

Enrique Dussel

Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog

Einige Diskussionspunkte zwischen der
»Diskursethik« und der »Philosophie der Befreiung«

Ich habe bereits an anderer Stelle¹ die Ansicht vertreten, daß das Denken Apels ausgesprochen heilsam ist für Lateinamerika, besonders wegen seiner kritischen Stellung zum *linguistic turn*, zur sprachphilosophischen Wende der Philosophie, welche er ja nicht nur nicht leugnet, sondern darüber hinaus in einer *Pragmatik* aufnimmt und vertritt. Dabei wird die »Kommunikationsgemeinschaft« als ein immer schon vorausgesetztes, *apriorisches* Moment verstanden, das, radikaler noch, zu einer Ethik wird – worin nun der Berührungspunkt mit der »Philosophie der Befreiung« besteht, da auch diese das Gewicht auf die Überwindung des Solipismus und auf die Priorität der Ethik legt.

1. Die theoretische Ausgangssituation

Im November 1989 trug ich auf einem Kolloquium in Freiburg den vierten Teil einer größeren Arbeit über »Die Einleitung zur *Transformation der Philosophie* von K.-O. Apel und die Philosophie der Befreiung. Überlegungen aus einem lateinamerikanischen Blickwinkel« vor.² Apel erläuterte seine Position in einem mündlichen Vortrag am 1. März 1991 unter dem Titel: »Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Nord-Süd-Probleme«. Dort zeigte er zunächst, ausgehend von einer »Standard«-Interpretation des Marxismus, daß die Krise von 1989 in Osteuropa entscheidend war für die Überwindung des Marxismus. Einen

1 Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt, in: Raúl Fornet-B. (Hg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung 1992, S. 96-121.

2 Dieser vierte Teil liegt veröffentlicht vor in K.-O. Apel, E. Dussel u. a., *Ethik und Befreiung*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung 1990; auf spanisch bei Siglo XXI, México 1992.

großen Teil seines Vortrags widmete er – in der Meinung, damit den Standpunkt zu kritisieren, den ich in Freiburg vertreten hatte – insbesondere dem möglichen Fehler, die Utopie (im Marxismus) mit der im Apelschen Sinne transzendentalen Ebene zu verwechseln. Im gleichen Sinne bestand er darauf, daß die von mir in Freiburg vorgeschlagene »Lebensgemeinschaft« nicht transzendental sein könne; daß die Mitverantwortlichkeit im Hinblick auf alle möglichen Mitglieder einer Argumentationsgemeinschaft *a priori* sei und nicht, wie bei Hans Jonas, *a posteriori*. Er schloß mit dem Hinweis, daß der »Lebensstandard« des Nordens weder an sich erstrebenswert sei noch vom Süden nachgeahmt werden könne. Der Süden dürfe seine »Lebensqualität« nicht zugunsten einer zweifelhaften, antiökologischen Entwicklung aufgeben.

Ich meinerseits hielt auf dem Seminar von 1991 in Mexiko den schon erwähnten Vortrag über »Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt.« Dort entwickle ich, ausgehend von Apels und Habermas' eigenem Diskurs, das Thema so, wie es eine »Philosophie der Befreiung« tut.

Apel andererseits stößt auf immer neue Argumente im Sinne des performativen Widerspruchs³, um so etwas wie eine *apologia rationis* gegen Skeptiker und Irrationalisten durchzuführen. Wenn man ihn nun aber, einmal abgesehen von den Folgen im Bereich der theoretischen Vernunft, fragt: Warum (wozu) Vernunft? – dann verweist Apel auf die *praktische* »Gefahr« des Irrationalismus; und dabei bezieht er sich stets auf das Beispiel des deutschen Nationalsozialismus: die Vernunft wird verteidigt, um nicht erneut der traumatischen Erfahrung des Nationalsozialismus zu erliegen. Aber was war der Faschismus anderes als ein konkreter Fall der »irrationalen Seite« der Moderne? Wie Janus hat die Moderne zwei Gesichter: zum einen den emanzipatorischen, rationalen Kern, den Apel letztlich definiert als die ethische Einstellung, gemäß der jede Person *als Person* respektiert wird, als *meinesgleichen* (wobei ich hinzufügen möchte: *als Anderer*) und als möglicher Teilnehmer der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Das andere Gesicht des Januskopfes ist genau die Negation des genannten Prinzips und könnte wie folgt ausgedrückt werden:

3 K.-O. Apel, Fallibilismus. Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Philosophie und Begründung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987; spanisch: Teoría de la verdad y ética del discurso, Barcelona: Paidós 1991.

Einige Personen sind als solche anderen *überlegen*. In dieser Überzeugung oder in diesem Glauben liegt eine Art Irrationalismus.⁴ Und in der Tat, die Moderne inauguriert den ersten *weltweiten*⁵ Irrationalismus: 1. den Rassismus und Ethnozentrismus als Vorherrschaft Europas über die anderen Rassen und peripheren Kulturen (Eurozentrismus), *ad extra*, mit zwei Holocausten: dem der Conquista, der Eroberung Amerikas mit der Vernichtung von mehr als fünfzehn Millionen Indios; und dem Holocaust der Sklaverei mit der Vernichtung von dreizehn Millionen Afrikanern (mehr als 30% von ihnen kam bei der Atlantiküberquerung um); 2. den Nationalsozialismus als Entsprechung *ad intra* des rassistischen Eurozentrismus: die Überlegenheit der sogenannten arischen Rasse über die jüdische, mit dem dritten modernen Holocaust durch den systematischen Mord an sechs Millionen Juden. Dies zweite Janusgesicht nun, die Tradition des Irrationalismus der Moderne, ist in der »Diskursethik« wenig entwickelt worden; es ist die *Negation des Anderen*, die Negation der Alterität durch die »evidente« Überlegenheit der europäischen Kultur über andere Kulturen.

