

Hans Schelkshorn
ETHIK
DER BEFREIUNG

Einführung in die Philosophie
Enrique Dussels

herder

Erst in den allerletzten Jahren beginnt man, das philosophische Denken Lateinamerikas im deutschen Sprachraum zu rezipieren. Dabei kommt der *Philosophie der Befreiung* ein hoher Stellenwert zu.

Das vorliegende Buch stellt sich die Aufgabe, den im mexikanischen Exil lebenden Argentinier *Enrique Dussel* und seine originellen philosophischen Ansätze – besonders im Bereich der Ethik – zu präsentieren. Seine *Ethik der Befreiung* setzt bei der konkreten Situation des/der Armen an, grenzt den Sinn authentischer Befreiung von verdeckten Prolongationen vielfältiger Herrschaft ab und verfolgt die Befreiungsprozesse in den menschlichen Beziehungen – in Erotik, Pädagogik, Politik und Ökonomie.

Im Licht der gegenwärtigen Befreiungsprozesse in Osteuropa erhält diese Arbeit über die Information über Lateinamerika hinaus eine zusätzliche politische Aktualität.

Hans Schelkshorn, geb. 1960 in Melk/NÖ, studierte Klassische Philologie, Philosophie und Theologie in Wien und Tübingen. Er promovierte 1989 mit der Arbeit „Dialogisches Denken und politische Ethik“ an der Wiener kath.-theol. Fakultät. Seit 1990 arbeitet er als Assistent im Institut für Christliche Philosophie an der Wiener Universität. 1991 nahm er am Dialog-Symposium lateinamerikanischer und deutschsprachiger Philosophen in Mexiko teil.

ISBN N 3-210-25141-X



9 783210 251417

Hans Schelkshorn

ETHIK DER BEFREIUNG

Einführung in die Philosophie
Enrique Dussels

Herder Freiburg · Basel · Wien

*Gedruckt mit Unterstützung des
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen
Forschung in Österreich.*

© Herder & Co., Wien 1992
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Austria
Satz: Firma Exakta, Wien
Umschlaggestaltung: Susanne Redl
ISBN 3-210-25141-X

Inhalt

Vorwort	9
1. Hinführung	11
1.1 Enrique Dussel als Philosoph? Zur deutschen Rezeption der „Philosophie der Befreiung“	11
1.2 Skizze zur philosophischen Biographie	16
1.3 Zur Entstehung der „Philosophie der Befreiung“ in Lateinamerika	19
1.3.1 Theoretischer Kontext -Dependenztheorie und der Streit um die Authentizität der Philosophie in Lateinamerika (S. Bondy, L. Zea)	20
1.3.2 Die ersten Anfänge der „Philosophie der Befreiung“	28
2. E. Dussels De-struktion der europäischen Philosophie	31
2.1 Der dialektische Grundvollzug der abendländischen Philosophie	33
2.1.1 Dialektik als „Logik der Totalität“	34
2.1.2 Die Dialektik der Moderne: das Sein als Subjektivität	37
2.2 Die Defizienz der Dialektik im Bereich der Ethik	40
2.2.1 Die Inkonsistenz des Ethischen	41
2.2.2 Die totalitäre Struktur der Dialektik	43
2.2.3 Der Ausfall des Neuen und die ewige Wiederkehr des Selben	46
2.2.4 Dialektische Ontologie als ideologische Denkform	47
2.3 Die Bedeutung der dialektischen Ontologie als „Hermeneutik der Faktizität“	48
2.3.1 Faktizität versus Universalismus der Moderne	48
2.3.2 Kulturelle und ökonomisch-politische Faktizität	50
2.3.3 Faktizität und Ideologie	52
2.3.4 Transzendenz und kosmische Exteriorität	54

3.	Zur geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Konzeption E. Dussels	57
3.1	Hegels eurozentrische Geschichtsphilosophie	57
3.2	Neudefinition des weltgeschichtlichen „Ortes“ Lateinamerikas	58
3.2.1	Amerindische Prähistorie	58
3.2.2	Indoeuropäische Protogeschichte	59
3.2.3	Semitische Protogeschichte	61
3.2.4	Die spezifische Exteriorität Lateinamerikas	63
3.3	Philosophiegeschichtliche Situierung der „Philosophie der Befreiung“	64
4.	Meta-physische Analektik als „Logik der Anderheit“	69
4.1	Die ontologische Bestimmung der Exteriorität des/der Anderen durch die Analogie des Seins	69
4.2	Die Nähe des „von Angesicht zu Angesicht“	74
4.2.1	Die Nähe als veritas prima	75
4.2.2	Die Nähe als ethische Praxis	78
4.3	Konkretionen der Nähe	81
4.3.1	Erotik	81
4.3.2	Pädagogik	84
4.3.3	Politik	87
4.3.4	Der Wechsel von Nähe und Feme -die Ökonomie	90
4.3.5	Die relative Eigenständigkeit der Grundbeziehungen	92
4.3.6	Die Zweideutigkeit konkreter Nähe	93
5.	Von der Nähe zur Befreiung	97
5.1	Die Ethizität der menschlichen Existenz	98
5.1.1	Das Gewissen und die Stimme des/der Anderen	98
5.1.2	Das Wort des/der Anderen verstehen. Analogia verbi et fidei	99
5.1.3	Die Gerechtigkeitsliebe	100
5.2	Die Entfremdung	103
5.2.1	Entfremdung als Depersonalisation	103
5.2.2	Institutionalisierte Entfremdung -Gesellschaft versus Gemeinschaft	106
5.2.3	Die „Norm“-alität der Herrschaft -die „Moral“	108
5.3	Befreiung	111
5.3.1	„Befreie den Armen“ als absolutes Prinzip der „Ethik“	111

5.3.2 Analetische Befreiung versus die Dialektik von Herr und Knecht	115
5.3.3 Der/die Prophet(in)	117
5.3.4 Der Aufbau der neuen Totalität	120
5.4 Die absolute Exteriorität des Unendlichen als Garant ununter- brochener Befreiung – „Archaologie“ und Antifetischismus	125
6. Perspektiven für eine Befreiung Lateinamerikas	133
6.1 Peripherie als Exteriorität	133
6.2 Kritik der ökonomischen Entfremdung	135
6.2.1 Die Methode: dialektische Ontologie der Ökonomie	136
6.2.2 Die Totalität des Kapitals und die Exteriorität der „lebendigen Arbeit“	138
6.2.3 Dependenz als Transfer von Mehrwert	145
6.3 Kritik der politischen Entfremdung	149
6.3.1 Die Exteriorität des „Volkes“	149
6.3.2 Die populäre Befreiung und der neue Staat	154
7. Philosophie der Befreiung als prophetisches Denken	161
Nachwort	167
Literatur	169

Vorwort

Die lateinamerikanische Philosophie ist abgesehen von einem kleinen Kreis von Kennern im deutschen Sprachraum kaum rezipiert, wenngleich ihre Bekanntheit in den letzten Jahren zugenommen hat. Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken dieses Kontinents ist bisher gewiß auch daran gescheitert, daß Übersetzungen relevanter Texte nur sehr spärlich vorliegen. Diese unbefriedigende Situation ändert sich auch mit diesem Buch noch nicht; denn hier geht es bloß darum, einen wichtigen Proponenten der „Philosophie der Befreiung“, deren Ursprünge Anfang der siebziger Jahre in Argentinien liegen, dem philosophisch interessierten Publikum vorzustellen.

Der sokratische Dialog beansprucht zwar universelle Offenheit, wo jeder, der nach der Wahrheit fragt, willkommen ist. Und dennoch bilden sich Mauern, die unüberschreitbar zu sein scheinen. Philosophische Schulen sprechen sich gegenseitig die Kompetenz zu redlichem Denken ab; nationale, kulturelle und geschlechtliche Vorurteile blockieren auch den philosophischen Diskurs. Ein Blick in eine beliebige Philosophiegeschichte zeigt, daß am sogenannten „main stream“ der Philosophie weitgehend Männer des westeuropäischen Kulturkreises teilnehmen. Die Praxis der Ausgrenzung ist auch dem philosophischen Betrieb inhärent. Das totalitäre Einverständnis derer, die den universalen Diskurs der Philosophie okkupiert haben, kann jedoch durch den Einbruch des anderen aufgebrochen werden. Frauen, Philosoph-inn-en aus Afrika, Asien und Lateinamerika unterbrechen immer öfter den eurozentrischen Monolog. Andere Probleme schaffen eine andere Betroffenheit, die durch ein neues Denken aufgearbeitet wird. Befreiung ist hier nicht bloß Thema, sondern wird zur Erfahrung des philosophischen Reflexion selbst. Die Befreiung der Philosophie aus einer vermeintlichen Universalität ist Voraussetzung dafür, den Befreiungsweg der Armen in dieser Welt reflexiv mitgehen zu können. Aus dieser doppelten Erfahrung der Befreiung entspringt Enrique Dussels philosophische Ethik, deren Grundlinien hier expliziert werden.

Der Anstoß zu dieser Arbeit liegt fast zehn Jahre zurück. In einem Seminar über theologische Ethik bei Prof. Dietmar Mieth/Tübingen wurde ich zum ersten Mal mit der lateinamerikanischen Rezeption von Emmanuel Levinas konfrontiert. Dabei war auch die Rede von der mehrbändigen Ethik Enrique Dussels, der mir als Befreiungstheologe und Kirchenhistoriker bereits bekannt war, nicht jedoch als Autor einer philosophischen Ethik. Mein Interesse kreiste damals um die Frage, ob und wie die Ansätze des dialogischen Denkens der zwanziger Jahre (M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner u. a.) für ein politisches Denken fruchtbar gemacht werden könnten. Daraus ergab sich meine erste intensive Auseinandersetzung mit E. Dussel in der Dissertation über „*Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*“, die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Fachbereich Christliche Philosophie 1989 ange-

nommen wurde. Im Sommer 1990 hatte ich Gelegenheit, mit Enrique Dussel interpretatorische Probleme ausführlich zu besprechen. Die Konsequenz war eine gründliche Umarbeitung und Erweiterung des Abschnitts über die Befreiungsethik in meiner Dissertation, die Anfang Oktober 1990 abgeschlossen wurde. Inzwischen habe ich im Rahmen des interkulturellen Dialogs über Ethikbegründung in Lateinamerika und Deutschland, an dem Enrique Dussel und K.-O. Apel selbst teilnehmen, die Gesprächsbasis mit E. Dussel noch wesentlich verbreitern und ein solides Einverständnis in zentralen Topoi der Befreiungsethik erreichen können. Damit war ein Kriterium für eine eventuelle Publikation dieser Arbeit erfüllt, nämlich daß sich derjenige, dessen Denken hier vorgestellt werden soll, damit auch identifizieren kann. Ein weiteres Anliegen dieser Einführung war, Enrique Dussel selbst ausführlich zu Wort kommen zu lassen, zumal die theologischen und kirchenhistorischen Arbeiten, die in Deutsch vorliegen, kaum etwas von der philosophischen Werkstatt seines Denkens vermitteln. Die entsprechenden Texte wurden jeweils von mir selbst übersetzt; wo eine deutsche Fassung eines Textes vorliegt, wurde auf diese zurückgegriffen, manchmal jedoch auch eine andere Übersetzung vorgeschlagen.

Wie jede Arbeit verdankt sich auch diese zahlreichen Anregungen und Hilfestellungen. Stellvertretend für viele geistige Förderer seien hier zwei Namen genannt: Herr Prof. Dr. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, der mich in das philosophische Fragen maßgeblich eingeführt hat und mir seit einem knappen Jahr als Assistent am Institut für Christliche Philosophie den nötigen Freiraum für die Beschäftigung mit lateinamerikanischer Philosophie gewährt. Danken möchte ich auch Herrn DDr. Raúl Fornet-Betancourt, der mir aufgrund seiner profunden Kenntnis der lateinamerikanischen Philosophie stets mit kompetentem Rat und tatkräftiger Hilfe zur Seite gestanden ist, nicht zuletzt bei der manchmal etwas schwierigen Literaturbeschaffung.

Wien, November 1991

Hans Schelkshorn

1. HINFÜHRUNG

1.1. ENRIQUE DUSSEL ALS PHILOSOPH? ZUR DEUTSCHEN REZEPTION DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“

Bis in die jüngste Vergangenheit ist das vielschichtige und umfangreiche Werk Enrique Dussels im deutschen Sprachraum ausschließlich durch verschiedene Arbeiten zu theologischen und kirchengeschichtlichen Themen¹ präsent gewesen, und zwar im Zuge der Rezeption der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ in den letzten zwanzig Jahren. Als Befreiungstheologe der „ersten Generation“ hat E. Dussel hier einen festen Platz neben Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone und vielen anderen. Doch der Bekanntheit korrespondiert kaum ein tieferes Verständnis für sein Denken. Theologisch-systematische Auseinandersetzungen, wenn sie sich nicht ohnehin bloß polemisch auf ein allgemeines und vages Bild von „der“ Befreiungstheologie bezogen, konzentrierten sich hier primär auf die Entwürfe von G. Gutiérrez und L. Boff. Der Name „Enrique Dussel“ taucht dabei zwar regelmäßig, jedoch vorwiegend im Bereich der Fußnoten auf, oft in ritualisierter Form.

Damit ergibt sich die paradoxe Situation der ständigen Präsenz E. Dussels in der Diskussion um die Befreiungstheologie einerseits und einer demgegenüber fast erschreckenden Unkenntnis, was die Substanz seines Denkens betrifft, andererseits. Dies ist keineswegs bloß die Schuld der einzelnen Interpreten, sondern hat seinen Grund vielmehr darin, daß E. Dussel in Deutschland *als Philosoph* bis vor kurzem nahezu unbekannt war. Damit blieb jedoch -so unsere These -das eigentliche Zentrum seines Denkens verborgen, das auch auf die theologischen und historischen Arbeiten ausstrahlt. Die bisher in Deutsch erschienenen theologischen Arbeiten können jedoch ohne genaue Kenntnis des philosophischen Grundansatzes kaum in ihrem eigentlichen Gehalt gewürdigt werden.² Da sich in ihnen das philosophische Denken E. Dussels gezwungenermaßen thetisch und ergebnishaft niederschlägt, mußte ein gewisses Unbehagen oder auch Unverständnis die Lektüre dieser Texte begleiten.

Läßt sich Bekanntheit und mangelnde Kenntnis von Dussels Befreiungsdanken in Deutschland durch die fehlende Rezeption seiner philosophischen Grundlegung

¹ Vgl. vor allem die zahlreichen, seit 1969 erschienenen Artikel in der Zeitschrift „Concilium“, die zum großen Teil wiederabgedruckt sind in: Dussel E., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/ Schweiz 1985; vgl. weiters: ders., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; ders., Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg/Brig 1989.

² Dies gilt z.B. auch für die in Deutsch erschienene theologische Ethik E. Dussels, „Ethik der Gemeinschaft“ (Düsseldorf 1988), die nicht nur auf der fünfbandigen philosophischen Ethik aufbaut, sondern als unmittelbaren Kontext Dussels Kommentar zu Marx' „Grundrisse 1857/58“ hat, der ein Jahr vor der „Ética comunitaria“ (Madrid 1986) erschienen ist, und zwar unter dem Titel „La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse“ (Mexico 1985).

aufklären, so bleibt die Frage, *warum* die theologische Rezeption den philosophischen Korpus aus dem organischen Ganzen seines Denkens praktisch ausgeblendet hat. Warum wurde also in der Rezeption Enrique Dussel als Philosoph bis vor kurzem einfach übergangen? Diese Frage berührt zwei Problembereiche, die bereits einen allerersten Zugang zu seinem Denken eröffnen: *erstens* das Verhältnis der Theologie der Befreiung zur Philosophie im allgemeinen und *zweitens* die Stellung der europäischen Gegenwartsphilosophie gegenüber einer lateinamerikanischen Philosophie im besonderen.

Als ein Spezifikum der Theologie der Befreiung wurde von Anfang an ihre Hinwendung zu den Sozialwissenschaften erkannt, insbesondere zur sogenannten „Dependenztheorie“. Dies hat bei manchen Freunden wie Kritikern der Befreiungstheologie zum Fehlschluß geführt, als wolle die Befreiungstheologie den „abendländischen“ Konnex der christlichen Theologie mit der Philosophie durch einen Rekurs auf die Sozialwissenschaften ersetzen. G. Gutiérrez hat dies jedoch in aller wünschenswerten Deutlichkeit explizit negiert: *„Für unsere Bewegung der Befreiungstheologie ist z. B. der jüdische Philosoph E. Levinas sehr wichtig gewesen. Und damit will ich zum Ausdruck bringen, daß die Befreiungstheologie den Rekurs auf die Philosophie der Gegenwart für notwendig hält. Man versteht uns falsch, wenn man unseren Rekurs auf die Sozialwissenschaften als ein Zeichen dafür sieht, daß für uns die Sozialwissenschaften die Philosophie ersetzen bzw. überflüssig machen.“*³

Doch -so könnte man einwenden -das verbale Bekenntnis zum Dialog mit der Gegenwartsphilosophie klingt angesichts der faktischen Orientierung an den Sozialwissenschaften etwas hohl. Der Diskurs der Befreiungstheologie lasse im Vergleich mit der europäischen Theologie kaum etwas von einer intensiven philosophischen Auseinandersetzung spüren.

Doch damit berühren wir bereits ein zentrales Problem im Denken E. Dussels, nämlich die Frage, ob es überhaupt eine Philosophie in Lateinamerika gab, an der sich die Befreiungstheologie bei der Konstituierung ihres theologischen Diskurses hätte abarbeiten können. Ohne auf das gewiß komplexe Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie hier eingehen zu können, dürfte eines außer Frage stehen, daß Theologie -verstanden als Vermittlung der christlichen Botschaft in den jeweiligen Horizont einer Zeit -auch auf die philosophische Explikation dieses Horizonts angewiesen ist. Die europäische Theologie hat sich in diesem Sinn auf den Dialog mit der Philosophie eingelassen und sich dabei überhaupt erst als Wissenschaft konstituiert. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie dabei den Dialog immer mit der jeweils aktuellsten, die Gegenwart am tiefsten bestimmenden philosophischen Strömung suchen muß, ob in der Form bloßer Abwehr oder kritischer Aneignung.

Die geistige Situation in *Lateinamerika* Ende der 60er Jahre war nun weniger durch eine bestimmte Philosophie geprägt als vielmehr durch eine Einzelwissenschaft, nämlich die durch lateinamerikanische Sozialwissenschaftler entwickelte Dependenztheorie. Trotz der vielfältigen philosophischen Richtungen schien also nicht eine

³ Gutiérrez G., Befreiungstheologie zwischen Aktion und Kontemplation (Interview), in: Concordia 12 (1988), 3f.

Philosophie, sondern eine bestimmte Sozialwissenschaft das Leben in Lateinamerika damals am radikalsten aufzuhellen. Die Dependenztheorie übernahm daher vorübergehend fast die Rolle der Philosophie im gesellschaftlichen Disput Lateinamerikas. Eine explizit *philosophische* Aufarbeitung dieser Problematik war erst im Entstehen; die Befreiungstheologie sah sich in dieser Situation daher primär nicht an eine Philosophie, sondern an eine Sozialwissenschaft verwiesen.

Damit ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage, warum sich die Befreiungstheologie nicht unmittelbar in Auseinandersetzung mit einer bestimmten Philosophie konstituiert hat; denn, wie Dussel festhält, *„eine solche Philosophie gab es noch nicht; und die Philosophie, die damals zur Verfügung stand, war für die Befreiungstheologie völlig uninteressant. Gegen Ende der 60er Jahre dominierten tatsächlich in der philosophischen Landschaft Lateinamerikas die Phänomenologie, die analytische Philosophie, die Strömung der sogenannten Philosophie der lateinamerikanischen Seinsweise und der Marxismus, der vor allem durch eine zentrale, mehr oder weniger dogmatische Tendenz vertreten war; obgleich es andere weniger wichtige Richtungen des Marxismus auch gab. Keine von diesen Philosophien war in der Lage, der Befreiungstheologie ein ihrem Ansatz und Anliegen adäquates theoretisches Instrumentarium anzubieten. Wohl deshalb erklärt sich die Wende zu den Sozialwissenschaften.“*⁴

Die Reserve der Befreiungstheologie gegenüber der Philosophie ist daher eher in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation begründet als in einer prinzipiellen Verweigerung. Das philosophische Problembewußtsein schien in Lateinamerika Ende der 60er Jahre unter das Niveau der Sozialwissenschaften gefallen zu sein. Doch unter dem -wenn auch nicht ausschließlichen -Einfluß der Befreiungstheologie entwickelte sich in nur geringer Zeitverschiebung sehr bald auch eine „Philosophie der Befreiung“, die zum Teil von philosophisch orientierten Befreiungstheologen wie Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone und Enrique Dussel mitgetragen wurde. Die Befreiungstheologie hat also, fernab einer Verweigerung gegenüber der Philosophie, dazu beigetragen, eine neue philosophische Strömung in Lateinamerika zu initiieren. Sie war durch manche Vertreter sogar selbst an der Ausarbeitung einer lateinamerikanischen *Philosophie* der Befreiung wesentlich beteiligt: *„Geschichtliche Tatsache ist aber, daß gerade in dieser Zeit, in der die Befreiungstheologie ihren Weg macht, eine Gruppe von Philosophen -hauptsächlich in Argentinien -sich seit 1969 mit der Problematik der Entwicklung einer Philosophie der lateinamerikanischen Befreiung beschäftigte.“*⁵

Diese philosophische Dimension im Umfeld der Befreiungstheologie wurde allerdings in der europäischen Rezeption vernachlässigt; das anfänglich durchaus korrekte Bild, wonach sich die Befreiungstheologie primär auf die Sozialwissenschaften beziehe, wurde in der weiteren Diskussion nicht mehr korrigiert. Auf diesem Bild war folglich für den „Philosophen“ Enrique Dussel kein Platz.

⁴ Dussel E., Vorwort zu: Fornet-Betancourt R., Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1988, 7.

⁵ A.a.O., 8.

Der zweite Grund für die Ausblendung der Philosophie E. Dussels liegt nicht mehr im Bereich der Theologie, sondern der eurozentrischen Abwertung jeder Philosophie außerhalb Europas. Lateinamerika trifft hier neben der Eurozentrik noch die innereuropäische Abwertung der spanischen Philosophie. Nachdem sich der durch Heidegger forcierte kulturgeographische Gegensatz zwischen deutschem Tiefsinn und angloamerikanischem Pragmatismus abgeschwächt hatte, kam deren gemeinsame Grenze zum Vorschein, als man z. B. auf dem XVII. Weltkongreß der Philosophie in Montreal/Kanada (1984) das Spanische nicht als Konferenzsprache zulassen wollte, weil es keine Sprache der Philosophie, sondern der Literaturwissenschaft sei. Das Vorurteil, daß es in Lateinamerika keine Philosophie im strengen Sinn geben könne, war wohl der größte Balken im europäischen Auge, der die Rezeption der Philosophie der Befreiung bisher maßgeblich behindert hat, obwohl die Theologie der Befreiung und zuvor die lateinamerikanische Literatur bereits weltweite Beachtung gefunden hatten.

Die Vernachlässigung der Philosophie E. Dussels bzw. der lateinamerikanischen Philosophie überhaupt ist jedoch dabei, „historisch“ zu werden. Die Beschäftigung mit der Philosophie Lateinamerikas nimmt auch in Deutschland zu.⁶ Ein besonderes Verdienst kommt hier zweifellos der Pionierarbeit von Raúl Fornet-Betancourt zu, der seit Jahren sowohl durch eigene Arbeiten als auch durch die Organisation von Gesprächen zwischen lateinamerikanischen und europäischen Philosophen sowie der Herausgabe der internationalen Zeitschrift „Concordia“ einen wesentlichen Beitrag für die zunehmende Präsenz lateinamerikanischen Denkens in Deutschland geleistet hat.

Was die Rezeption Enrique Dussels im besonderen betrifft, hat sich die Situation in den letzten zwei Jahren wesentlich geändert. Seit 1989 liegt zum ersten Mal ein philosophisches Werk E. Dussels in deutscher Sprache vor, nämlich die „Philosophie der Befreiung“ (Argument, Hamburg 1989), eine einführende Zusammenfassung seines Denkens, die kurz nach der Emigration aus Argentinien 1975 fast in einem Zug ohne kritischen Apparat verfaßt wurde. Im selben Jahr erschien die erste umfassende Interpretation über das Befreiungdenken E. Dussels im deutschen Sprachraum, nämlich die Dissertation von Anton Peter⁷, der zwar auf einer fundamentaltheologischen Ebene arbeitet, darin jedoch konsequent die Philosophie E. Dussels entwickelt. Angesichts der Tatsache, daß der theologische Streit um die Befreiungstheologie starke philosophische Implikate hat, z. B. das Theorie-Praxis-Problem oder auch die Beziehung zum Marxismus, wird an der Arbeit A. Peters indirekt das Defizit deutlich, das durch die Ausblendung der Philosophie der Befreiung für die Rezeption der Befreiungstheologie entstanden ist, wenn es hier

⁶ Vgl. dazu Fornet-Betancourt R., Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen. Eine bibliographische Annäherung, Aachen, 1990; ein deutliches „Signal aus dem Abseits“ ist auch, daß seit kurzem ein Buch des großen mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea in deutscher Sprache vorliegt -Zea L., Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte, München 1989.

⁷ Peter A., Der befreiungstheologische und transzendente Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner, Freiburg/Br. 1989.

resümierend heißt: „*Sein [Dussels] Hauptverdienst dürfte in systematischer Hinsicht darin bestehen, daß er die Intuition der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in eine im ganzen doch erstaunlich kohärente Denkform gebracht hat, die ihr in dieser durchreflektierten methodischen und begrifflichen Konsistenz bisher gefehlt hatte.*“⁸

Auch in der philosophischen Diskussion beginnt die Auseinandersetzung mit der Befreiungsethik E.Dussels konkrete Formen anzunehmen. So fand im November 1989 ein erstes Arbeitsgespräch über Befreiungsethik und Diskursethik statt, an dem auch E. Dussel und K.-O. Apel teilnahmen.⁹ Eine Fortsetzung dieses Gesprächs fand im Februar 1991 in Mexiko statt.¹⁰

Vor dem Hintergrund der partiellen Rezeption E. Dussels im deutschen Sprachraum wird nun auch das eigentliche Anliegen dieser Arbeit verständlich, nämlich in die *Philosophie* und damit in das Herzstück der Denkbewegung Enrique Dussels einzuführen.

Eine „Einführung“ ist diese Untersuchung aus mehreren Gründen:

- Es ist hier nicht beabsichtigt, das äußerst weitverzweigte und in viele Konkretionen hinein „durchbuchstabierte“ Denken E. Dussels umfassend darzustellen. Nach der Analyse der Grundlegung einer Befreiungsphilosophie bzw. -ethik mit der darin enthaltenen geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Konzeption, skizziere ich innerhalb der konkreten Ethik ausschließlich Dussels Perspektiven zur ökonomisch-politischen Befreiung Lateinamerikas. Auf die Beiträge zu einer lateinamerikanischen Erotik und Pädagogik werde ich daher nicht ausführlich eingehen.

-Ebensowenig wird hier bereits eine kritische Auseinandersetzung bzw. Replik auf das Befreiungsdenken E. Dussels vorgelegt. Dussels Affront gegen die europäische Philosophie (vgl. Kap. 2) fordert zweifellos eine kritische Antwort heraus. Die Absicht dieser Interpretation ist jedoch, in einem verstehenden Nachvollzug die Eigenart dieses Denkens einmal vorzustellen, um so eine kritische Auseinandersetzung vorzubereiten. Es werden daher die entscheidenden Motive und Perspektiven dieses Denkens freigelegt, das auch für die lateinamerikanische Philosophie keine geringe Provokation enthält. Aus der Orientierung am europäischen Leser ergibt sich, daß ich Dussels Stellung innerhalb der lateinamerikanischen Philosophie nur einleitend skizziere, keineswegs jedoch ausführlich darlegen werde. Selbst den unmittelbaren Kontext E.Dussels, die Bewegung der „Philosophie der Befreiung“ mit ihren verschiedenen Richtungen, stelle ich zugunsten einer besseren Darstellung seines eigenen Entwurfs zurück. Ziel dieser Arbeit ist es also, eine systematisch bereits weit entwickelte philosophische Ethik der lateinamerikanischen Gegenwartsphilosophie in ihrer inneren Stringenz vorzustellen.

