im Sinne eines »analytischen« Apriori. Vielmehr fasst Dussel Rechtfertigung ganz bewusst in Ableitung von einem »synthetischen« Apriori, dem Moment nämlich, welches die Totalität der bestehenden Verhältnisse übersteigt. "Rechtfertigung ist nicht nur Verifikation, sondern enthält auch den Bezug auf eine Möglichkeit des befreienden Projekts."¹¹⁶ Der Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik lässt sich als konsensuale Kohärenz interpretieren, das heisst als Kohärenz, deren universales Moment in einer idealen »Verständigungsform« zu suchen ist.

Den epistemologische Kern der Befreiungsethik bildet ein *kooperativer* Rationalitätsbegriff, wie er in einem ähnlichen Sinne der Diskursethik zu eigen ist. Der Ausgangspunkt solch eines Konzeptes intersubjektiver Rationalität liegt in den Überlegungen Wittgensteins zum Privatsprachenargument, demzufolge es private Gründe ebensowenig geben kann, wie es eine private Sprache gibt. Die Diskursethik schliesst daraus auf die Idealität argumentativen Vermögens. So wie Sprache immer schon ein öffentliches Regelbefolgen impliziert, so gilt für Gründe, dass sie einen idealen Anspruch erheben. Jeder, der einen Grund *als* Grund anerkennt, akzeptiert damit, dass dieser Grund nicht nur *mein* Grund, sondern eben auch *sein* Grund unter meinen Bedingungen wäre. Wie aber Apel mit seiner Einsicht in die *Dialektik* von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft und auf ähnliche Weise Habermas unter dem Titel des relativen Apriori einer Verständigungsform andeutet, gibt es in jeder Sprechhandlung eine Dialektik von Argument und Perspektive, von idealem Argument und realer Perspektive. Jede Äusserung ist konkret, "Sätze sind sterblich, und die Ideen, die si innerweltlich zum Leuchten bringen, sind ebenso universell wie flüchtig, nicht das Ganze, die vernünftige Totalität, nur ein winziges Moment der Vernunft, freilich in jedem Satz, den wir ausstossen."¹¹⁷ Die alles entscheidende Frage für eine pragmatische Theorie ist, welches *formale* Moment die ideale Behauptbarkeit einer Äusserung garantieren kann. die ihrerseits die Kohärenz von Wahrheit überhaupt erst herstellt. Dies formale Moment besitzt die Struktur eines dialektischen Apriori, in welchem das ideale Moment nur *in* einem realen Akt greifbar wird.

Dussels Befreiungsethik geht von der Lévinasschen Einsicht aus, dass es der Andere ist, "an den sich die Bitte der Frage richtet"¹¹⁸. In jeder Frage steckt eine Bitte oder, wie man auch sagen könnte, ein *Appell* an den Anderen, welcher die Akzeptanz des Anderen meinerseits immer schon voraussetzt. Das formale Moment intersubjektiver Rationalität, aus welchem sich das normative Element kohärenter Wahrheit ableitet, liegt für die Befreiungsethik

Diensten sind. Die Dinge existieren nicht An-Sich, sondern Für-den-Anderen." (Dussel 1980a, S. 68).

114 Dussel 1985, S. 153.

115 Dussel 1992, S. 103.

116 Dussel 1973c, S. 176.

117 Brunkhorst 1993, S. 352.

118 Lévinas 1992, S. 69.

in dem pragmatischen Ausdruck des illokutionären Moments einer Sprechhandlung als dem intersubjektiven Verhältnis von Person zu Person begründet, insofern und weil der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit Solidarität voraussetzt.

Anders gesagt: Erst in dem Mass, in dem ich dem Anderen zur Seite stehe, in dem ich mir seine Position aneigne, kann ich den Bedeutungsgehalt einer Äusserung verstehen. Es ist der Akt des metasubjektiven, d. h. *dialogischen Rekurses*, der die Konstitution einer Perspektive erbringt. Die Binnenperspektive eines Subjekts als Teilnehmer an einer Sprechhandlung konstituiert sich über die Aussenperspektive des Anderen. Erst wenn die ideale *ethische* Antizipation des Anderen gegeben ist, kann die »Fremdbeobachtung«¹¹⁹ quasi *technisch* real funktionieren. Der die pragmatische Kompetenz konstituierende dialogische Rekurs beruht auf Solidarität als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Geltungsanspruchs von Wahrhaftigkeit.¹²⁰

6.4 TRANSZENDENTALITÄT

Transzendentalität versus Universalität ?

Entgegen seiner grundsätzlichen Zustimmung zu einem Programm rationaler Emanzipation opponiert Dussel an verschiedenen Stellen gegen ein universales Prinzip, welches er im Programm rationaler Emanzipation selbstverständlich in Anspruch nimmt. Ein Beispiel für diese Abwehr der Universalität lautet: "Die neue Legalität aber gründet auf einem neuen Gesetz, das zwar ganz auf einem absoluten (nicht universalen) Prinzip beruht, doch trotzdem stets konkret (nicht abstrakt) ist."¹²¹ Es geht Dussel im Zusammenhang dieses Satzes um das absolute Prinzip der Ethik, dessen dialektischer Opponent ja die relative Moral ist. Absolut und relativ, konkret und abstrakt, transzendental und universal, so müsste man die Liste der

119 Diese Sichtweise entspricht auch den Annahmen, wie sie insbesondere die Rollentheorie von G. H. Mead entfaltet hat, in der es darum geht, dass sich das »I« als »Me«, d. h. als »Ich selbst« nur durch die vom Anderen her vermittelte Perspektive wahrnehmen kann. Das in der symbolisch vermittelten Interaktion hervorgebrachte »Me« wird dort als Konstitutivum des »I« aufgefasst. Vgl. dazu Mead 1968, S. 216-266. Siehe dazu Interpretationen von Tugendhat 1979, S. 245- 292; ebenso Habermas 1988b, S. 23-68.; Habermas 1991, S. 154. Drei Dinge unterscheiden Dussel meines Erachtens grundlegend von Mead. Zum einen konzipiert Dussel die Wahrnehmung der »Aussenperspektive« des Anderen nicht nur als eine individuelle, sondern wesentlich auch als eine gesellschaftliche, politische Perspektive. Zum zweiten akzentuiert Dussel das *in* dem technischen Moment der Fremdbeobachtung immer schon enthaltene ethische Moment einer altruistischen Akzeptanz des Anderen. Die epistemologische Basis dieser spezifischen Positionen bildet zum dritten Dussels hermeneutische Auslegung des pragmatischen Sprecher-Hörer-Verhältnisses über die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Dussel argumentiert hier meines Erachtens ähnlich wie Tugendhat, der die "Idee der Verantwortlichkeit" als Bedingung der Möglichkeit eines "reflektierten Selbstverhältnisses" (Tugendhat 1979, S. 356) ausweist. Auch bei Sartre findet sich das Thema der Fremdbeobachtung in einer hermeneutisch orientierten Perspektive wieder, nämlich in der Thematik des Blicks des Anderen: "Der andere verleiht mit seinem Auftauchen dem Für-sich ein innerweltliches An-sich-sein als Ding unter den Dingen." (Sartre 1991, S. 747) Sartre zieht daraus den Schluss: "Das Wesen der Beziehungen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt." (ebd., S. 747) Zum gesamten Zusammenhang der Thematik des Anderen vgl. Sartre 1991, S. 405- 748.

120 Apel diskutiert den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit als ästhetisches, nicht als ethisches Problem. Vgl. dazu: Becker 1993, S. 109.

121 Dussel 1988a, S. 82. Siehe auch. "Die Ethik der Befreiung beschränkt sich nicht bloss auf den lateinamerikanischen Kontext, sondern ist auf die Welt als ganze ausgerichtet; die planetarische Offenheit [»mundialidad«] ist allerdings von der abstrakten oder formalen Universalität der Vernunft zu unterscheiden." (Dussel 1994, S. 83).

vorgestellten gegensätzlichen Bestimmungen ergänzen. Indem Dussel hier das Absolute in Verbindung mit dem Konkreten gegen das Universale in Verbindung mit dem Abstrakten abgrenzt, geraten Transzendentes und Universales in Widerspruch.

Die auf den ersten Blick widersprüchlich scheinende Verknüpfung von Absolutem und Konkretem versus Relativem und Abstraktem birgt den Schlüssel zum Verständnis der Dusselschen Kritik des Universalen in sich. Für Dussel grundlegend ist die Unterscheidung zwischen *transzendentaler Ethik* und *empirischer Moral*. Das heisst, die Ethik artikuliert eine absolut gültige Norm, die sich aber nicht anders als in geschichtlichen Verhältnissen realisieren lässt, welche an sich immer relativ sind als Beziehungen von einer empirischen Situation zu einer anderen usf. Moral meint so etwas wie geschichtlich inkarnierte Ethik. Von hier aus wird deutlich, dass sich transzendente Ethik als absolute Norm immer in einer konkreten moralischen Situation vorfindet. Insofern ist nun eine nicht situativ vermittelte Ethik nach Dussel abstrakt zu nennen, eben weil sie die konkrete Ebene der Geschichte umgeht. Wenn aber eine abstrakt ansetzende Ethik ein Prinzip richtigen, guten oder gerechten Handelns als absolute Norm vertritt, dann verfährt sie universal. Das Defizit des Universalen liesse sich in dieser Sichtweise als mangelnder Bezug auf die jeder Ethik notwendig immanente moralische Historizität bezeichnen. Diese vielleicht etwas pedantisch anmutende Analyse zeigt, dass Dussel keineswegs im Sinne einer irgendwie gearteten regionalistischen Position den *universalen Geltungsanspruch*¹²² absoluter Wahrheit aufgibt, sondern vielmehr in der Kritik eines abstrakten Universalen Vorbehalte anmeldet gegen jedes ethische Konzept, welches den Bezug auf lebensweltliche Sittlichkeit preisgibt.

Welche Bedeutung aber hat der Begriff des Transzendentalen in Dussels Befreiungsethik? Dussel selbst beantwortet diese Frage folgendermassen: "Die »Ethik« dagegen sind die transzendentalen Forderungen, wobei wir unter »transzendental« einfach die Tatsache verstehen, dass sie Gebote sind, die transzendieren, »darüber hinaus« gehen. die den Horizont der bestehenden, geltenden und herrschenden moralischen Ordnung übersteigen."¹²³ Transzendental in diesem Verständnis meint alle die Prädikate, die sich von einem Sachverhalt als absolute aussagen lassen, weil sie metaphysisch oder transontologisch im Dusselschen Sinne begründet sind, und zwar deshalb, weil sie sich auf die Exteriorität ausserhalb der Totalität beziehen. Transzendental bedeutet hier so etwas wie Seinsbestimmungen im Sinne mittelalterlicher Philosophie.

Mit diesem Tatbestand kann sich aber eine Interpretation der Befreiungsethik nicht zufriedengeben. denn bei Dussel finden sich Äusserungen, die in diesem Verständnis nicht aufgehen, beispielsweise: "Der Andere als der Affile ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft."¹²⁴ An dieser Stelle bedeutet »transzendental« ebenso explizit etwas, was als Bedingung der Möglichkeit jeder pragmatisch konstituierten Lebenswelt vorausliegt. Diese Redeweise vom Transzendentalen knüpft eindeutig an den Kantschen Sprachgebrauch an, wenn auch eingebettet in die Diskussionszusammenhänge pragmatischer Theorie.