Den Anderen negieren bedeutet die Mehrheit der Menschheit ausschließen. Mehr als 75% besagter Menschheit, die sich im »Süden« befinden, stehen vor einer strukturellen Krise, die sich durch den Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa verschärft hat und an der Peripherie Millionen Frauen und Männer immer tiefer ins Elend bringt. Der »periphere« (abhängige) Kapitalismus (nicht der »Spätkapitalismus« des Nordens, die *Minderheit* derjenigen, die in der Welt unter der »Kolonisierung« durch das kapitalistische System leiden) ist immer in der Krise gewesen, seit dem

4 In der Aussage: »Ich behaupte, daß einige Personen als solche, als mögliche Teilnehmer in einer Kommunikationsgemeinschaft, anderen Personen überlegen sind.« Dieses Argument enthält einen performativen Widerspruch, denn es leugnet die Gleichheit, die es im selben Behauptungsakt voraussetzt. Natürlich wird es, wie wir sehen werden, sich zu arrangieren versuchen, indem es nicht eine potentielle, sondern nur eine aktuelle Gleichheit negiert: jetzt und hier sind sie minderwertig, womit ihre »Andersheit geleugnet« werden kann und ihre persönliche Würde als Andere. Deshalb genügt Gleichheit nicht; die Würde der Andersheit des Anderen muß bestätigt werden.

5 Schlicht und einfach, weil es vor 1492 keine wirkliche »Welt«-Geschichte gab.

strukturellen Werttransfer, der an seinem Ursprung stand.⁶ Eine Philosophie, die von dieser Realität ihren Ausgang nimmt, kann nicht einfach den Diskurs der europäischen oder nordamerikanischen Philosophie imitieren. Sie ist gezwungen, eine eigene Kreativität zu entwickeln zur Entdeckung des eigenen Ausgangspunktes, der zu benutzenden Methode, der Konstruktionskategorien etc. Nicht die Wissenschaft oder der philosophische Skeptizismus sind das Gegenüber, sondern das Elend, die Person des »Armen« (*pauper ante festum*, nannte Marx ihn⁷) als Exteriorität.

2. Über den Ursprung des »Mythos der Moderne«

Auf einer historischen Ebene, die auf jeden Fall schon empirisch (nicht transzendental, aber konkret) vorausgesetzt wird, geht der moderne Philosoph von einer europäischen Common-sense-Überzeugung aus, die in seiner Lebenswelt angesiedelt ist und die sich ausdrückt in Beschreibungen wie der, die Kant bezüglich der *Aufklärung* gibt: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit [...] Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen [...] dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben.«⁸

6 Siehe zu diesem Thema meinen Aufsatz *Marx's Economic Manuscripts of 1861-1863 and the »Concept« of Dependency*, in: *Latin American Perspectives* (Los Angeles) 17 (1990) 2, S. 61-101 (mit Bibliographie zum Thema). Der »Werttransfer« beginnt mit der Ausbeutung und dem Raub der Edelmetalle (Gold und Silber, das erste weltweite Geld) auf Kosten des Lebens der Indios im 16. und 17. Jahrhundert; sie geht weiter mit der Sklaverei in den tropischen Plantagen und Aneignung von deren Produkten, durch den ungleichen (ungerechten) Tausch, durch das von den Kolonialmetropolen kontrollierte Preismonopol an den Primärprodukten der Peripherie, die unterbewertet sind, und den Manufakturprodukten des Zentrums, die überbewertet sind, durch willkürlich überhöhte internationale Zinszahlungen etc.

7 Siehe meine Schriften: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI 1985, S. 138 ff.; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Siglo XXI 1988, S. 61 ff.; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de »El Capital«*, México: Siglo XXI 1990, S. 334 ff.

8 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.

Diesen Begriff der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« wird Hegel später in seiner Ansicht der Weltgeschichte auf Afrika, Lateinamerika und sogar Asien anwenden, um in der bekannten eurozentrischen Schlußfolgerung zu gipfeln: »Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlichthin das Ende der Weltgeschichte«⁹, da »Europa überhaupt das Zentrum und das Ende der Alten Welt [...] ist.«¹⁰ »Deutschland, Frankreich, Dänemark, Skandinavien ist das Herz Europas.«¹¹

Aus diesem ethnozentrisch verengten Gesichtswinkel bekommt die Moderne einen eurozentrischen Ausgangspunkt. Als Kommentar zur Hegelschen Position schreibt Jürgen Habermas: »Die historischen Schlüsselereignisse für die Durchsetzung des Prinzips der Subjektivität¹² sind *Reformation, Aufklärung* und *französische Revolution*.«¹³

Für Hegel hat der Süden Europas nur als italienische »Renaissance« einen Wert (Spanien bleibt außerhalb der Geschichte und mit ihm Lateinamerika, das nicht einmal »Peripherie« ist). Ihren Höhepunkt erreicht die Geschichte in Deutschland und Frankreich, oder in England: »Die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein.«¹⁴ In ihrem *emanzipatorisch-rationalen Kern* bildet die Moderne durch die Vernunft einen »Ausgang« aus dem Stadium der »Unmündigkeit«, um die Universalität der Gleichheit

9 G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Anhang 2, in: Sämtliche Werke, hg. von Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1955, S. 243. Zu dieser Interpretation vgl. meine Schrift: 1492: Die Verdeckung des Anderen. Über den Ursprung des Mythos der Moderne, Düsseldorf: Patmos 1992, die acht Vorträge enthält, die ich von Oktober bis Dezember 1992 an der Universität in Frankfurt gehalten habe.

10 Hegel, a.a.O., S. 240.

11 Ebd.

12 In dem genannten Buch 1492: Die Verdeckung des Anderen, a.a.O., zeige ich, wie mit dem Jahr 1492 die Konstituierung dieser modernen »Subjektivität« beginnt, einer Subjektivität des »ego conquiro« (ich erobere), mehr als ein Jahrhundert vor dessen ontologischem Ausdruck als »ego cogito« im Jahre 1636.