⁸ Peter A., *Der befreiungstheologische und transzendente Denkansatz*, 393 f.

⁹ Die Referate dieses Gesprächs sind inzwischen publiziert: *Ethik der Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, hrsg. v. R. Fernet-Betancourt, Aachen 1990.

¹⁰ Ein Tagungsbericht von E.Arens erschien in: *Orientierung* 55 (1991) 193-196.

1.2. SKIZZE ZUR PHILOSOPHISCHEN BIOGRAPHIE¹¹

Enrique Dussel wurde am 24. Dezember 1934 als Sohn einer Arztfamilie in der Nähe von Mendoza (Argentinien) geboren. Sein Urgroßvater, Johannes Kaspar Dussel, aus Schweinfurt/Deutschland, war 1870 nach Argentinien emigriert. Seinen bisherigen Lebensweg hat Dussel selbst in vier Perioden eingeteilt.¹² Die erste Phase von 1934-59 umfaßt Kindheit und Jugend in der Nähe der Stadt Mendoza bzw. sein Studium in Argentinien, das er mit einem Philosophielizentiat abschloß, und zwar mit einer Arbeit über „Das Gemeinwohl. Von den Vorsokratikern bis Aristoteles“ (1957). Im selben Jahr verläßt E. Dussel Argentinien, um seine Studien in Madrid mit einer Dissertation über den Gemeinwohlbegriff Jacques Maritains fortzusetzen. In diese Zeit fällt auch die wichtige Begegnung mit dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, einem Mitglied der sogenannten „Madriider Schule“ um Ortega y Gasset, die durch die neothomistische Restauration aus dem offiziellen Lehrprogramm verdrängt wurde. Im Madriider Colegio Guadalupe, in der Gemeinschaft mit Kollegen aus allen Ländern Südamerikas, wurde Dussel „Lateinamerika“ als besondere Wurzel und Verpflichtung seines Denkens bewußt. „*Ich entdeckte Lateinamerika paradoxerweise in Europa, genauer in Madrid*“.¹³

Der weitere Lebens- und Denkweg E.Dussels ist fortan durch das Programm einer „recuperación latinoamericana“¹⁴ bestimmt, das in der Phase von 1959-1969 zunächst nach zwei Richtungen hin verfolgt wird.

Zum einen versucht Dussel eine geistes- bzw. weltgeschichtliche Ortung Lateinamerikas von den wesentlichen geistigen Strömungen der Menschheitsgeschichte her. Nach einem zweijährigen Aufenthalt beim französischen Arbeiterpriester P. Gauthier in einem Kibuzz in Israel entsteht dazu die erste Arbeit „*El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*“ (begonnen 1964, publiziert 1969 bei Eudeba, Buenos Aires). Dussel bezieht sich hier bereits explizit auf personal-dialogisches Denken, insbesondere auf M. Buber.¹⁵ Nach „*El hu-*

¹¹ Zur Biographie Dussels vgl.: Peter A., Der befreiungstheologische und transzendentaltheologische Denkansatz, 116-125; weiters: Marquines Argote O., Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana, in: Dussel E., Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá² 1983; Goizeta R. S., Domination and liberation. An analysis of the anadialethical method of Enrique Dussel and its implications for international theological dialogue, Phil. Diss. Milwaukee 1984,9-19; vgl. auch die autobiographischen Hinweise Dussels in: Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983,9-19; ders., Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina, in: La nueva frontera de la teología en América latina, hrsg. v. R. Gibellini, Salamanca 1977, 176f.

¹² In einem Typoskript an R. S. Guizeta unterscheidet Dussel folgende Perioden: 1934-1959; 1959-1969; 1969-1975; 1975 bis jetzt, vgl. Guizeta R. S., Domination and liberation, 9.

¹³ Dussel E., América latina. Dependencia y liberación, Buenos Aires 1973, 7.

¹⁴ Dussel E., Liberación latinoamericana y filosofía, in: ders., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983, 11.

¹⁵ Vgl. vor allem Kap.II (Intersubjektivität o metaphysica de la alianza) in: Dussel E., El humanismo semita, 47-78; Dussel bemerkt hier zum Denken M. Bubers, daß „die zeitgenössische Philosophie sich mit einem ihrer interessantesten Beiträgen bereichert gesehen hat.“ a.a.O., 47.

manismo helénico“ (verfaßt 1963, publiziert 1975 in Buenos Aires), in dem das griechische Denken in scharfem Gegensatz zum semitischen Humanismus entwickelt wird, führt Dussel seine Analyse der Vor- und Protogeschichte Lateinamerikas¹⁶ bis zur Eroberung der arnerindischen Kulturen um 1500 heran, und zwar in „*El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del christianismo hasta antes de la conquista de América*“ (vollendet 1968, publiziert 1974 in Buenos Aires). Methodisch ist diese Trilogie als phänomenologische Erschließung symbolisch artikulierter Lebenswelten im Anschluß an Paul Ricoeurs „*Symbolique du mal*“ konzipiert¹⁷, wobei sich nach Dussel weltweit im Grunde nur zwei völlig konträre Weisen des In-der-Welt-Seins gegenüberstehen, die indoeuropäische und die semitische, die in der abendländischen Christenheit zu einer schillernden Einheit zusammengewachsen sind. „*Auf jeden Fall war die Methode phänomenologisch*“, wobei es neben Husserl vor allem Heidegger war, „*von dem ich bis 1970 hauptsächlich abhing und von dem ich einen Teil seiner Terminologie in meinen späteren Werken übernahm.*“¹⁸

Neben der weltgeschichtlichen Ortung versucht Dussel auch die konkrete Geschichte Lateinamerikas, insbesondere die Kirchengeschichte, aufzuarbeiten. Nach dem Abschluß des theologischen Lizentiats in Pontigny (Frankreich) und einem Studienaufenthalt in Mainz bei Joseph Lortz promoviert Dussel schließlich an der Pariser Sorbonne mit der geschichtswissenschaftlichen Dissertation über „*L'episcopat hispano-américain défenseur de l'indien (1505-1620).*“¹⁹

Nach zehnjährigem Aufenthalt in Europa, wo Dussel auch seine Frau Johanna Peters aus Berlin kennenlernt, kehrt er 1967 nach Argentinien zurück, übernimmt zunächst eine Professur für Kirchengeschichte in Quito (Ecuador) und lehrt ab 1969 auch Philosophie an der Nationalen Universität Cuyo (Mendoza, Argentinien). Das philosophische Denken in Argentinien war zu dieser Zeit vor allem durch die Phänomenologie geprägt. „*In Argentinien war die heideggersche Tradition sehr gewachsen. ...Der Europäismus lagerte im nationalen Denken.*“²⁰

Zu dieser Zeit nahm jedoch der Einfluß der Dependenztheorie auf das geistige Leben in Lateinamerika immer mehr zu. Dies löst bei Dussel nach interdisziplinären Gesprächen in Buenos Aires den eigentlichen Bruch in seinem Denken aus, der schließlich zur Entwicklung der „*Philosophie der Befreiung*“ führt. Bei der Suche nach neuen Denkkategorien stößt Dussel nach einer neuerlichen Beschäftigung mit Hegel²¹ schließlich auf Emmanuel Levinas' „*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*“ (Den Haag 1961), der ihn, wie er selbst bekennt, „*aus dem ontologischen Schlummer erweckt hat*“.²² Das Denken von E. Levinas ermöglicht Dussel über die phänomenologische Er-

¹⁶ Vgl. dazu unten Kap.3.2.

¹⁷ Dussel E., *El humanismo semita*, XXI (Anm.7)

¹⁸ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 12.

¹⁹ Publiziert unter dem Titel: Dussel E., *Les Eveques Hispano-Américains. Défenseurs et evangelisateurs de l'Indien 1505-1620*, Wiesbaden 1970.

²⁰ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 12.

²¹ Vgl. Dussel E., *La dialectica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza 1972.

²² Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 13.

schließung der kulturellen Lebenswelt hinaus auch eine ethische Kritik der politisch-ökonomischen Probleme Lateinamerikas. Anfang der 70er Jahre beginnt Dussel daher mit der Ausarbeitung einer lateinamerikanischen Befreiungsethik.²³

In dieser Zeit höchster geistiger Produktivität überstürzen sich jedoch infolge der Rückkehr Perons 1973 auch die politischen Ereignisse in Argentinien. In der allgemeinen Euphorie über den politischen Neuanfang, der mit Perons antiimperialistischem Programm plötzlich möglich schien, schlossen sich auch zahlreiche Intellektuelle der peronistischen Bewegung an.²⁴

Die Zweideutigkeit dieses nationalistischen Aufbruchs wurde jedoch spätestens dann zur realen Erfahrung, als sich Peron immer mehr auf den rechten Flügel seiner Partei stützte und unter der Federführung des einflußreichen Ministers Lopez Rega die Universitäten „säubern“ ließ, wovon die eben erst entstandene Bewegung der „Philosophie der Befreiung“ massiv betroffen war. Am 2. Oktober 1973 ist E. Dussels Haus Ziel eines Bombenanschlags der peronistischen Rechten. Sein Lehrer Mauricio Lopez und seine Schülerin Susanna Bermejillo werden ermordet. Die Solidarität mit dem unterdrückten Volk war bereits ein zentrales Thema seiner philosophischen Ethik geworden. Nun erfährt Dussel die Unterdrückung des Volkes am eigenen Leib. „Der Intellektuelle ist real, wenn er organisch mit dem Volk integriert ist. Argentinien der Jahre 1972-/975 gab uns diese Gelegenheit. Diese Erfahrung ist irreversibel im Leben eines Philosophen.“²⁵

Wie viele seiner Kollegen geht auch E. Dussel 1975 schließlich ins Exil nach Mexiko, womit wiederum ein neuer Abschnitt seines Lebens beginnt. In diese Zeit fällt die kritische Aufarbeitung der populistischen Erfahrung des Peronismus, und zwar durch eine zunehmende Beschäftigung mit Marx. Durch die intensive Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen wächst Dussel über seine ursprüngliche Konzeption der Befreiungsethik noch während ihrer Ausarbeitung hinaus. Dies zeigt sich z. B. an der Überarbeitung der „Filosofía de la liberación“ (Mexico 1977; 3., veränderte Auflage: Buenos Aires 1985), aber auch an der inneren Entwicklung der fünf-bändigen Ethik. Am Schluß des letzten Bandes steht daher die Ankündigung einer „neuen Ethik der Befreiung“, die das bisher Erreichte „auf einer Ebene des ökonomischen Realismus neu einsetzen wird“.²⁶ Mit der theologischen Ethik „Ética comunitaria“ (Madrid 1986) stellt Dussel einen ersten Entwurf einer von der ökonomischen Problematik her erneuerten Befreiungsethik vor.

Diese Hinweise mögen genügen, um die wesentlichen Einflüsse und den Stellenwert der einzelnen Publikationen E. Dussels innerhalb seines philosophischen

²³ Para una ética de la liberación I-II, Buenos Aires 1973; Filosofía ética latinoamericana III-V, Mexico 1977-1980. Der Übergang vom phänomenologischen zum „metaphysischen“ Denken im Sinne von E. Levinas wird vor allem in der Überarbeitung von „La dialectica hegeliana“ sichtbar, die unter dem Titel „Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana“ (Salamanca 1974) erschienen ist.

²⁴ Auch Dussel wird immer wieder ein Engagement in der peronistischen Bewegung nachgesagt, obwohl er dies selbst bestreitet, vgl. Dussel E., La producción teórica de Marx, 359 (Anm. 31).

²⁵ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 16.

²⁶ Dussel E., Filosofía ética V, 97.

Werks vorläufig zu umreißen. Ich werde in meiner Interpretation jedoch nicht entwicklungsgeschichtlich²⁷ vorgehen, sondern den Grundgedanken der „Ethik der Befreiung“ systematisch entfalten, wobei ich vom Niveau des letzten mir zugänglichen Marxkommentars ausgehe, dem Kommentar zu den „Manuskripten 1861-63“, wo Dussel eine philosophisch-ökonomische Definition der „Dependenz“ vorlegt. Damit werden Korrekturen innerhalb der Philosophie E.Dussels keineswegs gelehnet. Diese Vorgangsweise ist jedoch insofern auch sachlich berechtigt, als nach dem Selbstverständnis Dussels der *personale* Ansatz in der Befreiungsethik durch seine Marxrezeption *keineswegs* verlassen, sondern hinsichtlich der ökonomischen Dimension bloß *konkretisiert* wird.²⁸

1.3. ZUR ENTSTEHUNG DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“ IN LATEINAMERIKA

Während die „Theologie der Befreiung“ nicht zuletzt auch durch kirchenpolitische Auseinandersetzungen weltweite Bekanntheit erreicht hat, ist die lateinamerikanische „Philosophie der Befreiung“ im deutschen Sprachraum noch nahezu unbekannt. Schon die Parallelität der Selbstbezeichnungen zeigt an, daß beiden Strömungen ein gemeinsames Problembewußtsein zugrundeliegt, das vorläufig als Suche nach einer authentischen lateinamerikanischen Theologie bzw. Philosophie beschrieben werden kann. Dennoch wäre es völlig unangemessen, die Philosophie der Befreiung bloß als verlängerten Arm einer bestimmten Theologie zu betrachten. Die Entstehung einer „Philosophie der Befreiung“ muß vielmehr aus einem vielschichtigen soziopolitischen und theoretischen Kontext heraus verstanden werden.

R. Fornet-Betancourt²⁹ nennt in diesem Zusammenhang sechs Faktoren, ohne die die Herausbildung einer Philosophie der Befreiung kaum denkbar ist:

- die kubanische Revolution (1959)
- die II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin (1968)
- die Theologie der Befreiung

²⁷ Eine entwicklungsgeschichtliche Interpretation bietet Roque Zimmermann, *América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Petropolis 1987.

²⁸ Dussel hat wiederholt darauf hingewiesen, daß sich nicht sein personales Denken, sondern sein Verständnis von Marx geändert hat, den Dussel in den 70er Jahren mit Heidegger noch ganz der neuzeitlichen Subjektphilosophie zuordnet im Sinn der Radikalisierung des ego cogito als „ich arbeite“ (vgl. *Para una ética II*, 45ff). Im Zuge der eigenen Marxlektüre hat sich dieses Bild jedoch grundlegend geändert. Dussel entdeckt in Marxs Kritik der politischen Ökonomie eine implizite Applikation der Befreiungsethik: „Der sinnliche andere, den Feuerbach in der Ich-Du-Beziehung entdeckt hatte -wo sich Rosenzweig und Levinas inspirierten -ist durch Marx auf den Arbeiter, den anderen des Kapitals, appliziert“. Dussel E., *La producción teórica*, 340.

²⁹ Fornet-Betancourt R., *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/Main 1988, 66.

- die Renaissance des Peronismus in Argentinien (1972-1974)
- die Polemik zwischen Leopoldo Zea und Salazar Bondy (1969-1970)
- die Dependenztheorie, die ein „*besonders wichtiger Faktor*“³⁰ gewesen sei.

Cerutti-Guldberg, selbst ein Vertreter der *Philosophie der Befreiung*, nennt darüber hinaus noch die lateinamerikanische Rezeption Franz Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ und -für Dussel besonders bedeutsam -Herbert Marcuses „The onedimensional man“.³¹

Zur Einführung in das Problembewußtsein der *Philosophie der Befreiung* will ich hier nur auf zwei der oben genannten Faktoren kurz eingehen, nämlich auf die sogenannte Dependenztheorie und die damit eng verbundene Auseinandersetzung zwischen S. Bondy und L. Zea.

1.3.1 .Theoretischer Kontext -Dependenztheorie und der Streit um die Authentizität der Philosophie in Lateinamerika (S. Bondy, L. Zea)

Wie bereits erwähnt, hat die Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie in der philosophischen Biographie E. Dussels eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer *Philosophie der Befreiung* gespielt. Aus heutiger Sicht kann jedoch dabei die kritische Frage nicht mehr unterdrückt werden, in welchem Sinn eine *sozialwissenschaftliche* Theorie, die heute in der entwicklungstheoretischen Diskussion stark unter Beschuß geraten ist³², einen *philosophischen* Neuansatz auslösen bzw. sogar notwendig machen konnte? Muß nicht eine solche Philosophie, die ihre ursprüngliche Intuition so eng an eine bestimmte Richtung der Sozialwissenschaft bindet, das Schicksal dieser Theorie teilen? Ist hier nicht die Autonomie des philosophischen Diskurses gefährdet? Bevor wir in den befreiungsphilosophischen Diskurs Dussels einsteigen, gilt es daher, diese heikle Frage nach dem Verhältnis zur Dependenztheorie zu klären.

Vorweg sei allgemein zur Autonomie der philosophischen Fragestellung festgehalten, daß sich Philosophie immer in einer bestimmten Zeit und Gesellschaft vollzieht, die durch das Denken jeweils erst eingeholt werden müssen. Philosophie entsteht nicht in einem geschichtlichen Vakuum, sondern antwortet je schon auf bestimmte Herausforderungen der jeweiligen Zeit bzw. Epoche. So ist die philo-

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 155-161; Dussel versteht seine Philosophie als Fortführung der Anliegen Franz Fanons -vgl. Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 26; zu Marcuse vgl. Enrique Dussel. *Philosophie der Befreiung* (Interview), in: *Positionen Lateinamerikas*, 46.

³² Vgl. dazu zusammenfassend Boekh A., *Abhängigkeit, Unterentwicklung und Entwicklung: Zum Erklärungswert der Dependencia-Ansätze*, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd.1, hrsg. v. D. Nohlen u. F. Nuscheler, Hamburg 2 1982, 133-151; ders. *Entwicklungstheorien, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit*, in: *Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, hrsg. v. P. Eicher u. N. Mette, Düsseldorf 1989, 90-111; Menzel U./Senghaas D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt/Main 1986.

sophische Leistung Thomas von Aquins ohne das Aufkommen des Aristotelismus wohl kaum verstehbar, ebensowenig Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ohne den Aufstieg der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Damit ist Philosophie keineswegs auf einen zeitbedingten Reflex reduziert, sondern bloß festgehalten, daß sich die „Sache“ des Denkens je geschichtlich konkret zuträgt. Neuzeitliche Philosophie erwächst dabei vor allem aus der Herausforderung durch die moderne Wissenschaft. Man denke nur an die Bedeutung der Geometrie für Descartes und Hobbes oder der Evolutionstheorie für die Natur- und Geschichtsphilosophie sowie für die politische Philosophie (Sozialdarwinismus) bis hin zur Erkenntnistheorie. Umgekehrt hat die Philosophie auch wissenschaftliche Forschung ermöglicht und inspiriert. Neben der grundlegenden Bedeutung des Nominalismus sei hier als konkretes Beispiel die Verwendung der Sprachspieltheorie z. B. in der systemischen Familientherapie erwähnt. Das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie ist also nach deren epochaler Ausdifferenzierung ein wechselseitig befruchtendes.

Worin besteht nun die *philosophische* Herausforderung der entwicklungstheoretischen Konzepte, die als „Dependenz-“ und „Weltmarkttheorien“ bzw. als „Theorien des peripheren Kapitalismus“ bekannt geworden sind? Bekanntlich entstanden diese Theorien aus einer Kritik an einem Modernisierungskonzept³³, das die Entwicklungsmöglichkeiten der Dritten Welt fraglos vom europäischen Entwicklungsmodell her bestimmt hat, das verschiedene Nationalwirtschaften durch eigene Anstrengung und/oder durch Unterstützung von außen durchlaufen können. Undiskutierte Voraussetzung war dabei, daß bei aller Vernetzung eine relativ autonome Entwicklung verschiedener Nationalökonomien nebeneinander möglich ist. Gegenwärtige Probleme in Entwicklungsländern werden dabei mit den Friktionen bei der Kapitalisierung in Europa im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verglichen, womit auch die Lösungsstrategien vorgegeben sind.

Die Dependenztheorien hingegen formulieren ihre Position in einer Kritik sowohl gegenüber dem Evolutionismus der Entwicklungsdoktrin als auch der orthodox marxistischen Etappenlehre, wonach der Sozialismus erst aus den Widersprüchen des voll entwickelten Kapitalismus hervorgehen könne. Ohne auf die verschiedenen Theoriestücke, die heute zum Teil als widerlegt gelten, ausführlich eingehen zu können, sei hier nur auf den entscheidenden *Perspektivenwechsel*³⁴ hingewiesen, den die Dependenztheorien eingeleitet haben.

³³ Als ein Standardwerk dieser Doktrin gilt Rostow W. W., *The Process of Economic Growth*, New York, 1962. Für Rostow ist England gleichsam der Archetyp der industriellen Entwicklung, die von den Entwicklungsländern vor allem durch Kapital- und Technologiezufuhr, Ausbau moderner Infrastrukturen und die Schaffung eines freien Marktes nachgeholt werden könne.

³⁴ Der Umschlag der Diskussion über die Dependenztheorie darf m. E. nicht wieder unter das Niveau der „dependencia“ fallen: „Alle Ideologie- und Empiriekritik an den dependenztheoretischen Analysen und Kernbegriffen ...kann ihnen kaum das Verdienst streitig machen, das Wissen über Entstehen, Strukturen und Prozesse von Unterentwicklung revolutioniert zu haben. Daran können provozierende Fragen wie ‚is dependency dead?‘... und auch der Grabgesang, der allenthalben bereits auf sie gesungen wird, nichts ändern“. Nohlen D./Nuscheler F., Was heißt Unterentwicklung?, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd.1., 45.

-Die Dependenztheorie hat zunächst einmal den Blick auf die *internationale* Verflechtung nationaler Ökonomien gelenkt, insbesondere auf den globalen Rahmen des Weltmarktes, wodurch die bloß vertikalen Perspektiven des „desarollismo“ und des orthodoxen Marxismus relativiert wurden. Diese „Verflechtung“ von Entwicklungsländern und Industrienationen wurde nun genauerhin als einseitiges Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie ausgelegt, das wiederum durch verschiedene Ausbeutungstheorien konkretisiert wurde (historische Analysen über die Ausbeutung der Rohstoffe seit Beginn der Kolonisierung, die These vom säkularen Verfall der „terms of trade“, die Theorie vom ungleichen Tausch, Analysen zum Gewinntransfer der transnationalen Konzerne, die durch die koloniale Vergangenheit ungünstige Rolle in der internationalen Arbeitsteilung, usw.)

-Zweitens hat die Dependenztheorie *die sozialen, politischen* und zum Teil auch *kulturellen* Implikate ökonomischer Entwicklungsmodelle aufgewiesen. Zum ersten Mal traten die sozialen und politischen „Kosten“ bisheriger „Modernisierungen“ in den Blick. Die interne Sozialstruktur der Entwicklungsländer wurde dabei von der kolonialen Geschichte her analysiert, die jeweiligen Oligarchien als abhängiger Brückenkopf des internationalen Kapitals verifiziert. Die Dependenztheorie hatte damit die „nationale Frage“ aufgeworfen, von Populisten leicht zu mißbrauchen, obwohl die meisten Vertreter der „Dependencia“ die Lösung in einem Dritte-Welt-Sozialismus sahen, in einer Überwindung des „peripheren Kapitalismus“, der bloß eine „Entwicklung der Unterentwicklung“ (Gunder Frank) zulasse.

Die Dependenztheorie überschritt jedoch sehr bald die Mauern der Gelehrtenstuben und damit den Status einer wissenschaftlichen Hypothese. In der Kurzformel, wonach „die Unterentwicklung der Dritten Welt nur die Kehrseite der Entwicklung der Ersten Welt“ sei, daß also der Reichtum der Industrienationen unmittelbar aus der Ausbeutung der Entwicklungsländer resultiere, in dieser Kurzformel schien der Schleier über der verzweifelten Situation der Dritten Welt plötzlich gehoben. Bis heute bildet eine popularisierte Dependenztheorie das theoretische Gerüst zahlloser engagierter Gruppen in der Dritten Welt und in Europa.

Der Erfolg der „dependencia“ war nicht unwesentlich durch ihren global-theoretischen Charakter bedingt, was auch einer der Gründe für ihre Krise in den 80er Jahren sein dürfte. Immer neue Detailanalysen, die zentrale Topoi der „dependencia“ widerlegten, sprengten endgültig den weiten Horizont dieser Gesamtheorie. 35 Um nur einige zu nennen:

-die Kapitalakkumulation in Europa war nicht einfach durch die Ausbeutung der Kolonien, sondern möglicherweise primär durch interne Ursachen bedingt;

³⁵ Die Aversion mancher Autoren gegen die Dependenztheorie scheint primär von deren Anspruch als „Gesamtheorie“ provoziert zu sein, die in einem postmodernen Klima keine Chance hat. In diesem Zusammenhang ist die Polemik Weffort-Cardoso aus dem Jahre 1970(!) aufschlußreich, wo sich Cardoso gegen den Vorwurf der „globalisierenden Tendenz der Idee der Dependenz“ mit dem Hinweis verteidigt, daß man nicht von Dependenz als totalisierendem Begriff sprechen dürfe, sondern bloß von „konkreten Situationen der Dependenz“. Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 73 ff.

-die ostasiatischen Schwellenländer widerlegten die Theorie der strukturellen Unmöglichkeit nachholender Entwicklung;

-die monokausale Erklärung der Unterentwicklung durch externe Abhängigkeit vernachlässigte die vielfältigen und je nach Ländern unterschiedlichen internen Faktoren.

Allgemein kann gesagt werden, daß sich die Situation sowohl in den Industrie- als auch in den Entwicklungsländern weitaus differenzierter darstellt, als die Rede von „dem“ Zentrum und „der“ Peripherie suggeriert.³⁶

Angesichts dieser Sachlage stellt sich die Frage, inwiefern die Dependenztheorie zu einer fundamentalen Herausforderung für die Philosophie werden konnte? Offensichtlich nicht durch einzelne Theoriestücke, sondern -so meine These -durch den *allgemeinen Problemhorizont*, den diese Theorie eröffnet hat.

Dazu genügt ein Blick auf die erwähnten Grundannahmen der Dependenztheorie, nämlich die Bestimmung der globalen Situation nach dem Schema Zentrum-Peripherie und der Rekurs auf die soziale, politische und kulturelle Dimension der Abhängigkeit. Beide Annahmen übersteigen jedoch im Grunde eine einzelwissenschaftliche Erkenntnis, da sie das kapitalistische Wirtschaftssystem bzw. die westliche Zivilisation insgesamt als normatives Entwicklungsmodell in Frage stellen, deren universale Geltung beim Modernisierungskonzept gerade fraglos vorausgesetzt war.

Die Dependenztheorie zwingt durch ihre sozial-ökonomische These von der Unmöglichkeit nachholender Entwicklung zur Auseinandersetzung mit einer Problematik, die auf kultureller Ebene in Lateinamerika bereits eine längere Geschichte hat, nämlich der Suche nach eigener Authentizität. Da der Weg zu einem ökonomischen Anschluß an Europa in dependenztheoretischer Perspektive für immer versperrt schien, war plötzlich der zauberhafte Bann des westlichen Modells gebrochen, und dies nicht nur auf ökonomischer Ebene. Angesichts der Unmöglichkeit nachholender Entwicklung war die Frage, *welche* Entwicklung überhaupt anzustreben sei, unumgänglich geworden. Die Dependenztheorie hat so, unabhängig von manchen bedenklichen Thesen, wie keine Theorie zuvor die eurozentrische Perspektive gesprengt und so den Blick für ein eigenes Modell einer selbstbestimmten Entwicklung der Länder der Dritten Welt geöffnet. Gegenüber ähnlich gelagerten Versuchen, wie z. B. dem Indigenismo, situierte die Dependenztheorie die Möglichkeit einer kulturellen Autonomie in das Feld ökonomisch-politischer Befreiung und konnte so eine größere Realistik für ihre Perspektive beanspruchen.