Was besagt diese Feststellung einer *äquivok* zu nennenden Terminologie für die Interpretation der Befreiungsethik? Erstens ist der Hinweis auf den Tatbestand als solchen wichtig, um ein angemessenes Textverständnis zu ermöglichen. Zweitens scheint mir die Äquivokation in Sachen Transzendentalität aus der Entwicklung des Dusselschen Diskurses heraus erklärbar

122 Bei Dussel findet sich u. a. auch folgende Formulierung: "Es ist ein universales, transzendentes und konkretes (nicht abstraktes) Verstehen." (Dussel 1973b, S. 59 f.).

123 Dussel 1988a, S. 110.

124 Dussel 1990, S. 85.

zu sein. Sie bildet eine Art Indikator für die Problematik der Transformation des Dusselschen Diskurses von einer analektischen zu einer dialektischen bzw. von einer hermeneutischen zu einer pragmatischen Position. Das Aufkommen der Redeweise vom Transzendentalen im Kantischen Sinne einer Bedingung der Möglichkeit ist Ausdruck der Rezeption pragmatischer Theorie im Sinne einer epistemologisch bewussten Konstitution der Befreiungsethik als einer dialektischen Theorie, währenddessen aber natürlich andere Theorieelemente fortexistieren, deren Bedeutung noch einem anderen Paradigma verhaftet ist.

Um seine metaphysisch oder transontologisch orientierte Redeweise von Transzendentalität in den Rahmen einer pragmatischen Theorie einzupassen, hat Dussel selbst versucht, den Begriff des Transzendentalen im Sinne einer universalen Seinsbestimmung als »*Innere Transzendentalität*« zu präzisieren. Dussel entlehnt diesen Begriff bei Hinkelammert, wo er genau das bei Dussel wieder auftauchende Spannungsmoment eines *konkreten Absoluten* thematisiert. "Die Praxis orientiert sich auf eine Transzendentalität innerhalb des realen, eigentlichen Lebens hin. Es handelt sich um eine Sicht, wonach man dieses reale Leben ohne seine Negativität in Fülle lebt."¹²⁵ Dussel selbst erläutert den Begriff der inneren Transzendentalität wie folgt. "Die Kategorie der Exteriorität wird [...] missverstanden, wenn das »Ausserhalb« des ontologischen Horizonts des Systems auf eine absolute Art und Weise verstanden wird, die jede Teilnahme von innerhalb des Systems ausschliesst. Dieses Missverständnis vermeidend muss die Exteriorität als die innere Transzendentalität der Totalität begriffen werden."¹²⁶ Dussel geht es wie Hinkelammert darum, das Absolute in seiner Konkretheit zu fassen, wenn er eine »Teilnahme von innerhalb des Systems her« ins Auge fasst. Anders ausgedrückt, Dussel will den ethischen Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität in einer historisch relevanten Form zum Ausdruck zu bringen.

Im Interesse historischer Validierung aber begreift Dussel die Exteriorität nicht mehr nur in ihrer Unterschiedenheit gegenüber der Totalität, sondern auch in ihrer Gemeinsamkeit mit der Totalität. Dussel führt aus: "Weder die passive Negation oder der Widerspruch noch die aktive Negation entspringen reiner Negativität oder gehen in ihr auf. Passive und aktive Negation entspringen der Exteriorität der inneren Transzendentalität [...]"¹²⁷ Dieses Moment eines unbedingt Positiven, und sei es nur als Hintergrund des Negativen wirksam, ist *die Würde der Person des Anderen* und damit ein *dialogisches* Moment, so lautet die These der Befreiungsethik. Die Pointe des Dusselschen Ansatzes liegt darin, den dialogischen Ansatz beim Anderen in eine pragmatische Theorie des Hörens auf den Anderen zu transformieren. Denn die Binnenperspektive der Totalität und die Aussenperspektive der Exteriorität kommen darin überein, dass sie beide im dialektischen Sinne eine Perspektive, im pragmatischen Sinne eine Teilnehmerperspektive beinhalten.

Die Frage nach dem Apriori

Wer über eine transzendente Methode in der Philosophie redet, tut dies, indem er Kant zustimmt oder ablehnt. Nach Kant ist "alle Erkenntniss transcendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."¹²⁸ Im Ausgang von einem Bewusstsein

¹²⁵ Hinkelammert 1977, S. 61; vgl. dazu: Dussel 1985a, S. 145.

¹²⁶ Dussel 1985, S. 60.

¹²⁷ Dussel 1985, S. 157.

¹²⁸ Kant 1911a, S.43.

konstruktiver Vernunft wendet sich Kant den Prämissen des Wissens und Erkennens zu, die der Erfahrung vorausliegen. Bedeutet das Apriori bei Kant noch Unabhängigkeit von aller Erfahrung, wird sich eine nachmetaphysische Philosophie mit dem Aufweis begnügen, dass etwas in *einem bestimmten Akt* oder einer bestimmten Anzahl von Akten von vornherein, damit a priori, vorausgesetzt wird.

Nach Petr Kotátka entstehen alle Bestimmungen des Bewusstseins, ja des Menschen überhaupt, im Zusammenhang mit der äusseren, vom Menschen primär unabhängigen Wirklichkeit. "Welche Anwendung kann auf diesem Standpunkt der Terminus »Apriori« gewinnen? Es ist klar, dass er nicht mehr »das schlechterdings von aller Erfahrung Unabhängige« (KrV, B 2 f.) bedeuten kann: denn die Erfahrung [...] gilt für uns nicht nur als Beginn, sondern auch als einzige Quelle der Erkenntnis [...]. Auf der anderen Seite scheint uns der Terminus »Apriori« geeignet zu sein, für die Beschreibung einiger wichtiger Aspekte jedes Erkenntnisakts: für die Bezeichnung dessen, was in diesem Akt vorausgesetzt ist, und zwar in der Weise, dass es im Voraus die Natur dieses Akts und seine Struktur bestimmt, so dass es in diesem Akt nicht produziert, sondern reproduziert (aktualisiert) wird."¹²⁹

Gerade weil sich ein transzendentes Verständnis metatheoretisch auf die Erkenntnis der Methode des Erkennens richtet, scheint es angemessen, das Apriori als dasjenige methodische Prinzip zu interpretieren, das dem spezifischen Erkenntnisakt vorausliegt und in demselben nur *reproduziert* wird. Die Rede von einem Apriori bezieht sich in diesem Sinne auf so etwas wie eine *Vorstruktur des Verstehens* als Voraussetzung des Verstehens selbst. Eine Aussage oder eine Äusserung gilt demzufolge a priori, wenn ihre Begründung ohne Rückgriff auf Folgerungen erfolgen kann, die man mit ihrer Hilfe erst zieht. Welche Bedeutung dieser Ansatz für eine Theorie der Rationalität insgesamt hat, kann folgende Überlegung verdeutlichen. Wenn denn überhaupt die Rede von einem konsistenten, intelligiblen Wissen *aus* der Erfahrung sinnvollerweise möglich sein soll, dann muss es auch ein Wissen *vor* der Erfahrung geben. Denn weil es keine voraussetzungslose Erfahrung gibt, kann es auch keine vernünftige Erfahrung ohne vernünftige Methode geben, von der her Wirklichkeit auf Erfahrungsgewinn hin untersucht wird.

Wiederum Kant unterschied analytische und synthetische Urteile a priori. Als analytisch a priori können solche Urteile oder Sätze gelten, deren Notwendigkeit mit ihrer logischsemantischen Bedeutung gegeben ist. Synthetisch a priori dagegen sind Urteile oder Sätze, deren Notwendigkeit nicht mit ihrer semantischen Bedeutung gegeben ist, sondern deren methodisches Prinzip auf andere Weise der Möglichkeit empirischer Verifikation vorausliegt. Dass genau an diesem Punkt die Schmerzgrenze analytischer Philosophie erreicht ist, leuchtet unmittelbar ein. Andererseits scheint aber eine recht willkürliche Eingrenzung darin zu liegen, sämtliche allgemeinen Ansätze methodischen Wissens auf das semantische Potential zu reduzieren. Denn ohne das rationale Potential eines Weltverhältnisses bzw. sogenannter Weltbilder verliert selbst das semantische Potential der Vernunft jegliche Plausibilität. Gerade weil auch semantisch orientierte Rationalität ja die Funktionalität sprachlicher und damit auch epistemischer Strukturen akzentuiert, ist es angemessen und sinnvoll, eine Begründung von Wissen durch synthetische Urteile ins Auge zu fassen, "die zwar nie ausserhalb des Feldes der Erfahrung, aber unabhängig von Erfahrung gewonnen werden".¹³⁰

129 Kotátka 1987, S. 89 f.

130 Sandkühler 1991, S. 356. Vgl. auch Tugendhat/Wolf 1986, S. 48 mit der dort negativ charakterisierten Möglichkeit eines phänomenologisch orientierten intuitiven synthetischen Apriori. Hier geht es nicht um Intuition, sondern um Konstruktion. So wie die Theorie die Empirie interpretiert, so wirkt auch die Empirie auf die Theorie zurück. Für die Theorie eines rein analytischen Apriori muss die Determination der Theorie ein

Dies vorausgesetzt, muss konkretisiert werden, *welcher* Apriori-Kandidat für eine bestimmte epistemologische Struktur vorgeschlagen wird, denn die transzendente Funktion besteht genau darin, zu klären, *wie* denn eine durch Regeln bestimmte Tätigkeit aus einem vorgegebenen Material etwas Neues herstellen kann. In Nähe und Distanz zur semantischen Auffassung des linguistischen Paradigmas wird hier der Vorschlag eines formalpragmatischen Apriori diskutiert, dessen Pointe darin liegt, der semantischen Wahrheitsauffassung eine pragmatische Behauptbarkeitsauffassung vorzuschalten, welche das Feld definiert, in welchem semantische Wahrheit überhaupt erst denkbar wird. Ausgehend von der umfassenden Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt, konzipiert formalpragmatische Theorie ein Sprachapriori. Dieses wird als Sprechhandlungsapriori interpretiert, welches als solches damit auch ein Leibapriori impliziert. Die Schlüsselfrage lautete: Was heisst es, eine Äusserung zu verstehen?

Jeder transzendenten Theorie stellt sich die Frage nach der Bedeutung des von ihr angenommenen Apriori in einem doppelten Sinne. Zum einen geht es darum, welche Momente ein Apriori als Apriori kennzeichnen, zum anderen, welche Funktion dieses Apriori erfüllt oder erfüllen soll. Im Ausgang von einer Art »Unzuverlässigkeit« des Erfahrungswissens¹³¹ verweist Mittelstrass auf die Notwendigkeit der Rekonstruktion eines mit einer bestimmten Sprach-, Handlungs- oder Wissenspraxis gegebenen Unterscheidungs-wissens. Denn es "setzt jedes theoretische Wissen eben diese elementare Praxis des Unterscheidens, Unterscheidungen-Verwendens und des Argumentierens für oder gegen unterscheidungsabhängige Behauptungen schon voraus. Es gibt eben keinen Anfang einer begründenden Rede, der sich ausserhalb von Unterscheidungen stellen könnte, auch keinen wissenschaftlichen Anfang."¹³² Mittelstrass differenziert das allem theoretischen Wissen vorausliegende A priori nach den Funktionen eines Unterscheidungsaprioris, eines Herstellungs- und eines Grundlagenapriori. In allen drei Funktionen werden Erfahrungsprämissen thematisiert, wie sie, in unterschiedlicher Gewichtung, allen Formen von Wissen und Erkennen zugrunde liegen.