13 J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 27.

14 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, Bd. 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 538. Siehe auch meine schon zitierte Schrift: 1492, Kap. 1, Der Eurozentrismus.

aller Personen als solcher zu erreichen. Im weltweiten Maßstab betrachtet, wird diese Moderne geboren – das ist unsere These¹⁵ –, als Europa (dieses im Verhältnis zur islamischen und ottomanischen Welt¹⁶ »periphere« Europa) seine Expansion über seine historischen Grenzen hinaus beginnt: es gelangt dank Portugal nach Afrika, Indien und Japan, nach Lateinamerika¹⁷ und von dort aus dank der spanischen Eroberung zu den Philippinen. Das heißt, Europa wird nun »Zentrum«. ¹⁸ Die anderen Rassen und Kulturen erscheinen nun als »unreif«, barbarisch, unterentwickelt. So entsteht ein zweites Moment der Moderne¹⁹, nicht mehr als *emanzipatorisch-rationaler Kern*, sondern als ein *irrationaler Opfer-Mythos*.²⁰ Das Argument ist bei Ginés de Sepúlveda in seinem Streitgespräch mit Bartolomé de las Casas, 1550 in Valladolid, völlig klar entwickelt. Es kann wie folgt zusammengefaßt werden:

1. Da die europäische Kultur am weitesten entwickelt²¹, den anderen Kulturen überlegen ist (Eurozentrismus), bildet

15 Wir möchten unterscheiden zwischen dem »Ursprung« der Moderne in den freien Städten des Mittelalters und ihrer »Geburt« im Jahre 1492.

16 Siehe meine Schrift: 1492, a.a.O., Anhang zu Kap. 6: Exkurs über Europa als Peripherie der islamischen Welt.

17 Lateinamerika, nicht Neuengland war die erste »Peripherie« des modernen Europa im strikten Sinne. Siehe: Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltsystem*, Bd. 1, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

18 Vor 1492 konnte Europa kein wirkliches Selbstbewußtsein einer Überlegenheit haben, denn es kannte sehr wohl Reichtum, Weisheit und Macht der moslemischen oder ottomanischen Welt. In Mexiko übt es mit Cortés erstmals seinen siegreichen »Willen zur Macht« aus (siehe mein Buch 1492, a.a.O., Kap. 3).

19 Dieses Moment ist Apel und Habermas entgangen.

20 »Mythos« hier in einem völlig anderen Sinne als bei Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer 1971, auf den sich J. Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., Kap. v, S. 130 ff. bezieht. Hinsichtlich der Opfer-Irrationalität wäre an René Girard, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard 1965 zu denken; desgleichen *La violence et le sacré*, Paris: Grasset 1972 sowie *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset 1982. Siehe auch Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y Sociedad occidental*, San José, Costa Rica: DEI 1991.

21 Ausgehend von dem Sklavenhalter-Argument der Politik des Aristoteles, meint Ginés, »das Vollendete soll das Unvollendete regieren und beherrschen, das Vortreffliche über sein Gegenteil« (*De la justa causa de la guerra contra los indios*, México: FCE 1987, S. 83). Und sogar:

2. die Tatsache, daß die anderen Kulturen aus ihrer Barbarei herauskommen (der Kantische »Ausgang«), einen Fortschritt.²²
3. Jedoch die Unterentwickelten widersetzen sich dem Zivilisationsprozeß, weswegen es notwendig und gerecht ist, Gewalt anzuwenden, bis der Widerstand gebrochen ist.²³
4. Der gewalttätige Krieger der Neuzeit seinerseits (der Indios vernichtet, Afrikaner versklavt etc.) ist schuldlos, soweit er die Gewalt aus Pflicht und Tugend übt.²⁴
5. Schließlich sind die Opfer der Moderne an der Peripherie (Ausrottung der Indios, Versklavung der Afrikaner, Kolonisierung der Asiaten) und im Zentrum (Ermordung der Juden, Holocaust Nr. 3)²⁵ die »Schuldigen«²⁶ ihrer eigenen Mißhandlung.

»Die barbarischen, ungebildeten und inhumanen Menschen sind von Natur aus Sklaven [...]; außerdem ist es qua Naturrecht eine gerechte Sache, daß die Materie der Form gehorche, der Körper der Seele, die Begierde der Vernunft, die Tiere dem Menschen, die Frau dem Manne, das Unvollkommene dem Vollkommenen, das Schlechtere dem Besseren, zum Wohle aller« (ebd., S. 153). Auf dieser Generalprämisse beruht der Irrationalismus des Rassismus, des Eurozentrismus, des Ethnozentrismus, des extremen Nationalismus (»unsere Nation ist jeder anderen überlegen«) etc. Dies ist ein Argument, das in den performativen Widerspruch verfällt.

- 22 »Was könnte diesen Barbaren Passenderes und Heilsameres geschehen, als unter die Herrschaft jener zu fallen, deren Klugheit, Tugend und Religion sie von Barbaren [...] zu zivilisierten Menschen machen soll« (ebd., S. 133).
- 23 »Und wenn sie unsere Herrschaft [imperium] ablehnen, sollen sie durch Waffen gezwungen werden können, sie anzunehmen, und dieser Krieg wird qua Naturrecht ein gerechter sein« (ebd., S. 135).
- 24 »Tun wir solches nicht, so erfüllen wir das Naturgesetz nicht und auch nicht das Gebot Christi« (ebd., S. 137).
- 25 Der »Rassismus« der Nazis war offenkundiger, weil er sich gegen Europa selbst richtete. Der Rassismus gegen Indios, Afrikaner und Asiaten scheint bis heute als weniger irrational zu gelten.
- 26 Ist dies vielleicht nicht der »weltweite« Sinn jener »selbstverschuldeten Unmündigkeit« Kants? Natürlich findet Kant »Schuld« in der »Faulheit« und »Feigheit«, aber schon vorher hatte man dem Indio eine Art natürlicher Unfähigkeit zugeschrieben, die ihn mit einer kulturellen »Schuld« versah. Siehe meine Schrift: 1492, a.a.O. Außerdem stellt Kant eine Verbindung her zwischen dem gemäßigten Klima und der Überlegenheit der weißen Rasse über jene, die in tropischen Klimaten leben, etc. Die »Schuld« der Barbaren besteht in ihrem Widerstand

Dieser »irrationale Mythos der Moderne« findet unweigerlich Anwendung seit der Conquista Amerikas (Genozid des Amerindios), der afrikanischen Sklaverei, des chinesischen »Opiumkrieges« ... bis zur Invasion Panamas (1990) oder dem Golfkrieg (1991).²⁷ In der *Monarquía Indiana* von Torquemada über die Eroberung des Aztekenreichs lesen wir folgendes: »Es starben weniger als hundert Spanier, ein paar Pferde [...] Von den Mexikanern starben hunderttausend, abgesehen von denen, die durch Hunger und Pest hingerafft wurden.«²⁸