Vor diesem Hintergrund wird nun verständlich, daß durch die Dependenztheorie ein Problemhorizont entworfen wurde, der auch dann nicht verschwindet, wenn wichtige Einzeltheoreme sozialwissenschaftlich widerlegt oder doch deutlich korrigiert werden. Die Frage der Abhängigkeit vom eurozentrischen Entwicklungsmodell mit all seinen sozialen und kulturellen Implikaten konnte nicht bloß Thema einer empirischen Sozialwissenschaft bleiben, sondern, „*von der Sozioökonomie ging das*

³⁶ Zum Differenzierungsprozeß der Entwicklungsproblematik vgl. Menzel U./Senghaas D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*. 99-198.

Thema zu anderen Wissenschaften über, unter ihnen zum Beispiel die Philosophie".³⁷

Es war der peruanische Philosoph *Salazar Bondy*, der wohl als erster die philosophische Herausforderung, wie sie durch die Dependenztheorie gegeben war, gegen Ende der sechziger Jahre exakt formulierte. Bondy wirft dabei die Frage auf, ob im Kontext ökonomischer, politischer und kultureller Abhängigkeit überhaupt eine authentische Philosophie möglich sei? Die provokante Verneinung dieser Frage war zugleich ein Verdikt gegen die philosophische Tradition Lateinamerikas. Am Schluß seines Buches *„Existe una filosofía de nuestra América?“* (1968) faßt S. Bondy seine Position thesenartig zusammen:

„I. Unsere Philosophie ist trotz ihrer eigenen Besonderheiten kein genuines und ursprüngliches, sondern von Grund auf ein inauthentisches und imitatives Denken gewesen.

II. Die bestimmende Ursache dieser Tatsache ist die Existenz eines grundlegenden Defekts unserer Gesellschaft und Kultur. Wir leben entfremdet durch Unterentwicklung verbunden mit Abhängigkeit und Herrschaft, der wir unterworfen sind und immer unterworfen waren ...

IV Dieses aufgrund der Entfremdung inauthentische Denken ist überdies entfremdend, insofern es allgemein als tarnendes Abbild unserer Realität funktioniert und als Faktor, der die Trennung unserer Nationen hinsichtlich ihres eigenen Seins und ihrer richtigen geschichtlichen Ziele unterstützt.

V. Die Konstitution eines genuinen und ursprünglichen Denkens und seine normale Entfaltung wird man nicht erreichen können ohne eine entschiedene Transformation unserer Gesellschaft durch die Beseitigung der Unterentwicklung und der Herrschaft...

VIII. Die Nationen der Dritten Welt wie die hispanoamerikanischen müssen ihre eigene Philosophie in Kontrast zu den Konzeptionen schmieden, die durch die großen, gegenwärtigen Machtblöcke verteidigt und aufgenommen werden; auf diese Weise werden sie in der Geschichte unserer Zeit gegenwärtig und sichern ihre Unabhängigkeit und ihr Überleben.“³⁸

S. Bondy vertieft hier den durch die Dependenztheorie von sozialwissenschaftlicher Seite aufgedeckten Problemzusammenhang auf philosophischer Ebene. Die strukturelle Abhängigkeit der Entwicklungslander betrifft nicht nur empirisch beschreibbare ökonomische Vorgänge, sondern auch und vor allem das geistig-kulturelle Bewußtsein der Menschen. Dies kommt auf der Ebene der Selbstreflexion dieser Völker, konkret in der Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie, explizit zum Ausdruck, in der sich die jahrhundertelange Herrschaft der verschiedenen Kolonisatoren in der Form eines bloß imitierenden Denkens ablagert. Die Philosophie findet sich dadurch in einer doppelten Position: Einerseits ist sie Opfer einer kulturellen Entfremdung, andererseits betreibt die Philosophie selbst die Perpetuierung der Abhängigkeit, indem sie durch den imitierenden Nachvollzug europäischer und nordamerikanischer Philosophie die kulturelle Entfremdung im eigenen Land noch verstärkt. Entfremdetes Denken ist selbst entfremdend.

³⁷ Dussel E., *Filosofía ética* III, 203.

³⁸ *Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexico ³1975, 131 f.

Philosophie wird zum kulturellen und damit ideologischen Moment eines umfassenden Herrschaftssystems. Um sich aus der Verstricktheit in diesem geopolitisch-konfliktiven Raum zu befreien, muß die Philosophie den Kreislauf von Entfremdung und Selbstentfremdung des Denkens überwinden. Angesichts der ökonomisch-politischen Bedingtheit kultureller Autonomie übersteigt dies nach S. Bondy die immanente Möglichkeit philosophischen Denkens. Die Befreiung der Philosophie ist daher an die Aufhebung der ökonomisch-politischen Abhängigkeit gebunden.

An diesem Punkt hat unter anderem die Kritik von *Leopoldo Zea* eingesetzt, dem Altmeister der lateinamerikanischen Philosophie. In seiner ersten Replik, welche die Polemik eröffnet hat³⁹, der kleinen Abhandlung „*La filosofía americana como filosofía sin más*“ (Mexico 1969), gibt L. Zea den Vorwurf bloß imitativen Denkens an S. Bondy zurück.⁴⁰ Wenn Inauthentizität in Unterentwicklung gründe, so habe es bisher nur in den entwickelten Ländern authentische Philosophie gegeben. S. Bondy wiederhole so das eurozentrische Verdikt Hegels, wonach Lateinamerika bisher nur „das Echo Europas“ gewesen sei. Nicht das lateinamerikanische, sondern eher das europäische Denken sei jedoch inauthentisch gewesen, insofern es die eigene Humanität unkritisch universalisiert und somit verabsolutiert habe. Authentische Philosophie sei nicht die Frucht oder die Krone eines gesellschaftlichen Wandels, sondern der Versuch, die eigene Realität zu bedenken, und sei es auch durch eine assimilierende Übernahme europäischer Denktraditionen. Genau dies habe die lateinamerikanische Philosophie, von S. Bondy pauschal negiert, im Grunde immer angestrebt, auch wenn sie darin bisweilen gescheitert ist. Lateinamerikanische Philosophie sei seit ihren Anfängen in einem tragischen Kampf⁴¹ gestanden, sofern sie seit ihren Anfängen zur Selbstverteidigung der eigenen Humanität gezwungen wurde. Die Philosophie in Lateinamerika beginnt mit einer Polemik über die Humanität der Indios, die zunächst von anderen -ohne die Betroffenen -geführt wird, nämlich von Bartolomé de Las Casas und Ginés de Sepúlveda, der bekanntlich die aristotelische These, daß es „von Natur“ aus Sklaven gebe, auf die Indios bezogen hat. Doch auch die Verteidigung der Indios durch Las Casas sei nur durch die Bezugnahme auf das „christliche“ Menschenbild möglich gewesen. Diese Situation, die eigene Humanität gegen den Vorwurf des Untermenschentums durch die Übernahme fremder Modelle verteidigen zu müssen, präge die Geschichte des lateinamerikanischen Denkens. Die Assimilation der Aufklärung, des Positivismus oder der Lebensphilosophie sei nie bloße Imitation gewesen, sondern stand jeweils im Dienst der Behauptung der eigenen Humanität, auch wenn dies mit der partiellen Negation des eigenen Seins verbunden war. Ein Beispiel dafür ist das Werk *Juan Bautista Alberdi* (1810-1884)⁴², der als erster expli-

³⁹ Zum gesamten Verlauf der Polemik S. Bondy-L. Zea vgl. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 161-168.

⁴⁰ Vgl. zum folgenden: Zea L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexico ¹³1989, 111 ff.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 12 ff.

⁴² Vgl. a.a.O., 19 f; ders., *El pensamiento latinoamericana*, Mexico ³1976, 101 ff.; vgl. auch Fornet-Betancourt R., *Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988, 49-64.

zeit von der Aufgabe einer „filosofia nacional“ bzw. „filosofia americana“ sprach, die vor allem die soziale und politische Realität des Kontinents zu bedenken habe. Dieses Programm, geschichtlich in die Zeit der Unabhängigkeitskriege situiert, forciert jedoch gegen die Rückständigkeit der spanischen Scholastik zugleich die entschiedene Hinwendung zum angelsächsisch-französischen Denken. So hat die Generation von Alberdi, indem sie die eigene Humanität behaupten wollte, zugleich die zweite große Welle der Europäisierung Lateinamerikas mitgetragen. Dennoch sei -so L. Zea⁴³ -gerade aus dieser Geschichte des Scheiterns der Weg für eine zukünftige lateinamerikanische Philosophie zu bestimmen, um nicht die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen. S. Bondys Projekt einer völligen Neukonstitution lateinamerikanischer Philosophie sei daher ungeschichtlich. Gegen den Vorwurf der bloßen Imitation hält L. Zea fest: Lateinamerikanisches Denken war und ist Philosophie schlechthin, d. h. ein Denken, das ausgehend von der eigenen Situation auf eine Universalität des Menschlichen hin zu denken versucht.

Ohne auf die Auseinandersetzung zwischen S. Bondy und L. Zea, die hier nur kurz umrissen wurde, näher eingehen zu können- inwieweit hier z. B. verschiedene Konzepte von Authentizität vorliegen usw. -, sei abschließend noch auf deren Bedeutung für die *Philosophie der Befreiung* im allgemeinen und insbesondere für den Diskurs E. Dussels eingegangen.⁴⁴

S. Bondys Anweisung, eine eigene Philosophie im Kontrast zu den Konzeptionen der gegenwärtigen Machtblöcke zu entwickeln, wurde von einigen Denkern durch eine Besinnung auf die eigene Volkskultur eingelöst. Das kulturelle Erbe Lateinamerikas, mit den verschiedenen Wurzeln, Überlagerungen und Vermischungen, ist dabei der „Stützpunkt“, von dem aus die Abhängigkeit von der westlichen Zivilisation überwunden und eine eigenständige Entwicklung in Gang gesetzt werden könne. Zu dieser volkulturellen oder kulturethischen⁴⁵ bzw. mit kritischem Unterton „populistischen“⁴⁶ Richtung der *Philosophie der Befreiung* können R. Kusch, Mario Casalla, Juan C. Scannone und Osvaldo Ardiles gezählt werden. Gegenüber dieser Gruppe, die vor allem von argentinischen Philosophen repräsentiert wird, die dem Peronismus zumindest nahestehen, hat sich eine marxistisch und historistisch orientierte Richtung innerhalb der Philosophie der Befreiung etabliert. Von marxistischer Seite wird dabei vor allem der Begriff der „Klasse“ gegenüber dem mißbräuchlichen Volksbegriff als präzisere Kategorie eingeführt. Es geht hier also nicht um die „Nachahmung“ einer bestimmten marxistischen Orthodoxie,

⁴³ Vgl. Zea L., *El pensamiento latinoamericano*, 116.

⁴⁴ Cerutti-Guldberg betont, „daß die Polemik [S. Bondy-L. Zea] eines der zentralen Glieder des gegenwärtigen philosophischen Denkens in Lateinamerika ist...;“ ders., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, 167.

⁴⁵ So Fornet-Betancourt R., *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988, 72 ff; als Beispiel für eine kulturethische Philosophie der Befreiung stellt hier Fornet-Betancourt das Denken von Rodolfo Kusch kurz vor.

⁴⁶ So Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 203; C.-G. unterscheidet hier noch einmal zwischen einer dogmatisch-konkreten (Kusch, Casalla) und einer abstrakt-populistischen Strömung (Scannone, Ardiles, Dussel).

sondern um bestimmte Kategorien, die für die Analyse der ökonomischen und sozialen Probleme Lateinamerikas verwendet werden. Diese Strömung der Philosophie der Befreiung kann z. B. an das Werk von José Mariátegui⁴⁷ anknüpfen, der bereits in den zwanziger Jahren marxistische Methoden kreativ auf die Situation der peruanischen Gesellschaft angewandt hat.

Unter historistischem Einfluß wurde darüber hinaus auch die bisherige Tradition der lateinamerikanischen Philosophie in die Suche nach der eigenen Identität kritisch integriert. Dieser Flügel der Philosophie der Befreiung arbeitet auch intensiv an einer methodologischen Grundlegung einer lateinamerikanischen Philosophie. Daher werden hier nicht so sehr eigene Entwürfe als Artikulationen „der“ *Philosophie der Befreiung* vorgestellt, sondern die Voraussetzungen einer möglichen, zukünftigen lateinamerikanischen Philosophie diskutiert. Cerutti-Guldberg faßt diese beiden Richtungen in den „kritischen Sektor“ (gegenüber dem Populismus) zusammen, wobei er dem historistischen Zweig Arturo Roig und L. Zea, und dem marxistisch orientierten, problematisierenden Zweig José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, S. Bondy ua. zurechnet.⁴⁸

Die Problematik solcher Einteilungen wird nicht zuletzt bei Enrique Dussel deutlich. Von Cerutti-Guldberg zum abstrakt-populistischen Sektor gezählt, wo sicherlich wichtige Wurzeln und Anregungen seines Denkens liegen, hat Dussel durch eine eigene Marxinterpretation eine kritische Zuordnung der Kategorien „Klasse“ und „Volk“ versucht.⁴⁹ Obwohl vom populistischen Sektor herkommend, hat Dussel andererseits von Anfang an wichtige Impulse von S. Bondy aufgenommen, nämlich die radikale Kritik an der bisherigen lateinamerikanischen Philosophie, die Forderung nach einer umfassenden Kritik der Philosophie der herrschenden Machtblöcke sowie die Verbindung von befreiender Philosophie und realer Transformation der Gesellschaft. Dussel knüpft hier an die von S. Bondy offengehaltene Möglichkeit an, wonach eine relativ authentische Philosophie auch in der Zeit der faktischen Abhängigkeit möglich sei, wenn sie sich als Reflexion der realen Befreiungsprozesse verstehe. Genau dies will Dussel trotz inhaltlicher Differenzen zu S. Bondy mit seiner „Ethik der Befreiung“ einlösen.⁵⁰

⁴⁷ Auf Deutsch liegen vor: Mariátegui J. C., Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen, Berlin-Freiburg/Schweiz 1986; ders., Revolution und peruanische Wirklichkeit, hrsg. v. W. v. Oetzen, Frankfurt/Main 1986.

⁴⁸ Cerutti-Guldberg pladiert selbst für eine Synthese des historistischen und marxistischen Zweigs (vgl. a.a.O., 293); die zum Teil aggressive Frontstellung gegenüber der volkskulturellen Richtung beeinträchtigt jedoch bedauerlicherweise die Perspektive dieser informativen Arbeit, der bisher einzigen umfassenden Darstellung bzw. gemäß dem eigenen Selbstverständnis „relecture“ der Philosophie der Befreiung im Licht der eigenen Position.

⁴⁹ Vgl. unten Kap. 6.3.1. Diese Entwicklung konnte Cerutti-Guldberg nicht mehr berücksichtigen, weil seine Arbeit bereits 1977 abgeschlossen wurde, obwohl sie erst 1983 erschienen ist.

⁵⁰ Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 164.

1.3.2. Die ersten Anfänge der „Philosophie der Befreiung“

Bevor wir uns direkt auf die Befreiungsethik E. Dussels einlassen, noch ein Wort zur Frage nach den Anfängen der *Philosophie der Befreiung*. Die entscheidenden Impulse gingen dabei von Argentinien aus, wobei sich der erste explizite Ausdruck naturgemäß schwer bestimmen läßt. E. Dussel verweist dabei auf seinen Vortrag „Metaphysik des Subjekts und Befreiung“⁵¹ am II. Nationalen Kongreß für Philosophie in Córdoba (Argentinien) 1970: „Unter anderen Faktoren war dieser Vortrag nämlich der Anlaß dafür, daß sich auf diesem Kongreß einige junge Philosophen näherten und eine Gruppe konstituierten, die noch während des Kongresses ihre Position bestimmte und als Konsequenz dessen mit **Alberto Caturelli**, dem Hauptvertreter der konservativen offiziellen Lehre, brach.“⁵²

A. Caturelli hatte vor allem durch sein Werk „*América bifronte*“ (Buenos Aires 1961), eine stark europäisierende Interpretation der Wirklichkeit Lateinamerikas vertreten. „Amerika“ ist demzufolge als ein stummer Kontinent gefaßt, ein Sein im Rohzustand, reine Partikularität, die erst durch „Europa“, durch den Geist, entdeckt, befruchtet, erhellt werden muß. Die Zukunft Lateinamerikas liegt daher in einer vollständigen Europäisierung, wobei die Kultur der Mestizen als bloße „Bastard“-Kultur verworfen wird.⁵³ Gegenüber dieser europäisierenden Tendenz formierte sich eine Gruppe junger Philosophen unter dem geistigen Einfluß von Hector A. Mureno.⁵⁴ In seinem Werk „*El pecado original de América*“ (1954) bringt Mureno die kulturelle Schizophrenie der Nachkommen der europäischen Emigranten in Argentinien zur Sprache⁵⁵, zu denen auch E. Dussel gehört.

Diese Gruppe, die sich weder mit der rückständigen Kultur der spanischen Kolonisatoren noch unmittelbar mit der Kultur der Indios identifizieren kann, mit denen sie sich gleichwohl vermischt haben, droht in ein kulturelles Vakuum zu stürzen. Darüberhinaus erfahren die Nachkommen dieser Emigranten nun die eurozentrische Abwertung „Amerikas“ am eigenen Leib. Die Tatsache, in Amerika geboren zu sein, enthüllt sich als „zweite Erbsünde“ (*pecado original*), als ein Schatten, ein Minderwertigkeitsgefühl, das alle vitalen Kräfte zu lähmen scheint. Einen Ausweg aus dieser Situation sieht Mureno daher im Gegensatz zu Caturelli nur durch den Bruch mit Europa und der Einwurzelung in die neue, noch fremde Erde. Lateinamerika muß seinen europäischen Vater töten, um selbst leben zu können. Der Versuch, in Amerika Wurzeln zu schlagen, führt so zu einer Solidarität mit allen anderen Entwurzelten, deren Identität durch die Kolonisation und die gescheiterte Modernisierung im Zuge der

⁵¹ Wiederabgedruckt in: Dussel E., *América latina. Dependencia y liberación*, 75--89.

⁵² Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung* (Interview), in: *Positionen Lateinamerikas*, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt, Frankfurt/Main, 1989, 45.

⁵³ Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 177-182; Cerutti-Guldberg weist auch auf eine interessante Beziehung zu Dussel hin (a.a.O., 177 f). Nach Caturelli enthüllt sich „jenseits“ des begrifflichen Denkens das Sein selbst als der Ruf des Ganzen -ein Gedankengang, der bei Dussel anthropologisch transformiert erscheint.

⁵⁴ So nach Cerutti-Guldberg (a.a.O., 175 ff).

⁵⁵ Ich folge hier den Ausführungen von L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 491-509.

Unabhängigkeitsbewegung gebrochen worden ist. Denn die Neuorientierung an der angelsächsischen und französischen Kultur, die die politische Befreiung von der spanischen Vormundschaft geistig getragen hatte, verlor sich in der unerschütterlichen Macht der spanischen Feudalherren. Die Modernisierung traf in ihrer realen Wirkung daher primär die ohnehin gefährdete Kultur der Indios, nicht jedoch die alte koloniale Oligarchie, gegen die sich die Modernisierung ursprünglich gerichtet hatte. Der kulturelle Vaternord an Europa muß sich daher in der Sichtweise der Generation von Mureno, zu der L. Zea noch E. Mallea, J. L. Borges sowie M. Estrada zählt, in Lateinamerika fortsetzen, nämlich gegen die Generation der Modernisierer, deren Symbol der argentinische Dichter und Politiker Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) ist. In seinem Hauptwerk „*Facundo, o Civilización y Barbarie*“ hatte Sarmiento die „Zivilisation“ mit der angelsächsisch-französischen Kultur identifiziert und der barbarischen Kultur der Indios gegenübergestellt. Gegen Sarmientos „Facundo“ wird für Mureno und die Philosophie der Befreiung José Hernández' Poem „*Martin Fierro*“ zum Symbol des durch die „Zivilisation“ unterdrückten Indio.

Die Frontstellung gegen die Generation Sarmientos sowie die Hinwendung zur Kultur der Indios, der Schwarzen und der Mestizen, kurz aller, die als Barbaren gebrandmarkt worden sind, wird eine Grundstellung der *Philosophie der Befreiung* sein, die sich am II. Nationalen Kongreß für Philosophie in Cordoba zu konstituieren beginnt, wo allerdings nach der Einteilung Cerutti-Guldbergs nur der populistische Sektor präsent war, da eine marxistisch orientierte Philosophie an diesem Kongreß nicht zugelassen worden sei.⁵⁶

Die erste systematische Dokumentation der neu entstehenden Philosophie der Befreiung ist zweifellos die Anthologie, die 1973 durch die argentinische Fachzeitschrift *Nuevo Mundo* veröffentlicht worden ist. Hier finden sich Artikel der wichtigsten Exponenten dieser neuen philosophischen Strömung⁵⁷, die einerseits das gemeinsame Anliegen einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie, andererseits jedoch ihre unterschiedlichen Instrumentarien und theoretischen Zielsetzungen deutlich erkennen lassen. Daß die *Philosophie der Befreiung* keine einheitliche Schule, kein monolithischer Block, sondern eine von sehr unterschiedlichen philosophischen Ausgangspositionen getragene Suche nach einem befreienden Denken in Lateinamerika ist, wird damit schon in ihrer ersten Selbstdarstellung sichtbar.

Die ideologischen Differenzen wurden durch die politischen Ereignisse verstärkt. Die peronistische „Säuberung“ der Universitäten traf vor allem den marxistisch-historistischen Zweig, wodurch es zum „Bruch“⁵⁸ mit der dem Peronismus nahestehenden volkskulturellen Richtung der *Philosophie der Befreiung* kam. 1974 bestimmte diese Gruppe ihre theoretische Position gegenüber dem Populismus im „Ma-

⁵⁶ Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 175.

⁵⁷ *Nuevo Mundo* T. 3 (1973) 1 enthält Beiträge von Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti-Guldberg, Julio de Zan, Enrique Dussel, Anibal Fornari, Daniel E. Guillot, Rodolfo Kusch, Diego F. Pro, Arturo Roig und Juan Carlos Scannone.

⁵⁸ So Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 201.

nifesto Salteño⁵⁹. Anlässlich eines Kongresses über den Stand „aktueller Philosophie in Lateinamerika“ in Morelia/Mexiko 1975, an dem E. Dussel⁶⁰ und A. Roig⁶¹ die Hauptreferate hielten, wurde eine gemeinsame Deklaration veröffentlicht, die wesentliche Grundlinien der *Philosophie der Befreiung* zusammenfaßt.⁶² Nach einem Prozeß der Ausdifferenzierung der verschiedenen Positionen scheint gegenwärtig das Interesse an Dialog und Gemeinsamkeit wieder zu wachsen.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 297-300.

⁶⁰ Dussel E., La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica, in: ders., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 47-56.

⁶¹ Roig A., Función actual de la filosofía en América Latina, in: La filosofía en América Latina (Teoría y Praxis, 25), Mexico 1976, 135-152.

⁶² Declaración de Morelia. Filosofía de Independencia, in: Roig A., Filosofía, universidad y filósofos en América Latina, Mexico 1981, 95-101 (unterschrieben von E. Dussel, F. Miró Quesada, A. Villegas und L. Zea); vgl. dazu Sauerwald O., Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung. Zur Einführung in den Streit lateinamerikanischer Philosophen, in: Zea L., Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte, München 1989, 166 ff.

2. E. DUSSELS DE-STRUKTION DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE

Dussels Diskurs erhebt sich aus der fundamentalen Infragestellung eines authentischen lateinamerikanischen Denkens, wie sie durch die Dependenztheorie hervorgerufen und von S. Bondy explizit gemacht wurde. Es ging dabei von Anfang an primär um den methodologischen Aspekt¹, wie nämlich die tödliche Spirale von Entfremdung und Selbstentfremdung des Denkens in einer Situation ökonomisch-politischer Abhängigkeit zu überwinden sei. Die von der Dependenztheorie aufgerollte Problematik wird so zum „Ausgangspunkt [origen] eines radikalen theoretisch-epistemologischen Bruchs.“² Dies bedeutet, wie Dussel unmißverständlich festhält, nichts weniger, als das philosophische Denken selbst neu zu begründen: „Dazu müssen wir den Sinn der Philosophie und ihren Ursprung wiederholen [repensar].“³

In der Realisierung dieses Projekts nimmt Dussel zwei formale Anweisungen S. Bondys auf:

Erstens muß das neue Denken „in Kontrast“ und damit als Kritik gegenüber den Philosophien der herrschenden Machtblöcke entwickelt werden. Dies ist schon dadurch unumgänglich, weil die europäische Philosophie fast ausnahmslos gegenüber der jahrhundertelangen Unterdrückung der Völker der Dritten Welt blind gewesen ist, eine Blindheit, welche die lateinamerikanische Philosophie zum Teil „geerbt“ hat, obwohl die Unterdrückung des Volkes gleichsam vor ihren Augen erfolgt ist. Europäische Philosophie ist daher auf ihren Ideologiegehalt hin zu untersuchen, und zwar aufgrund des Verdachts, „daß jede geopolitische Expansion rasch zu einer Begründung durch eine Herrschaftsontologie (je nachdem eine Herrschaftsphilosophie oder -theologie) führt.“⁴ Unter diesem Aspekt muß Dussels kritische Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophiegeschichte gesehen werden, die nicht von einem bloß historischen, sondern primär „polemischen“ Interesse geleitet ist, das die Denkstrukturen jener Tradition bloßstellen will, welche die Unterwerfung ganzer Kontinente legitimiert bzw. in ihrer ethischen Problematik verdeckt hat. Dussel beabsichtigt daher in Analogie zu Heideggers „Destruktion der Geschichte der Ontologie“⁵ eine „Destruktion“ der überlieferten philosophischen Ethik. Diese „Destruktion“ ist durchaus im heideggerischen Sinn zu verstehen, d. h. nicht als bloße Negation, son-

¹ Dussel dazu rückblickend: „Noch wichtiger war für mich jedoch die Tagung, die mit Farrel -der später Dekan der Fakultät für Soziologie werden sollte -in Buenos Aires veranstaltet wurde und in der die Thematik der Dependenztheorie erörtert wurde, und zwar auch unter der Berücksichtigung der darin enthaltenen epistemologischen Infragestellung.“ Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 44.

² Dussel E., Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989, 162.

³ Dussel E., Para una ética 11,134.

⁴ Dussel E., Herrschaft und Befreiung, Freiburg/Schweiz 1985,33.

⁵ Vgl. dazu Heidegger M., Sein und Zeit, § 6; bekanntlich hat Heidegger die Destruktion der Geschichte der Ontologie in „Sein und Zeit“ selbst nicht mehr ausgeführt.

dem als ein Abtragen von Verdeckungen im Dienst der Freilegung des ursprünglichen Seins.⁶

Die Destruktion der philosophischen Tradition entspricht S. Bondys *zweiter* Anweisung, daß sich ein authentisches Denken in Lateinamerika nur aus einer Kritik der Philosophie der gegenwärtigen Machtblöcke konstituieren kann. Doch Dussel nimmt noch einen anderen Gedanken S. Bondys auf: lateinamerikanische Philosophie müsse ihre Authentizität durch eine Reflexion der geschichtlichen Befreiungsprozesse gewinnen. Dussels Denken vollzieht sich daher von vornherein als politische Philosophie; sie entsteht gleichsam im Prozeß der politisch-ökonomischen Befreiung der unterdrückten Völker der Dritten Welt. Politik ist hier nicht ein Thema unter anderen, sondern das Medium des Denkens, das sich der unentrinnbaren Verstrickung in einen bestimmten konfliktiven Raum bewußt geworden ist. Damit ist weder über das Wesen des Politischen selbst schon entschieden noch die Eigenständigkeit anderer Lebensbereiche im Namen der Politik negiert. Allerdings ist dem philosophischen Diskurs die Illusion einer politischen Unschuld genommen. Philosophie steht vor der Aufgabe, sich innerhalb ihrer unentrinnbaren Situiertheit im gegenwärtigen geopolitischen Konfliktfeld zwischen Zentrum und Peripherie so zu konstituieren, daß sie nicht zum verlängerten Arm der eurozentrischen Expansion, sondern zur kritischen Begleiterin der Befreiung der unterdrückten Völker der Dritten Welt wird.