Elementar scheint mir dabei folgende Erläuterung eines grundlagentheoretischen Apriori: "Ein Wissen W 1 gilt a priori (bzw. ist a priori wahr) relativ zu einem Wissen W 2, wenn W 2 ein auf eine Messpraxis rekurrerendes Wissen ist und W 1 konstitutiv für W 2 ist."¹³³ Dieser Auffassung zufolge ist der Begriff eines Apriori durch mindestens drei entscheidende Bestimmungen gekennzeichnet. Erstens ist jedes Wissen apriori ein relatives Wissen in dem Sinne, dass es ein *relationales* Wissen darstellt. Jedes Apriori gilt in bezug auf ein Aposteriori, oder anders, es geht immer um das bestimmte Transzendente einer bestimmten Erfahrung. Das heisst, ein Apriori ist konkret und nicht abstrakt, weil es so komplex ist wie die Erfahrung, auf die es sich bezieht. Zweitens versteht sich das Apriori als Einführung einer neuen Ebene, man könnte auch sagen, als Einführung eines doppelten Bodens, von dem aus und auf den hin Erfahrung untersucht, gemacht oder entworfen wird. Die Rede von einem A priori setzt den Schritt hin zu einer *Metatheorie* jenseits der Erfahrung. Ein Apriori ist immer ideal normativ in einem ziemlich wortlichen Sinne, weil es den Massstab oder die Norm eines Prozesses enthält. Und weil es ideal oder normativ ist, kann es auch absolut genannt werden, unbedingt gültig für die Beurteilung dieses Prozesses. Drittens wird das Apriori von Mittelstrass

Rätsel bleiben.

131 Mittelstrass 1987, S. 25.

132 Mittelstrass 1987, S. 26.

133 Mittelstrass 1987, S. 30. Weil sich Theorie zwar einerseits immer auf eine Metatheorie, andererseits aber immer auch auf Erfahrung bezieht, hat der Begriff der Konstitution bei Mittelstrass einen methodischen Sinn und impliziert nicht die unbedingte Geltung wie in der Husserlschen Phänomenologie.

als *konstitutiv* bezeichnet. Das heisst, das metatheoretische Apriori konstituiert das theoretische Aposteriori, das transzendente Moment konstituiert das empirische Moment. Ohne die unendliche Geschichte der Diskussion um die Frage nach der regulativen, konstitutiven oder dogmatischen Bedeutung eines transzendentalen Apriori hier aufrollen zu können, sei nur knapp erläutert, worin der Vorzug der konstitutiven Auffassung liegt.

Die konstitutive Auffassung ist notwendige Voraussetzung einer konstruktiven Interpretation von Rationalität. Dies ist so, weil und wenn erstens das transzendente Apriori irgendeine formale Bedeutung für das empirische Aposteriori haben soll. Ein regulatives Verständnis gibt die Möglichkeit rationaler Konstruktion preis und optiert für die Ausschliesslichkeit »naturwüchsiger« Erfahrung. Zweitens aber impliziert jede rationale Konstruktion immer auch die Möglichkeit ihrer Fallibilität. Das heisst, jede Konstruktion ist ein Entwurf, der sich bewähren muss. Dieser Einsicht widerspricht die dogmatische oder nach Mittelstrass certistisch zu nennende Auffassung, die dort nach Gewissheit verlangt, wo es nur Perspektiven geben kann.

Das Problem der Letztbegründung

Das Theorem der *Letztbegründung* stellt sozusagen den Schlussstein im Gewölbe der diskursethischen Argumentation für die Kraft des Arguments dar. Zumindest ist dies Apels Auffassung, während Habermas dagegen der Konsenstheorie der Wahrheit eine ähnliche Funktion zumutet. Im Ausgang vom Vertrauen auf das skeptische Vermögen der Vernunft versucht Apel zu zeigen, dass gerade die Option für die Stärke des Zweifels sich nur dann nicht selbst widerspricht, wenn sie den Zweifel nicht als transzendentales Prinzip etabliert. "Wer nämlich überhaupt an der philosophischen Argumentation teilnimmt, der hat die soeben angedeuteten Voraussetzungen bereits implizit als Apriori der Argumentation anerkannt, und er kann sie nicht bestreiten, ohne sich zugleich selbst die argumentative Kompetenz streitig zu machen."¹³⁴

Aus der Richtigkeit der Auffassung, dass ein Argument qua Argument immer schon ein ideales Moment an Verständigung enthält, schliesst Apel auf ein letztbegründetes, absolut gültiges Apriori. Dieses Apriori identifiziert Apel als die Argumentation an sich in dem Sinne, dass bereits aus dem Gebrauch eines Arguments bzw. aus der Durchführung einer Argumentation folgt, dass hier eine auf kommunikative Verständigung hin angelegte Handlung vollzogen wird. Dieser Einsicht entspricht die beinahe schon klassische Formel, die Apel für das Theorem der Letztbegründung gefunden hat. "Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es [...] zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die sinnkritische Form der Letztbegründung nennen."¹³⁵

¹³⁴ Apel 1991, S. 62.

¹³⁵ Apel 1991, S. 72f. Vgl. dazu Apels klassischen Text: "Als philosophische Letztbegründung auf nichtdeduktivem Wege erweist sich die transzendentalpragmatische Freilegung dieses »Systems« der Argumentation insofern, als seine paradigmatischen Evidenzen genau diejenigen sind, die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können." (Apel 1976, S. 71) Siehe auch eine andere bekannte Formulierung: "Es gibt nicht-analytische,

Letztbegründet ist ein transzendentes Apriori dann, wenn es sich nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten lässt. Dieses Programm besteht aus einer Verknüpfung von zwei Schritten. Die Letztbegründung besteht erstens in dem Aufweis, dass das formalpragmatische Apriori des Arguments ein transzendentes Apriori oder eine Art Vorstruktur allen Verstehens darstellt. Seine Funktion liegt zweitens darin, eine universal gültige Wahrheitsnorm zu begründen, welche das Wissen als solches mit Gewissheit ausstattet. Das bedeutet in der Konsequenz, wenn und insofern sich ein Theorem auf das Theorem diskursiver Letztbegründung zurückführen lassen oder stützen kann, dann und insofern hat es Anteil an der *Evidenz* der Wahrheit. Damit sind bereits ex negativo gewisse fallibilistische Unebenheiten angedeutet, die sich in der Transzendentalpragmatik nicht glätten lassen.

Um des Rechts einer fallibilistischen Position willen argumentiert Habermas gegen das Apelsche Theorem der Letztbegründung, indem er den Einwand geltend macht, dass das Argument der Letztbegründung für den Skeptiker nur dann zwingend ist, wenn er in die Argumentation eintritt. Dem hält Dussel in einer ähnlichen Weise wie Kuhlmann¹³⁶ entgegen, dass sich ein Skeptiker qua Definition als *Skeptiker* der Argumentation nicht entziehen kann. Ein konsequent schweigender Skeptiker ist kein Skeptiker, sondern ein Argumentationsverweigerer, der aber auch keinen Zweifel mehr ausdrückt.

Dussel nimmt aber das Habermassche Anliegen auf und versucht ihm eine neue Form zu geben. "Kann es nicht eine andere rhetorische Figur geben, die es durchaus möglich macht, in die Diskussion einzutreten, ohne dabei in einen Widerspruch zu verfallen? Ich glaube, dass diese Figur existiert [...]"¹³⁷ Dussel identifiziert die gegenüber dem Skeptiker alternative rhetorische Figur als den *Zyniker*, allerdings in einem »ontologischen« Verständnis, nämlich als "Behauptung der Macht des Systems als Fundament einer »strategischen Vernunft« seiner eigenen Verwirklichung."¹³⁸ Ontologisch ist dieser Begriff des Zynikers insofern, als er das Sein des Zynikers als Machtwillen interpretiert. Konsequenterweise sagt Dussel, dass das Wesen des Zynikers in einer praktischen Einstellung besteht, "den Anderen zu negieren (und damit die Priorität der diskursiven Vernunft)"¹³⁹.

Ziel der Dusselschen Kritik an Apels Theorem der Letztbegründung ist der Nachweis, dass die Befreiungsethik erstens nicht nur, wie Apel meint, auf einer empirischen, sondern auch auf der *transzendentalen* Ebene selbst von Bedeutung ist und dass zweitens diese Bedeutung der Befreiungsethik darin liegt, mit ihrem transzendentalen Apriori einer *Dialognorm* eine Theorie des illokutionären Geltungsanspruchs zu entwerfen. "Für Apels Diskursethik kann die Befreiungsphilosophie vielleicht als Ergänzungs-Horizont in empirischer Hinsicht angesehen werden [...] Könnte es nicht gerade umgekehrt sein? Was, wenn die Diskursethik ein Moment der Befreiungsphilosophie wäre? [...] Die Diskursethik wird erwidern, dass der Letztbegründung nichts vorausliegen kann. Wenn aber [...] die Diskussion [...] den Interessen der strategischen Vernunft des Zynikers dient?"¹⁴⁰

spezifisch-philosophische Sätze, die man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, dass sie wahr sind (was natürlich dem -auch heute noch für alle Empiristen, und nicht nur für sie, als a priori gewiss fungierenden -Satz 4.024 in Wittgensteins *Tractatus* widerspricht!)" (Apel 1984, S. 24) Wittgensteins Satz lautet "Einen Satz verstehen, heisst, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.) Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht." (Wittgenstein 1993, S. 28).

136 Kuhlmann 1993.

137 Dussel 1993d, S. 59.

138 Dussel 1993d, S. 59, FN 18.

139 Dussel 1993d, S. 59.

140 Dussel 1993d, S. 65. Vgl. dazu Apels Replik in: Apel 1994, S. 30 ff.

Die Befreiungsethik versucht die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass der Zyniker die gegen den Skeptiker gerichtete Argumentation der Diskursethik unterläuft, indem er die diskursethische Argumentation instrumentalisiert. Denn das Letztbegründungsargument der Diskursethik widerlegt zwar den Anspruch skeptischer Vernunft, indem es dem Skeptiker einen performativen Selbstwiderspruch nachweist. Der Grund des Zynikers jedoch ist seine Selbstbehauptung in einem starken Sinne, das heisst als Absolutsetzung seines Selbst als Rahmenbedingung dessen, was sich sinnvollerweise behaupten lässt. Beispiele für solchen Gebrauch strategischer Vernunft zu nennen, hiesse wirklich Eulen nach Athen tragen.

Deswegen wird die Diskursethik auch nicht die Tatsache strategischer Argumentationen bestreiten, sondern darauf hinweisen, dass auch ein strategisches Argument ein gewisses Mass an Rationalität transportiert, dessen Norm die ideale Verständigung ist. Aber ist es nicht vielmehr so, dass in dieser logozentrischen Vorstellung noch ein Kern evolutionären Denkens steckt, welcher die Opfer strategischer Vernunft auf die nächste Runde des Sprachspiels unter Beibehaltung derselben ungleichen Bedingungen zu verpflichten sucht? Wenn nur die Teilnehmerperspektive ein an einem Sprachspiel teilnehmendes Subjekt in die Lage versetzt, eine richtige Einschätzung der Spielregeln und ihres Gebrauchs vorzunehmen, dann bedarf es gerade im Interesse konstruktiver Theorie eines formalen Moments, welches die Universalität aus der *Perspektive* selbst und nicht aus dem Gebrauch von Argumenten konstituiert.