Es ist irrational, die Minderwertigkeit anderer Personen als solche zu behaupten oder diese praktisch als minderwertig zu behandeln. Ginés de Sepúlveda war der Meinung, daß ein gerechter Krieg geführt werden könne, um die Widerstände gegen den Zivilisationsprozeß zu brechen und die Barbaren hernach mit rationalen Argumenten zu erziehen. Bartolomé de las Casas dagegen meinte, daß jeder Krieg oder Gewaltanwendung irrational seien; man dürfe von Anfang an einzig und allein die vernünftige Argumentation und das Zeugnis eines moralisch beispielhaften Lebens gebrauchen: »Das vernünftige Wesen [der Indio] ist von Natur aus geeignet, dahin geführt zu werden [...], daß es freiwillig zuhöre, freiwillig gehorche und freiwillig Anhänglichkeit beweise [...]. So daß es aus eigenem Antrieb, mit freiem Willen und naturgegeben-

gegen die Modernisierung, Christianisierung. Die Moderne kann diesen Widerstand überhaupt nicht verstehen als die verzweifelte Affirmation der eigenen »Identität« als Andersheit.

27 Was Panama betrifft, gibt es kein Schuldgefühl, in ein souveränes Land eingedrungen zu sein (persönlich kann ich Noriega auch nicht verteidigen, aber noch weniger die Ethik einer solchen »Invasion«). Im Irak wurden hunderttausend Tonnen Bomben auf ein unschuldiges Volk abgeworfen (eine »Grausamkeit«, die Richard Rorty kritisieren sollte), ohne mit Saddam Hussein fertig zu werden (dem einen Teilgrund des Übels). Wenn der Zweck Gerechtigkeit war, dann standen die Mittel in keinem Verhältnis zum Zweck. Jedenfalls handelte es sich beide Male um eine »Invasion«: die eine (Panama) wurde hingenommen, die andere (Kuweit) nicht; ein Fall mehr jener Doktrin der »Doppelmoral« (eine »nach innen«, die andere »nach außen«), wie so häufig in der Moderne seit 1492.

28 Bd. 2, México: UNAM 1975, S. 312. Das war 1521 – 1991 lesen wir in den Zeitungen, daß im Golfkrieg 125 »Boys« und über hunderttausend irakische Soldaten starben. Nach fast 500 Jahren die gleiche Proportion, in der gleichen Logik der Moderne!

ner Einstellung und Fähigkeit allem, was man ihm vorschlägt, Aufmerksamkeit schenke.«²⁹

Genau wie Bartolomé de las Casas wird die »Philosophie der Befreiung« den »Opfermythos« der Moderne als irrational kritisieren, wobei sie den »emanzipatorisch-rationalen Kern« aufnimmt, dabei aber die Moderne selbst transzendiert. Unsere Befreiungsabsicht ist weder anti- noch prä- oder post-modern, sondern trans-modern; sie ist rationale Kritik der Moderne aus der Perspektive ihrer Exteriorität, ihres »Gegen-Gesichts« (der Indios, Afrikaner, Asiaten etc.), als Kritik des irrationalen Mythos der Gewalt gegen die Kolonien, gegen den peripheren Kapitalismus, gegen den »Süden«.

Dies im Auge zu behalten ist die Bedingung für jeden denkbaren philosophischen Dialog zwischen Nord und Süd, denn wir befinden uns in einem asymmetrischen Verhältnis.

3. Exteriorität – Totalität, Lebenswelt-System

Ein zweites Gesprächsthema, das mit dem vorigen zusammenhängt und, wie ich glaube, verdient, erneut behandelt zu werden, ist das der »Exteriorität«. Wenn ich sage, daß in jeder *realen* »Kommunikationsgemeinschaft« etwas Ausgeschlossenes gegeben ist, nämlich das (der) Andere in seiner »Exteriorität«, dann beziehe ich mich auf eine Kategorie von Levinas, die aber ebenfalls von der »Philosophie der Befreiung« ausgearbeitet wurde. Wenn zum Beispiel Jürgen Habermas sagt, daß die »Lebenswelt« vom wirtschaftlichen oder politischen System »kolonisiert« wird, dann deutet er damit an, daß die »Lebenswelt« im Hinblick auf das »System« eine gewisse »Exteriorität« und »Anteriorität« (ein nicht-apriorisches »Vorher«) besitzt. Dies wäre der *konkrete* Fall einer Exteriorität (nämlich der »Lebenswelt«) hinsichtlich einer Totalität (nämlich des wirtschaftlichen oder politischen Systems als eines selbstreferentiellen und autopoietischen Systems).³⁰

29 De único modo [1536, ein Jahrhundert vor Descartes' Discours de la méthode!], México: FCE 1975, S. 71.

30 Siehe N. Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988; auf spanisch eine hervorragende Einführung von Ignacio Izuzquia, La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría del escándalo, Barcelona: Anthropos 1990.

In seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*³¹ formuliert Emmanuel Levinas die »Exteriorität« als einen transsystemischen Bereich, von dem her »das (der) Andere (Autrui)« einbricht, als Ursprung der ethischen »Interpellation«, und zwar als »der Arme«. Allerdings bleibt in diesem Fall der Widerspruch Exteriorität – Totalität völlig abstrakt im Hinblick auf jedes mögliche »System«, einschließlich der »Welt« (sei es in einem phänomenologischen, Hegelschen oder in einem existentialen, Heideggerschen Sinne). Von »jenseits« des Horizonts der »Welt« her bricht das (der) Andere »in die Welt« ein. Das ist die ethische Stellung par excellence.³²

Auf einer konkreteren Ebene als Levinas (wiewohl seinerseits viel abstrakter als das »Lebenswelt-System« von Habermas) formuliert Marx die »lebendige Arbeit« als das »Nicht-Kapital«³³, das heißt, als das *Nichts* außerhalb des Kapitals, vor jedwedem Vertrag. In den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844* lesen wir: »[...] die *abstrakte* Existenz des Menschen als eines bloßen *Arbeitsmenschen*, der daher täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann –«³⁴ Dieses radikal »Andere« in bezug auf das Kapital ist die »lebendige Arbeit« als »absolute Armut«³⁵; die Person, die Subjektivität als »Tätigkeit«, als »Leiblichkeit« des Arbeiters. In diesem höchst abstrakten Sinne ist das Kapital seinem Wesen nach ein *scheinbar* selbstreferentielles und autopoietisches System, denn in Wahrheit »subsumiert« es sich (und diese »Subsumtion« ist der Akt, durch den die »Exteriorität« der »Totalität« oder dem »System« des Kapitals abstrakt einverleibt wird) formell oder reell³⁶ die »lebendige Arbeit«

31 Freiburg/München: Alber 1987.

32 Siehe meine Philosophie der Befreiung, Hamburg: Argument 1989, Kap. 2.1 und 2.4; Para una ética de la liberación latinoamericana, 2 Bde., Buenos Aires: Siglo XXI 1973; und Método para una filosofía de la liberación, Salamanca: Sígeme 1974.