Wie bei S. Bondy fällt auch in E. Dussels Konzept die explizite Auseinandersetzung mit der *lateinamerikanischen* Philosophiegeschichte aus. Ihre Inauthentizität sieht Dussel⁷ zum einen in ihrem repetitiven Charakter, zum anderen -und hier liegt ihr primäres Defizit -in ihrer Ignoranz gegenüber der lateinamerikanischen Realität, wobei „Ignoranz“ hier vor allem im ethischen Sinn gemeint ist: *„Der inauthentische Philosoph transformierte sich notwendig in einen Sophisten, einen seine Schüler und sein Volk domestizierenden Pädagogen, damit sie die nordatlantische Kultur als universale, einzig wahre Kultur akzeptieren. Ethisch wurde er schuldig, obwohl er kein reflexes Bewußtsein von dieser Schuldigkeit hatte, weil er für die kulturelle Entfremdung des Lateinamerikaners verantwortlich war.“*⁸

Die „Sophistik“ der lateinamerikanischen Philosophie besteht also darin, daß sie nicht konsequent aus der eigenen Realität heraus gedacht hat, sondern ein Denken notdürftig adaptierte, das -in einem anderen gesellschaftlichen Kontext entwickelt -die Blindheit gegenüber der eigenen Situation stabilisiert hat.⁹ Diese phi-

⁶ Vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 23: „Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht;“ nämlich die „Durchsichtigkeit“ der Geschichte der Ontologie, die eben „der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen bedarf.“ a.a.O., 22. In *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza 1972, spielt Dussel im Titel bewußt in diesem Sinn an Heidegger an.

⁷ Vgl. Dussel E., *Para una ética I*, 11.

⁸ Ebd.

⁹ Unter den verschiedenen Charakterisierungen der sophistischen Kunst nennt Platon auch den „Zwischenhandel“ mit Kenntnissen, d.h. die rentable Verbreitung von „Philosophie“ aus einer „anderen“ Stadt; vgl. Platon, *Sophistes*, 223b-224e.

losophisch bedingte „Entfremdung“ gegenüber den bedrängendsten Problemen des eigenen Landes bzw. Kontinents gehört auch zur persönlichen Erfahrung von E. Dussel: *„im Grunde -wenn ich etwas personenbezogen antworten darf -gab es bei mir einen großen Widerspruch. Einerseits machte ich die Erfahrung eines Problems, das ich in ganz Lateinamerika verbreitet sah: revolutionäre Prozesse, Repressionsprozesse, Volksbewegungen ... Andererseits aber wußte ich nicht, wie ich diese Problematik philosophisch anzugehen hatte. Es gab also tatsächlich einen Dualismus zwischen dem philosophischen Denken und der Praxis, in der wir lebten. Nun stellt die Herausarbeitung der Befreiungsphilosophie das dar, wodurch dieser Dualismus, dieser Spalt zwischen der gelebten lateinamerikanischen Praxis und einem ihr fremden philosophischen Denken überwunden wird.“*¹⁰

2.1. DER DIALEKTISCHE GRUNDVOLLZUG DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE

Die „Destruktion“ der abendländischen Philosophie im Dienste eines ursprünglichen, d. h. weder entfremdeten noch entfremdenden Denkens erfordert eine „Wiederholung“ ihres Grundvollzugs. *„Dazu müssen wir den Sinn der Philosophie und ihren Ursprung neu denken [repensar].“*¹¹

Eine Philosophie der Peripherie muß sich am abendländischen Denken „abarbeiten“, *„wie das entfremdete Kind, das gegen den Vater, der allmählich alt wird, protestiert; das Kind wird sozusagen nach und nach erwachsen.“*¹²

Es ist daher unumgänglich, daß die Herausbildung einer eigenen, authentischen Philosophie zunächst auf die Sprache der europäischen Überlieferung angewiesen ist, *„wie der Sklave, der die Sprache des Herrn spricht, wenn er rebelliert.“*¹³

Die Emanzipation aus der bevormundenden Herrschaft des Vaters hat die innere Struktur dieser Unterdrückung aufzudecken, um einen wirklichen Neuanfang des Denkens eröffnen zu können. Der Grundvollzug der abendländischen Philosophie liegt nun nach Dussel in einer „Dialektik der Totalität“, einer Dialektik, die übrigens von der europäischen Philosophie selbst aufgeklärt worden ist, womit durch die Destruktion hindurch auch die Möglichkeit einer positiven Anknüpfung an die europäische Tradition gegeben ist.

¹⁰ Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 46.

¹¹ Dussel E., Para una ética II, 134.

¹² Dussel E., Philosophie der Befreiung, 13 (eig. Übers.).

¹³ Ebd.

2.1.1. Dialektik als „Logik der Totalität“

Jede Philosophie erhebt sich aus der Alltäglichkeit. Heraklit stellt den Logos den schwankenden Meinungen der Vielen gegenüber, Platon die Idee der „doxa“, die sich von der sinnlichen Wahrnehmung leiten läßt; Hegels Dialektik setzt ein beim natürlichen, Marx hingegen beim falschen Bewußtsein; Heidegger durchbricht die Anonymität des Man auf die Eigentlichkeit des Daseins. Wie immer die Alltäglichkeit auch bestimmt wird und unabhängig von den inhaltlichen Differenzen vollzieht sich philosophisches Denken immer als Bruch mit dem alltäglichen In-der-Welt-sein, d. h. Philosophie entsteht dann, wenn die Selbstverständlichkeiten unserer alltäglichen Welt fraglich werden, sei es nun im Bann des Staunens oder unter dem Gericht des radikalen Zweifels. In beiden Fällen ereignet sich der „*Tod der Alltäglichkeit*“¹⁴, der Mensch fällt aus der selbstverständlichen Plausibilität seiner bisherigen Weltbezüge heraus, eine ungebrochene Rückkehr zur vormaligen Naivität ist nicht mehr möglich. In diesem Sinn ist die Alltäglichkeit „tot“, irreversibel verloren, auch wenn sie weiterhin das Leben des einzelnen äußerlich prägt.

Philosophie besteht nun gerade darin, die Erfahrung der Entwurzelung des alltäglichen In-der-Welt-seins nicht zu verdrängen oder zu überspielen, sondern denkend auszutragen. Dadurch führt die Krise der alltäglichen Sinnbezüge zu einer „*ethischen Konversion*“¹⁵, die sich auf ein „*Projekt des Seins-in-der-Wahrheit*“¹⁶ hin entwirft. Dussel betont, daß schon an dieser Ursprungsstelle der Philosophie, dem Übergang von der Alltäglichkeit zur Suche nach der Wahrheit, vom bloßen Meinen zur Liebe zur Weisheit, vom an die Dinge verlorenen Bewußtsein zum Selbstbewußtsein usw. eine *ethische* Entscheidung liegt. „*Damit das Denken vom alltäglichen Verstehen her erwächst, ist also eine ethische Konversion notwendig, ein Riß des Ethos, in unserem Fall unvermeidlich des bürgerlichen Ethos des modernen Menschen, um in der Krisis die Existenz zu einer anderen Lebensweise, zu einer anderen Weise des Existierens hinzulenken (‘umkehren’ [convertir] bedeutet die Richtung ändern)*.“¹⁷

Die „Krisis“ im Sinn der „Scheidung“ von Wahrem und Falschem betrifft die Alltäglichkeit nicht bloß partiell, sondern fundamental, d. h. sie dringt bis in die letzten Horizonte des alltäglichen In-der-Welt-seins vor. Philosophie fragt nach dem Seienden im Ganzen hinsichtlich seines letzten Grundes, sie fragt nach dem Sein des Seienden, ob dieses nun als Idee, als Physis, als Subjektivität oder wie immer sonst ausgelegt wird. In diesem weiten Sinn ist nach Dussel jede Philosophie „Ontologie“.

Philosophie rührt an den Grundfesten des alltäglichen In-der-Welt-seins und wird deshalb als Bedrohung des „normalen“ Lebens erfahren. Die Reaktionsweisen sind

¹⁴ Dussel E., *Para una ética* II, 138; vgl. Hegel G.F.W., *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung: „Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod.“ Hegel G.F.W., *Werke* III, Frankfurt/Main 1986, 75.

¹⁵ Dussel E., *Para una ética* II, 136.

¹⁶ A.a.O., 137.

¹⁷ A.a.O., 136.

bekannt- man schützt sich vor der Infragestellung der Philosophie, indem man sie lächerlich macht oder verfolgt: „Der ‚ruhige Bürger‘, das Nicht-Philosophische, zieht sich zurück und verteidigt sich vor der Philosophie, die die Alltäglichkeit ...in Todesgefahr bringt: das philosophische Denken präsentiert sich ihm als subversiv (weil es, wie Seneca sagte, ein ‚revellere penitus falsorum receptam persuasionem‘ ist) ... Der ‚ruhige Bürger‘ muß Sokrates eliminieren, weil seine Gegenwart eine unerträgliche Unterbrechung ist.“¹⁸

Die Geschichte der Philosophie ist daher zugleich eine Geschichte der Verfolgung und Ausgrenzung. Dussel stellt hier seine eigene Lebenserfahrung, das mißlungene Attentat im Oktober 1973 und seinen Weg ins Exil in die Tradition der Philosophie. Am Tag nach dem Attentat „nahm ich **die Apologie des Sokrates** und hielt meinen Unterricht vor meinen Schülern, indem ich erklärte, warum die Philosophie, wenn sie kritisch ist, verfolgt sein muß, wie Sokrates das war. Wir hatten den *academismo* hinter uns gelassen und waren in die universale Geschichte der Philosophie als Kritik, als Kampf, als Gefahr und Risiko eingedrungen. Jetzt verstanden wir den hingerichteten Sokrates, Aristoteles, der verfolgt wurde und auf der Insel Euböa starb, den belagerten Augustin, Thomas, der auf dem Weg zu den großen Disputationen starb, Fichte, der von der Universität Jena ausgewiesen wurde, Marx, der niemals Universitätsprofessor sein konnte, und Husserl, der durch den Nazismus von der Universität Freiburg vertrieben wurde ...“¹⁹

Philosophie expliziert die leitenden, dem alltäglichen Bewußtsein selbst verborgenen Horizonte seines In-der-Welt-seins. Die klärende Enthüllung des alltäglich Verdeckten wirkt nun aber auf das alltägliche In-der-Welt-sein selbst zurück, indem die Alltäglichkeit vom philosophisch erschlossenen Seinshorizont her in ein neues Licht getaucht wird. Die ethische Konversion des/der Philosophen/in mündet daher in eine *Rekonstitution* der Alltäglichkeit durch die Aufdeckung der ursprünglichen Erfahrung des Seins. Philosophie vollzieht sich nicht nur als „Bruch“ mit der Alltäglichkeit, sondern zugleich als „*Einsetzung des Alltäglichen in ein einbegreifendes Ganzes*.“²⁰ Diesen Grundvollzug der Philosophie von der Alltäglichkeit zum Sein und vom Sein zum Alltäglichen nennt Dussel „Dialektik“ bzw. dialektische Methode des Denkens. Dialektik ist die Bewegung „*von den Seienden zum Grund und vom Grund zu den Seienden*.“²¹

Insofern sich die „dialektische“ Überschreitung der verschiedenen Horizonte der Alltäglichkeit auf das *Sein* selbst öffnet, manifestiert sich die Dialektik „*letzten Endes als ontologische Bewegung*.“²² Das Sein ist die verborgene Einheit des Vielen, das unfaßbare Ganze, von dem her die Seienden konstituiert werden. „*Logos, in der Bedeutung, in der wir ihn jetzt nehmen, bedeutet umfassen, einsammeln (von légein), das Ontologische bezeichnet einen Horizont oder eine Ebene, welche das Sei-*

¹⁸ A.a.O., 137.

¹⁹ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 16.

²⁰ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*. 202.

²¹ A.a.O., 182.

²² Ebd.

ende einbegreift, umfaßt. Das **Dialektische** ist eine Bewegung, welche den eingesetzten Horizont durchquert (diá-).²³

Die dialektische Bewegung zielt auf das ursprünglich Eine und Ganze, auf die verborgene Identität des Seins, die alle Differenzen in sich trägt. „Die der dialektischen Methode angemessene Kategorie ist die Totalität. Ihr Prinzip ist das von Identität und Differenz.“²⁴

Da die Dialektik, wenn auch in kritischer Weise, immer auf den *je schon* anwesenden und gegenwärtigen Grund des Seienden hin denkt, der zwar in der Alltäglichkeit verdeckt ist, sie jedoch nichtsdestoweniger bestimmt, bleibt das dialektische Denken innerhalb der vorgängigen Totalität des Seins. Die Struktur der dialektischen Bewegung ist daher *zirkulär*. Solange philosophisches Denken die Endlichkeit menschlichen Erkennens und damit die Unfaßbarkeit des Seins selbst bewahrt, bleibt sie eine offene Dialektik, die sich nicht in ein geschlossenes System hinein vollendet. Doch hat die Dialektik ihrer immanenten Versuchung, die Welt von der ursprünglichen Identität des Seins her vollständig durchsichtig werden zu lassen, weder in der Antike (Plotin) noch in der Moderne (Hegel) widerstehen können. Der plotinschen Emanation des Einen entspricht die Entzweiung des Seins bei Hegel, wobei beide Bewegungen, ob nun durch die verschiedenen Seinsstufen oder als geschichtliche Entwicklung, wieder in die ursprüngliche Einheit bzw. das absolute Wissen zurückgebunden werden. Plotin vollendet damit das griechische Abstiegs- und Aufstiegsschema, Hegel die involutive und exvolutive Bewegung des Bewußtseins. Bei beiden Denkern wird auf diese Weise die Grundstruktur der Dialektik vollends sichtbar, nämlich die „*Entwicklung des ‚Selben‘*“.²⁵

Dussel bezieht sich in der Bestimmung des Begriffs der „Dialektik“ ausdrücklich auf die aristotelische „Topik“²⁶ Am Beginn der ersten Buches²⁷ stellt Aristoteles dabei die Dialektik als einen Weg, eine Methode vor, mit der man über jede Frage argumentieren könne, und zwar „ex endoxon“, nach Dussel der Schlüsselbegriff der aristotelischen Dialektik, den er mit „*Alltäglichkeit*“²⁸ übersetzt. Im Gegensatz zur platonischen Dialektik, die von der Alltäglichkeit, der doxa, zur klaren Evidenz der Ideen abspringe, gehe es Aristoteles um die kritische Aufklärung des alltäglichen Verstehenshorizonts selbst, in dem auch die Evidenz der Prinzipien der epistémé gründe.²⁹ Denn die Wissenschaft gehe zwar von selbstevidenten Axiomen aus, doch die „Evidenz“ der Axiome wurzelt letztlich im alltäglichen Verstehen, der jeweiligen Lebenswelt. Die Dialektik ist daher die Methode, die letzten Horizonte bestimmter Wissensbereiche aufzuhellen, z. B. der Medizin, der Politik mit dem jeweiligen Vorverständnis von Gesundheit, Gerechtigkeit, Menschsein usw. In der dialektischen

²³ A. a. O., 159.

²⁴ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 171.

²⁵ Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 199.

²⁶ Vgl. a. a. O., 19-31.

²⁷ Aristoteles, Topik, 100a.

²⁸ Vgl. Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 20.

²⁹ Vgl. Aristoteles, Topik I,2 101a.

Aufklärung des alltäglichen Verstehens bezog sich Aristoteles auf die logischen Kategorien Begriff, Definition, Gattung, Art usw. Heute sei diese Aufgabe als phänomenologische Explikation der Lebenswelten bestimmter Kulturen bzw. im Anschluß an Heidegger als „Fundamentalontologie“³⁰ zu erfüllen.

Durch den aristotelischen Begriff der Dialektik³¹ hat sich Dussel zugleich eine erste kritische Basis erarbeitet, von der aus die Dialektik der Moderne, insbesondere Hegels, in den Blick genommen werden kann.

2.1.2. Die Dialektik der Moderne: das Sein als Subjektivität

Ich skizziere hier nur die Grundlinien von Dussels Kritik an der modernen Subjektphilosophie³², ohne auf die vor allem bei Hegel relativ ausführlichen Interpretationen genauer eingehen zu können.

René Descartes' Wende zum Subjekt steht im Zeichen der Begründung der Philosophie als Wissenschaft auf der absoluten Evidenz des Bewußtseins, einer Evidenz, welche die alltägliche Welt möglicher Täuschungen endgültig aus ihrem Horizont verbannen will. Wie Platon erfährt Descartes die Bodenlosigkeit der Alltäglichkeit in den Täuschungen der Sinneswahrnehmung und den überlieferten Meinungen so fundamental, daß sie nur mehr als Sprungbrett zur klaren und sicheren Erkenntnis der Vernunft dient. Descartes „geht von der sinnlichen Faktizität aus, um sie jedoch zu verwerfen.“³³

³⁰ Vgl. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 21.28; bei Heidegger ist dieser Begriff bekanntlich doppeldeutig, einerseits im Sinn einer ursprünglichen Ontologie, andererseits im Sinn eines Fundaments der Ontologie selbst, womit die „Fundamentalontologie“ keine Ontologie mehr wäre. Heideggers Denkweg geht dabei von der existenzialen Analytik des Daseins als ursprünglicher Ontologie in eine Fundamentalontologie über als Bedenken der „Wahrheit des Seins“ jenseits der Ontologie, sodaß Heidegger schließlich die Begriff „Fundamentalontologie“ und „Horizont“ überhaupt fallen läßt (vgl. dazu Kettering E., *Nahē. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, 94 ff). Damit wird auch die Grenze von Dussels Heideggerrezeption deutlich. Denn der Bereich der „Ontologie“ ist hier streng als der Bereich der „Seinshorizonte“ definiert, die dialektisch bis zum alles begründenden Horizont („Grund“, „Fundament“, daher „Fundamentalontologie“) freigelegt werden. In der Absicht, über den Begriff des Seins als „Grund“ hinauszugehen, ergibt sich wieder eine gewisse Konvergenz zwischen Dussel und Heidegger, die jedoch durch Heideggers Rückgang zu den frühen Griechen bzw. Dussels Rekurs auf die biblische Exoduserfahrung wieder zerfällt.

³¹ Die Neuentdeckung der aristotelischen „Topik“ in den 50er und 60er Jahren ist vor allem durch Heidegger und Gadamer inspiriert worden; die praktische Philosophie sah darin zunächst eine Möglichkeit eines eigenen Diskurses jenseits der apodiktiv-demonstrativen Methode. Allgemein steht die „Topik“ für die Rückbindung der Wissenschaft, auch der Philosophie als Wissenschaft, an das Leben, die Praxis, die alltägliche Sprache; zur Diskussion um die „Topik“ vgl. Pöggeler O., *Dialektik und Topik*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd.II, hrsg. v. R. Bubner u. a., Tübingen 1970, 273-310.

³² Ich fasse dabei vor allem Dussels Analysen in: *Método para una filosofía de la liberación*, 33-114 zusammen; vgl. auch Peter A., *Der befreiungstheologische und transzendentaltheologische Denkansatz*, 125ff.; Guizeta R., *Domination and liberation*, 65 ff.

³³ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 36.

Auf der Suche nach einem absolut unbezweifelbaren Ausgangspunkt der Philosophie stößt Descartes auf die eigene Selbstgewißheit im Vollzug des Denkens. Die Bewegung vom Seienden zum Sein mündet daher in die Immanenz des ego cogito. „So ist die Seele das Thema ihrer selbst geblieben, die Seele ohne Körper, ohne Welt, ohne Faktizität.“³⁴ Dennoch ist Descartes' Wende zum Subjekt nicht bloß eine Bewegung nach Innen, sondern durch die Rekonstitution des Seienden durch das ego cogito zugleich eine Wendung der Vernunft nach Außen.

Damit vollziehe auch Descartes die formale Bewegung der Dialektik, nämlich den Zweischritt „vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden“, insofern der Involution zum ego cogito die Konstitution der Welt durch die Subjektivität des Subjekts folgt. Schon bei Descartes ist foglich die vollständige Deduktion der gesamten Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit Gottes, durch die menschliche Vernunft vorgezeichnet. „Das **cogito** ist Ausgangs- und Endpunkt: es ist alles.“³⁵

Doch Descartes war sich der Endlichkeit des ego cogito noch bewußt, auch wenn die Idee Gottes, wie Pascal bereits kritisch vermerkt hat, nur mehr im Horizont der Selbstkonstitution des menschlichen Subjekts in ihrer Sinnhaftigkeit ausgewiesen wird.

Die Gefahr einer Selbstüberschätzung der Vernunft zu bannen, war auch noch das Anliegen von Kants Dialektik gewesen. Das Programm einer „Kritik der reinen Vernunft“ versucht dem Umschlag einer Apotheose der Vernunft in totalen Skeptizismus zuvorzukommen. Kant verläßt zwar nicht den Weg Descartes' von der Alltäglichkeit zur Selbstgewißheit des „ich denke“, er klärt jedoch die Vernunft über ihre eigenen Grenzen hinsichtlich der Rekonstitution der Welt auf. Dies ist nach Dussel der Sinn der „transzendentalen Dialektik“ in der „Kritik der reinen Vernunft“. Das „Noumenon“ oder das „Ding an sich“ – „Erinnerung an das **Sein** in seinem starken Sinn“³⁶ – markiert die unüberwindliche Grenze der gegenstandskonstituierenden Vernunft, die nur durch einen „vernünftigen Glauben“ überwunden werden kann; „das Ding an sich ist nicht **gewußt**, sondern bloß **geglaubt**. Der vernünftige Glaube gelangt zu einer Überlegenheit über das Wissen.“³⁷

Die kantsche Bescheidung der Vernunft wird jedoch bald „überwunden“. Zunächst sieht Fichte die Grenze des „Ding an sich“ von Kant selbst durch die transzendente Apperzeption transzendiert, insofern das „Ich denke“ alle Vorstellungen begleiten soll, folglich auch die Vorstellung des „Ding an sich“. „Das Ding an sich kann jetzt **gewußt** und nicht bloß **geglaubt** werden, aber innerhalb einer immanenten Beziehung.“³⁸ Dennoch bleibt auch bei Fichte durch das Nicht-Ich eine „leichte Exteriorität“³⁹, die vom mittleren Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ durch die Idee des Selbstbewußtseins endgültig verlorengeht. Im Akt des

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ A.a.O., 52.

³⁷ A.a.O., 44.

³⁸ A.a.O., 46.

³⁹ A.a.O., 56.

Selbstbewußtseins wird sich das Ich zum alleinigen Gegenstand der Erkenntnis, Subjekt und Objekt fallen zusammen. Erst dadurch ist nach Schelling das cartesianische cogito als letztes Fundament der Philosophie verstanden. Der frühe Schelling wird so zum wichtigsten Wegbereiter Hegels.

Die *Hegelsche* Dialektik vollzieht sich nach Dussel in zwei Schritten: Zunächst geht Hegel wie Descartes oder Kant von der Alltäglichkeit aus, die bezeichnenderweise von vornherein als „Bewußtsein“ verstanden wird, dessen Fraglichkeit eine Bewegung in Gang bringt, die über die verschiedenen dialektischen Sprünge hinweg schließlich im absoluten Wissen ihre Vollendung findet. Der ursprüngliche Vollzug des Denkens ist weder das absolute Ich Fichtes noch das Selbstbewußtsein Schellings, sondern das Bewußtsein, das nicht bloß sich selbst zum Gegenstand wird, sondern in einem dialektischen Prozeß sämtliche Gegensätze aufhebend absolutes Wissen *wird*, d. h. die absolute Koinzidenz von Subjekt und Objekt im An-und-für-sich-Sein. Entscheidend ist nun aber nach Dussel, daß die Vollendung des ego cogito letztlich durch dessen Überbietung geschieht. Hegel begreift den Eintritt in die Philosophie selbst noch einmal als Moment des universalen dialektischen Prozesses des absoluten Geistes. *„Der dialektische Weg, der in der Phänomenologie beschrieben wird, ist, wie wir gesehen haben, die Einführung, die ‚ich‘ eifülle, um philosophieren zu können; aber zur gleichen Zeit eifüllt sich ‚in mir‘ ein Moment des Kreislaufs des Absoluten selbst.“*⁴⁰

Damit hat die Philosophie Hegels einen „zweiten Anfang“⁴¹, nämlich den Anfang der Dialektik des Absoluten, das sich als das völlig Unbestimmte in das Endliche entäußert, um sich in der dialektischen Aufhebung endlicher Gegensätze als absolutes Beisichsein wieder zu finden. Dialektik ist hier nicht mehr bloß Methode des Denkens, sondern fällt mit dem realen Prozeß der universalen Geschichte zusammen. Obwohl Hegel das Heraustreten des absoluten Geistes mit dem biblischen Begriff der „Entäußerung“ beschreibt, verbirgt sich nach Dussel darin bloß der neuplatonische Gedanke der „explicatio“, auf den sich Hegel selbst ausdrücklich bezieht.⁴² Die Dialektik des Absoluten in der Geschichte entspricht daher präzise der plotinischen Emanation und Rückkehr des Einen auf subjektontologischer Ebene. Endlichkeit, Vielheit, Partikularität sind als bloße Entfremdung bzw. Entzweiung des ursprünglich Einen gedacht und bilden daher einen unhaltbaren Status des Absoluten, der durch die dialektisch sich vollziehende Rückkehr zum absoluten Beisichsein überwunden wird. Die Präsenz christlicher Terminologie im Denken Hegels darf den Blick auf den neuplatonischen Grundansatz seiner Dialektik nicht verstellen. Die Verwandlung der Substanz- in eine Subjektontologie wäre zwar ohne den Einfluß des jüdischen Denkens nicht möglich gewesen, ihre pantheistische Durchführung steht jedoch in unüberbrückbarem Gegensatz zum jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken. *„Zwischen Plotin und Hegel schiebt sich die Tradition der jüdisch-christlichen Tradition, aber dieser Einschub ist*

⁴⁰ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 86.

⁴¹ Ebd.

⁴² Dussel verweist hier z. B. auf Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §84, in: Hegel G.W.F., *Werke VIII*, Frankfurt, 1986, 181.

*bloß scheinbar, weil bei Hegel die Lehre von der Schöpfung keine Gültigkeit hat -ihre terminologische Präsenz kann jedoch begriffliche Irrtümer induzieren.*⁴³

Mit diesen Stichworten ist nun der Horizont abgesteckt, in dem Dussel die Subjektphilosophie von Descartes bis Hegel situiert. Die eigentlich tragende Denkstruktur der Moderne liegt nicht im personalen Freiheitsdenken des jüdisch-christlichen Seinsverständnisses, sondern in der neuplatonisch-gnostischen Tradition. Das Pathos der individuellen Freiheit, in dem sich die Subjektphilosophie selbst als Frucht des biblischen Freiheitsdenkens verstand, ist von Hegel nicht zufällig in die sittliche Realität des Staates „aufgehoben“ worden. Die Grundstruktur dieses Denkens ist die *dialektische* Erschließung der verborgenen Einheit des Vielen, aus der die gesamte Wirklichkeit deduziert wird, was sich in letzter Konsequenz in der ewigen Wiederkehr des Selben vollendet, in der menschliche Freiheit auf ein Moment der Selbstbewegung des Ganzen reduziert bzw. aufgehoben wird. Hegel versteht sich daher zu Recht als Vollender der Moderne bzw. des griechisch-europäischen Denkens überhaupt. In Hegel ist der dialektische Anfang der europäischen Philosophie in seiner gnostisch-dualistischen Ausrichtung als Vorrang des Allgemeinen vor dem Partikularen, der Einheit vor dem Vielen unübertreffbar ans Licht getreten. Die Moderne markiert daher im Grunde keinen Bruch, sondern bloß „eine neue Etappe innerhalb des europäischen Denkens.“⁴⁴

2.2. DIE DEFIZIENZ DER DIALEKTIK IM BEREICH DER ETHIK

Dussels Destruktion der abendländischen Philosophie versucht die geistige Logik zu erhellen, die die europäische Expansion seit dem Ende des 15. Jahrhunderts wie auch die ethische Blindheit gegenüber der Vernichtung und Unterwerfung der Völker der Dritten Welt ermöglicht hat. Dieser epochale Skandal in der Weltgeschichte kann nicht mehr bloß durch das ethische Versagen einzelner, etwa der Kolonisatoren, oder durch die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen erklärt werden. Dieser ethische Verblendungszusammenhang, der die Ausrottung und Unterwerfung der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas ohne wesentliche sittliche Irritation überstanden hat, ist vielmehr durch eine Logik geprägt, die mit dem skizzierten dialektischen Grundvollzug der europäischen Philosophie zusammenfällt.