Dussel zufolge begründet in der Diskursethik die argumentative Praxis die Normativität. Dussels Einwand lautet, dass diese Überlegung triftig ist in bezug auf die intrinsische Kritik des Skeptikers. Nicht zureichend ist sie für die Problematik der extrinsischen Position des Zynikers und seines exklusiv strategischen Vernunftgebrauchs. Demzufolge verliert die Letztbegründung der Diskursethik ihre Wirksamkeit. Aber vertritt nicht Dussels Argumentation selbst eine Art Letztbegründung, indem sie die Diskursethik mit ihrem Theorem der Letztbegründung umarmt?

Verschiedene quer zueinander verlaufende Linien im Dusselschen Diskurs erschweren die Beantwortung dieser Frage. Zum einen weist Dussel an verschiedenen Stellen darauf hin, dass eine Situation eintreten kann und hoffentlich sogar wird, unter der die Befreiungsethik überflüssig wird, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat.¹⁴¹ Zumindest nimmt Dussel die Problematik der relationalen Autonomie der Theorie zur Kenntnis, auch wenn daraus keine Konsequenzen für seine eigene Theorie zu folgen scheinen.

Zum anderen aber macht die Befreiungsethik einen relativ ungebremsten Gebrauch von Geltungsansprüchen. Das will sagen, dass die Befreiungsethik sehr schnell bei der Hand ist, ihre Interpretationsnormen an Interpretationsobjekte heranzutragen, dass sie aber wesentlich zögerlicher ist, die Reichweite ihrer theoretischen Entwürfe zu definieren, und das heisst eben immer auch, zu beschränken. "Alles denken im Lichte des interpellativen Wortes des Volkes, des Armen, der kastrierten Frau, der kulturell beherrschten Kinder und Jugendlichen, der durch die Konsumgesellschaft alleingelassenen alten Menschen, in unendlicher

141 "Weil das Elend für die Mehrheit unseres Volkes eine unumstössliche Tatsache ist, sucht die Philosophie der Befreiung nach einem angemessenen philosophischen Diskurs über die Dinge, die diese Realität so beschwerlich machen. Wenn das Elend einmal verschwunden sein wird, dann wird die Philosophie der Befreiung sicherlich mit dem Elend verschwinden. Aber solange dieses Elend bedauerlicherweise existiert, muss diese Wirklichkeit ohne Ausweichen und Wegsehen bedacht werden." (Dussel 1990, S. 91 f.) Das Problem dieser Bestimmung liegt darin, dass die Philosophie oder Ethik der Befreiung erst dann überflüssig wird, wenn eine historische Situation eintritt, in der es keine Unfreiheit mehr gibt. Ist das überhaupt denkbar? Die Allgemeinheit des kritischen Selbstvorbehalts der Befreiungsethik ist so umfassend gehalten, dass von einer Einschränkung ihres Geltungsanspruchs im Grunde nicht die Rede sein kann.

Verantwortlichkeit und vor dem Unendlichen, das ist Philosophie der Befreiung."¹⁴² Ein Diskurs der *omnitude realitatis*, das ist der Ausgangspunkt, den die Befreiungsethik setzt.

Dussel würde zum Vorwurf überzogener Geltungsansprüche sicher einwenden, dass es in der Befreiungsethik ja nicht um einen integralistischen Diskurs geht, welcher ein einigermaßen vollständiges Selbst- und Weltbild zu entwerfen beansprucht, sondern um die hermeneutische Reflexion auf einen methodischen Zugang zur Rekonstruktion eines Selbst- und Weltbildes, um einen transzendentalen Diskurs. Es gibt aber Funktionszuweisungen, welche Dussel für den Diskurs der Befreiungsethik vornimmt, die über die Bestimmung der Aufgabe der Theorie als epistemisch-methodischer Rekonstruktion hinausgehen. So weist Dussel beispielsweise der Befreiungsethik die Aufgabe zu, "die erhabene Würde der Tat der Märtyrer und Helden"¹⁴³ zu rechtfertigen bzw. zu legitimieren. Dussel sieht die Ethik als strategische Notwendigkeit von Befreiungspolitik. Diese Interpretation lässt auch noch die Formel von der Philosophie "als Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritischdiskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht"¹⁴⁴ zumindest offen. Wer aber bestimmt die Grenzen der Vernunft, wenn nicht die Vernunft selbst? Oder konkret gewendet, welche Instanz ist berechtigt, die Intellektuellen in die Pflicht zu nehmen, und zwar genau dann, wenn diese eine abweichende Meinung vertreten? Meine These lautet, dass Dussels Befreiungsethik zumindest implizit eine Art Letztbegründungsanspruch vertritt, weil sie ein *certistisches* Verständnis des transzendentalen Apriori besitzt.

Wenn Dussel seine Überlegungen zum Thema Gewissheit mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit einer philosophischen Methode "von der Menschheit, der Geschichte, der Freiheit"¹⁴⁵ beantwortet, dann zeigt dies die Ambivalenz seiner Haltung. Einerseits setzt die Rede von der Freiheit des Anderen, von der Äusserlichkeit des Anderen geradezu einen eschatologischen Vorbehalt gegen alle innergeschichtlichen, innersystemischen und auch innerphilosophischen Verabsolutierungen. Andererseits wird die relativierende Position selbst certistisch, wenn sie sich erstens als Legitimationsinstanz praktischer Ziele begreift und wenn sie zweitens die Bedingungen zu ihrer eigenen Überwindung so allgemein fasst, dass sich diese sozialhistorisch in unbestimmbarer Ferne verlieren.

Es ist hier ein deutliches Defizit der Befreiungsethik in bezug auf die Reflexion ihres eigenen Rationalitätstypus zu konstatieren. Dabei böte doch genau die transzendente Überlegung der Befreiungsethik selbst einen hervorragenden Ansatzpunkt. Wenn es denn so ist, dass die Gewissheit dem Wissen nichts Nicht-Analytisches hinzufügt, wie Mittelstrass in dem erörterten Text feststellt, dann nimmt umgekehrt die Fallibilität des Wissens dem Wissen auch nichts hinweg. Vielmehr gründet sich die *Fallibilität* von Theorie auf die Einsicht, dass jede Theorie ein *konstruktiver* Entwurf ist, welcher von dem dialogischen Apriori seines illokutionären Geltungsanspruchs, von der Position des am Sprachspiel teilnehmenden Gegenübers her zu verstehen ist. Es ist die Vernunft des Anderen, der die eigene Vernunft den Respekt erweist und damit im gleichen Zug die Möglichkeit ihrer eigenen Fallibilität ins Auge fasst.¹⁴⁶

142 Dussel 1985, S. 200.

143 Dussel 1985a, S. 164.

144 Dussel 1993d, S. 65.

145 Dussel 1985, S. 201.

146 Das eine fallibilistische Auffassung nicht von aussen an die Befreiungsethik herangetragen werden muss, sondern vielmehr konsequent aus ihr selbst entwickelt werden kann, belegt für mich der Dusselsche Ansatz der interpellativen Sprechhandlung, welcher die Bedeutung der Exposition des Subjekts als radikal gefährdetes Ausgesetztsein thematisiert. "Offenbaren heisst, sich selbst der Verletzungsgefahr aussetzen, wie der Gefangene, der sein Hemd für das Erschiessungskommando aufknöpft. Glauben heisst, sich selbst in einen leeren

Das Problem des Anwendungsprinzips

Vielleicht ist neben anderen Gründen ein Grund für den so intensiv geführten Dialog zwischen der Apelschen Version der Diskursethik und Dussels Befreiungsethik darin zu sehen, dass beide Theorien eine ähnliche Struktur aufzuweisen haben, welche durch einen gewissen Dualismus von transzendentaler und empirischer Ebene gekennzeichnet ist. Apel unternimmt den Versuch einer sprachphilosophischen Transformation der hermeneutischen Vorstruktur des Verstehens in ein formalpragmatisches Konzept von Wissen via Diskursprinzip. Transzendentes Apriori solcher Formalpragmatik ist die Idealität einer Kommunikationsgemeinschaft, welche verankert wird in dem Theorem einer Letztbegründung von Argumentation qua Argumentation.

Weil aber die unbedingte Befolgung des Idealprinzips einer Diskursethik nach Apel "auf die Adoption einer gesinnungsethischen Maxime, welche »die Verantwortung Gott anheimstellt«, hinauslaufen würde"¹⁴⁷, befasst sich die Diskursethik mit dem Entwurf eines *Anwendungsprinzips* im Sinne einer "moralisch zumutbaren Anwendung der universalistischen Kommunikationsethik"¹⁴⁸. Apel geht es darum, "den kontrafaktischen Charakter der gleichwohl notwendigen Antizipation des Ideals als Problem einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik eigens zu berücksichtigen"¹⁴⁹.

Dass sich diese Aufgabenstellung der von Max Weber getroffenen Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik verdankt, darauf weist Apel selbst ausdrücklich hin. Die Aufgabenstellung lautet, dass sich die Gestalt einer transzendentalen Rationalität in die Form einer empirischen Rationalität zu übersetzen versucht in der Absicht, die in einer spezifischen Form von Praxis geltenden Regeln aus ihrer theoretischen Unterbestimmtheit im Sinne lebensweltlicher Klugheitsregeln zu befreien und diese Regeln vielmehr als Realisationen der Anwendung ihrer eigenen, der transzendentalen Rationalität selbst entnommenen Prinzipien zu begründen.

Das Anwendungsprinzip versteht sich als *moralisch-strategisches* Ergänzungsprinzip zum diskursethischen Universalitätsprinzip. Seine konkrete Ausgestaltung besteht in einer Erweiterung des Emanzipationsprinzips um ein Bewahrungsprinzip. Apel formuliert die Reichweite seines diskursethischen Grundsatzes als eine Art Horizont konventioneller Moral, deren Veränderung in Richtung Emanzipation dann ausgesetzt werden kann, wenn erstens bestimmte lebensweltliche Traditionen als vorerst nicht ohne gravierenden Verlust ersetzbar erscheinen und zweitens diese, gemessen am diskursethischen Ideal, defizitären Traditionen zumindest in Perspektive die Gewähr eines Fortschritts Richtung Emanzipation bieten.