33 Siehe Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin: Dietz 1974, S. 203, 8-45.

34 In: MEW, Berlin: Dietz 1968, Erg.-Bd. 1, S. 524-525.

35 Grundrisse, ebd.

36 Über formelle und reelle »Subsumtion« siehe meine Arbeit El último Marx (1863-1882), a.a.O., über das »VI. unveröffentlichte Kapitel«, S. 33-49.

als »schöpferische³⁷ Quelle«³⁸ seines eigenen Werts aus dem Nichts³⁹ des Kapitals selbst (heteroreferentielles und heteropoietisches Moment). So daß – ganz im Gegensatz zu Lukács, Marcuse und anderen – nicht die »Totalität« sich als die primäre und ursprüngliche Kategorie von Marx erweist, sondern die Exteriorität der »lebendigen Arbeit« (die nicht gleichbedeutend ist mit der »Arbeitskraft«).⁴⁰

Die »Transzendentalität« der »Exteriorität« im Hinblick auf die Totalität hat nun offensichtlich keinen Kantischen oder Apelschen Sinn. Sie ist das Transsystemische dessen, was »jenseits« des Welt-horizonts liegt, jenseits eines jeden Systems: das Andere als Freies, Unbedingtes.⁴¹ Die »Transzendentalität« der Alterität oder Exteriorität kann auch auf der empirischen Ebene zum Zuge kommen.⁴² Diese Meta-Kategorie dient der Philosophie der Befreiung als radikale Negativität im Hinblick auf jedes (im Kant-

37 Marx unterscheidet zwischen »produzieren« vom »Grund« aus und »schaffen« oder »Schöpfung«.

38 Als »Quelle« im Schellingschen, nicht »Grund« im Hegelschen Sinn.

39 Über die »Schöpfung aus Nichts« siehe meine Schrift *El último Marx* (1863-1882), a.a.O., Kap. 9.3: »Die lebendige Arbeit als schöpferische Quelle des Werts« (S. 368 ff.). Das heißt, »die Schöpfung des Mehrwerts aus dem Nichts des Kapitals« oder, anders, aus dem Jenseits des Grundes deutet an, daß das Kapital für Marx nicht selbstreferentiell und autopoietisch ist (dieser Anspruch des Kapitals auf Selbstreferenz und Autopoiesis ist vielmehr Fetischismus).

40 Siehe *El último Marx* (1863-1882), a.a.O., S. 162 ff.

41 In meinem Vortrag in Mexico (1991), *Die Vernunft des Anderen*: 3.1 Exteriorität und ideale Kommunikationsgemeinschaft, konnte ich die Exteriorität des Anderen noch auf der transzendentalen Ebene der »idealen Kommunikationsgemeinschaft« formulieren, indem ich darauf hinwies, daß die Personen als Gleiche, als Teilnehmer besagter Gemeinschaft jedes Mitglied immer zugleich auch »als Anderen« respektieren müssen (als potentielle Quelle eines neuen Diskurses). Die »Exteriorität« bei Levinas ist abstrakt, konnte daher auf beiden Ebenen, der transzendentalen und empirischen im Sinne Apels, formuliert werden: auf der transzendentalen als Respekt und Anerkennung der unbedingten Würde und Freiheit des Anderen; auf der empirischen als der »Ausgeschlossene«, »Dominierte«, »Arme«.

42 Im zitierten Vortrag: 3.2 Exteriorität und Wissenschaftler-Gemeinschaft; 3.3 Konkrete Formen der Interpellation. Von den aus den jeweils herrschenden Kommunikationsgemeinschaften Ausgeschlossenen.

schen oder Apelschen Sinne) transzendente oder empirische »System«: von diesem Standpunkt aus (nämlich der Totalisierung der Systeme als »fetischistisch«, selbstreferentiell, soweit sie gesellschaftlich sind) kann die Herrschaft, die Ausschließung und die Negation des Anderen aufgedeckt werden. Und von diesem negierten Anderen geht die Praxis der Befreiung aus, als »Affirmation« (Bejahung) der Exteriorität und als Ursprung einer Bewegung der Negation der Negation.⁴³

Die »Exteriorität« findet man gleichermaßen auf der erotischen Ebene – wobei wir nicht mehr auf Marx rekurrieren, sondern auf S. Freud⁴⁴ –, auf der politischen und auf der pädagogischen Ebene – wo wir etwa auf Paulo Freire⁴⁵ zurückzukommen hätten – oder in weiteren praktischen Dimensionen der menschlichen Existenz, von denen eine Philosophie der Befreiung ihren Ausgang nimmt.