Denn die Dialektik vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden impliziert einen Begründungszusammenhang, der erstens das Ethische in einer grundsätzlichen Schwebelage hält; zweitens selbst eine Herrschaftsstruktur repräsentiert, nämlich die Herrschaft des Allgemeinen über das Einzelne, und sich drittens gegenüber jeder Kritik von außen durch seine Vollendung als ewige Wiederkehr des Selben immunisiert.

⁴³ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 87.

⁴⁴ A.a.O., 33.

2.2.1. Die Inkonsistenz des Ethischen

Das ontologische Denken hat seit den frühen Griechen den Bruch der Alltäglichkeit von vornherein in einer bestimmten Deutung wahrgenommen, nämlich in der Dualität von Geist und Sinnlichkeit, von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Körper und Seele. Die Wurzel dieser dualistischen Grundperspektive liegt nach Dussel in dem ontologischen Denken zugrundeliegenden Seinshorizont. Das Sein ist immer als das Eine, das Ganze gedacht, ob als Idee, als Physis oder als transzendente Subjektivität. Das Viele, das Partikuläre und damit der Leib, die Materie können hier nur mehr als Differenz, als gegenüber der Identität des Seins ab-künftige, sekundäre Wirklichkeit erfahren werden.⁴⁵ Der durch die Ontologie bedingte Dualismus von Geist und Materie hat nun im Bereich der Ethik fatale Konsequenzen, insofern aus der anthropologischen Dualität von Leib und Seele ein ethisch nicht auflösbarer Konflikt entsteht, der im griechischen Denken bei Platon und Aristoteles bewußt geworden ist. Durch die leibliche Verfaßtheit seines Seins findet sich der Mensch hineinverwoben in die Welt, die menschliche Gemeinschaft, in die Polis. Die daraus entspringende ethische Verantwortung wird im bios praktikos bzw. politikos übernommen. Ethik ist daher bei Aristoteles von vornherein konsequent als politische Ethik verstanden.⁴⁶ Ebenso ist bei Platon die Einsicht in die Gerechtigkeit als Prinzip der Leitung der Polis die „größte und schönste Einsicht“⁴⁷. Doch obwohl sich Platon immer wieder gegen einen solipsistischen Rückzug des Philosophen aus der Gemeinschaft der Polis wendet⁴⁸, wird die politische Verantwortung gleichzeitig durch den Aufstieg der Seele vom Irdischen zum Ewigen, vom Sichtbaren zu den unsichtbaren Ideen im bios theoretikos relativiert. Die irdisch-menschlichen Angelegenheiten sind folglich eines „großen Ernstes nicht wert, aber es ist notwendig, sie mit Ernst zu betreiben; das ist kein glückliches Zusammentreffen.“⁴⁹ Die politische Verantwortung wird hier nicht mehr als Erfüllung, sondern als unvermeidliche Last menschlichen Lebens notwendig erfahren. Es „sind die zwei konträren Tendenzen, die wir bei Platon klar feststellen. Die er-

⁴⁵ Die Deutung des metaphysischen Dualismus von Geist und Natur als Konsequenz des ontologischen Denkens ist ein Ergebnis von Dussels Levinasrezeption. In „El humanismo helénico“ wird der Dualismus noch als „ein undiskutiertes Dogma“ (a.a.O., 3) der griechischen Kultur angenommen und der ganzheitlichen Anthropologie des biblischen Denkens gegenübergestellt. Zu dieser Korrektur seines Denkens vgl. das Vorwort bzw. die für die späte Veröffentlichung zusätzlich eingefügten §§85-§86 in: El dualismo de la antropología de la cristiandad. 11.279-288.

⁴⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, I.11904 b 10.

⁴⁷ Vgl. Platon, Symposion, 209ab.

⁴⁸ Vgl. z. B. Platon, Politeia VI,10, wo Platon den Rückzug des Philosophen aus dem politischen Geschehen infolge seiner Ohnmacht gegenüber dem Intrigen- und Machtspiel als verständliche Reaktion begreift, dennoch aber unmißverständlich festhält, daß dieser dadurch nicht „das Größte“(!) erreicht hat „weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen und mit dem Seinigen auch das allgemeine Wesen retten.“ Politeia, 497e (Übers. nach Platon, Sämtliche Werke Bd. 3. Hamburg 1988.211).

⁴⁹ Platon, Nomoi VII, 10 803b (Übers. nach Platon, sämtliche Werke Bd. 6, 173) -zitiert bei Dussel E., El humanismo helénico, 12.

ste: *das letzte Ziel des Menschen befindet sich ‚außerhalb der Stadt‘. der einzig glückliche ist der Weise, der sich von der Welt zurückzieht. Die zweite: Der Weise muß der Stadt dienen, weil das Gute der Stadt vollkommener ist als das Gute eines Bürgers. Die ganze platonische Moral und Ontologie springt wie durch einen dialektischen Rhythmus von einer Tendenz zur anderen, ohne letztlich zu einer adäquaten Lösung zu kommen.* " ⁵⁰

Dasselbe Dilemma kennzeichnet nach Dussel auch die aristotelische Ethik, die zwar den platonischen Dualismus zu überwinden versucht, ihm aber in der Lehre vom Nous als noesis noeseos auf einem neuen Niveau verhaftet bleibt. Einerseits gelangt nach Aristoteles der Mensch in der Polis überhaupt erst zum aktuellen Stande seines Menschseins, insofern die Polis nicht weniger als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen ist⁵¹, andererseits ist die höchste Vollendung des Menschen nicht die Hingabe an den Anderen, sondern die Theoria des Philosophen⁵², auch wenn in ihr der Seinsgrund für die politische Ethik erschlossen wird: *"die Ethik ist für Aristoteles Staatslehre, aber das Leben des nous (Intellekt) ist mehr als menschlich, mehr als politisch: es ist ein göttliches Leben, an dem der Mensch teilhat. Dieses kontemplative Leben erfüllt sich jedoch außerhalb der Stadt, jenseits von ihr"*.⁵³ Im griechischen wie im modernen Denken enthüllt sich das Sein dem menschlichen **Sehen**, der "Theoria", in der der Mensch -der leiblichen und damit der mitmenschlichen Bedingtheit seines Wesens enthoben -das Sein selbst "anrührt". Die in der Bewegung vom Seienden zum Sein implizit gegebene Entwertung des Einzelnen, des Leiblichen, bedingt eine Desavouierung des Ethischen. Die Praxis folgt so allenfalls aus der Theoria, die Ethik bleibt ein sekundäres Moment gegenüber der Schau des Seins. Der vollkommene Mensch der dialektischen Ontologie ist daher der Weise, der homo contemplativus, jenseits der geschichtlichen Realität der Polis.

„ Wenn das Sein ‚das Gesehene‘ ist, ist die theoretische Schau des Seins letztlich die privatisierte Glückseligkeit. Das griechische wie das europäisch-moderne Denken (innerhalb der verschiedenen ontologischen Horizonte) endet als Eskapismus vor der geschichtlich sozialen Realität ...Im Grunde sind die Politik und die Geschichte also nur die sekundären Stufen, durch die die Vernunft oder der Geist (nous oder hegelscher Geist) durchgehen muß, um die ursprüngliche Identität zu erreichen: das ewige ‚Selbe‘, das einsame Denken, das nur sein Denken denkt. " ⁵⁴

Der homo contemplativus, der vollkommene Mensch der dialektischen Ontologie, wähnt sich in der Schau des absoluten Seins, in einer transpolitischen, unbedingten Position jenseits des Ethischen. Der Weg von der Theoria zurück zur ethischen Praxis bleibt immer ein zweiter, keineswegs selbstverständlicher Schritt, da der Mensch in der unmittelbaren Einheit mit dem absoluten Sein die Vollendung zu-

⁵⁰ Dussel E., El humanismo helénico, 12.

⁵¹ Vgl. Aristoteles, Politik, I,2 253a 1-15; III,9 1280 b 30-35.

⁵² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik. X,7-9.

⁵³ Dussel E., Filosofía ética 111,8.

⁵⁴ A.a.O.,9.

mindest antizipatorisch bereits gefunden hat.⁵⁵ Doch der reinen Selbstgewißheit des Denkens, das sich von der Ethik gereinigt hat, „*kann sich das ego cogito ohne Achtung vor jemandem in ein ego conquiro verwandeln.*“⁵⁶

2.2.2. Die totalitäre Struktur der Dialektik

Die dialektische Bewegung von den Seienden zum Sein, die seit den Griechen dualistisch als Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Vergänglichem zum Unvergänglichem ausgelegt worden ist, bedingt nach Dussel nicht nur eine fundamentale Inkonsistenz der Ethik, sondern darüberhinaus deren Perversion zur Herrschaftsmoral. Das Problem liegt daher nicht bloß im sekundären Status der Ethik, sondern in deren Verfehlung bzw. Verkehrung innerhalb der dialektischen Ontologie. Denn die Dialektik vollzieht eine Bewegung von der chaotisch erfahrenen Pluralität der Seienden zur verborgenen Einheit des Vielen. Dadurch erscheint das Einzelne von vornherein im Horizont des Allgemeinen, der Idee, der transzendentalen Subjektivität. Die Pluralität, das andere, depotenziert sich auf die bloße Differenz einer vorgängigen Einheit.⁵⁷ „*Das Sein als das Gesehene schließt sich als Totalität ab, wo im radikalen Sinn alles ‚das Selbe‘ ist, und ‚das andere‘ enthüllt sich durch Differenz oder Selbstbestimmung des ursprünglich Selben.*“⁵⁸

Dussel erläutert die Beziehung des ‚anderen‘ zur vorgängigen Einheit durch die Wortbedeutung des Begriffs der „Differenz“: „*Das spanische Wort ‚di-ferencia‘ verweist uns auf die lateinische Zusammensetzung von dis- (Partikel mit der Bedeutung von Teilung oder Negation) und dem Verb ‚ferre‘ (mit Gewalt wegtragen, fortschleppen). Das Differente ist das von der Identität, der Indifferenz oder ursprünglichen Einheit bis zur Dualität Fortgeschleppte. Die di-ferencia setzt die Einheit voraus: das Selbe.*“⁵⁹

Die Rückführung des Einzelnen auf das Allgemeine, des Vielen auf das Eine, des Anderen auf das Selbe ist nun auf ihre praktische Motivation hin zu befragen, die vorläufig als Streben nach unbedingter „Sicherheit“⁶⁰ bestimmt wird. Dies hat für die Ethik, die es mit der unaufhebbaren Kontingenz geschichtlicher Handlungssituationen zu tun hat, fatale Folgen. Auch wenn Aristoteles für den Bereich der Praxis die Möglichkeit apodiktischer Erkenntnis ausschließt, prägt die ontologische Denkfigur einer Aufhebung des Veränderlichen in eine alles begründende Einheit auch

55 In der Auslegung des Höhlengleichnisses begründet Platon die Rückkehr in die Höhle unter anderem mit der Verpflichtung des Zöglings gegenüber denen, die ihm den Weg nach oben ermöglichen haben, mit der Konsequenz, daß derjenige, der von selbst zur Schau der Idee gelangt sei, darauf nicht verpflichtet werden kann; vgl. Platon, Politeia, VII,5.

56 A.a.O., 10.

57 Vgl. dazu Dussels Auslegung der platonischen Bestimmung des Selben und des anderen in: Dussel E., Para una ética I,104f.

58 A.a.O., 106.

59 A.a.O., 102.

60 Vgl. a.a.O. 135; Dussel E., El humanismo helénico, 29.

die Durchführung seiner Ethik. „*Die Studie über die Sammlung von Verfassungen, die Aristoteles unternahm, muß in ihrer letzten Finalität verstanden werden: er hatte angestrebt, das Gesetz der Gesetze zu bestimmen: das Bewegliche durch die Regelmäßigkeit der Bewegung unbeweglich zu machen.*“⁶¹

Die dialektische Bewegung zur absoluten Einheit bestimmt auch die Struktur der Polis, konkret die Unterordnung der Teile unter das Ganze, des einzelnen unter die Familie, der Familie unter den Staat. Der einzelne ist bloße Differenz des vorgängigen Ganzen.⁶² Oberstes Ziel der politischen Ethik ist folglich die Einheit und Autarkie der Polis.⁶³ Auch die Bildung einer politischen Ökumene über den ganzen Mittelmeerraum, die den engen Kreis der Polis aufbricht, überwindet nicht, sondern universalisiert bloß die Vorrangigkeit des Ganzen vor dem einzelnen. „*Die Univozität des Seins kommt in der Ethik in eine unlösbare Aporie, sowohl für das klassische Denken wie für den Kosmopoliten: des Mensch ist in der Polis absorbiert (totalitärer Kollektivismus, wo ‚das Selbe‘ ‚das andere‘ als bloß interne Differenz auflöst.*“⁶⁴ „*Im Kosmopolitismus bleibt der Mensch in die kósmos-pólis aufgehoben: bloßer Teil eines Kosmototalitarismus.*“⁶⁵

Einheit beruht jedoch nicht nur in der Subsumtion des einzelnen unter das Ganze, sondern auch in der Abgrenzung nach außen. Der Sorge um die innere Sicherheit der Polis entspricht die Abwehr des Fremden, des anderen jenseits der eigenen Welt.⁶⁶ Dies ist nach Dussel in der Grundformel der abendländischen Ontologie angelegt, nämlich im Satz des Parmenides: „*Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht*“⁶⁷. Hier wird nicht nur die Totalität des Seins als allumfassender ontologischer Horizont bekräftigt, sondern auch jede Anderheit jenseits des Seins negiert. Ethisch-politisch bedeutet dies die Verachtung des Fremden als Barbaren, Untermenschen, als das Nicht-seiende.

Die totalitäre Struktur der dialektischen Ontologie verschärft sich in der Moderne durch die Bestimmung des Seins als selbsttätige, seiner selbst gewisse Sub-

⁶¹ Dussel E., *El humanismo helénico*, 29: Descartes hat über Aristoteles hinausgehend die Möglichkeit, auch im Moralischen absolute Gewißheit zu erlangen, ausdrücklich postuliert. Bis dies wissenschaftlich gelungen ist, muß man sich allerdings mit einer provisorischen Moral begnügen; vgl. dazu: Spaemann R., *Praktische Gewißheit. Descartes' provisorische Moral*, in: ders., *Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel zur politischen Philosophie*, Stuttgart 1977, 41-56.

⁶² Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 2 1253a 19-28.

⁶³ Vgl. Platon, *Staat V* 10 462ab: "Gibt es nun wohl ein größeres Übel für den Staat als das, was ihn zerreißt und zu vielen macht, anstatt eines? Oder ein größeres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht?" (Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, 183) Aristoteles kritisiert zwar in der "Politik" (1261a ff) diese Stelle Platos, allerdings weil er Plato eine Einheit von Gleichen unterstellt; sein Verständnis einer vielfältig gegliederten Einheit entspricht jedoch präzis der Ontologie der Identität, die anderes nur als Differenz des Selben verstehen kann. Zur Autarkie als oberstes Ziel der Polis vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 2 1252b 35-1253a 1.

⁶⁴ Dussel E., *Para una ética I*, 106.

⁶⁵ A. a. O., 107; zum griechischen Kosmopolitismus vgl. Dussel E., *El humanismo helénico*, 77-88.

⁶⁶ Der philosophische Wächter des platonischen Staats zeichnet sich z. B. auch dadurch aus, daß er das Vertraute und Fremde als Freund und Feind(!) zu unterscheiden weiß, vgl. Platon, *Politeia II*, 16.

⁶⁷ Vgl. z. B. Dussel E., *Filosofía ética m*, 9.

jektivität. „Die Totalität ‚des Selben‘ der Moderne ist nicht mehr kosmo-logisch, sie ist logo-logisch (wenn man unter logos jetzt ein Moment der Person, der menschlichen Substanz, der Subjektivität als Subjektivität versteht: das **cogito** ..). Innerhalb dieser solipsistischen Totalität (als **ego** oder **wir**) gibt es keine radikale Anderheit; ‚der Andere‘ bleibt **neutral** eingeschlossen in ‚das Selbe‘ als ‚das andere“.⁶⁸

Das einzelne wird hier nicht mehr von einer vorgegebenen Ordnung her erschlossen, sondern von der selbsttätigen, dynamisch expandierenden Totalität des cogito. Die Moderne führt so die totalitäre Dialektik der Antike in einer geschichtlich dynamischen Weise fort. Dem Siegeszug der Naturwissenschaften in der ständig fortschreitenden Beherrschung der Natur entspricht auf politischer Ebene die erobernde Expansion Europas in Asien, Afrika und Lateinamerika. Das ego cogito Descartes' ist der präzise ontologische Ausdruck der „*neuzeitlich-europäischen Erfahrung eines erobernden Ich, das eine Welt durch seine eigene Macht konstituiert.*“⁶⁹

Dussel versucht hier eine politische Dekodierung neuzeitlicher Subjektphilosophie: „*Diese Ontologie erhebt sich nicht aus dem Nichts. Sie erhebt sich aus einer vorgängigen Herrschaft über andere Menschen, der kulturellen Unterdrückung anderer Welten. Vor dem ego cogito gibt es ein ego conquiro (das ‚ich erobere‘ ist der praktische Grund des ‚ich denke‘).*“⁷⁰

Das europäische Ich konstituiert sich als Zentrum einer Welt, in der jede Exteriorität in die eigene reflexive Durchsichtigkeit hinein aufgehoben wird, um so für die praktischen Optionen des ego cogito disponibel zu sein. Die durch die Dependenztheorien aufgewiesene strukturelle Abhängigkeit und Unterdrückung der Entwicklungsländer kann so ontologisch als geopolitische Subjekt-Objekt-Relation bestimmt werden. Der sozialwissenschaftlichen Relation „Zentrum-Peripherie“ entspricht auf ontologischer Ebene die konstituierende Beziehung des Subjekts zu seinem Gegenstand: „*Die moderne europäische Philosophie, noch vor dem ego cogito, aber sicherlich von ihm an, situiert alle Menschen, alle Kulturen und alle Frauen und Kinder als nützliche, manipulierbare Instrumente in ihre eigenen Grenzen. Die Ontologie situiert sie als verstehbare Seiende, als bekannte Ideen, als Vermittlungen und Möglichkeiten innerhalb des Horizonts des Seinsverstehens. Räumlich zentral konstituiert das ego cogito die Peripherie.*“⁷¹

Der Fluchtpunkt der Rekonstitution der Welt durch das ego cogito ist jedoch die Überwindung aller Widersprüche, die Versöhnung der Subjekt-Objekt-Spaltung durch das absolute Wissen. Dies in aller Deutlichkeit zu Ende gedacht zu haben, ist das Verdienst Hegels. „*Wenn es in der Moderne einen paradigmatischen Fall dieser Einschließung des ‚Anderen‘ im absolut ‚Selben‘ gegeben hat, ist es Hegel gewesen.*“⁷² Hegels geschichtliche Entwicklung der dialektischen Ontologie beschreibt gleichsam

⁶⁸ Dussel E., Para una ética I, 108.

⁶⁹ Dussel E., Filosofía ética V, 38.

⁷⁰ Dussel E., Filosofía de la liberación, 13.

⁷¹ A.a.O., 12.

⁷² Dussel E., Para una ética, I, 108.

auf ontologischer Ebene die geschichtliche, in verschiedenen Etappen sich vollziehende imperiale Expansion Europas, durch die heute alle Völker und Kulturen zur Teilnahme an *ein und demselben* System gezwungen werden.

2.2.3. *Der Ausfall des Neuen und die ewige Wiederkehr des Selben*

Hat Hegel die dialektische Ontologie zu Ende gedacht, so hat Nietzsche ihre Herrschaftsstruktur aufgedeckt; der „Wille zur Macht“ tritt als praktisches Fundament des metaphysischen Einheitsdenkens und damit auch des ego cogito hervor.⁷³ Die zentrische Struktur des „Willens zur Macht“ realisiert sich in der Überwältigung alles Fremden, der Konstitution des anderen als bloße Differenz des eigenen Seins. Der/die andere erscheint darin nur mehr als Moment der expansorischen Entfaltung des Willens zur Macht. Das Neue ist bloß die Aktualisierung einer vorgängig gegebenen Potenz.⁷⁴ Es gibt daher *„keine Neuheit, es gibt nur die Entwicklung des potenziell schon Gegebenen (es gibt dynamis, aber keine Schöpfung)“*.⁷⁵

Die Dialektik vollendet sich daher notwendig in einer Kreisbewegung, der Aufhebung der linearen Zeitlichkeit als Negation der Geschichte. *„Das Selbe' als Totalität schließt sich in einen Zirkel ein, der ewig ohne Neuheit kreist. Das erscheinende Neue ...ist akzidentell, weil alles eines ist und die Wahrheit das Ganze. ‚Das Selbe' verschlingt die geschichtliche Zeitlichkeit und endet als ‚ von jeher. (aйдion) seiendes Neutrum. Das Ethische verschwindet, und an seiner Stelle manifestiert sich das Kosmische, das Natürliche, das Physische, ‚das Göttliche‘“*.⁷⁶ Hegel und Nietzsche haben die Zirkularität der dialektischen Totalität als unvermeidliche Konsequenz eines Denkens verstanden, das die Wirklichkeit von einer alles umfassenden Einheit her zu verstehen versucht. Das Absolute kehrt letztlich zu sich selbst *zurück*, der Wille zur Macht kann sich nur in der Idee der ewigen Wiederkehr des Selben versöhnen. Bei Hegel kommt jedoch der subjektontologische Ansatz selbst an eine Grenze, insofern das ego cogito in die Bewegung des absoluten Geistes aufgehoben wird *„Ist das noch die moderne Subjektivität oder ist es bereits ihre Überwindung?“*⁷⁷

Dussels Antwort ist eindeutig: Hegels System ist keine Überwindung, sondern bloß die Divinisierung des ego cogito Descartes'. Die Herrschaftsstruktur der Subjekt-Objekt-Beziehung verklärt sich als Moment einer göttlichen Dialektik und enthebt sich dadurch endgültig dem ethischen Diskurs. An die Stelle des Ethischen tritt der Prozeß des absoluten Geistes, ein Prozeß als bloße Entfaltung (explicatio) des schon Gegebenen, des Ganzen. Durch den Ausfall des Neuen bleibt dieser Prozeß in seiner eigenen Zirkularität gefangen und mündet so in die „ewige Wiederkehr des Gleichen“, dem eigentlichen Korrelat des „Willens zur Macht“. Die in der „Phäno-

⁷³ Dussel E., Para una ética II, 152.

⁷⁴ Vgl. Dussel E., Para una ética I, 107, 124.

⁷⁵ A. a. O., 181 (Anm. 308).

⁷⁶ A. a. O., 97.

⁷⁷ Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 89.

menologie“ und „Logik“ noch abstrakt vollzogene Divinisierung des europäischen ego cogito konkretisiert sich in der durchgängig eurozentrischen Durchführung der Geschichts-, Rechts-, und Religionsphilosophie.

Darin demaskiert sich der „Weltgeist“ in seiner geschichtlichen Konkretheit als *europäisches* ego cogito, das andere Völker und Religionen nur mehr als vorläufige Entwicklungsstadien der Menschheit begreift, die im eigenen Sein längst „aufgehoben“ sind, d. h. sich zum absoluten Zentrum der Weltgeschichte macht. Hegels Philosophie formuliert so die Ontologie der europäischen Expansion, in der sich die westliche Zivilisation als einzig sinnvolles System divinisiert hat. *„Das Schwerste ist nicht die Identifikation der Subjektivität mit dem ontologischen Horizont. Das Schwerste ist, daß diese Ontologie die europäische, erobernde Subjektivität, welche die Welt seit ihrer imperialen Expansion im 15. Jahrhundert beherrschen wird, divinisiert. Das Sein ist, das Nicht-sein ist nicht'. Das Sein ist die europäische Vernunft, das Nicht-Sein sind die anderen Menschen. Lateinamerika und die ganze Peripherie wird daher als reine Zukunft, als Nicht-Sein, als das Irrationale, Barbarische, das Inexistente definiert. Die Ontologie der Identität der Vernunft und die Göttlichkeit ihres Seins begründet schließlich die imperialen Kriege eines über alle Völker herrschenden Europas, die als Kolonien, als Neokolonien konstituiert werden, ‚abhängig‘ auf allen Ebenen ihres Seins.“*⁷⁸

2.2.4. Dialektische Ontologie als ideologische Denkform

Die dialektische Ontologie ist daher nach Dussel die Denkform, die jeder Herrschaftspraxis zugrundeliegt, die sich wiederum auf drei einander bedingenden Ebenen vollzieht: *erstens* der Degradierung der Anderheit jenseits des ontologischen Horizonts als Nichtsein, ethisch als Untermenschen, als Barbaren; *zweitens* die Verdinglichung des Anderen als cogitatum des cogito, praktisch als das Verhältnis von Herr und Knecht; *drittens* die divinisierende Verklärung und Abschließung des Horizonts in die ewige Wiederkehr eines anonymen Prinzips, konkret des jeweiligen Systems.

Als geistige Struktur der Herrschaftspraxis ist die dialektische Ontologie ideologisch, *„wenn man unter Ideologie die systematische Einheit von Vorstellungen versteht, welche diese [Herrschafts-] Praxis expliziert, rechtfertigt, verbirgt oder kritisiert.“*⁷⁹

Die Dialektik ist jedoch nicht bloß eine bestimmte Ideologie neben anderen, sondern als Methode die Denkform *aller* Ideologien, die innere Logik der Verabsolutierung eines endlichen Horizonts, die „Ideologie der Ideologien“: *„Die Ontologie, das Denken, welches das Sein -des geltenden und zentralen Systems -ausdrückt, ist die Ideologie der Ideologien, sie ist das Fundament der Ideologien der Imperien, des Zentrums.“*⁸⁰

⁷⁸ A.a.O., 114.

⁷⁹ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 24.

⁸⁰ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 18 (Übers. leicht verändert).