Analog zur Entwicklung der Struktur des Diskurses der Diskursethik hatte die Befreiungsethik ursprünglich mit dem Konzept einer Art lebensweltlicher Klugheitsregeln im Sinne einer Phronesis operiert. Als deren entscheidendes Moment konstatierte die Befreiungsethik

Raum begeben, weil der Andere weiss, dass es am Boden des Abgrunds Wasser gibt und dort keine Gefahr besteht."(Dussel 1985, S. 60)

147 Apel 1992, S.10

148 Apel 1992, S. 10.

149 Apel 1992, S. 134. Vgl. dazu auch Hinkelammerts eingehende Kritik der Apelschen Position. Das entscheidende Argument für das Anwendungsprinzip ist nach Hinkelammert darin zu sehen, dass ein verantwortungsethisches Anwendungskriterium die Notwendigkeit einer Folgenkalkulation ethischer Normen ernstnimmt. Allerdings liegt das Problem der Weberschen Anwendung nach Hinkelammert in der Engführung einer eigentumsgebundenen Verantwortung (Hinkelammert 1994, S. 111 -150, insbes. S. 136 f. und 148). An diese Perspektive knüpft auch Dussels Kritik an der Position von Habermas an, wenn Dussel formuliert: "Habermas ist abhängig von Webers Konzept von Rationalisierung und Modernisierung." (Dussel 1990, S. 324).

die Deliberation als ein nach dem Prinzip einer Güterabwägung verfahrenes Urteil.¹⁵⁰ In dem Masse aber wie die Befreiungsethik ihren Diskurs als dialektische Konstruktion "der Entwicklung »neuer« utopischer Totalitäten"¹⁵¹ verstand, entfaltete sie ebenfalls parallel zur Diskursethik eine Art Anwendungsprinzip. Dieses Anwendungsprinzip versucht "den absoluten und dennoch konkreten Massstab oder Imperativ einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt -und jedes bestimmte geschichtliche Moralsystem zu beurteilen vermag -,so zum Ausdruck zu bringen: »Befreie den Armen und Unterdrückten!«"¹⁵²

Im Ausgang von einem dergestalt formulierten Anwendungsprinzip der Befreiungsethik lässt sich das diskursethische Anwendungsprinzip in der Richtung kritisieren, dass das Beharren auf der idealen Kommunikationsgemeinschaft, emanzipatorisch resp. bewahrend umgesetzt, nur als Rationalisierung der faktischen Kommunikationsgemeinschaft westlicher Kultur erscheint. Gerade aufgrund des Vorrangs einer internen kulturgeschichtlichen Rekonstruktion, wie ihn Apel fordert, immunisiert sich das Selbsteinholungsprinzip der Diskursethik methodisch-zirkulär als Binnenmoral.¹⁵³ Demgegenüber klagt Assmann mit Recht "die Frage nach dem Einholen des Draussengebliebenen bzw. nicht als Prioritätsbezug Ernstgenommenen in der »westlichen Vernunft«"¹⁵⁴ ein. "Nur vom »Draussen« her, vom »Anderen« her, vom verneinten oder bedrohten Leben der nicht berücksichtigten Mitmenschen her, kann die radikale Referenzen-Bestimmung einer zeitgemässen Solidaritätsethik ihre Kriterien entwerfen."¹⁵⁵

So berechtigt die befreiungsethisch inspirierte Kritik von Assmann an Apels Anwendungsprinzip erscheinen mag, mir scheint, dass diese Kritik insofern zu kurz greift, als sie die Konstruktion des Anwendungsprinzips selbst noch unberührt lässt. Nochmals Assmann zitierend, möchte ich diesen Punkt präzisieren, wobei ich in dem Zitat mit Absicht einen Eingriff vornehme und von Assmann abweichend anstelle von »Apel« »Dussel« einsetze. "Dass vielseitige Vermittlungsprinzipien erforderlich sind, ist ernst zu nehmen. Ob man sie genau zu einem Prinzip, und noch dabei formalprozeduralen, zusammenballen kann, hängt wahrscheinlich von den zeitgemässen Prioritäten-Einsichten ab. Heute ist die Menschenwürde aller lebenden Mitmenschen der primäre Referenzpunkt für jegliche Vermittlung der konkreten geschichtsbezogenen Verantwortung. Erscheint das genügend in *Dussels* Formulierungen über den primären Bezugspunkt von » Verantwortung«?¹⁵⁶

Alle Anwendungsprinzipien sind Vermittlungsprinzipien, welche einen Entwurf vorlegen, in dem das transzendente Apriori Schritt für Schritt, von Vermittlung zu Vermittlung, von Prinzip zu Prinzip in Richtung auf ein möglichst realitätshaltiges Modell hin konkretisiert wird. Dass diese Vermittlung notwendig ist, beruht auf der Einsicht in die Bedeutung eines Wahrheitskriteriums. "Um aber über ihre Falschheit oder Richtigkeit [erg.: die von Methodologien] urteilen zu können, braucht man ein Wahrheitskriterium, das eben kein Falsifikator sein kann."¹⁵⁷ Anders gesagt: Theorie bedarf um ihrer Überprüfbarkeit willen eines ausweisbaren *Wahrheitskriteriums* methodischer Art.

150 Vgl. dazu Dussel 1985, S. 183 f.

151 Dussel 1985a, S. 162.

152 Dussel 1985a, S. 162.

153 Apel 1992, S. 23.

154 Assmann 1993, S. 35.

155 Assmann 1993, S. 35.

156 Assmann 1993, S. 28.

157 Hinkelammert 1994, S. 123. Das Wahrheitskriterium kann, wie Hinkelammert mit Recht betont, gerade nicht aus dem Argument der unendlichen asymptotischen Annäherung an die Wahrheit selbst abgeleitet werden. Denn eine prozessuale Annäherung an ein Kriterium liefert noch keinen Ausweis des Kriteriums selbst.

Wird diese Anwendung aber nicht im Sinne einer offenen, fallibilistischen Rekonstruktion, sondern eben als Produkt der certistischen Konstruktion eines transzendentalen Apriori interpretiert, dann gerät die Vermittlungsstrategie in erhebliche Schwierigkeiten, weil sie die »Dialektik des Konkreten« umgeht. Um ihr »letztbegründetes« Apriori halten zu können, muss das Anwendungsprinzip so abgeschwächt werden, dass es, chemisch gesprochen, in entsprechenden Verdünnungen immer gültig bleibt. Dieses argumentationsstrategische Moment ist genau der Grund dafür, warum Apels Anwendungsprinzip in die Falle der Weberschen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik läuft, wie Brunkhorst eindrücklich belegt. "Der Gesinnungsethiker meint es gut und ist böse, der Verantwortungsethiker weiss um das Böse, und ist deshalb gut."¹⁵⁹ Auch die Befreiungsethik scheint mir von solchen Vermittlungsversuchen gekennzeichnet, wenn Dussel zum Beispiel seine Option im Spektrum politischer Möglichkeiten zugunsten der populären und demokratischen Sozialismen¹⁵⁹ entfaltet. Diese Methode, wie in einem Anwendungsprinzip certistischer Provenienz transzendente und empirische Gehalte miteinander verknüpft werden, sehe ich als problematisch an.

Wie wiederum Brunkhorst zumindest cursorisch mit seiner Erläuterung des Prinzips Öffentlichkeit gezeigt hat, käme es für eine materialistische Theorie demgegenüber darauf an, das *transzendente* Apriori in der *empirischen* Realität zu rekonstruieren, indem seine Voraussetzungen und seine Funktionen begriffen werden. In eine ähnliche Richtung zielt auch der methodische Hinweis von Habermas zum Aufweis der Plausibilität einer Theorie durch eine Überprüfung, unter welchen Problemen und wie vollständig Sachverhalte sowie die Existenz konkurrierender Theorien in einem theoretischen Entwurf reproduziert werden können.

6.5 DER BEGRIFF EINER »TRANSZENDENTALDIALOGIK«

Versuch einer Synthese

Die spezifische epistemologische Struktur des Diskurses der Befreiungsethik begreife ich unter dem Titel »*Transzendentaldialogik*«. Analog zu dem ähnlich verfassten Ansätzen aus dem Bereich der Diskursethik operiert auch die Befreiungsethik als Formalpragmatik. Wird üblicherweise Apels Ansatz aufgrund seines starken Prinzips einer letztbegründeten Reflexivität als *Transzendentalpragmatik*, und Habermas' Ansatz aufgrund seines schwachen Prinzips einer relativen Verständigungsform als *Universalpragmatik* bezeichnet, lässt sich Dussels Ansatz unter dem Begriff einer *Transzendentaldialogik* zwanglos in den mit diesen Benennungen gesetzten Rahmen einfügen. Im Einklang mit Apel und im Unterschied zu Habermas' Rückgriff auf das je faktisch im Diskurs praktizierte Regelwissen entfaltet Dussel eine strikt transzendente Argumentation im metatheoretischen Sinne, um die Teilnehmerperspektive eines Subjekts auf Universalität hin zu öffnen. Mit Habermas aber und gegen Apel privilegiert Dussel einen im Kern intersubjektiv angelegten Subjektbegriff in dessen dialektischer Verschränkung mit seiner Lebenswelt. Genauerhin meint der Begriff einer Transzendental-

158 Brunkhorst 1994, S. 356 FN 2.

159 Dussel 1995, S. 91. Wohl gemerkt: Mir geht es hier überhaupt nicht darum, die politischen Optionen von Dussel im einzelnen zu kritisieren. Auf diesem Feld hätte ich vermutlich weit weniger Vorbehalte gegen Dussels Positionen pro Sozialismus als beispielsweise Schelkshorn (Schelkshorn 1992, S. 133-159).

dialogik, dass in einer formalpragmatischen Theorie eine »dialogische Struktur« als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens begriffen wird.

Die zentrale These zum Begriff der Transzendentaldialogik lautet: *Der dialogische Rekurs ist das formal-prozedurale Universalisierungsprinzip herrschaftsfreier Verständigung, weil sich epistemische Selbstreferentialität erst durch den transzendentalen Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert.*

Die transzendentaldialogische These umfasst fünf Momente. (1) Der epistemologische Status von Enrique Dussels Befreiungsethik ist der einer *Formalpragmatik*. Formalpragmatisch wird eine Theorie dann genannt, wenn sie die universale Allgemeinheit, welche Wissen konstituiert, als pragmatisches Apriori im Sinne einer Vorstruktur des Verstehens einer Äusserung auslegt. (2) Dies quasi-transzendente Apriori wird in einer Formalpragmatik als formal-prozedurales Universalisierungsprinzip aufgefasst. Die spezifische verfahrensrationalen Kategorie der Befreiungsethik ist der Referenzpunkt *virtueller Exteriorität*, den ich als die *Aussenperspektive des Anderen* interpretiere. (3) Die Funktion der Kategorie der Aussenperspektive des Anderen liegt in deren Gebrauch als Universalisierungsprinzip im Akt des *dialogischen Rekurses*. Der Begriff des dialogischen Rekurses bezeichnet den metatheoretischen Akt der »Annahme des Anderen«, durch dessen transzendentalen Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen sich epistemische Selbstreferentialität in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert. (4) Als Regel symbolisch vermittelter Interaktion artikuliert der dialogische Rekurs das *illokutionäre* Moment einer Sprechhandlung. Dessen Geltungsanspruch Wahrhaftigkeit etabliert eine kooperative Struktur, von der aus und auf die hin die Bedeutung einer Äusserung überhaupt erst verstanden werden kann. (5) Aus der Anwendung des dialogischen Rekurses im illokutionären Akt einer Sprechhandlung resultiert das heuristische Modell einer *Verständigungsform*. Mit ihrem moralischen Element funktionierte eine solche Verständigungsform als kommunikative Bedingung der Möglichkeit der kritischen Sprachspiele, wie sie einem an Herrschaftsfreiheit orientierten Rationalitätstypus zugrundeliegen.

Der propositionale Gehalt einer formalpragmatischen Interpretation der Befreiungsethik Enrique Dussels unter dem Titel *Transzendentaldialogik* lässt sich folgendermassen wiedergeben: Wenn das Verstehen einer Äusserung das Wissen um die *pragmatischen* Bedingungen ist, unter denen diese Äusserung wahr ist, und wenn sich die pragmatischen Bedingungen in dem *illokutionären* Moment einer Sprechhandlung artikulieren, dann vollzieht sich das Verstehen einer Äusserung als *dialogischer Rekurs* auf die Teilnehmerperspektive des Anderen.