4. Kommunikationsgemeinschaft und »Lebensgemeinschaft«

Ich möchte nun eine dritte Frage behandeln. Wenn wir die Apelsche Formulierung der »Kommunikationsgemeinschaft« auf sprachlicher Ebene akzeptieren, frage ich mich: Wie könnte man jene Gemeinschaft bezeichnen, die in jedem rechtschaffenen »Arbeitsakt«, wenn man ein nützliches Produkt herstellt, vorausgesetzt wird? Ich habe sie »Produzenten-« oder »Lebensgemeinschaft« genannt. Das ist jene Gemeinschaft, die in jedem »Arbeitsakt«⁴⁶ immer schon *a priori* vorausgesetzt wird, für die und durch die ein Produkt hergestellt wird. Jedes Produkt ist in Gemeinschaft »für andere«. Wie die ursprüngliche »Sprachlichkeit« (Gadamer), so ist auch die »Werkzeuglichkeit« ein ursprüngliches Moment, denn dies sind die beiden fundamentalen Existentialien des In-der-Welt-Seins, um in der Sprache Heideggers zu reden. Besagte »Produzenten-« oder »Lebensgemeinschaft« ist

43 Siehe zu diesem ganzen Komplex meine Schrift *Método para una filosofía de la liberación*, a.a.O.

44 Siehe *Die lateinamerikanische Erotik*, in: *Filosofía ética latinoamericana*, México: Edicol 1977, Bd. 3, S. 49 ff.

45 Siehe ebd., S. 123 ff. »La pedagógica latinoamericana«.

46 Im »Sprechakt« liegt ein propositionaler Inhalt; im »Arbeitsakt« ein funktionaler. Und so können die Analogien weiterverfolgt werden.

nicht die Kommunikationsgemeinschaft, sondern es ist die Gemeinschaft, auf die sich der »Arbeitsakt«, der der Reproduktion des menschlichen Lebens dient, stützt. Marx behandelt sie ausdrücklich, und als hätte er unsere Vermutungen vorausgeahnt, schreibt er: »Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der *Gesellschaft* [...] ist ein ebensolches Uning als *Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen*.«⁴⁷

Wenn die Sprache eine »Gemeinschaft« voraussetzt, dann nicht weniger die »Produktion«. Auf der Ebene der Produktion, in der ökonomischen Dimension hat Marx die »Kritik« des »Kapital-Systems« abstrakt von der Exteriorität her ausgeführt, von der »lebendigen Arbeit« her, von der *a priori*, vor jedem »möglichen« wirtschaftlichen *System* (im Sinne der Levinasschen Totalität) vorausgesetzten Exteriorität.⁴⁸ Die »Gemeinschaft« dagegen ist ein Horizont oder ideales Moment – die »dritte Stufe« der *Grundrisse*: »Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse [...] sind die ersten Gesellschaftsformen [...] Persönliche Unabhängigkeit auf sachlicher Abhängigkeit gegründet ist die zweite große Form.«⁴⁹ »Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität, als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe.«⁵⁰

Die zweite Stufe ist die kolonisierte Form der »Lebenswelt«, die zwischen den Personen eine abstrakt individuelle Beziehung festlegt, eine nicht gemeinschaftliche Beziehung.⁵¹ Für Marx ist der

47 Grundrisse, a.a.O., S. 6. Intuitiv handelt es sich hier um den Übergang von einer Ökonomie zu einer Pragmatik: der Produktion und der Sprache, die beide eine »Gemeinschaft« voraussetzen.

48 Dies ist die Frage, die ich in *El último Marx (1863-1882)*, a.a.O., Kap. 9 und 10 (S. 334-450) behandelt habe unter dem Titel einer »generativen Matrix« jeder möglichen Ökonomie, die das konkret ökonomische Moment einer ethisch-philosophischen, noch abstrakteren »rationalen Matrix« wäre: das Nicht-Sein als schöpferischer Quell des Seins.

49 Dies ist die durch das »System« des Kapitals kolonisierte Form der »Lebenswelt«; die kapitalistische, fetischisierte Form, welche die primitive gemeinschaftliche Beziehung negiert hat, ohne das dritte Stadium erreicht zu haben.

50 Grundrisse, a.a.O., S. 75.

51 »Die Bedingungen der Tauschwert setzenden Arbeit [...] sind gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit oder Bestimmungen gesell-

»gemeinschaftliche« oder der Horizont der »Gemeinschaft«⁵² der notwendige Referenzpunkt, »von wo her« er ihren mangelhaften, wenig entwickelten, negativen, fetischistischen Zustand verstehen kann: das »Gesellschaftliche« als festgelegte interpersonale Beziehung wird von der »gemeinschaftlichen« Beziehung her verstanden. Das ist die entscheidende Position, die in der Zukunft wiederholt wird. Betrachten wir einige Beispiele. In den *Manuskripten von 1861-1863* gibt es dafür häufige Hinweise. An einer Stelle bemerkt Marx über Samuel Bailey, den »Fetischanbeter«: »[...] worin sie [die Waare] als Verkörperung der *gesellschaftlichen Arbeit* existieren [...] die in ihnen enthaltne Arbeit muß als *gesellschaftliche Arbeit* dargestellt werden, als entäußerte *individuelle* [nicht gemeinschaftliche] Arbeit [...]«.⁵³

Die Bezugsstellen sind noch häufiger in den *Manuskripten von 1863-1865*, besonders an zwei Stellen: im 6. unveröffentlichten Kapitel, wo sich fortwährend Reflexionen über den Fetischismus finden (allerdings nicht direkt mit der Unterscheidung von »gesellschaftlich« und »gemeinschaftlich«), und im 7. Kapitel des (veröffentlichten) Hauptmanuskripts des dritten Bandes des *Kapitals*. Genauer schreibt Marx: »[...] daß die Kommando der Produkte vergangner Arbeit über lebendige Mehrarbeit grade nur so lange dauert, wie das Kapitalverhältnis dauert, das bestimmte soziale Verhältnis, worin die vergangne Arbeit selbständig und übermächtig der lebendigen gegenübertritt«.⁵⁴

Die »ideale Produzenten-« oder »Lebensgemeinschaft« finden wir im veröffentlichten Hauptmanuskript des dritten Bandes (von 1865), in einem für das hier behandelte Thema zentralen Text, wo

schaftlicher Arbeit, aber gesellschaftlich nicht schlichthin, sondern in besonderer Weise [...] Die Tauschwert dargestellte Arbeitszeit ist Arbeitszeit des einzelnen« (ohne Gemeinschaft). (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin: Dietz 1974, Kap. 1; Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Erg.-Bd. 1, a.a.O., S. 18). Für Marx ist »gesellschaftliche Beziehung« in diesem Fall eine mangelhafte, negative, nicht-gemeinschaftliche Beziehung.

52 Mit Bezug auf Ricardo sagt Marx, dieser sei im »bürgerlichen Horizont« gefangen gewesen (ebd., S. 46). Das ist eine eigentlich »phänomenologische« Kategorie von großer Wichtigkeit für unser Thema.