Auch wenn dieser Ideologiebegriff primär in der Auseinandersetzung mit der europäischen Expansion entwickelt wird, so bleibt dessen Geltungsbereich keineswegs auf Europa beschränkt. Die zentrische Struktur der Dialektik wirkt in allen Imperien als Legitimationsstruktur, auch in den Imperien der Inkas oder Azteken. Dussel fällt keineswegs in einen Antieuropäismus, der den Eurozentrismus bloß durch einen „Lateinamerikanismus“ ersetzt. Vielmehr gilt es, jede Idealisierung einer Kultur, die immer eine Verabsolutierung ihrer Lebenswelt impliziert, in ihrer totalitären Struktur aufzudecken. Keine Kultur kann daher von vornherein eine höhere Dignität für sich beanspruchen; dies wäre ein Rückfall in die „ontologische“ Abwertung bestimmter Gesellschaften als „Barbaren“. Die ethische Dignität einer Kultur wird allein daran zu messen sein, inwieweit sie der Totalisierung ihrer Lebenswelt widerstehen kann: *„Zudem muß ich sagen, daß ich an die wesentliche Güte keiner Kultur glaube. Weder die afrikanische noch die asiatische noch die lateinamerikanische Kultur soll man als wesentlich gute Kulturen hinstellen wollen. Jede Kultur ist zentrisch und kann deshalb dahin tendieren, sich zu totalisieren.“*⁸¹

2.3. DIE BEDEUTUNG DER DIALEKTISCHEN ONTOLOGIE ALS „HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT“

Dialektische Ontologie transformiert sich zur ideologischen Denkform, wenn sie der Versuchung nachgibt, die Faktizität *restlos* in das Tageslicht der Vernunft zu überführen, d. h. die konstitutive Bedingtheit der eigenen Existenz im Denken zu überspringen. Die unvermeidliche Folge ist die Verabsolutierung des je eigenen Horizonts des Individuums, einer Gruppe, Gesellschaft, Kultur oder Epoche. In diesem Sinn formuliert Hegel das ontologische Fundament des europäischen Imperialismus. Eine lateinamerikanische Philosophie muß sich daher nach Dussel in einer Überwindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie konstituieren. Dazu kann zunächst an die durch die Phänomenologie aufgewiesene Unhintergebarkeit der Alltäglichkeit angeknüpft werden, d. h. an die Dialektik im aristotelischen Sinn als Aufhellung, nicht Aufhebung des alltäglichen In-der-Welt-seins. In diesem Sinn hat die Dialektik durchaus eine konstitutive und unverzichtbare Funktion für eine kritische Philosophie. Dialektik wird folglich nicht einfach negiert, sondern auf eine „Ana-dialektik“ hin aufgebrochen.

2.3.1. *Faktizität versus Universalismus der Moderne*

Eine grundlegende, wenn auch nicht hinreichende Kritik der neuzeitlichen Subjektivität bietet nach Dussel das Denken Martin Heideggers, genauer seine (Wieder-)Ent-

⁸¹ Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 58.

deckung der Faktizität des In-der-Welt-seins. In Abgrenzung von der husserlschen Phänomenologie, die noch der transzendentalen Subjektivität verhaftet blieb, weist Heidegger das „faktischen Leben“ als bleibend nicht hintergehbaren Ausgangspunkt jedes Denkens auf, auch des *ego cogito*. Damit eröffnet Heidegger einen ersten Schritt zur Überwindung der Moderne.⁸² Die Alltäglichkeit ist nicht mehr bloß Sprungbrett für die Selbstsetzung des Denkens in der Gewißheit des *ego cogito*, sondern selbst Thema des philosophischen Diskurses. „*Heidegger schlägt nun dagegen vor, von der Alltäglichkeit auszugehen, indem man in ihr verharrt: die Richtung kehrt sich um ...man geht jetzt zur Thematisierung der natürlichen Erfahrung selbst als bloßer Alltäglichkeit über, wo schon die Totalität des Seins des Menschen gegeben ist.*“⁸³

Aufgabe der Philosophie ist folglich eine Explikation der wesentlichen Strukturen der Alltäglichkeit, eine „Hermeneutik der Faktizität“.⁸⁴ In der phänomenologischen Analyse der Alltäglichkeit zeigt sich nun, daß das Grundproblem Descartes', das Verhältnis von Ich und Außenwelt, bereits ein abgeleitetes Phänomen ist, insofern sich das objektivierende *cogito* immer schon aus einem vorgängigen Weltbezug erhebt, indem die Dinge von vornherein in einem *praktischen* Horizont erschlossen werden, als *pragmata* und nicht als vorhandene „Objekte“ eines theoretisch wissenschaftlichen Weltverhaltens. „Verstehen“ meint hier nicht „etwas vorstellen“ oder „sich in etwas einfühlen“, sondern „sich auf etwas verstehen“.⁸⁵ Die praktische Weltoffenheit der Alltäglichkeit, in der sich der Mensch immer schon, wenn auch unthematisch, auf das Ganze seines Seins bezieht, sich immer schon auf sein Sein versteht, ist der bleibend bestimmende Ausgangspunkt nicht nur des wissenschaftlichen, sondern auch des philosophischen Denkens.

Dussel nimmt nun die heideggersche Analyse der Alltäglichkeit insofern auf, als sie eine fundamentale Kritik an der Unbedingtheit des *ego cogito* erlaubt. Nicht das weltlose *cogito*, sondern das alltägliche In-der-Welt-sein ist der ursprüngliche Referenzpunkt philosophischen Denkens. Heidegger überwindet damit die vollständig totalisierte Totalität der hegelschen Dialektik durch ihre Fundierung in der Endlichkeit des alltäglichen In-der-Welt-seins.

Auch wenn Dussel mit Levinas über Heidegger hinausgeht, wird das Niveau der Fundamentalontologie als Analytik des Daseins nicht mehr unterboten, sondern bleibt ein bestimmendes Element seines Diskurses.

⁸² Dussel bezieht sich hier auf Heideggers autobiographische Notiz, wonach ihm 1913 die Verhaftung der husserlschen Phänomenologie in der Subjektphilosophie und damit die Notwendigkeit ihrer Überwindung bewußt geworden sei (vgl. Heidegger M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1968, 81). „Es ist also keine Übertreibung, 1913 als Hauptdatum in der Geschichte der Philosophie anzuzeigen“. *Método*, 157. „Heidegger überwand schon 1913 die moderne Philosophie: Descartes, Kant, Hegel, Husserl“. Dussel E., *Para una ética II*, 142.

⁸³ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 157 f.

⁸⁴ Vgl. Dussel E., *Para una ética II*, 142 ff.

⁸⁵ Zu Dussels Rezeption der heideggerschen Auslegung der Alltäglichkeit, in die auch die Ergebnisse anderer Phänomenologen wie z. B. M. Merleau-Ponty, A. de Waelhens, P. Ricoeur u. a. einfließen vgl. Dussel E., *Para una ética I*, 33-96.

Wenn gilt, daß die Alltäglichkeit unhintergebar und bleibend bestimmender Ausgangspunkt jedes Denkens ist, d. h. die Faktizität der Transzendenz je schon eine bestimmte Richtung vorgibt, ist ein ungebrochen universalistisches Denken unmöglich geworden. Insofern die europäische Philosophie selbst ihren universalistischen Anspruch im Historismus und der Phänomenologie in Frage stellt, eröffnet sich eine erste Grundlage für die Entwicklung einer spezifisch lateinamerikanischen Philosophie, die sich ihrer Situiertheit in einem bestimmten kulturellen Raum bewußt geworden ist.⁸⁶ Ein Denken ist dann insofern „lateinamerikanisch“, als es die lateinamerikanische Alltäglichkeit ontologisch aufhellt.

2.3.2 .Kulturelle und ökonomisch-politische Faktizität

Allerdings gilt es, die Analyse der Alltäglichkeit in „Sein und Zeit“ aus dem relativ engen Horizont der Zeugwelt nach verschiedenen Richtungen hin zu erweitern, und zwar vor allem hinsichtlich der kulturellen und ökonomisch-politischen Dimension der Faktizität.⁸⁷

Das alltägliche In-der-Welt-sein vollzieht sich als geworfen entwerfendes Sein-können aus einer wesentlichen Bezogenheit zur Vergangenheit (Faktizität) und zur Zukunft (Ek-sistenz). Während die europäische Philosophie die Zukünftigkeit, den Entwurfcharakter des Daseins privilegiert habe⁸⁸, will Dussel den Blick vor allem auf die geschichtlich konkrete Herkünftigkeit des In-der-Welt-seins richten, die allem Entwerfen immer schon die Richtung vorgibt. Die Faktizität der Alltäglichkeit impliziert jeweils einen bestimmten *kulturellen Raum* und damit eine „zeitliche Vergangenheit als den ‚Ort‘, an dem ‚ich‘ geboren bin. Das ‚Wo-ich-geboren-bin‘ ist die erste Determination vor allen anderen Determinationen. Bei den Pygmäen in Afrika oder im Viertel der Fünften Avenue von New York geboren werden, ist beidesmal eine Geburt. Aber es ist eine Geburt in eine andere Welt; es ist ein räumliches Geborenwerden in eine Welt, die -radikal, aber nicht absolut -die Orientierung des zukünftigen Projekts bestimmt.“⁸⁹

In der Explikation der kulturellen Dimension der Faktizität kommt der Auslegung der Mythen- und Symbolwelt eine grundlegende Bedeutung zu. Dussel verdankt

⁸⁶ Dies gilt selbstverständlich auch für die Theologie: „Ist die Praxis innerhalb einer bestimmten Region bzw. eines Kontinents samt den dortigen autochthonen Sprachen, Brauchtümern, Rassen und Religionen angesiedelt, dann prägt sie das Entstehen afrikanischer, asiatischer und anderer Theologien“. Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 226.

⁸⁷ Auch hier wird die bloß partielle Anknüpfung an Heidegger deutlich. Während für Heidegger die Analytik des Daseins bloß zur Ausarbeitung der Seinsfrage dient, also gar nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, liegt das Interesse Dussels an einer möglichst umfassenden Konkretion der Strukturen der Alltäglichkeit, um auch den Einbruch des anderen „jenseits des Seins“ (als Horizont) nicht in einer abstrakten Unmittelbarkeit der Begegnung zu belassen.

⁸⁸ Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 38.

⁸⁹ A.a.O.,39.

hier wesentliche Impulse der Mythenforschung Paul Ricoeurs, dessen Schüler er in Paris gewesen ist. Das Programm der „recuperación latinoamericana“ ist methodologisch in der kulturellen Bedingtheit des philosophischen Denkens grundgelegt. „*Die mythische Welt der Symbole (auch in unserer wissenschaftlichen und zivilisierten Zeit ist sie gegenwärtig auf allen alltäglichen Ebenen des Lebens und seiner Selbstverständlichkeiten) ist der Ausgangspunkt der Philosophie.*“⁹⁰

Dussel nennt diesen Bereich der mythisch erschlossenen Welt mit Ricoeur den „*ethisch-mythischen Kern*“⁹¹ einer Gesellschaft.

Volkskultur und Volksreligiösität, die von der Philosophie seit Heraklit als bornierte Unwissenheit oder in moderner Präpotenz als falsches Bewußtsein verachtet wurden, erhalten damit eine hermeneutische Schlüsselfunktion für das philosophische Denken.

Dialektik als Bewegung vom Seienden zum Sein expliziert das vorwissenschaftliche, symbolisch artikulierte Seinsverständnis der Alltäglichkeit. „*Ausgehend vom Alltäglichen und Existentiellen kann also die Dialektik als Methode der Totalität das Sein anzeigen, aber nicht wissen und daher auch nicht sagen. Sie läßt zu, daß das Sein sich zeigt; sie beseitigt die Hindernisse dieses Sichzeigens, wenn sie seine Manifestation ent-hüllt, ent-deckt, entbirgt.*“⁹² Der philosophische Bezug auf die Volkskultur ist daher keineswegs bloß Sache der kulturethischen Richtung der Philosophie der Befreiung.⁹³

Das alltägliche In-der-Welt-sein ist nun aber nicht nur hinsichtlich der kulturellen, sondern auch der *ökonomisch-politischen* Dimension zu bedenken. Die Welt, in die wir hineingeboren werden, ist je schon eine Welt des Miteinander-Lebens, die Welt einer bestimmten Gruppe von Menschen. Das Miteinandersein vollzieht sich innerhalb bestimmter „*ontologischer Strukturen, die die Soziologie z. B. auf einer strukturellen Ebene studieren kann. Meine Familie, mein Volk, meine geographisch-kulturelle Gruppe (Lateinamerika), meine gegenwärtige Menschheit sind einige der konzentrischen Kreise der Faktizität.*“⁹⁴

Die Konkretisierung der Alltäglichkeit durch die ökonomische Ebene markiert auch innerhalb der Entwicklung E. Dussels eine deutliche Korrektur. Ende der siebziger Jahre nimmt Dussel Abschied vom „culturalismo“, in dem die sozialen Gegensätze innerhalb einer bloß kulturell verstandenen gesellschaftlichen Einheit über-

⁹⁰ Dussel E., Para una ética II, 181.

⁹¹ Vgl. Ricoeur P., Weltzivilisation und nationale Kulturen, in: ders Wahrheit und Geschichte, München 1974, 283,

⁹² Dussel E., Para una ética II, 182.

⁹³ Dussel eröffnet die Behandlung der konkreten Themenbereiche immer mit einem Kapitel über die Symbolik: Filosofía ética III, 50 ff; IV, 35 ff; V, 21 ff; vgl. auch die Aufsätze: Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo: Concordia 6 (1984) 10--47; Volksreligiösität als Unterdrückung und Befreiung, Hypothesen zu ihrer Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika: Concilium 22 (1986) 292-300; Ethik der Gemeinschaft, 202-207. Allerdings ist zuzugestehen, daß sich Dussel nur in Ansätzen mit der lateinamerikanischen Symbolwelt beschäftigt hat; die ökonomisch-politische Dimension der Befreiung steht demgegenüber eindeutig im Zentrum seines Denkens.

⁹⁴ Dussel E., Para una ética I, 62.

sprungen werden.⁹⁵ Die Welt, in die wir hineingeboren werden, ist als kulturelle Welt zugleich ein Gesamt an ethisch-politischen Verhältnissen, die den Entwurf des existentiellen Seinkönnens zwar nicht absolut, aber doch entscheidend vorbestimmen.

2.3.3. Faktizität und Ideologie

Die Uneinholbarkeit der Faktizität, der alltäglichen Praxis, mit ihren kulturellen und moralischen Elementen, bedingt die Begrenztheit jedes philosophischen Diskurses. „Der Philosoph oder das Subjekt des philosophischen Denkens ist nicht ein ‚absolutes Ich‘, wie Fichte behauptete, sondern ein endliches, bedingtes, durch die alltägliche Welt oder fundamentale Praxis relativ bestimmtes Subjekt, notwendig verbunden mit einem geschichtlichen Subjekt, einer sozialen Klasse, einem Volk, einem Subjekt von fundierenden Praktiken“.⁹⁶

Aufgrund der Bedingtheit durch eine historische Praxis entgeht *keine* Philosophie einer gewissen ideologischen Verhaftung, ohne deshalb *bloße* Ideologie zu sein.⁹⁷

„Die unumgängliche Beziehung zur Praxis. ..verstanden in ihrem primären, fundamentalen Sinn (als **Lebenswelt**, *ta endoxa*, als Struktur Ganzes der Handlungen einer Epoche) situiert die Philosophie in einen ideologischen Status, wenn man unter Ideologie die systematische Gesamtheit von Ideen versteht, welche diese Praxis expliziert, rechtfertigt, verbirgt oder kritisiert. Jede theoretische Übung hat eine eigene **Autonomie**, aber bloß eine **relative**. Insofern ‚relativ‘, als die Philosophie einen Bezug zur geschichtlich konkreten Totalität aussagt, von der sie sich erhebt und in die sie zurückkehrt: die fundamentale oder alltägliche Praxis.“⁹⁸

Zur Verdeutlichung verweist Dussel auf einige historische Fälle, die zeigen, „daß es auch im Fall der größten Philosophen unmöglich ist, eine bedeutsame Quote an ideologischer ‚Ansteckung‘ zu vermeiden.“⁹⁹

An erster Stelle steht hier Aristoteles und dessen naturrechtliche Begründung der Sklaverei, auf die sich nicht zuletzt im 16. Jahrhundert Ginés de Sepúlveda im Streit gegen Bartolomé de Las Casas gestützt hat, als er die koloniale Unterwerfung der In-

⁹⁵ Zur Überwindung des eigenen „culturalismo“ der sechziger Jahre vgl. Dussel E., *Introducción general a la historia de la iglesia en América latina* (=Historia General de la Iglesia en América Latina I/1), Salamanca 1983, 33ff.

⁹⁶ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 26 f.

⁹⁷ Diese ideologische Verhaftung wird auch in der Analektik nicht mehr zurückgenommen, obwohl die Praxis an der Seite der Armen die faktisch größte Distanz zu den herrschenden Ideologien erlaubt (vgl. unten Kap.5.3.1). Damit postuliert Dussel keineswegs naiv einen von jeder Ideologie gesäuberten Diskurs. Die (selbst-)kritische Behandlung der Ideologieproblematik ist daher keineswegs bloß Sache des kritischen Sektors der Philosophie der Befreiung, wie Cerutti-Guldberg dies auch explizit gegen Dussel unterstellt, in dessen Diskurs sich „kein Wort ...über die so delicate Frage“ befinde, „die das ganze Problem der Ideologie ins Spiel bringe.“ Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 258.

⁹⁸ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 24.

⁹⁹ Ebd.

dios rechtfertigte.¹⁰⁰ Bei Thomas von Aquin konstatiert Dussel einen „machismo“, der z. B. in der Erbsündenlehre sichtbar werde. Da nach Thomas der Mann das aktive Prinzip der Fortpflanzung ist, die Frau hingegen nur die Materie beitrage, kann die Erbsünde nicht durch die Mutter, sondern nur durch den Vater weitergegeben werden.¹⁰¹ Rousseau wiederum bleibt in seinem Erziehungsverständnis dem neuzeitlich-bürgerlichen Denken verhaftet, wenn er das Kind entsprechend der Subjekt-Objekt-Relation als tabula rasa eines bestimmten Erziehungsprozesses konstituiert, ohne Eltern, ohne Tradition, ohne Geschichte.¹⁰² Bei Hegel hingegen wirkt bereits die kapitalistische Wirtschaftsweise in die Rechtsphilosophie hinein, wenn das Recht von vornherein vom Begriff des Eigentums her definiert wird.¹⁰³ Diese Beispiele, die noch beliebig vermehrt werden könnten, dienen nicht dazu, bestimmte Philosophien anzuschwärzen, um sich ihrem Anspruch zu entziehen. Es geht vielmehr darum, die Bedingtheit des Denkens aus einer vorgängigen, unhintergehbaren alltäglichen Praxis zu belegen. *„Zu sagen, daß diese ideologischen Momente den philosophischen Diskurs ‚beflecken‘ bedeutet nicht, daß dieser Diskurs ungültig bleibt. Es wird nur angezeigt, daß es ein menschlicher, fehlerbarer, endlicher, vervollkommnungsfähiger Diskurs ist; sozusagen nicht ein ‚absolutes Wissen‘, und das aufgrund seiner Bezogenheit auf die Praxis, auf die zweideutige, unvollendete, konkret geschichtliche Handlung.“*¹⁰⁴

2.3.4. Transzendenz und kosmische Exteriorität

Menschliches Dasein vollzieht die Spannungseinheit von Faktizität und Transzendenz. Jede Praxis ist geleitet von vorgängigen Entwürfen, die durch die Totalität der „Welt“ in ein Ganzes integriert werden. Die „Welt“ ist daher weder ein Objekt noch eine Tatsache, sondern der Horizont, in dem z. B. „Objektivität“ oder „Tatsächlichkeit“ als Horizonte ausgebildet werden. Die „Welt“ ist der „*Horizont der Horizonte*“ bzw. „*die Totalität der Totalitäten*“¹⁰⁵. Die lebensweltliche Fundierung der Subsysteme, wie z. B. der Ökonomie, der Politik, der Wissenschaft usw., auszublenden, kennzeichnet funktionalistische bzw. strukturalistische Methoden im Unterschied zur dialektischen Ontologie, die Subsysteme in den Horizont der jeweiligen Lebenswelt situiert und damit ökonomistische, szientistische etc. Reduktionen vermeidet.¹⁰⁶ Die Unhintergebarkeit der Transzendenz des alltäglichen In-der-Welt-seins bietet auch die Basis für eine kritische Korrektur gegenüber Ethikbegründungen, die vom modernen Subjektbegriff ausgehen. Dussel bringt hier eine Kritik ein, die den Gegensatz zwi-

¹⁰⁰ A.a.O., 24 f; vgl. auch: Dussel E., Die moderne Christenheit vor dem „anderen“. Vom rüden Indio bis zum „guten Wilden“, in: ders., Herrschaft und Befreiung, 68-71.

¹⁰¹ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 25; vgl. auch ders., Ethik der Gemeinschaft, 225.

¹⁰² Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 26.

¹⁰³ A.a.O., 28; Dussel bezieht sich hier auf Hegel G. W., Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 40.

¹⁰⁴ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 26.

¹⁰⁵ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 37.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 40 f, 181 ff.

schen formaler Gesinnungsethik (Kant) und materialer Wertethik (Scheler, Hartmann) insofern überwindet, als beide von einem abgeleiteten Modus des In-der-Welt-seins ausgehen, nämlich der objektsetzenden Subjektivität, die sich ein moralisches Gesetz bzw. einen Wert „setzt“.¹⁰⁷ Durch die moderne Reduktion des Menschen auf das Subjekt, des Verstehens auf die Repräsentation, des Zuhandenen auf das Objekt, setze die moderne Metaphysik die Ethik in den Bereich der innerweltlichen Vermittlungen.

Der Wertbegriff ist jedoch im Horizont der „Welt“ fundiert; etwas hat einen „Wert“ nur innerhalb eines bestimmten Entwurfs, einer Welt, und zwar als Möglichkeit zur Realisierung des jeweiligen Entwurfs. *„Der Wert ist das Sein der Möglichkeit. Weder gibt es Werte ohne den Menschen; noch produziert der Mensch den Wert; der Mensch öffnet sich auf Werte, weil er Möglichkeiten entdenkt. Aber diese Entdeckung gründet sich in der vorgängigen Er-schlossenheit des Seins, in der letztlich das Sein der Möglichkeit wurzelt.“*¹⁰⁸

Die Transzendenz des In-der-Welt-seins ist folglich in sich geschichtet, eine Bewegung von Totalisationen (Sartre), die im Seinkönnen als dem konkreten, geschichtlichen Horizont gründen, in dessen Licht die jeweiligen Möglichkeiten, Werte, auch Werthierarchien erschlossen werden.

Ohne auf Dussels Unterscheidungen innerhalb des Seinshorizonts hier genauer einzugehen¹⁰⁹, sei noch der Frage nachgegangen, woraufhin bzw. wohinein sich der Mensch in seinem Seinkönnen letztlich entwirft. Das äußerste Woraufhin menschlicher Transzendenz ist das Sein selbst als Grund (arché) der Welt. Im Bedenken des Seins ist der frühe Dussel dabei noch eine beachtliche Wegstrecke mit M.Heidegger gegangen, indem das Sein in seiner Zueignung an den Menschen verstanden wird, so daß der Mensch durch die geschickhafte Erwählung des (gen.subj.) Seins in die Schuld, Verpflichtung genommen ist „zu sein“.¹¹⁰ Davon ist später so nicht mehr die Rede; die letzte Bestimmung des „Seins“ erfolgt jetzt im Bedenken der „absoluten Exteriorität des Absoluten“ in der „Archäologie“, also in der Analektik.¹¹¹ Innerhalb des ontologischen Denkens scheint sich Dussel auf *Seinsbestimmungen* konkreter Totalitäten zu beschränken, wie der Ökonomie (Arbeit), der machistischen Sexualität (Phallus); die Unbedingtheit des Seins im Rahmen der Dialektik zu denken, münde hingegen in einen Pantheismus.

Im Versuch eines Denkens „jenseits“ des ontologischen Horizonts folgt Dussel daher nicht mehr dem späten Heidegger, sondern Xavier Zubiri¹¹², der an Heideggers Fundierung des Realitätsbegriffs in der Sorge anknüpft.¹¹³ „Realität“ ist bei Heidegger

¹⁰⁷ Vgl. Dussel E., Para una ética 1,66 ff; ders., Para una De-structión de la historia de la ética, 75-118 (zu Kant).119-155 (zu Scheler).

¹⁰⁸ Dussel E., Para una ética I, 73.

¹⁰⁹ Vgl. dazu zusammenfassend: Dussel E., Philosophie der Befreiung, 2.3.5.- 2.3.8.

¹¹⁰ Vgl. Dussel E., Para una ética I, § II.

¹¹¹ Vgl. oben Kap. 5.4.

¹¹² Dussel bezieht sich hier auf das Hauptwerk Xavier Zubiris „Sobre la esencia“ (Madrid 1963).

¹¹³ „Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge und der möglichen kategorialen und existenzialen Ausweisung auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen.“ Heidegger M., Sein und Zeit, 211.

eine Explikation des Horizonts des In-der-Welt-seins, wobei „Zuhandenheit und Vorhandenheit als Modi der Realität“¹¹⁴ fungieren. Nach Zubiri könne zwar das Seiende nur innerhalb des ontologischen Welthorizonts als real Seiendes erscheinen, es erscheine dabei jedoch als jenseits dieses Horizonts konstituiert. „Die Realität wird jetzt in der Tat nicht mehr die Gegenständlichkeit der Seienden innerhalb der Welt sein, wie Heidegger dachte, die Realität wird der Grundzug des Dings sein, das sich niemals zur Gänze innerhalb der Welt manifestiert, aber sich dabei als von seiner eigenen Struktur her ‚schon‘ **konstituiert** manifestiert: die Konstitution vom Ding selbst her (unabhängig von seiner Manifestation bzw. meiner Welt) zeugt uns von einer der Welt vorgängigen Ordnung, ein **prius** der realen Konstitution der Sache, nicht als ‚Seiendes‘, sondern als ‚reales Ding‘.“¹¹⁵

Sein als In-der-Welt-sein und Realität fallen daher nicht zusammen, sondern das reale Ding transzendiert die Welt auf einen Bereich jenseits des ontologischen Horizonts hin. „Das Ding bewahrt eine unermessliche Quote an Exteriorität ... Die Welt, meine Welt, die sich vom ontologischen Horizont des Seins her eröffnet, ist nur ein reduzierter Raum an ‚Sinn‘, der auf einem viel größeren Raum des Kosmos obenauf schwimmt. Das Ganze des Kosmos, der nicht Welt ist, ist das ‚Chaos‘, das ‚Nichts‘ an Sinn und dennoch die ganze Exteriorität des Realen, das auf den Menschen wartet, um sich ihm zu manifestieren.“¹¹⁶

Der Kosmos ist zwar eine Totalität, nämlich die Gesamtheit der realen Dinge, zugleich aber Exteriorität gegenüber der Totalität der Welt als der Totalität des Sinns. Man könnte daher von einer „exterioren Totalität“ des Kosmos sprechen, eine Exteriorität, die durch die menschlichen Totalisierungen niemals ausgeschöpft werden kann; es eröffnet sich daher durch den Kosmos ein „Bereich, der anzeigt, daß Geschichte als Zukunft noch möglich ist, ein Bereich, der niemals unterdrückt sein wird, weil der Mensch durch sein eigenes Wesen niemals die totalisierte Totalität erreichen wird.“¹¹⁷

Damit ist der totalitäre Horizont des ego cogito endgültig aufgebrochen. X. Zubiri führt das Denken über die Dialektik hinaus auf eine uneinholbare Exteriorität und leitet damit eine Überwindung des ontologischen Denkens ein, die E. Dussel in der sogenannten „Analektik“ ausführt; deren Ausgangspunkt ist jedoch im Anschluß an das personal-dialogische Denken, insbesondere an E. Levinas, die Exteriorität des/der anderen.¹¹⁸

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 169.

¹¹⁶ A.a.O., 170.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Mit der Unterscheidung von Welt und Kosmos vermeidet Dussel von vornherein eine hartnäckige Einseitigkeit innerhalb des personal-dialogischen Denkens, nämlich die Anderheit und Unverfügbarkeit des anderen auf dem Hintergrund eines objektivierenden Weltverhältnisses deutlich zu machen. Das Verhältnis zu den Dingen ist weder als bloße Ich-Es-Relation hinreichend erfaßt, noch durch eine mystische Personalisierung (Buber). Die Dinge haben vielmehr eine eigene, wenn auch von der Person des anderen unterschiedene Exteriorität und Würde. Damit ist ein „dialogischer Anthropozentrismus“ von Anfang an ausgeschaltet und zugleich auch die Grundlage für eine ökologische Ethik geschaffen. Vgl. dazu Dussel E., Ethik der Gemeinschaft. 196-207; ders., Philosophie der Befreiung, 123-133.