Die Wahrheit eines Satzes oder einer Äusserung erschliesst sich diesem Argument zufolge über das Verstehen der Verwendung der Regeln eines Sprachspiels. Der linguistische Bezugsrahmen eines Sprachspiels dient als Basismodell zum Verständnis dessen, was auf einer allgemeineren Ebene mit dem Begriff einer Praxis *symbolisch vermittelter Interaktion* bezeichnet wird. Worin liegt die transzendente Bedingung der Möglichkeit des Verstehens eines Satzes oder einer Äusserung, so lautet die entscheidende Frage dieses Konzepts.

"Die Bedeutung eines Satzes verstehen, heisst also nach dieser Auffassung: wissen, unter welchen Bedingungen er wahr ist."¹⁶⁰ Die Bedingungen des Verstehens einer Äusserung lassen sich als empirische, semantische und pragmatische Bedingungen klassifizieren. Dieser letztlich von Wittgenstein inaugurierte Ansatz beim Sprachspiel bezieht sich insoweit auf eine *formalpragmatische* Interpretation von Sprache als einer Sprechhandlung, als er auf das in der Sprechhandlung angelegte intersubjektive Verhältnis von *Sprecher* und *Hörer* zurückgreift. Das verstehende Transzendentalsubjekt zerfällt pragmatisch gesehen in die Positionen

¹⁶⁰ Tugendhat/Wolf 1989, S. 87.

von Sprecher und Hörer, von Ego und Alter. Dieses Verhältnis darf nun weder systemisch¹⁶¹ noch subjektivistisch¹⁶² verkürzt werden. Um als Hörer eine Äußerung verstehen zu können, muss ich sie als Meinung eines Sprechers interpretieren, dessen Position mir zumindest insofern fremd ist, als *seine* Position *nicht meine* Position im Sprachspiel ist. Diese Art der Differenz stellt sozusagen die Minimalform der Unterscheidung von Sprecher und Hörer dar, welche der Differenz unterschiedlicher Teilnehmerperspektiven entspricht.

Die Unterscheidung von Sprecher und Hörer schlägt sich darin nieder, dass der Sprecher die Bedeutung der Äußerung generiert, die der Hörer verstehen will. Das heisst, der Sprecher leistet die Bestimmung des illokutionären Moments einer Äußerung, auf dessen Rezeption der Hörer verwiesen ist. Das illokutionäre Moment bringt zum Ausdruck, welchen Zug eines Sprachspiels ein Subjekt macht. Es legt die Behauptbarkeit des konstativen Gehalts einer Sprechhandlung fest, indem es einen kohärenten Bedeutungshorizont der Geltungsansprüche von Wahrheit und Richtigkeit beschreibt. Nochmals gefragt: Worin liegt die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens einer Äußerung? Transzendentaldialogisch gesehen verstehe ich eine Äußerung dann, wenn ich imstande bin, sie aus der Teilnehmerperspektive des Anderen heraus zu interpretieren. Das heisst, als Hörer verstehe ich eine Äußerung dann und genau dann, wenn ich weiss, was der Sprecher mit seiner Äußerung meint. Um aber die Teilnehmerperspektive des Anderen überhaupt interpretieren zu können, muss ich sie als meine Aussenperspektive rekonstruieren. Der Hörer begreift die ihm im *Dialog* begegnende Perspektive des Sprechers als das *transzendente* Moment der Äußerung selbst.

Als *dialogischen Rekurs* bezeichne ich die Bezugnahme der Binnenperspektive eines Selbst auf die Aussenperspektive eines Anderen. Im Gegensatz zu dem objektualen Moment der Referenz bedeutet *Rekurs* das transzendente Moment am Akt der Interpretation. Rekurs ist der Rückgriff nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Bedingungen des Verstehens, wie er in jedem Akt von Interpretation implizit immer schon vollzogen wird. Der Rekurs ist *dialogisch* und nicht solipsistisch. Wenn der Hörer den Sprecher einer Äußerung als Verstehenshorizont annimmt. In dieser Bewegung der Annahme steckt die Dialektik von Akzeptanz und Postulat. Indem der eine den anderen akzeptiert, postuliert er dessen »Welt« als wahr. Erst in der moralischen Akzeptanz des Anderen kommt die technisch richtige Fremdbeobachtung zu sich selbst. Der dialogische Rekurs muss als *notwendig* betrachtet werden, weil er die Voraussetzung epistemischer Selbstreferentialität bildet. Die unverzichtbare Funktion der Aussenperspektive des Anderen besteht darin, dass sie der Selbstreferentialität ein von ihr unterscheidbares Wahrheitskriterium liefert. Eben deshalb gilt, dass sich epistemische Selbstreferentialität erst durch den Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert. Pointiert ausgedrückt: Nicht der *argumentative Diskurs*, sondern der *dialogische Rekurs* stiftet Verstehen.

Der Sinn dieser *transzendentaldialogischen* Universalisierungsregel liegt darin, dass mit diesem formalpragmatischen Ansatz der *ethische* Grund von *Moral* rekonstruiert wird. »Ich« kann wahrhaftig und letztlich auch vernünftig nur reden im Ausgang von der Akzeptanz des Anderen. Genau dies scheint mir die korrekte Interpretation des Lévinasschen Satzes vom Anderen als »Geisel« meiner Selbst zu sein, welcher die Dusselsche Befreiungsethik von Anfang an inspiriert hat. "Der wesentliche Unterschied zwischen Diskurs- und Befreiungsethik liegt daher in ihrem jeweiligen Ausgangspunkt. Die Diskursethik geht von der

161 Mit systemischer Verkürzung meine ich die Habermassche Interpretation des kommunikativen Handelns als einer Art sprachlichem Regelkreislauf. Vgl. Kap. 6.2.

162 Mit subjektivistischer Verkürzung meine ich den hermeneutischen Primat des »unendlichen« Gesprächs im Gefolge von Gadamer. Vgl. Kap. 6.2.

Kommunikationsgemeinschaft aus; die Befreiungsethik hingegen von den Betroffenen/Ausgeschlossenen der Kommunikationsgemeinschaft."¹⁶³ Mit ihrem transzendental-dialogischen Apriori widerspricht die Befreiungsethik der Diskursethik an zwei ganz entscheidenden Stellen in der Konstruktion des Wahrheitsbegriffs. Erstens muss der Begriff des Konsenses immer idealiter konzipiert sein, wenn er als Wahrheitskriterium taugen können soll. Dies gesteht die Diskursethik zwar auch zu. Die Befreiungsethik aber zieht aus dieser Einsicht in einen konsensualen Verständigungsbegriff den Schluss, dass der Begriff des Konsenses wahrheitstheoretisch gesehen nicht über den Begriff der Kohärenz hinausreicht. Konsens meint nichts anderes als antizipierte Verständigung, die Konstruktion der Perspektive eines Subjekts auf Verständigung hin. Zweitens bezweifelt die Befreiungsethik die Tragweite des logozentrischen Vertrauens der Diskursethik auf die Kraft eines Arguments als Argument. In einem »zynisch« zu nennenden Konzept sieht die Befreiungsethik den argumentativen Diskurs dergestalt instrumentalisiert, dass herrschaftsfreie Verständigung nur möglich erscheint in einer Neudefinition des Kohärenzrahmens diskursiver Wahrheit. Es ist diese Neudefinition, die in dem kommunikativen Rückgriff des dialogischen Rekurses auf das illokutionäre Moment einer Sprechhandlung geleistet wird.

Die Hypothese einer Verständigungsform

Um die ethische Normativität der Befreiungsethik in einer fallibilistischen Interpretation angemessen wiedergeben zu können, muss erläutert werden, was denn der Begriff der *Form* bedeutet, der über den Terminus Formalpragmatik eine derart zentrale Rolle im Rahmen des befreiungsethischen Diskurses spielt. Holz und Tisch, Ton und Figur verhalten sich zueinander wie Inhalt und Form oder wie Materie und Form. Der Formbegriff gibt hier so etwas an wie die sichtbare Gestalt, den Umriss oder die allgemeine Beschaffenheit einer Sache. Seine Karriere beginnt der Formbegriff bei Platon als *Idee eines Gegenstandes*. Mit dieser Bedeutung wird er von Aristoteles in eine Theorie der Veränderung eingebaut, für welche die Form das kontinuierliche, allgemeine Element im Veränderungsprozess der Materie darstellt. Auch für im Gegensatz zu Aristoteles nicht-ontologisch arbeitende Theorien, welche das Wesen einer Sache als Resultat historischer Entwicklung begreifen, behält der Formbegriff seine Bedeutung, indem er die konkrete Totalität der theoretischen Konzeption eines Sachverhalts artikuliert.

Form als gestaltbildendes und zwecksetzendes Prinzip erhält die Funktion eines dialektischen Horizonts empirischer Analyse. In diesem Sinne wird Marx zum Theoretiker der Kapitalform.¹⁶⁴ Der Sinn dieser Funktion eines dialektischen Horizonts liegt darin, ein Äquivalenzprinzip zu begründen, welches das Verhältnis von Subjekten zueinander in einem allgemeinen Moment zu begreifen sucht. Dies allgemeine Moment bildet etwas aus, "worin beider Wille aufgehoben ist, woraus ein Prinzip entsteht, das jedem einzelnen gegenübertritt als fertige soziale Form."¹⁶⁵ Form wird als allgemeines Moment eines Verhältnisses gedacht, indem sie als universal das begreift, was bei verschiedenen konkreten Individualitäten abstrakt gleich ist. Der Formbegriff wird zum Versuch von Übersetzung.

Eine fallibilistisch inspirierte Formalpragmatik eignet sich den Formbegriff an, um über denselben gerade den Wandel oder die Veränderung der allgemeinen Momente im Sinne

¹⁶³ Dussel 1994, s. 90.

¹⁶⁴ Dussel 1985b, S. 232.

¹⁶⁵ Haug 1989, S. 164.

dialektischer Theorie begreifen zu können. So optiert Habermas für das relative Apriori einer *Verständigungsform* als methodischem Ausgangspunkt rekonstruierender Theorie. "Für dieses relative Apriori der Verständigung möchte ich in Analogie zum Erkenntnisapriori der Gegenstandsform (Lukács) den Begriff der Verständigungsform einführen."¹⁶⁶ Lukács' Formbegriff stellt das Resultat einer historisch-methodologischen Reflexion dar. "Dabei besteht [...] das Wesen der Geschichte gerade in der Änderung jener Strukturformen, vermittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie ausseren Lebens bestimmen." Die Bedeutung der Analyse dieser Strukturformen liegt darin begründet, dass diese Strukturformen die jeweiligen Individualitäten in sich aufheben bzw., umgekehrt ausgedrückt, sich die jeweiligen Individualitäten in diesen Strukturformen zum Ausdruck bringen.

Die Rezeption des Denkmodells von Lukács bei Habermas bedeutet auch dessen Transformation in eine *konstruktive* Epistemologie. Denn bei Lukács dient das Modell der Strukturformen als Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen einer »im Unmittelbaren steckenbleibenden« und einer dialektisch vermittelnden Erkenntnis, deren Leistung es ist, "dass jene Vermittlungsformen, in denen und durch die über die Unmittelbarkeit des Daseins der gegebenen Gegenstände hinausgegangen wird, als struktive Ausbauprinzipien und reale Bewegungstendenzen der Gegenstände selbst aufgezeigt werden, dass also: gedankliche und geschichtliche Genesis -dem Prinzip nach -zusammenfallen."¹⁶⁷ Diese Formulierung enthält gerade das "Überhegeln Hegels"¹⁶⁸ von Lukács, das er selbst mit der deutlichen und für jede Kritik konstitutiven "Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein"¹⁶⁹ revidiert hat.