53 Folio 817, in: MEGA, II. Abteilung, Bd. 3, Berlin 1970, S. 1318.

54 Folio 315, a.a.O.; Kap. 24 der Engelsschen Edition: Das Kapital, Bd. 3, in: MEW 25, Berlin: Dietz 1975, S. 412.

Marx folgende Formulierungen zu dem – so ganz Schillerschen – »Reich der Freiheit« bringt: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört⁵⁵; es liegt also der Natur der Sache nach *jenseits* der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«. ⁵⁶

An dieser Stelle schon sollten wir uns fragen, was mit jenem »Jenseits« (der zu definierenden Transzendentalität) des »Reichs der Notwendigkeit« oder der materiellen Produktion gemeint sei. Ob es sich *jenseits* der Geschichte befindet oder in ihr als Zukunft – oder ob es sich um einen transzendentalen Verständnis-»Horizont«, um eine regulative Idee, um ein »immer schon vorausgesetztes Apriori« handelt. Der Text fährt fort mit einem Hinweis auf den Umstand, daß die Bedürfnisse vom Wilden zum zivilisierten Menschen (immer diese »Entwicklungs-Ideologie« – bis zur großen »Wende« des späteren Marx!⁵⁷), wenn sie auch befriedigt werden, dennoch zugleich immer weiter wachsen, so daß es nie völlig ein Ende mit ihnen hat. Und im selben Text heißt es weiter: »Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die *assoziierten Produzenten*, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur *rationell regeln*, unter ihre *gemeinschaftliche* Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden.«

Wieder erscheint die gemeinschaftliche Ebene, aber diesmal bekommt sie einen gewissen Inhalt, von dem wir behaupten, daß es sich um eine »ökonomische«, eine *ideale* »Produzentengemeinschaft« handelt: »unter ihrer *gemeinschaftlichen* Kontrolle [...] ihn [den Produktionsakt] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer *menschlichen Natur würdigsten* und adäquatesten Bedingungen vollziehn«.

Genau gesagt handelt es sich um eine *ideale* Definition einer »Produzentengemeinschaft«: geringste Anstrengung, höchste Angleichung (Angemessenheit) an die Würde der Personen. Schon in den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844*, drittes Heft,

55 Die im Bereich der »instrumentellen Vernunft« lägen, in der »Zweckmäßigkeit«.

56 Der gesamte Text befindet sich im 7. Kapitel des Hauptmanuskripts, hernach bei Engels im 48. Kapitel des dritten Bandes (MEW 25, a.a.O., S. 828).

57 Siehe meine Schrift *El último Marx*, a.a.O., Kap. 7, S. 243 ff.

im Abschnitt über »Privateigentum und Kommunismus«, hatte der junge Marx geschrieben: »Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren keineswegs allein in der Form einer *unmittelbar gemeinschaftlichen* Tätigkeit und unmittelbar *gemeinschaftlichen* Genusses, obgleich die *gemeinschaftliche* Tätigkeit und der *gemeinschaftliche* Genuß, d. h. die Tätigkeit und der Genuß, die unmittelbar in *wirklicher* [!] *Gesellschaft* mit andren Menschen [!] sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener *unmittelbare* Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet und seiner Natur angemessen ist.«⁵⁸

Was am meisten in die Augen springt, ist die Formulierung: »überall stattfinden«, die uns an die Art, wie »*ideale* Gemeinschaft« sich in der »*realen* Gemeinschaft«, der empirischen, verwirklicht, denken läßt.

Jetzt erst können wir uns mit dem endgültigen Text über den Fetischismus auseinandersetzen, der von Marx 1873, im 4. Abschnitt des 1. Kapitels des ersten Bandes des *Kapitals*⁵⁹, veröffentlicht wurde. Wir wiederholen nicht alles Gesagte, sondern zitieren nur einen der Texte: »Dieser Fetischcharakter der *Waarenwelt* [es handelt sich um eine Phänomenologie] entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem *eigenthümlichen gesellschaftlichen Charakter* der Arbeit, welche Waaren producirt.«⁶⁰

Wie in den *Grundrissen* und in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* kritisiert Marx zunächst den Solipsismus der »Robinsoniaden«⁶¹; später bezieht er sich, um den Begriff des Fetischismus verständlich zu machen, auf die vorkapitalistischen Gemeinschaften.⁶² Und schließlich bezieht Marx sich auf die »*ideale* Gemeinschaft« – was völlig in Übereinstimmung steht mit unserer Inter-

58 Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Erg.-Bd. 1, S. 538.

59 Siehe El último Marx, a.a.O., Kap. 5.7c, besonders S. 192 f. Über die Geschichte des Warenfetischismus siehe Thomas Marxhausen, Die Entwicklung der Theorie des Warenfetischismus in Marx' ökonomischen Schriften zwischen 1850 und 1863, in: Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung 1 (1976), S. 75-95.

60 In: MEGA, II. Abteilung, Bd. 6, a.a.O., S. 103.

61 Ebd., S. 107.

62 Ebd., S. 107 f.

pretationshypothese: »Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein *freier Menschen* vor⁶³, die mit *gemeinschaftlichen* Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. [...] Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus [...]«⁶⁴

Es ist offensichtlich, daß dieses Beispiel, diese regulative Idee dazu dient, den Fall der *empirischen* Gesellschaft, die analysiert werden soll, analogisch (durch eine Parallele oder metaphorisch) zu erläutern: nämlich die kapitalistische Gesellschaft (»Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältniß darin besteht ...«).⁶⁵

Wir haben wohl hinreichend gezeigt, wie Marx die *ideale* »Gemeinschaftsbeziehung« als Referenzpunkt benutzt, um kritisch die *empirische* »Gesellschaftsbeziehung« (*des Kapitalismus*) zu erhellen. Wir haben also gesehen, daß das Thema der »Gemeinschaft«⁶⁶ sich im innersten Kern des Marxschen Denkens befindet. Diese »Produzentengemeinschaft« ist die »Bedingung der Möglichkeit«, die immer schon *a priori* vorausgesetzt wird, wo einfach »ehrlich«, »ernsthaft« gearbeitet wird (wie bei Apel oder Habermas die Wahrhaftigkeit der Sprechenden oder Argumentierenden vorausgesetzt wird). In der Tat, jeder, der einen »Arbeitsakt« *ehrlich* ausführt, tut das doch offenbar zu dem Zweck, das menschliche, gemeinschaftliche Leben zu reproduzieren. Wenn jeder nur versucht, *sein* Leben zu reproduzieren, in einer »solipsistischen« Erfahrung (je *mein* Leben zu reproduzieren), dann bedeutet das, daß man schon durch ein »System« determiniert ist, das einen