3. ZUR GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN UND PHILOSOPHIE- GESCHICHTLICHEN KONZEPTION E. DUSSELS

Die „Ethik der Befreiung“, die den Kern der „Ana lektik“ bildet, wird von Dussel in einen Rahmen gesetzt, der in äußerst kühner Weise eine globale philosophiegeschichtliche und geschichtsphilosophische Konzeption miteinander verbindet. Ohne darauf ausführlich eingehen zu können, was eine eigene Studie erfordern würde, sei hier dennoch dieses Konzept kurz skizziert. Was den Anspruch, aber auch die Gewalt samkeit dieser Konzeption betrifft, steht Dussel dabei Hegel in nichts nach; Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ bilden denn auch nicht zufällig den kritischen Bezugspunkt Dussels.

3.1. HEGELS EUROZENTRISCHE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Die geschichtsphilosophische Perspektive Hegels entwirft bekanntlich einen Weg von Osten nach Westen, von der orientalischen Welt, mit China, Babylonien, Judäa bis zum ägyptischen Reich, über die griechisch-römische Welt einschließlich dem byzantinischen Reich bis zur dritten großen Periode, der germanischen Welt, welche die Zeit der Völkerwanderung bis zur Aufklärung umfaßt. Als *philosophische* Deutung der Weltgeschichte markiert dieser Weg einen Fortschrittsprozeß, nämlich den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die im neuzeitlichen Verfassungsstaat ihre höchste Realisationsform erreicht. Während Asien gleichsam das aufgehende Licht, die „Vorgeschichte“ für das germanische Freiheitsbewußtsein bildet, bleibt Amerika, das erst mit der europäischen „Entdeckung“ überhaupt in den Gesichtskreis dieser „Weltgeschichte“ eintritt, „*nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit*“.¹ Wie die präkolumbianischen so finden auch die afrikanischen Kulturen keinen Platz in dieser Weltgeschichte, denn Afrika ist „*kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen*“². Europa wird hier seit der Zeit der Völkerwanderung selbstverständlich als das Zentrum der Welt angesehen, wobei „*das Mittelmeer das Vereinigende und der Mittelpunkt der Weltgeschichte*“ überhaupt ist, insofern sich hier orientalische, griechisch-römische und germanische Welt begegnen. Hegel hat damit einer weltgeschichtlichen Konzeption einen klassischen Ausdruck gegeben, die bis in die Schulbücher hinein gewirkt hat. Auch E. Dussel wurde als Kind in dieser Weise „Weltgeschichte“ vermittelt, mit Europa als Höhepunkt einer Entwicklung, in der Amerika erst im 16. Jahrhundert und auch von da an immer bloß an der Peripherie des „weltgeschichtlichen“ Geschehens präsent ist.

¹ Hegel G.F. W., Werke XII, Frankfurt/Main 1986, 114.

² A.a.O., 129; Ozeanien wird schon geologisch „eine physische Unreife“ (a.a.O., 107) zugesprochen.

3.2. NEUDEFINITION DES WELTGESCHICHTLICHEN „ORTES“ LATEINAMERIKAS

Um diese verinnerlichte Eurozentrik zu überwinden, versucht Dussel den weltgeschichtlichen Ort Lateinamerikas auf eine neue Weise zu bestimmen. Die geschichtliche Selbstvergewisserung hat dabei von den zwei geistigen Wurzeln Lateinamerikas auszugehen, von der amerindischen und europäischen Tradition, die es in ihrer historischen Entwicklung und geistigen Ausrichtung aufzuklären gilt, wobei drei wesentliche Momente unterschieden werden, nämlich *erstens* die Entwicklung der ersten Hochkulturen, d.h. die urbane Revolution, *zweitens* die Ausbreitung der Indoeuropäer und *drittens* die Bewegung der Semiten.³

3.2.1. Amerindische Prähistorie

Amerika wurde vor ungefähr 30000 Jahren von Asien her über die Beringstraße besiedelt. Am Beginn der Geschichte Lateinamerikas steht daher „*ein gigantischer Marsch vom Osten nach Westen*“⁴, von Asien über die polynesischen Inseln nach Amerika. Ab 3000 v. Chr. kommt es im asiatischen Raum ausgehend von Mesopotamien zur Herausbildung von Hochkulturen. Neben den verschiedenen mesopotamischen Reichen bilden sich in zeitlicher Verschiebung in Ägypten, Indien, China und schließlich in Amerika urbane Großreiche, wobei in Amerika erst um die Zeitenwende die ersten Ansätze urbaner Siedlungen entstehen, also rund 4000 Jahre(!) nach der entsprechenden Epoche in Mesopotamien. Daher entfalten sich erst im 1. Jahrtausend (Mayas/Azteken) bzw. knapp vor der europäischen Eroberung (Inkas) die amerindischen Hochkulturen in ihrer vollen Blüte.⁵ Dies macht auch den unglaublichen Schock, den die Konquista in diesen Kulturen ausgelöst hat, verständlich. Aufgrund der asiatischen Einwanderung ist für die amerikanische Prähistorie nicht der Mittelmeerraum, sondern der Pazifik das „Zentrum“, d. h. die entscheidende interkulturelle Kontaktsphäre. In den amerindischen Gesellschaften dominieren matriarchale Fruchtbarkeitskulte, bei den Nomaden maskuline Himmelsgötter, vor allem die Verehrung des Sonnengottes. Knapp vor der europäischen Konquista kommt es im 15. Jahrhundert zu großen Eroberungsfeldzügen der Azteken und Inkas und damit zur Gründung von „*Imperien*“, womit „*so langsam der Brudermord*“ beginnt, „*das Töten des Anderen, das die Gründung des Imperiums erlauben wird.*“⁶ Der rassistisch-kul-

³ Zum folgenden vgl. folgende Arbeiten: E. Dussel, *Iberomamérica en la Historia Universal*, in: *Revista de Occidente*, Madrid, 25 (1965) 85-95 (wiederabdruckt in: ders., *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973, 56-66); ders., *El humanismo semita*; ders., *El humanismo helénico*; ders., *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 54-56; ders., *Filosofía ética II*, 27-45; ders., *Introducción general*, 103-204.

⁴ Dussel E., *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, 108.

⁵ Vgl. a.a.O., 114; ders., *Filosofía ética III*, 31.

⁶ Dussel E., *Filosofía ética III*, 30.

turelle Ursprung Amerindiens ist daher asiatisch. „Was Kolumbus entdeckte, waren in der Tat asiatische Menschen. Wer die amerikanischen Hochkulturen richtig einordnen und verstehen will, muß von den Kulturen ausgehen, die sich seit dem 4. vorchristlichen Jahrtausend am Nil und in Mesopotamien entwickelten, muß dann nach Osten schwenken und kann sich schließlich kurz nach Beginn der christlichen Zeitrechnung den großen amerikanischen neolithischen Kulturen zuwenden. Das ist unsere **Vor-geschichte**.“⁷

Vor-geschichte deshalb, weil die Lebenswelt dieser Menschen noch ganz in die ungeschichtlichen Mythen eingetaucht war, die zwar phänomenologisch zum Teil rekonstruiert werden können; dennoch war es eine „Zeit der ‚ewigen Wiederkehr des Selben‘, in der der Mensch seine Welt ohne eigentlich geschichtliche, freie, ethische Verantwortlichkeit lebt.“⁸

3.2.2 Indoeuropäische Protogeschichte

Nach der Ortung der Vor-geschichte, der „Geschichte der Amerinder, unserer Mutter ...müssen wir uns jetzt die europäische, mediterrane, mittelorientalische Erfahrung der christlichen Existenz bewußtmachen (die Geschichte unseres Vaters, der präpotent und aggressiv in unserem Land ankam in Gestalten wie Cortés und Pizarro.“⁹

Die Protogeschichte Amerikas umfaßt jene Bewegung von Osten nach Westen, die Hegel als den Gang der Weltgeschichte markiert hat.

Doch auch innerhalb der „europäischen“ Entwicklung setzt sich E. Dussel entscheidend von Hegel ab, und zwar durch die strenge Unterscheidung zwischen indoeuropäischen und semitischen Kulturen. Der entscheidende Fehler Hegels war nicht so sehr, daß er den mediterranen Raum als Zentrum der Weltgeschichte verstand -damit stimmt E. Dussel mit Hegel überein -, sondern daß er die orientalischen Völker undifferenziert in einer „orientalischen Welt“ zusammengeschlossen hat.

Die Einteilung in orientalische, griechisch/römische und germanische Welt „kann nicht aufrechterhalten werden. Zwischen dem semitisch-jüdischen Volk und den medisch-persischen (indoeuropäischen) Stämmen zum Beispiel, die sowohl Hegel als auch Dilthey im Bereich der ‚orientalischen Völker‘ oder der ‚orientalischen Welt‘ klassifizieren, gibt es mehr Unterschiede als zwischen den Medern und Dornern.“¹⁰

Weltgeschichtlich bedeutsam ist dabei zunächst die Bewegung der Indoeuropäer, die von Norden nach Süden in die mesopotamischen Hochkulturen eindringen und neue Imperien gründen, und zwar im mesopotamischen Raum vor allem das persi-

⁷ Dussel E., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, 55.

⁸ Dussel E., Filosofía ética m, 29.

⁹ Dussel E., Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina, 157.

¹⁰ Dussel E., El humanismo semita, 3.

sche (Meder Perser, Arier), im Mittelmeerraum schließlich das römische Großreich (Italiker, Griechen ua.).¹¹

Entscheidend -auch für die Differenzierung gegenüber der semitischen Bewegung -ist jedoch die Bestimmung des „*ethisch-mythischen Kerns*“ (Ricoeur) der Indoeuropäer, der sich nach Dussel im Hinduismus und Buddhismus auf religiöser, in Griechenland jedoch auf einer philosophischen, d. h. explizit begrifflichen Ebene artikuliert hat.¹² Damit wird die griechische Philosophie zum Schlüssel für das Verständnis der indoeuropäischen Kultur.¹³ Die gigantische Ausbreitung der indoeuropäischen Völker basiert auf der Zähmung des Pferdes und der Erfindung des Eisens, wodurch sie die neolithischen Kulturen übermächtigten. Die technische Überlegenheit setzt sich in einer Politik „*extremer Herrschaft*“ fort. *So entstand das System der Sklaverei*“. „*Die produktive Technik des Eisens, die politische Praxis der Sklaverei, der ‚sclavismo‘ als ökonomischer Besitz des anderen Menschen und des Produkts seiner Arbeit, war gerechtfertigt ...in den Göttern des ‚Tages‘*“.¹⁴

Wie bei allen Nomaden dominieren auch bei den Indoeuropäern patriarchale Lichtgottheiten, Gottheiten des Tages, was sprachlich in der gemeinsamen Wortwurzel von „deus“ und „dies“ (lat.) sichtbar ist (im Griechischen Zeus Páter; im Sanskrit Dyaius Pitar). Die Erfahrung des Lichts und damit die Erfahrung der Natur, der Weite der Steppe, des Horizonts, bildet so den Kern der Lebenswelt der indoeuropäischen Nomaden. „*Für die Indoeuropäer, von ihrer Herkunft in der eurasischen Steppe her, ist das Sein ‚das Gesehene‘, das Dauernde, das, was sich dem Licht des Tages zeigt ... Es ist nicht gewagt zu denken ..., daß die ursprüngliche Erfahrung dieser Völker die des ‚Menschen vor der Natur‘ war, das heißt der Seele (endliche Partizipation der einzigen Göttlichkeit) vor den Dingen (physis, die sich selbst schließlich in ihrer eigenen Entzweiung vorstellt). ‚Alles ist eines‘, das heißt die Natur ist alles in ihrem Tages- bzw. Sonnenlicht.*“¹⁵

Die Prävalenz der Einheit bedingt einen anthropologischen Dualismus, eine Abwertung der Materie als dem Prinzip des Vielen, des partikulären. „*Von den Hethitern bis zum gebildeten Alexandrien zur Zeit Plotins war die ideologische indoeuropäische Weltanschauung immer dualistisch: der Körper; die Materie, die Sexualität, die Pluralität, das Sterbliche, Vergängliche, Viele, das Werden (sei es die pla-*

¹¹ Vgl. die chronologische Übersicht über die wichtigsten indoeuropäischen Stämme in Dussel E., *El humanismo helénico*, XIX.

¹² Ohne darauf ausführlich eingehen zu können, sei dennoch auf die Gewalttätigkeit dieser Identifikation von griechischer Philosophie und Buddhismus bzw. Hinduismus hingewiesen; Dussels Position ist offensichtlich nicht frei von gewissen Klischees, die vor allem A. Schweitzer wirksam induziert hat. Die weltflüchtige Amoralität östlicher Religionen wird nun nicht mehr durch bloße Christianisierung, sondern durch Semitisierung korrigiert. Diese Abwertung östlicher Religionen ist heute hinlänglich widerlegt.

¹³ In „*El humanismo helénico*“ wird daher exemplarisch der Grundgehalt der gesamten indoeuropäischen „Weltanschauung“ behandelt, so wie die jüdisch-christliche Tradition in „*El humanismo semita*“ als ein besonders charakteristisches Beispiel des semitischen Denkens im allgemeinen dargestellt wird.

¹⁴ Dussel E., *Introducción general*, 159.

¹⁵ Dussel E., *Filosofía ética m*, 33.

tonische **doxa**, das **maya** des Hinduismus, das iranische **Ahirman** etc.) ist das Böse. Dagegen ist die Seele, das Immaterielle oder Göttliche, das Eine, das Unsterbliche oder Ewige, Unvergängliche (sei es der platonische **kósmos noetós**, das **Brahma** der Hindus, **Ahura Mazda** der Perser, das Eine Plotins oder die Seele der Manichäer) das Gute. Ontologischer Monismus, anthropologischer Dualismus, ethische Rechtfertigung der Sklaverei und der Ausbeutung der Völker mit präindoeuropäischer, femininere Ackerbaukultur: All das wird seinen Glanz in der hellenistischen und römischen Welt erreichen“.¹⁶

3.2.3. Semitische Protogeschichte

Das dritte Moment der Weltgeschichte bilden die semitischen Völker, die Hegel undifferenziert zur orientalischen Welt zählt. Ihr Ursprung ist die arabische Wüste, von wo aus sie in einer Bewegung vom Süden nach Norden in den Raum des mittleren Halbmondes eindringen und damit auf die indoeuropäischen Reiche treffen. Die ersten historisch faßbaren Semiten waren die Akkader, weiters zählt Dussel die Babylonier, Assyrer, Phönizier, Kanaanäer, Hebraer, Aramäer und Araber zum semitischen Kulturkreis.

Die besondere geschichtsphilosophische Behandlung dieser Völker ist durch deren eigenständigen „ethisch-mythischen Kern“ gerechtfertigt, der sich von dem der Indoeuropäer radikal unterscheidet: „Von ihrem harten Leben in der Wüste her, die sie mit ihren Kamelkarawanen von Oase zu Oase durchquerten, war für die Semiten das Sein ‚das Gehörte‘, das Neue, das Geschichtliche, das, was durch die Freiheit gezeugt wird. Die ursprüngliche Stellung ist die des ‚von Angesicht zu Angesicht‘ des Beduinen, der in der unermesslichen Weite der Wüste den anderen Menschen undeutlich wahrnimmt; es ist nötig, warten zu können, daß die Ferne eine Nähe wird, um den eben Angekommenen fragen zu können: Wer bist du? Sein Antlitz, abgehärtet durch die Sonne, den Flugsand, die kalten Nächte und das rauhe Leben des nomadischen Hirten, ist nicht die Epiphanie des ‚anderen Ich‘, sondern des ‚anderen‘ Menschen ohne die Gemeinsamkeit des durch das Ich bis zu diesem Augenblick der Begegnung gelebten Lebens. Die **physis** (die Natur), die Wüste, ist nicht das, was für den Menschen seine ursprüngliche Stellung bezeichnen kann. Der semitische Mensch entsteht und wächst nicht in der Logik der Totalität' (Mensch-Natur), sondern in der ‚Logik der Alterität' (Antlitz des Menschen vor dem Antlitz des Anderen, Freien). Das Geheiligte, das Göttliche ist niemals die **physis**, die Totalität, sondern ‚der Andere‘, das Ungenannte, die Exteriorität, das Nichts als die unbedingte Freiheit der ‚Person' (**prósopon** bedeutet ‚Antlitz‘). Das Licht erleuchtet bloß ein Antlitz, ohne sein Geheimnis zu enthüllen. Das Geheimnis des anderen offenbart sich durch sein Wort, das Gerechtigkeit fordert.“¹⁷

Im Gegensatz zum indoeuropäischen Denken ist die semitische Lebenswelt

¹⁶ Dussel E., Introducción general, 160 f.

¹⁷ Dussel E., Filosofía ética III, 35.

durch eine ganzheitliche, geschichtlich dynamische und vor allem ethisch akzentuierte Anthropologie bestimmt. Dussel versucht diese Grundtendenz an geschichtlichen Zeugnissen zu belegen, wie z. B. am Kodex Hammurabi, wo im Epilog Friede und Wohlstand für alle durch soziale Gerechtigkeit beschworen wird, insbesondere der Schutz der Schwachen, Waisen und Witwen.¹⁸ Besonders charakteristisch für das semitische Denken ist die jüdische Tradition mit der messianischen Hoffnung auf die Befreiung der Unterdrückten.

Eine weltgeschichtlich bestimmende Bedeutung erlangen die semitischen Völker erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr., wo es ihnen gelingt, die indoeuropäischen Reiche abzulösen: „Wenn wir eine Weltkarte des Jahres 800 n. Chr. anschauen, sehen wir; wie sich jetzt anstelle der großen Reiche, des römischen, persischen und indischen das Heilige Römische Reich Karls des Großen, das byzantinische Reich der Orthodoxen und die Kalifate befinden, die von Spanien bis zum Indusstrom und zum Tarim [Südjemen] herrschen. Es hat sich eine Semitisierung der Welt ereignet, ein kultureller Prozeß, der noch bis in unsere Tage hinein wachsen wird, weil allein Indien und der südostasiatische Raum noch die ontologische Tradition des indoeuropäischen Menschen bewahren.“¹⁹

Das europäische Mittelalter bestimmt Dussel daher im Gegensatz zu Hegel nicht als „Synthesis“ von griechischem und christlichem Denken, worin beide Kulturen in einem Dritten dialektisch aufgehoben wären, sondern als „Frucht eines geschichtlichen Prozesses, dessen leitender **Brennpunkt** das Jüdisch-Christliche war und dessen instrumentelle Seite vorwiegend durch die griechisch-römische **Zivilisation** inspiriert ist.“²⁰

Die Leistung des Mittelalters liegt folglich darin, daß es die ererbte antike Zivilisation in einen anderen, semitisch orientierten Verstehenshorizont integriert hat. Theologisch-politisch gesehen handelt es sich gemäß der Kierkegaardschen Unterscheidung um eine „Christenheit“ (christiandad) im Unterschied zum „Christentum“ (christianismo), d.h. die Kirche hat ihre gesellschaftliche Position an der Seite des (unterdrückten) Volkes zugunsten einer Staatsreligion aufgegeben.²¹

Das weltgeschichtliche Zentrum bildet in dieser Epoche zweifellos das islamische Reich, das sich in seiner Blüte von der chinesischen Grenze bis nach Spanien erstreckt. Europa liegt in dieser Zeit an der Peripherie, ohne eigene Wege nach Indien. Der Versuch Europas, die islamische Umklammerung durch die Kreuzzüge aufzubrechen, mißlingt. Damit koexistieren im 15. Jahrhundert folgende Reiche mehr oder weniger selbständig nebeneinander: die lateinische und byzantinische Christenheit

¹⁸ Vgl. Dussel E., El humanismo semita, 11.

¹⁹ Dussel E., Filosofía ética III, 35.

²⁰ Dussel E., El humanismo semita, 1.

²¹ „Christenheit“ nennt Dussel eine „konkret - geschichtliche, ebenso politische, ideologische und ökonomische Totalität, welche die Kirche als letztes Fundament der Rechtfertigung des Systems hat, und wo die Kirche die Apparate des Staates als Mittel gebraucht, um ihre pastorale Arbeit zu erfüllen.“ Introducción general, 174; entsprechendes gilt auch vom islamischen Kalifat, das ebenfalls einen „religiös-politischen Monismus“ darstellt, vgl. Dussel E., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, 70.

und das islamische Reich als semitische Reiche; daneben Indien, China sowie das Reich der Inkas und Azteken in Amerika.

3.2.4. Die spezifische Exteriorität Lateinamerikas

Diese geopolitische Situation ändert sich radikal innerhalb von rund 150 Jahren, indem sich Europa aus einer peripheren Position heraus durch eine weltgeschichtlich einmalige Expansion zum Zentrum der gesamten Welt macht. Die erst im 15. Jahrhundert entstandenen Imperien der Inkas und Azteken können dem Ansturm der Spanier und Portugiesen weder politisch-militärisch noch geistig-kulturell standhalten. Der „kulturelle Abstand“ von mehr als 4000 Jahren zwischen dem hispanischen Menschen und den Indios war zu groß; im Unterschied zu China fanden die Europäer in Amerika auch keinen geeigneten Gesprächspartner für einen kulturellen Dialog, da sich die amerindischen Kulturen, die erst im Entstehen waren, noch nicht über eine reflektierte Theologie oder Philosophie vermitteln konnten, was die Brutalität der europäischen Eroberung keineswegs rechtfertigt.

Durch die Zerstörung der organischen Einheit der indianischen Gesellschaften, womit eine innere Weiterentwicklung unwiderruflich verhindert wurde, etablierte sich in Lateinamerika durch das katholische, gegenreformatorische Spanien eine „koloniale Christenheit“, d. h. ein kirchlich gerechtfertigtes Herrschaftssystem in fundamentaler politisch-ökonomischer Abhängigkeit von Europa bzw. von den USA. Darin besteht nun nach Dussel die präzise und einzigartige Stellung Lateinamerikas innerhalb der Weltgeschichte. *„Lateinamerika ist so meta-physisch in einer distinkten, einzigartigen, unwiederholbaren Situation gelagert. Es ist die einzige sozio-kulturell abhängige Gruppe, die eine ‚koloniale Christenheit‘ hinter sich hat.“*²²

Während der verschiedenen Phasen des Kolonialismus ist Lateinamerika zusammen mit Afrika und Asien Teil der durch Europa aufgebauten Weltherrschaft; selbst die Unabhängigkeitskriege haben letztlich bloß die europäische durch die nordamerikanische Abhängigkeit ersetzt. Darüberhinaus haben die unabhängigen Staaten die Volkskultur, die amerindische Mutter, negiert und damit paradoxerweise die Dialektik der Konquista wiederholt. Die Wurzeln des „eigentlichen“, authentischen Befreiungsprozesses ortet Dussel im Aufstand von Tupac Amaru, einem Inkaabkömmling, der sich 1780/1 im bolivianischen Hochland den Spaniern entgegengestellt hat, und der mexikanischen Revolution.²³ Seitdem ist Latein-

²² Dussel E., *Filosofía ética* III, 44.

²³ Vgl. a.a.O., 44.131; „In der Revolution taucht Mexiko plötzlich in sein Wesen hinab. Aus der Tiefe seines Schoßes zieht es, fast blindlings, die Grundlagen des neuen Staates, kehrt zur Tradition zurück, knüpft die Bande mit seiner Vergangenheit wieder an, die durch die Reform und Diktatur abgerissen waren. So wird die Revolution ein Suchen nach uns selbst, eine Rückkehr zur Mutter. Und deshalb ist sie zugleich eine Fiesta ...Ausbruch der Wirklichkeit, Revolte, Kommunion ...Mit wem aber kommuniziert Mexiko in dieser blutigen Fiesta? Mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen. Mexiko wagt, endlich, es selber zu sein.“ Paz O., *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/Main 1985, 147.

amerika auf der Suche nach einer kulturellen, politischen und ökonomischen Autonomie.

Lateinamerika ist der/die unterdrückte Andere der europäischen Herrschaft, genauer der Sohn/die Tochter der Vergewaltigung der amerindischen Mutter durch den spanischen Vater. Wie jedes Kind ein unableitbar neues Wesen darstellt, so ist auch Lateinamerika nicht einfach die Verlängerung Europas, sondern eine *neue*, einzigartige Realität in der Weltgeschichte, mit vielfältigen Beziehungen zu anderen Kulturen und Völkern.

„Mit der islamischen Welt bewahrt es [Lateinamerika] eine tiefe Verwandtschaft (beide stammen von semitischen Völkern ab), mit Schwarzafrika hat es ebenso eine konstitutive Beziehung (seine Sklaven wurden im kolonialen Amerika gegen das Gold und Silber der Indios verkauft, sie bilden mit ihrer Rasse, ihren Religionen bis hin zur Sprache einen Teil vieler lateinamerikanischer Völker). Mit Indien und Südostasien gibt es eine Ähnlichkeit hinsichtlich der peripheren, unterentwickelten Position. Es unterscheidet sich jedoch von allen durch die fast ausschließliche Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten (vom ökonomischen, politischen und militärischen Gesichtspunkt her) und vom lateinischen Europa (kulturell und religiös).

*Mit dem Zentrum bewahrt Lateinamerika eine gewisse Ähnlichkeit (denn Rußland leitet sich von der byzantinischen Christenheit ab, Europa, die USA, Kanada und Australien von der lateinisch-germanischen Christenheit), aber seine Distinktion rührt her vom Sein als ‚Sohn‘ der spanischen Völker und Amerindiens, ein Mestizenkind, **neu**, einzigartig, **exterior** gegenüber jeder anderen Kultur und mit der Forderung, sich heute in dieser seiner realen Exteriorität entdecken zu müssen.“²⁴*

3.3. PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE SITUATION DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“

Dussels geschichtsphilosophische Bestimmung Lateinamerikas ist sachlich aufs engste mit seiner philosophiegeschichtlichen Perspektive verknüpft. Die europäische Philosophie wird im Licht der Gegensätze zwischen dem indoeuropäischen und semitischen Denken betrachtet, den bedeutsamsten geistigen Grundorientierungen der Menschheitsgeschichte: *„Das Aufeinandertreffen der Indoeuropäer und Semiten ist der wichtigste kulturelle Schock der menschlichen Geschichte gewesen.“²⁵*

Zur philosophischen Selbstreflexion gelangt zunächst das indoeuropäische Denken, und zwar in der griechischen Philosophie, konkret in der oben dargestellten dialektischen Ontologie, die in Plotin ihren Höhepunkt erreicht.

Das semitische Denken, das sich zunächst in religiösen Traditionen artikuliert, kommt erst in der mittelalterlichen Theologie und der darin entwickelten Philosophie

²⁴ Dussel E., *Filosofía ética* III, 44.

²⁵ A.a.O., 35.

zur expliziten Selbstreflexion. Die scholastische Theologie, insbesondere Thomas von Aquin, korrigiert den Pantheismus und den anthropologischen Dualismus des griechischen Denkens, wobei, was das Leib-Seele-Problem betrifft, z. B. an Korrekturversuche bei Aristoteles angeknüpft werden kann. Die Kategorie der Anderheit, der unableitbaren Freiheit als Exteriorität, wird innerhalb des mittelalterlichen Denkens primär *theo*-logisch, d. h. hinsichtlich der *göttlichen* Transzendenz wachgehalten. Auf anthropologischer Ebene wurde diese Kategorie nicht wirksam, die mittelalterliche Theologie war daher zu einer fundamentalen Kritik des *ius dominativum*, der Leib-eigenschaft innerhalb des Feudalsystems nicht fähig.