Gegenstandsformen nennt Lukács seine Strukturformen, weil er von der Unterscheidung zwischen einem erkennenden oder handelnden Subjekt und einem wahrgenommenen oder manipulierten Objekt ausgeht. Habermas führt diesen Gedanken weiter: "Nach dem Paradigmenwechsel, den die Kommunikationstheorie vollzogen hat, können die formalen Eigenschaften der Intersubjektivität möglicher Verständigung den Platz der Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrungen einnehmen. Verständigungsformen stellen jeweils einen Kompromiss zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren Reproduktionszwängen dar."¹⁷⁰ Die kommunikationstheoretische Transformation der Strukturformen in die von Habermas so bezeichneten Verständigungsformen thematisiert sozusagen eine formalpragmatische Hypothese, die auf eine sozialhistorische »Form« der intersubjektiven Konstitution von Welt als Ausgangspunkt konstruktiver Theorie verweist.

Auch wenn das befreiungsethische Konzept material gesehen einen etwas anderen Weg einschlägt als das diskursethische Konzept, methodisch oder formal gesehen nimmt es denselben Status eines relativen Apriori in Anspruch. Um ein umfassendes, systematisches

166 Habermas 1988b, S. 278.

167 Lukács 1988, S. 276.

168 Lukács 1988, S. 25.

169 Lukács 1988, S. 63

170 Habermas 1988b, S. 279. Die Hypothese der Verständigungsform ist das Apriori einer präskriptiven Unterscheidung, welches in einer deskriptiven Untersuchung reproduziert wird. Solche Verständigungsformen haben als epistemische Prinzipien "[...] eine epistemologische und argumentationstheoretische Doppelfunktion: sie fungieren argumentationstheoretisch gesehen als allgemeine Brückenprinzipien, auf die sich ein Argumentationsteilnehmer für den Übergang von angeführten Gründen zur Geltung einer auf sie gestützten Behauptung berufen kann; sie bestimmen epistemologisch gesehen etwa im Fall von Wahrnehmungsaussagen aber zugleich, welche Faktoren für Aussagen dieser Art Rechtfertigungsfunktion übernehmen können und in welcher Form diese rechtfertigenden Faktoren epistemisch zugänglich sind." (Becker 1993, S. 115 f.)

Konzept von *Verständigungsformen* als historisch relevanten Modellen kommunikativen Handelns entwickeln zu können, müsste die Befreiungsethik in Übereinstimmung mit Habermas die Gleichwertigkeit verschiedener Diskurse akzeptieren. Denn die Philosophie ist "innerhalb des Wissenschaftssystems nicht nur tatsächlich, sondern aus methodischen Gründen in vielseitige Kooperationen eingelassen. Ihren Platz als Richter und Platzanweiser hat sie schon deshalb eingebüsst, weil es eine hierarchische Aufstufung von Diskursen mit »geborenen« Metadiskursen nicht gibt. Zwischen den autonom gewordenen Wissensgebieten wird der metatheoretische Zusammenhang nur noch durch Kohärenz gesichert, nicht durch »Fundierung«."¹⁷¹

Der Sinn einer solchen Auffassung vom hypothetischen Status der Transzendentaldialogik liegt darin, dass es die schwache Konstruktion des hypothetischen Status erlauben würde, wegzukommen von der Dichotomie philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. Die fallibilistische Auffassung einer rationalistischen Theorie ermöglicht deren Formulierung im Sinne einer rekonstruktiven *Hypothese* zur Interpretation von Wirklichkeit.

Die Befreiungsethik konzipiert das Moment der in jeder Frage steckenden Bitte als eine *ethische Form*, welche, durchaus vergleichbar beispielsweise den *logischen Formen*, als formalpragmatisches Apriori von Wissen und Erkennen auftritt. In dem Masse, in dem Wissen kommunikatives Handeln ist bzw. voraussetzt, erlangt die ethische Form Bedeutung als Matrix eines Begriffs von Verstehen. Die ethische Form definiert den Ort des Anderen in einer Kommunikationsgemeinschaft. Das Modell der Interpellation, welches dieses formalpragmatische Apriori in einer für eine Rekonstruktion angemessenen hypothetischen Form zum Ausdruck bringt, bildet eine Art Skala aus, mit welcher sich »messen« lässt, welchen Behauptbarkeitsrahmen das illokutionäre Moment einer Sprechhandlung absteckt. Der von Dussel entfaltete Satz des »Ich habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit.« kann als ethisches Maximum auf dieser Skala angesetzt werden, dessen Gegenstück in der »zynischen« Formulierung eines solipsistischen Machtwillens zu suchen wäre.

In dem Masse, wie sich die Interpellation als Ausgangspunkt des Verstehens einer Sprechhandlung erweist, wird sie zu einem kritischen Prinzip der Beurteilung von (sprachlichen) Konventionen. "Selbstverständlich gibt es verschiedene Abstufungen von Exteriorität, die von der absoluten Situation des Todes oder des Wahnsinns bis zum Recht auf einen Dissens reichen, der noch keine zureichenden Gründe zum Aufweis der Geltung einer neuen Entdeckung gefunden hat -und vielleicht auch niemals finden wird, wenn er nicht für sich das Recht auf einen vernünftigen Diskurs beanspruchen kann."¹⁷² Dies kritische Vermögen einer Verständigungsform gälte es synchronisch und diachronisch zu entfalten, ein Programm, das hier nur angedeutet werden soll, um das heuristische Potential der Befreiungsethik in linguistischen und historischen Dimensionen zu veranschaulichen.

In der synchronen Dimension ginge es um die *semantische* Analyse unterschiedlicher Sprechakte unter besonderer Berücksichtigung ihres illokutionären Moments. Gemäss solch

171 Habermas 1991, S. 193. Habermas beschreibt in diesem Zusammenhang die Rolle der Philosophie zusammenfassend als »Platzhalter und Interpret«. Diese Rollenbeschreibung erfasst meines Erachtens zutreffend das »dienende« Verhältnis der Philosophie gegenüber den Wissenschaften.

172 Dussel 1992a, S. 107. Vgl. dazu auch eine weitere Aussage Dussels: "Welcher Rationalitätstyp öffnet uns für den Anderen als Anderen auch in seiner Exteriorität, d.h. in seinem exterioren Sein vor. in und nach den funktionellen Momenten der Systeme, seien es propositionale (analytische), argumentative oder pragmatische (Apel), sprachliche (Ricoeur), politische (Rawls), ökonomische (die von Marx kritisiert worden sind) etc. Systeme? Wir werden die »ethische Vernunft« als einen besonderen Rationalitätstyp behandeln -im Unterschied zur strategischen, instrumentellen, emanzipatorischen, hermeneutischen etc. Rationalität... (Dussel 1994, S. 99 f.).

einem Ansatz analysiert Lopez-Velasco¹⁷³ beispielsweise die Kommunikations- und Produktionsverhältnisse in einem kapitalistischen Unternehmen über ein Modell exerzitiver Sprechakte, wie z. B. Befehl, Aufforderung etc. Gerade weil in der Perspektive formalpragmatischer Theorie herrschaftsfreie Verständigung als eine Art Norm im Sinne eines logischen Sozialismus erscheint, betont Lopez-Velasco mit Nachdruck, "dass die Verwirklichung des »logischen Sozialismus« und damit das Apriori der konsensuellen Argumentation auch auf der Ebene der Wissenschaft die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in einer Produktions- und Kommunikationsgemeinschaft frei assoziierter Menschen voraussetzt."¹⁷⁴

Wesentliches Moment dieser Analyse ist die Dechiffrierung des praktischen Aprioris, das sich in der semantischen Struktur einer Tautologie abbildet. Im allgemeinen Verständnis meint Tautologie eine sprachliche Fügung, die einen Sachverhalt in einer verdoppelten Form wiedergibt, wie dies beispielsweise in dem Ausdruck »runder Kreis«, »weisser Schimmel« o. ä. geschieht. In seiner logisch-semantischen Analyse der Wahrheitsbedingungen eines Satzes befasst sich Wittgenstein mit dem Problem der Tautologie. Sind im einen Falle alle möglichen Wahrheitsbedingungen eines Satzes wahr, dann sind diese Wahrheitsbedingungen tautologisch; sind alle falsch, dann sind sie kontradiktorisch. Wittgenstein kommt zu dem Ergebnis: "Der Satz zeigt, was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen."¹⁷⁵

Eine formalpragmatische Sicht kann sich mit diesem Resultat (nach Wittgenstein I) nicht zufriedengeben, weil eben die Verwendung der Sprache (nach Wittgenstein Ä) Hinweise dafür liefert, wie ein Sprachspiel zu verstehen ist. Das bedeutet aber, dass das semantische Phänomen der Tautologie durchaus pragmatisch bedeutungsvoll sein kann.

Lopez-Velasco zielt genau auf diesen Punkt, wenn er die sprachliche Form virtueller Ansprüche analysiert. Nach Lopez-Velasco liegt der Sinn »paradigmatischer Tautologien« darin, dass "deren Verwendung unter der Verletzung dervon Grice erläuterten Regel der »Relevantheit« das Mittel ist, durch das solche »virtuellen Ansprüche« als »Konversationsimplikaturen« erzeugt werden."¹⁷⁶ Paradigmatische Tautologien zeichnen sich demzufolge dadurch aus, dass sie eine *pragmatische Funktion* erfüllen, die darin besteht, dass durch diese Tautologien die Wahl eines bestimmten Konversationsbereiches getroffen und damit auch ein gewisses Mass an Behauptbarkeiten zugelassen wird.

Wie Dussel gezeigt hat, "kann das interpellierende Subjekt die geltenden Normen per definitionem nicht erfüllen. Die Normen der herrschenden Institutionalität sind die Ursachen seines Elends."¹⁷⁷ Weil der Anspruch des interpellierenden Subjekts in einer für den Geltungsanspruch der Richtigkeit notwendigerweise unzulänglichen Art und Weise auftritt, muss sich das die Interpellation des Subjekts enthaltende illokutionäre Moment in einer semantisch prekären Art und Weise artikulieren. Es handelt sich um einen Sprechakt, der trotz oder gerade wegen seines semantischen Defizits ein pragmatisches Moment von hoher Dichte vermittelt, weil er die Perspektive eines Subjekts äussert. Es ist die paradigmatische Tautologie des *Sprechers*, welche den Horizont des *Hörers* öffnet.

Das pragmatische Moment der Verständigungsform fungiert als transzendente Bedingung der Möglichkeit einer strukturalen Semantik. Die Verständigungsform zeigt durch eine

173 Lopez-Velasco 1993, S. 153-173.

174 Lopez-Velasco 1993, s. 172.

175 Wittgenstein 1993, S. 43; vgl. auch Schulte 1989, S. 82 ff.

176 Lopez-Velasco 1993, S. 166. Lopez-Velasco knüpft an Austins Sprechakttheorie an, verweist aber gegen Austin auf die Bedeutung virtueller Ansprüche wie Gerechtigkeit o.a. Vgl. dazu auch Lopez-Velasco 1994, S. 68-71 mit einer Liste der pragmatischen Bedingungen des Sprechaktes einer Frage: zum Konzept einer sprachanalytischen Interpretation der »Interpellation« insgesamt: Lopez-Velasco 1988.