63 Man beachte den Ausdruck von »Wunsch«, Utopie, um die Grenz- oder transzendente Situation zu beschreiben.

64 Ebd., S. 109.

65 Ebd., Zeile 24 ff.

66 Siehe hierzu außerdem meine Schrift *La producción teórica de Marx*, a.a.O., Kap. 4.2 (S. 87 ff.), Kap. 14.4 (S. 291 ff.), Kap. 17.4 (S. 355 ff.); siehe auch in dieser Schrift Kap. 1.1 und 3.2a. Aber auch in: *Die Einleitung zur Transformation der Philosophie von K.-O. Apel und die Philosophie der Befreiung*, in: K.-O. Apel, E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, a.a.O., S. 73 ff. Da Apel diese Ausführungen in Mexiko kritisiert hat, möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, daß die besagte »Gemeinschaft« im Zusammenhang mit Kants »ethischer Gemeinschaft«, der »unsichtbaren Kirche« Hegels und dem »Gottesreich« auf Erden der Württembergischen Pietisten steht.

kolonisiert hat: die »kapitalistische Produktionsweise«. Der bloße ehrliche »Arbeitsakt« setzt also schon eine »Gemeinschaft von Produzenten« des menschlichen Lebens voraus. Wir kopieren daher nun einfach eine Stelle von Apel und wenden sie auf unser Problem an (da, wo Apel »argumentieren« schreibt, setzen wir »arbeiten« ein, etc.): »Wer *arbeitet* [...], kann zur Einsicht geführt oder durch Selbstreflexion davon überzeugt werden, daß er *als Produzent* notwendig bereits eine *ethische Norm* anerkannt hat!«⁶⁷

Die ethische Norm kann etwa so ausgedrückt werden: Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung x. X kann ein Argumentationsakt sein oder ein Arbeitsakt. Warum sage ich, daß ernsthaft und ehrlich zu arbeiten *a priori* immer eine *ethische Norm* voraussetzt? Weil so, wie der Argumentierende seine »Gründe« den anderen nicht gewaltsam aufzwingt, sondern durch Argumente zu überzeugen versucht, genauso auch der, der arbeitet, das Produkt unseres Bedürfnisses nicht mit Gewalt oder durch Raub, sondern durch seine eigene Arbeit zu erlangen versucht. Das heißt, er respektiert die andere Person und hält sie für seinesgleichen, weshalb er sich bemüht, so zu arbeiten, wie der Andere es auch tut, an den gemeinsamen Dingen. Ehrlich aber (und nicht in einem »solipsistisch« verzerrten »System« wie dem kapitalistischen) arbeitet man bei der Herstellung von Produkten, die »unsere« sind, die von »uns« »verteilt« werden, um von jedem einzelnen der Mitglieder der Gemeinschaft konsumiert zu werden⁶⁸: »Diese ethische Norm kann auf folgende Weise erläutert werden: Wer arbeitet, hat damit *in actu* bezeugt und somit anerkannt, daß die praktische Vernunft für das menschliche Handeln verantwortlich ist, das heißt, daß der Anspruch auf Gerechtigkeit erfüllt werden kann und muß durch nicht nur technisch angemessene, sondern auch praktisch gerechte *Arbeitsakte*.«

67 Der Text findet sich in: Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik, a.a.O., IV (auf spanisch in Estudios éticos, a.a.O., S. 161). Wenn man arbeitet und nicht stiehlt oder jemand anderen zwingt, für einen zu arbeiten, oder wenn man sich zu arbeiten entschließt, erkennt man im selben Akt an, daß alle anderen einem gleich sind und daß sie Personen sind, die es, wie man selbst, verdienen, die Früchte ihrer Arbeit zu genießen.

68 Siehe meine Philosophie der Befreiung, a.a.O., Kap. 4.396 und 4.492 f.

Wir haben wieder nur »argumentieren« durch »arbeiten« ersetzt und »Wahrheitsanspruch« durch »Anspruch auf Gerechtigkeit«. Was soll das heißen? Schlicht und einfach, daß, wenn jemand arbeitet und dazu bedenkt, daß er dabei immer schon *a priori* eine Gemeinschaft voraussetzt, er gleichermaßen voraussetzt, daß auch alle anderen Mitglieder in gerechten Proportionen mitarbeiten (»nach ihren Fähigkeiten«; so daß ethisch, aus einer *ethischen Norm* heraus, jeder »nach seinen Bedürfnissen« konsumieren darf). Setzte man dies nicht voraus, würde man aufhören, ehrlich und ernsthaft zu arbeiten (das heißt, man würde vorsätzlich anfangen, gegen die Gemeinschaft und sowenig wie möglich zu arbeiten oder soviel wie möglich zu konsumieren). Hierauf beruht zwar nicht die »Wahrheit« (denn es handelt sich nicht um ein theoretisches Argument), wohl aber die »Gerechtigkeit« (die ein Akt der »Gleichheit« ist hinsichtlich der Arbeitsprodukte: jedem, was ihm *innerhalb der Gemeinschaft* nach seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen zukommt).

Eine Philosophie der Befreiung muß imstande sein, ihren Diskurs vom Elend und der Unterdrückung der Peripherie eines weltweiten Kapitalismus her zu entfalten; aus der Perspektive der Frau unter der Herrschaft des *machismo*; aus der Perspektive des Kindes, der Jugend und der Kultur des Volkes, die alle darum kämpfen, die Kontrolle einer hegemonialen Kultur zu überwinden (oder einer postkonventionellen Kultur im Sinne Kohlbergs – gegen den wir allerdings ein post-kontraktuelles Moment vertreten, da seine Position ganz im Kontext der liberalen Tradition steht) ...