177 Dussel 1992a, S. 105.

vergleichende Analyse der idealen und der realen Bedeutung der Funktion der Aktanten¹⁷⁸ eines Textes, ob der Diskurs legitimatorisch oder kritisch ist. Der Witz der Verständigungsform besteht darin, dass der dialogische Rekurs auf die Aussenperspektive des Anderen eine kritische Rationalität im Sinne einer »Selbstkritik« der die Binnenperspektive der Totalität formierenden Tautologie überhaupt erst konstituiert.

In ähnlicher Weise wie für die synchrone Dimension der Semantik vermag die Befreiungsethik für die diachrone Dimension eine Unterscheidung von Legitimation und Kritik als Konstitutivum historischer Wissenschaft zu erarbeiten.¹⁷⁹ Von dieser Bestimmung ausgehend, kann die Verständigungsform beispielsweise die historisch gängige Unterscheidung von *Reform und Revolution* auf eine neue methodische Grundlage stellen. "Der Widerspruch besteht nicht in der Alternative »Reform oder Revolution«; vielmehr geht es um die geschichtliche »Mutation« zahlreicher (partieller, sekundärer, regionaler, nationaler und weltweiter) Systeme, für die partielle, tiefgehende oder globale Reformen bis hin zu Revolutionen nötig sind."¹⁸⁰ Gerade weil die Unterscheidung von Reform und Revolution für die Erkenntnis der Entstehung und Ausformung gesellschaftlicher Strukturen von so grosser Bedeutung ist, könnte der heuristische Schlüssel einer Verständigungsform das Gemeinsame beider Veränderungsmodi und damit auch die fließenden Übergänge vom einen zum andern in einem neuen Licht erscheinen lassen. Der Verständigungsform zufolge käme es primär nicht darauf an, ob ein revolutionärer Akt ein systemtranszendierendes Neues setzt, das keinerlei Vergleichbares mit der alten Struktur aufzuweisen hat, oder ob ein reformerischer Akt in den Rahmen systemkonformer Veränderung integriert werden kann. Auch ginge es nicht um Alternativen von der Art gewaltfrei versus gewaltsame Veränderung. Nochmals Dussel: "Es gibt also zahlreiche Systeme, zahlreiche Formen der Unterdrückung und Ausschliessung, viele Fronten der Befreiung und viele potentielle Subjekte der Befreiungspraxis. Man muss an jeder »Front« einen konkreten, theoretisch-praktischen und ethischen Prozess aufspüren."¹⁸¹

Im Lichte einer interpellativen Verständigungsform ginge es in erster Linie darum, inwieweit ein praktischer Akt der Befreiung adäquater Ausdruck des »Subjektseins« der Armen und Unterdrückten sein könnte. Das Modell der Interpellation wäre eine Art hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation der Befreiung mit der Frage, inwieweit die Bedürfnisse der Armen und Unterdrückten im Akt der Befreiung wirksam zum Ausdruck kommen und inwieweit eine strategische Folgenkalkulation in bezug auf die Einlösung der Bedürfnisse erfolversprechend scheint.¹⁸²

Von der Vernunft des Anderen (II)

Am Ausgangspunkt meines Diskurses stand die Frage nach der Bedeutung der Rede vom historischen Subjekt in der aus Lateinamerika kommenden »*Philosophie der Befreiung*« Enrique Dussels. Die Frage nach der Bedeutung der Rede vom historischen Subjekt wurde in drei Richtungen entfaltet. In welchem Sinne wird in Dussels Konzept »Befreiungsethik« der im

178 Vgl. dazu Greimas 1971, S. 157-177.

179 Dussel 1983a, S. 309 f.; vgl. dazu auch Nietzsches Theorie der antiquarischen, der legitimatorischen und der kritischen Funktion der Historie, in: Nietzsche 1984, S. 19.

180 Dussel 1994, S. 107 f.

181 Dussel 1994, S. 107.

182 Im Interesse an einem Konzept partizipativer Demokratie müsste sich der dialogische Rekurs auch mit der Theorie der Gewaltenteilung verbinden lassen. Äusserst spannend wäre auch eine Rekonstruktion der verschiedenen Totalitarismustheorien im Lichte der Befreiungsethik.

Begriff des historischen Subjekts immer schon notwendig mit vorausgesetzte Allquantor ausgelegt? Welches normative Konzept universaler Rationalität schlägt die »Befreiungsethik« vor? Wie begründet die »Befreiungsethik« ihr normatives Konzept?

Enrique Dussel entwickelt einen Begriff vom historischen Subjekt als einem »sozialen Block der Armen und Unterdrückten«. Im Rahmen *geschichtsphilosophischer* Theorie bleibt dieser Begriff des historischen Subjekts äquivok, weil die Geschichtsphilosophie an der Aufgabe einer Vermittlung deskriptiver und präskriptiver Elemente scheitert. Die Geschichtsphilosophie scheitert an dieser Aufgabe, weil sie als ideologiekritische Theorie in einem zumindest methodischen Sinne »idealistisch« werden müsste, um die Normativität ihrer Konstruktion universaler Rationalität ausweisen zu können. Genau aus diesem Grund aber transformiert Dussel die Geschichtsphilosophie in eine *Ethik*. Das heisst, das aus dem Interesse an Befreiung vorgeschlagene historische Subjekt wird als ethischer *Referenzpunkt* kooperativen Handelns angelegt.

Welchen Geltungsanspruch kann Dussels Diskurs als ethische Theorie erheben? Gemessen an den Anforderungen historischer oder politischer Theorie ist der Dusselsche Diskurs analytisch zu wenig differenziert. Ausgehend von den Anforderungen philosophischer Theorie aber kann Dussels Diskurs dagegen als spezifisches Konzept *transzendentaler* Theorie interpretiert werden. Wenn Dussels »Befreiungsethik« überhaupt eine philosophische Bedeutung hat, dann hat sie diese Bedeutung in meinen Augen, weil sie eine transzendente Theorie ist -entgegen der Ansicht Apels.¹⁸³

Die Originalität von Dussels »Befreiungsethik« sehe ich darin, dass Dussel in dem Sprechaktmodell der »Interpellation« ein transzendentalpragmatisches Begründungsmodell von Ethik erarbeitet, für das ich den Titel »*Transzendentaldialogik*« vorschlage. Der Kern von Dussels Ethik besteht gemäss diesem Ansatz in dem pragmatisch definierten Referenzpunkt einer »virtuellen *Exteriorität*« als der Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt. Die in der Rekonstruktion einer Perspektive virtueller Exteriorität vorausgesetzte Wahrheit intersubjektiver Normativität lässt sich formal-prozedural in der Verifikationsregel des »dialogischen Rekurses« wiedergeben. Das ist die *materialistische* Figur der ethischen Normativität einer Praxis symbolisch vermittelter Interaktion.

Wenn nun das philosophische Konzept von Dussels »Befreiungsethik« in Kooperation mit der Theologie aber für ein epistemologisches Verfahren *certistischer* Letztbegründung optiert, dann bleibt dieses Konzept letztlich doch noch den überwunden geglaubten Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie verhaftet. Denn die transzendentalpragmatische Verifikationsregel eines dialogischen Rekurses funktioniert nur dann als zureichende Bedingung effektiver Selbstkritik, wenn sie sich auf die Auseinandersetzung mit empirisch überprüfbarer *Erfahrung* einlässt. Wahrheit hat einen Kern von Zeit, wie Habermas dies ausdrückt. Aus diesem Grund muss auch das quasi-transzendente Apriori dieser dialogischen Struktur als revisionsfähig gedacht werden. Nur ein auf einem rational ausweisbaren Begriff von *Fallibilität* aufbauender Diskurs vermag letztlich zu Recht einen universalen Geltungsanspruch auf Wahrheit zu erheben.

Um dieser kritischen Funktion philosophischen Wissens willen interpretiere ich Dussels Befreiungsethik von einer fallibilistischen Position her, in welcher der Sprechakt der Interpellation zum Modell einer *Verständigungsform* wird. Deren relatives Apriori kooperativer

183 "Schon in Freiburg, vollends aber in den in Mexico mit mir geführten Diskussionen schien Dussel grundsätzlich auch der Meinung zu sein, dass sein Anliegen der »Ausgeschlossenheit des Anderen« als Thema von Teil B der Diskursethik [Anm. von mir: als Anwendungs- und nicht als Begründungsproblem philosophischer Theorie] behandelt werden könnte." (Apel 1992, S. 20)

Rationalität kann im Rahmen einer materialistischen Theorie Hypothesen stimulieren, aus denen in der Arbeit an dem von der Erfahrung her vorliegenden Material ein Erkenntniseffekt hervorgehen kann. Nicht mehr und nicht weniger. Das erkenntnisleitende Interesse der Konstruktion der Befreiungsethik selbst ebenso wie ihrer transzendentaldialogischen Rekonstruktion liegt in dem Interesse an einem Typus *kritischer* Rationalität begründet. "Es gibt keine Befreiung ohne Rationalität. Aber es gibt keine kritische Rationalität ohne die Akzeptanz der Interpellation des Ausgeschlossenen; andernfalls würde die Rationalität unter der Hand zur Rationalität der Herrschaft."¹⁸⁴

Solcherart kritische Rationalität im Sinne eines Hörens auf den Anderen ist nicht nur zuweilen eine äusserst riskante Angelegenheit, sondern partizipiert immer auch an einer Glücksverheissung, welche etwas mit der Entdeckung eines Novum zu tun hat. Diesen Gesichtspunkt hat Martin Buber in seiner Erzählung »Der Schatz« metaphorisch entfaltet, welche das Resultat der Mühen des Diskurses auf eine eigentümlich leichte Art und Weise zusammenfasst. Daniel Libeskind hat die Bubersche Geschichte verdichtet nacherzählt. "Darin geht es um einen alten Rabbiner aus Polen, dem traumte, er würde unter der Brücke von Prag einen vergrabenen Schatz finden. Nun, der arme Rabbiner hielt seinen Traum für Wirklichkeit. Er machte sich auf die Wanderschaft, tagelang, monatelang. Er kam nach Prag, an die Brücke, dort stand ein Soldat, der ihn fragte, was er denn suche. Der Rabbiner erzählte von seinem Traum und von dem riesigen Schatz, der genau dort vergraben sei, wo sie gerade stünden. Darauf erzählte der Soldat, dass wiederum er von einem armen polnischen Rabbiner geträumt habe, in dessen Haus ein Schatz vergraben liege. Der Rabbiner dankte ihm, kehrte nach Hause zurück, in sein Shtetl, -und an dieser Stelle wird es interessant. Er holt sich eine Schaufel und beginnt, in seinem Haus zu graben. Nicht lange, und er entdeckt den unglaublichen Schatz, sozusagen verborgen unter dem heimischen Herd. Was will uns diese Geschichte sagen? Man muss hinaus gehen, weit fort, und sich von Fremden sagen lassen, was auf der Hand liegt."¹⁸⁵

¹⁸⁴ Dussel 1992a, S. 121.

¹⁸⁵ Die vollständige Version der Geschichte findet sich bei Buber 1949, S. 740. Hier wird eine von Daniel Libeskind verfasste Nacherzählung zitiert: Libeskind 1992, S. 86.