Die Moderne, d. h. die Philosophie von Descartes bis Hegel, ist zwar in ihrer subjektphilosophischen Konzeption ohne den semitischen Freiheitsbegriff -vermittelt durch die mittelalterliche Theologie -nicht möglich, dennoch kommt es gerade im Deutschen Idealismus zu einer verstärkten Rezeption neuplatonischen und damit indoeuropäischen Denkens. Bei Hegel erfährt die „Logik der Totalität“²⁶ auf diese Weise eine unvermutete Renaissance auf einem bis dahin nicht gekannten Niveau. Die Gewaltsamkeit dieser Logik, die dem indoeuropäischen Denken inhärent ist, wird allerdings erst durch Nietzsches „Willen zur Macht“ am schonungslosesten aufgedeckt. Nietzsche ist daher der ungewollte Vollender des europäischen, d. h. griechisch-indogermanischen Denkens.

An Hegel entzündet sich jedoch der Umschlag. Zentraler Bezugspunkt E. Dussels ist dabei der späte Schelling, der obzwar politisch konservativ hinsichtlich der Kategorien die radikalste Kritik an Hegel formuliert habe, indem er die Kategorie der *schöpferischen Freiheit* „jenseits“ des Begriffs, des Seins und damit originär theologische Begriffe wie „Glaube“, „Offenbarung“ usw. ins Zentrum der *Philosophie* gerückt hat. Zwar entwickelt auch Schelling wie nach ihm Kierkegaard²⁶ diese Kategorien noch primär auf eine philosophische *Gotteslehre* hin, dennoch ist damit der Bann der „Logik der Totalität“ gebrochen. Die schöpferische Freiheit der Person auch *anthropologisch* im interpersonalen Verhältnis zu situieren, ist der entscheidende Beitrag des dialogischen Denkens. Erste Ansätze dazu finden sich bei Ludwig Feuerbach, dann bei Martin Buber, Franz Rosenzweig und zuletzt bei Emmanuel Levinas, der in der Rede vom „sinnlichen Antlitz“ Feuerbachs Anthropologie der Sinnlichkeit weiterentwickelt.²⁷ Die innereuropäische Kritik an der dialektischen Ontologie, die in ihrer subjektphilosophischen Variante die europäische Expansion legitimiert habe, wird so zum Anknüpfungspunkt eines Denkens, das aus der Erfahrung der Opfer heraus diese ideologische Verblendung überwinden und einen eigenen kritischen Diskurs der Befreiung etablieren will. Das dialogische Denken, das die semitische Grunderfahrung philosophisch expliziert und das in Europa durch die „Kritische Theorie“ als irrational, privatistisch und apolitisch an den Rand der etablierten Philosophie gedrängt worden ist, gerade dieses Denken wird

²⁶ „Schelling und später Kierkegaard eröffnen ein neues geschichtliches Zeitalter, indem sie auf ein Jenseits des Seins hinweisen“. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 123.

²⁷ Vgl. Dussel E., *Para una ética* II,160; Dussel bezieht sich hier auf das Kapitel „Sinnlichkeit und Antlitz“ in: Levinas E., *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987,267-318.

für Dussel der entscheidende Sprengsatz für eine „lateinamerikanische Ethik der Befreiung“.

Die De-Struktur der abendländischen Philosophie hat also die strenge Unterscheidung zwischen der „Logik der Totalität“, die sich als dialektische Ontologie vollzieht, und der „Logik der Anderheit“ zum Ergebnis, die Dussel in der sogenannten „Analektik“ bzw. „Anadialektik“ entwickelt, und zwar im Anschluß an das Transzendenzdenken der mittelalterlichen Theologie und der Posthegelianer, insbesondere des dialogischen Denkens. Obwohl eine lateinamerikanische Philosophie nach Dussel an die innereuropäische Kritik der Moderne anzuknüpfen hat, kann es nicht bloß um eine „sophistische“ Übernahme dieses Denkens gehen, sondern um eine kritische „Wiederholung“ ausgehend von der eigenen Realität.²⁸ Dies impliziert eine Kritik bzw. Radikalisierung dieser Tradition, auch in bezug auf E. Levinas.

Sachlich situiert Dussel seinen Diskurs somit folgendermaßen: *„Wir nehmen uns vor zu zeigen, wie sich jenseits des dialektisch ontologischen Denkens -die göttliche Identität des Endes der Geschichte und das Hegelsche Wissen noch ein **anthropologisches** Moment befindet, das einen neuen Bereich für das philosophische, meta-physische, ethische oder alterative Denken eröffnet. Zwischen dem Denken der Totalität, der Heideggerschen oder Hegelschen (der eine von der Endlichkeit, der andere vom Absoluten her) und der positiven Offenbarung Gottes (die der Bereich des theologischen Wortes wäre) muß man den Status der primär anthropologischen **Offenbarung des anderen** entdecken und die methodischen Bedingungen, die ihre Interpretation möglich machen.“*²⁹

In Entsprechung der geschichtsphilosophischen Konzeption, wonach in der Antike das Indoeuropäische, im Mittelalter dagegen das Semitische vorherrsche, die Moderne wiederum durch die dialektische Totalität des Subjekts bestimmt sei, sieht Dussel mit der Philosophie der Befreiung ein neues Zeitalter in der Philosophiegeschichte anbrechen. Nach der Kosmologie der Antike, der Theologie des Mittelalters, der Ego-logie der Moderne reflektiere sich nun in der Philosophie die anthropologische Offenbarung der unterdrückten Völker der Peripherie. *„Die lateinamerikanische Philosophie ist also ein neues Moment der Geschichte der menschlichen Philosophie, ein analoges Moment, das nach der europäischen, russischen und nordamerikanischen Modernität entsteht, jedoch der afrikanischen und asiatischen postmodernen Philosophie vorhergehend, die mit uns die nächste Zukunft der Welt konstituieren werden: die Philosophie der armen Völker...“*³⁰

Dussels Wertung der europäischen Philosophiegeschichte, die an Radikalität und an Gewalttätigkeit ähnlichen Versuchen wie denen von Hegel, Heidegger oder Nietzsche in nichts nachsteht, fordert natürlich zum Widerspruch, zur Verteidigung dieser oder jener Denktradition heraus, je nach eigenem Standpunkt. Eine adäquate Antwort müßte auf Dussels Interpretationen der verschiedenen Denker, die hier nur ergebnishaft und stichwortartig angedeutet wurden, im genauen eingehen, was jedoch nicht

²⁸ Vgl. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 180.

²⁹ A.a.O., 175.

³⁰ Dussel E., *América latina. Dependencia y liberación*, 118.

Sache einer Einführung sein kann. Wir wollen hier Dussels Konzeption noch zu anderen Verlaufsskizzen der abendländischen Philosophie in Beziehung setzen, um so seinen Entwurf in seiner Struktur und Intention besser zu erfassen.

Zunächst ist nochmals an Dussels „Interesse“ an der europäischen Philosophie zu erinnern. Sein Zugang ist von Anfang an fern von einem *bloß* „historischen“ Interesse, daß sich in einer Philologie einzelner Denker erschöpft, womit die Bedeutung einer solchen Arbeit keineswegs abgewertet werden soll; Dussel selbst hat in seiner Hegel-Arbeit, vor allem jedoch in den Marx-Kommentaren auch philosophiehistorische Analysen vorgelegt. Das zentrale Interesse ist jedoch ein eminent philosophisches, das über die historische Kluft hinweg mit der philosophischen Tradition in einen Streit um die Wahrheit eintreten will und in diesem Streit sich nicht damit begnügt, die einzelnen Kontrahenten möglichst genau zu beschreiben -ein letztlich unabschließbarer Vorgang -, sondern eine Entscheidung sucht. Dies haben im Grunde alle sogenannten „großen Philosophen“ getan, mit der unumgänglichen Gewaltsamkeit, die einer solchen "Entscheidung" notwendig inhärent ist, was die historische Gerechtigkeit betrifft. Dies gilt es gegenüber -möglicherweise durchaus berechtigten -Einwänden z. B. von seiten der Transzendentalphilosophie oder der analytischen Philosophie einzubringen, die in ihrem Diskurs eine nicht weniger radikale Beurteilung der philosophischen Tradition voraussetzen. Nicht alle Denker haben allerdings ihren eigenen Wahrheitsanspruch mit einer expliziten und differenzierten Stellungnahme zur philosophischen Tradition verbunden. Darin ragen die Entwürfe von Hegel, Heidegger und in gewisser Hinsicht auch Nietzsche heraus, zu denen Dussel daher gleichsam in einem natürlichen Beziehungsgefüge steht, mit zahlreichen Anknüpfungen und kritischen Distanzierungen, von denen ich einige kurz hervorheben will.

Kritische Distanz bestimmt zweifellos Dussels Stellung gegenüber Hegels dialektischem Fortschrittsmodell, wonach das in der Gegenwart verbindlich Gedachte jeweils das Resultat der bisherigen Sinngeschichte sei. Der sachliche Grund für den Gegensatz zu Hegel liegt im anders gefaßten Geschichtsbegriff, wonach die Dynamik der Geschichte nicht in einer Synthese von Gegensätzen besteht, sondern in der Verwandlung einer Totalität durch den Einbruch des anderen. In weitaus engerer Beziehung steht Dussel allerdings zu Martin Heideggers Bestimmung der philosophischen Tradition durch die These von der „Seinsvergessenheit“, womit in kritischer Absetzung vom hegelschen Fortschrittsmodell die Möglichkeit eines epochalen Rückfalls postuliert wird, der allerdings jenseits bloß menschlichen Versagens seinsgeschichtliches Geschick sei. Schon durch die Aufnahme des Begriffs der „Destruktion“ knüpft Dussel an Heidegger an, wenn auch nicht primär im Sinn einer Seins-, sondern gleichsam einer „Ethikvergessenheit“. Ohne die Differenzen zwischen frühgriechischem, platonisch-aristotelischem und subjektphilosophischem Denken zu verwischen -Dussel macht sich selbst Heideggers Kritik an der Bewußtseinsphilosophie weitgehend zunutze -, erweisen sich diese Denkgestalten für Dussel dennoch als bloße Transformationen des einen „versammelnden Logos“; ob sich dieser Logos als „begründendes Vorstellen“ oder als „Versammeln der Weltgegenden des Gevierts“ vollzieht, wird angesichts der semitischen Grunderfahrung der personalen Freiheit des/der Anderen sekundär, wenn auch nicht bedeutungslos.

Indem Dussel den griechischen Logos, in einer wenn auch gebrochenen Kontinuität gefaßt, dem semitischen Logos gegenüberstellt³¹, ergibt sich infolge der geschichtsphilosophischen These der Semitisierung der indoeuropäischen Welt, eine wesentlich anders akzentuierte „Verlaufsform“ der Philosophiegeschichte, obwohl Dussel partiell durchaus wichtige Elemente der Heideggerschen Konzeption übernimmt. Heideggers Rückgang zu den frühen Griechen, die an manch theologische Bewertung der Urkirche erinnert, nämlich an die Idee eines heilen Anfangs, der von der darauffolgenden Verfallsgeschichte fast völlig verdeckt wird, kann daher von Dussel so nicht mitgemacht werden, auch nicht Heideggers Abwertung der mittelalterlichen Philosophie, die für Dussel gleichsam zur „theologischen Protogeschichte“ des anthropologischen Transzendenzdenkens wird. Von zentraler Bedeutung wird allerdings für Dussel Heideggers Nietzschebedeutung, in der Nietzsches Denken nicht als Überwindung, sondern als ungewollte „Voll-endung“ der Metaphysik erscheint. Das diagnostische Potential Nietzsches wird von Dussel jedoch in einem anderen Kontext aufgefangen, insofern der Blick nicht so sehr auf den Zusammenbruch der Welt der Werte und Ideen, sondern primär auf die verborgene Gewaltsamkeit des identifizierenden Logos gerichtet ist. In Nietzsches „Willen zur Macht“ legt das abendländische Denken gleichsam seinen Offenbarungseid ab. Doch während Heidegger an Nietzsches Nihilismusbegriff anknüpft -Nihilismus als Folge der moralischen Weltentwertung -, und auf ein ursprüngliches Seinsverständnis zudenkt, noch vor den metaphysischen Unterscheidungen von Sein und Werden, Sein und Schein, Sein und Sollen, versucht Dussel Nietzsches Verdikt gegen die lebensfeindliche Moral ein ursprüngliches Ethikverständnis entgegenzustellen, und zwar indem er gerade die von Nietzsche so heftig bekämpfte „jüdische Moral“ aufnimmt. Wie Nietzsche situiert Dussel die verschiedenen Moralsysteme in ein weltgeschichtliches Szenario, bei Nietzsche dem Kampf zwischen „Rom und Judäa“, bei Dussel zwischen semitischem und indoeuropäischem Denken; auch nach Nietzsche „gab es bisher kein größeres Ereignis als diesen Kampf, **diese Fragestellung, diesen todföindlichen Widerspruch.**“³² Beide gehen davon aus, daß der mit den Juden begonnene Sklavenaufstand gesiegt hat, wenn auch mit konträrer Bewertung -Dussels These von der Semitisierung der Welt wird bei Nietzsche zur globalen „Intoxikation“ „durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch.“³³

Dussels „Ethik der Befreiung“ könnte so als eine große Rehabilitierung der „Sklavenmoral“ gelesen werden, eine Ethik der Unterdrückten, die frei von Resentiments die Moral der Herrschenden in Frage stellen und in der Suche nach ihrem eigenen Sein die Ketten der Unterdrückung abstreifen; eine Ethik, die endgültig jede Art von „Herrenmoral“, die Einteilung der Menschen in Über- und Untermenschen, Zivilisierte und Barbaren hinter sich läßt.

³¹ Darin folgt Dussel zum großen Teil Boman Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 4 1965; vgl. dazu Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 185 (Anrn. 33).

³² Nietzsche F., Zur Genealogie der Moral I,16, in: Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. V, Berlin/New York 1988,286.

³³ Nietzsche F., Zur Genealogie der Moral I,9, in: KSA Bd. V, 269.270.

4. META-PHYSISCHE ANALEKTIK ALS „LOGIK DER ANDERHEIT“

Eine „Verwindung“, nicht bloß Entschärfung der modernen Dialektik des ego cogito ist nach Dussel nur durch ein Denken möglich, das die Kategorie der Totalität bzw. ihr Prinzip der Identität und Differenz selbst überwindet. Dies erfordert einen Rückgang zum biblisch-semitischen Denken, das sich nach der mittelalterlichen Theologie bei den Linkshegelianern und den Dialektikern -nach Dussel von Levinas am systematischsten entfaltet -, zunehmend auch philosophisch artikuliert. Im folgenden wird zunächst das Grundmodell der interpersonalen Beziehung skizziert, die Nähe als ethische Praxis (Kap. 4); davon ausgehend kann die Defizienz menschlicher Beziehungswirklichkeit angemessen bestimmt werden, die in einer „Ethik der Befreiung“ (Kap. 5) kritisch aufgearbeitet wird. In deren Licht werden schließlich politische und ökonomische Problemfelder diskutiert (Kap. 6). Nach diesem Durchgang werde ich nochmals auf das Selbstverständnis der Befreiungsethik als lateinamerikanische Philosophie bzw. Philosophie der Dritten Welt zurückkommen.

4.1. DIE ONTOLOGISCHE BESTIMMUNG DER EXTERIORITÄT DES/DER ANDEREN DURCH DIE ANALOGIE DES SEINS

„Das Sein ist der Horizont, in dem und von dem aus sich die Phänomene der Welt zeigen. Das ist der ontologische Grund, die ontologische Identität; das ist das Licht, das die Totalität der Welt erhellt. Aber jenseits des Seins, es überschreitend gibt es noch eine Realität. Wenn die Realität die Ordnung der kosmischen Konstitution der Dinge ist, der widerständigen, subsistenten und von sich her wachsenden Dinge, ist es evident, daß es Realität jenseits des Seins gibt... Aber unter den realen Dingen, die eine Exteriorität des Seins bewahren, befindet sich etwas, das Ereignisse hat, das Geschichte, Biographie, Freiheit hat: der andere Mensch. Der Mensch jenseits des Seins, des Verstehens der Welt, des durch die Auslegung konstituierten Sinnes, die mein System voraussetzt, die Bestimmungen und Bedingungen der Totalität transzendierend, kann sich als der in äußerster Weise Gegenüberseiende offenbaren“.¹

Der/die Andere ist zwar immer schon in meiner Welt präsent, selbst in der Zeugwelt, wie Heidegger gezeigt hat, weil das Mitsein keine besondere Verhaltensweise eines an sich einsamen Subjekts ist, sondern eine wesentliche *Struktur* des In-der-Welt-seins selbst; doch bleibt der/die Andere hier noch in den Horizont des Seinsverstehens integriert. Der/die Andere ist bloß Differenz eines vorgängigen Ganzen, meiner/unserer Welt, sodaß seine/ihre Anderheit immer erst im Durchbrechen dieses

¹ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 56f (Übers. leicht verändert).

Welthorizonts zur Erfahrung kommt. So zum Beispiel, wenn ein Taxichauffeur, der zunächst noch bloßes Inventar des Autos war, mich plötzlich als Freund anspricht, wodurch die Welt, die uns beide eben noch innerhalb einer funktionalen Totalität vereint hat, in zwei verschiedene Welten „zerbricht“ und so die uneinholbare Eigenwirklichkeit des/der Anderen plötzlich „erscheint“². „Erscheinung“ bedeutet hier nicht das ankommende Sichzeigen innerhalb einer vorgängigen Erschlossenheit, sondern das Zerbrechen des Verstehenshorizonts für eine neue Offenheit; der/die Andere ist nicht mehr bloß „Phänomen“ innerhalb einer Welt, sondern im Anschluß an die Terminologie von E. Levinas „Epiphanie“.³ Die Erscheinung des/der Anderen ist Offenbarung durch und als *Wort*: „*der Andere drückt sich aus von seinem unbegreifbaren Bereich her (daher höchste Negativität und Exteriorität ...) durch sein Wort ... er offenbart sich als Sprache.*“⁴

Gegenüber der Uneinholbarkeit des Kosmos ist die Exteriorität des anderen Menschen noch einmal von einer anderen Qualität, insofern sich sein/ihr Sein nicht bloß der vollständigen Durchdringung durch die Vernunft entzieht, sondern mich anspricht, auffordert, mit einem Schrei an-klagt und mich so aus dem Zentrum meiner Welt wirft, dezentralisiert.

Die spezifische Exteriorität des anderen Menschen gründet in seiner *Freiheit*. „*Der andere ist Exteriorität jeder Totalität, weil er frei ist. Freiheit bedeutet hier nicht eine bestimmte Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen von einem gegebenen Projekt abhängigen Vermittlungen. Freiheit ist hier die Unbedingtheit des anderen in bezug auf die Welt, in der ich immer Zentrum bin.*“⁵ Die Freiheit des/der Anderen entzieht sich prinzipiell dem Zugriff der Vernunft, der „*andere als freier anderer; als Zentrum einer Welt, die von meiner oder unserer Welt distinkt oder getrennt ist (exterior der Totalität), ist in der Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht konkret unerkennbar*“⁶, d. h. „*von der Totalität her*“⁷ nicht begreifbar. „*Wenn der andere aus sich selbst spricht... offenbart er seine Exteriorität, seine Alterität, die die Vernunft von sich her niemals erschließen kann.*“⁸

Die Freiheit des/der Anderen ist daher gegenüber der Totalität des ontologischen Horizonts absolute Negativität, Nichts, und gerade darin höchste Positivität, Epiphanie der realsten Realität.⁹ „*Der Andere', dessen offenbarende Position das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist, erscheint als das höchst Positive, im Sinn der ersten ‚Negativität‘.*“¹⁰

Die Freiheit des/der Anderen ist „*die ‚Unmöglichkeit-des-Seins‘... die Unmöglichkeit, ihn vom Fundament her zu verstehen, zu umfassen, zu erkennen.*“¹¹ Er-

² Zu diesem Beispiel vgl. a.a.O., 54 f.

³ Vgl. a.a.O., 29.134 f.

⁴ Dussel E., *Para una ética I*, 122.

⁵ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 59 (Übers. leicht geändert).

⁶ Dussel E., *Para una ética II*, 93.

⁷ A.a.O., 92.

⁸ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 61.

⁹ Vgl. Dussel E., *Para una ética I*, 124.

¹⁰ *Para una ética II*, 89.

¹¹ A.a.O., 92.

kenntnis ist nur durch die (Selbst-)-Mitteilung des/der anderen möglich, durch das Wort, die Epiphanie.¹² Dieses Wort ist nicht mehr der alles in das Eine versammelnde Logos der Griechen, sondern schöpferisches, offenbarendes, geschichtsmächtiges Wort im Sinn des hebräischen „dabar“.¹³

Doch wie kann die Exteriorität des/der Anderen „ontologisch“, d. h. hinsichtlich ihres Seins, bestimmt werden? Dussel greift dazu auf den Begriff der „Analogie“ zurück.

Dussel bezieht sich zunächst auf die *analogia entis*¹⁴, und zwar im Sinn der *aristotelischen* Grundlegung in *Metaphysik* III,2. Aristoteles geht hier jenseits von bloß ontischen Analogien auf die Analogie zwischen Seiendem und Sein ein. Das Seiende ist zwar vielfach aussagbar, doch alle Aussageweisen beziehen sich, wenn auch auf je verschiedene Weise, „auf das Eine und die eine Physis“ (*pròs hèn kài mían tinà phýsin*)¹⁵. Das bekannte ontische Beispiel für den ontologischen Sachverhalt ist die Bedeutungsvielfalt des Attributivs „gesund“, das sowohl auf das Heilmittel, das die Gesundheit bewirkt, als auch den Urin, der die Gesundheit anzeigt, und schließlich auf den Körper bezogen werden kann, der entweder gesund oder krank ist. Doch alle Aussageweisen von „gesund“ sind in der *einen* „Gesundheit“ fundiert, die sich in verschiedene Bedeutungen expliziert, die weder völlig ident noch absolut verschieden, sondern ähnlich, analog sind. Ebenso spricht man nach Aristoteles in vielfacher Weise vom Seienden, jedoch immer „in Hinsicht auf einen Ursprung“ (*pròs mían archén*)¹⁶, nämlich die Physis, die sich als Form und Materie, als Akt und Potenz usw. aussagt. Das „Sein“ selbst ist dabei nicht bloß die Gattung der Gattungen, sondern „vor“ bzw. „oberhalb“ (*ano*) jeder Gattung, die durch die verschiedenen „logoi“ expliziert werden (daher *Ana-logie*). Die „logoi“ gründen ihrerseits im „noein“, dem menschlichen Bezug zum Sein. Die *analogia entis* erschließt so die „ontologische Differenz“, d. h. die innere Differenz zwischen Sein und Seiendem, wobei sich das Sein zwar in vielfacher Weise hinsichtlich des Seienden aussagt, hinsichtlich seiner selbst jedoch ist es „**identisch mit sich selbst**. *Das Sein, das sich auf analoge Weise im Seienden prä-diziert, ist das Selbe, tò autó, ...als ‚das Gesehene‘ (physisch durch die Griechen, subjekthaft durch die Modernen).*“¹⁷

Die aristotelische Konzeption der *analogia entis* -nicht deren theologische Vertiefung(!) -, die nach Dussel trotz des veränderten Seinsbegriffs in ihrer Grundfigur, nämlich als Explikation der ontologischen Differenz mit der vorausgesetzten Iden-

¹² Negativ gewendet bleibt durch die Lüge oder den Tod des/der Anderen sein/ihr Geheimnis für immer verborgen: „Die Lüge ist ein Zeichen seiner Exteriorität. Er kann eifersüchtig sein Geheimnis bewahren. Er kann sterben, ohne es zu enthüllen.“ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 61.

¹³ Vgl. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 184 f.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden a.a.O., 184 ff; zur geschichtlichen Entwicklung des Analogiebegriffs vgl. Art. *Analogie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.1, Hrsg. v. J. Ritter, Base11971, Sp. 214-229.

¹⁵ Aristoteles, *Metaphysik* III,2 1003a 33.

¹⁶ Aristoteles, *Metaphysik* III,2 1003b 6.

¹⁷ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 187.

tität des Seins, auch bei Hegel und Heidegger präsent ist, bleibt somit noch innerhalb der dialektischen Ontologie.

Die „Analektik“ Dussels denkt hingegen nicht bloß eine Analogie zwischen Seiendem und Sein, sondern auf eine *Ana-logie des Seins* selbst hin. „Die Ana-logie des Seins dagegen führt uns in eine abgründig andere Problematik ...Es handelt sich nicht bloß darum, daß sich das Sein als Grund auf verschiedene Weise analog aussagt. Es geht darum, daß das Sein als Grund der Totalität nicht die einzige Weise ist, das Sein auszusagen. Das Sein ist höher (*áno*) oder über (*aná-*) der Totalität, der freie andere als erste Negativität ist ana-log hinsichtlich des Seins des **noein**, der hegelschen Vernunft oder des heideggerschen Verstehens.“¹⁸

Die Analogie des Seins bricht also mit dem Verständnis des Seins als Grund (*arché*), das zwar ein anderes entspringen läßt, es jedoch als Differenz seiner selbst einbehält

Im Gegensatz zur *analogia entis* denkt die *Analektik* Dussels das Sein als abgründige, schöpferische Freiheit: „Das Sein als **physis** oder *Subjektivität*, als *Totalität*, ist eine Weise, das Sein auszusagen; das identische und einzige Sein begründet die Analogie des Seienden. Das Sein als abgründige Freiheit des anderen, die *Anderheit*, ist dagegen eine Weise, das Sein wahrhaft *aná-log* und *dis-tinkt*, getrennt auszusagen, die die Analogie des Wortes begründet.“¹⁹

Während das Sein als Grund verstanden den „*logos apophantikos*“ begründet, vollzieht sich das Sein als Freiheit durch das schöpferische, offenbarende, man könnte sagen „*epiphantische*“ Wort, d. h. durch das Wort im Sinn von „*dabar*“.

Terminologisch unterstreicht Dussel die Unterschiedenheit der *Analogata* im Sinn radikaler *Anderheit*, die nicht bloß Differenz einer vorgängigen Einheit ist, durch den Begriff der „*meta-physischen Dis-tinktion*“: „Die *Di-fferenz* setzt die *Einheit voraus*: das *Selbe*. Während das *Dis-tinkte* (von **dis-**, und dem Verb **tingere**: *malen,färben*) die *Unterschiedenheit* besser anzeigt und keine vorgängige Einheit voraussetzt: es ist das *Getrennte*, nicht von der *Identität* notwendig *Hervorgehende*“.²⁰

Die *Distinktheit* des/der *Anderen* ist „*eschatologisch*“²¹, d. h. in keiner dialektischen „*Versöhnung*“ aufhebbar, daher im strengen Sinn „*meta-physisch*“ im Sinne von Levinas: „Wenn die weltliche Totalität in ihrem letzten Horizont, dem Sein, das

¹⁸ A.a.O., 187 f.

¹⁹ A.a.O., 188.

²⁰ Dussel E., *Para una ética* I,102; P. Penner übersetzt „*distinción*“ mit „*Divergenz*“ (vgl. Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3.); dies ist nicht korrekt, weil die „*Distinktion*“ nicht das Pendant zur „*Konvergenz*“ der Nähe, sondern zur ontologischen Identität bildet (vgl. Dussel E., *Filosofía de la liberación*, 2.4.3.7.: „*Distinción-convergencia se opone a identidad-diferencia.*“). Der Begriff der „*distincio metaphysica*“ bezeichnet in der Scholastik die Unterschiedenheit der inneren Seinsgründe (*esse, essentia, actus, potentia* usw.). Im allgemeinen ist die „*distincio*“ die Verneinung der Identität (vgl. Thomas v. A., *Surnma contra gentiles* I, 71: „*distincio enim sunt quorum unum non est aliud.*“). Sachlich kommt Dussels Verständnis der „*distinción*“ der „*distincio realis positiva*“ (zwischen Realitäten) noch am nächsten, wenngleich er der „*distincio*“ von der Freiheit des/der *Anderen* her eine eigene Bedeutung gibt. Vgl. die Artikel „*distincio formalis*“, „*distincio rationis*“, „*distincio realis*“, „*Distinktion*“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. II, Basel 1972, Sp. 270-272.

²¹ A.a.O., 118.

Ontologische ist, so handelt es sich jetzt um etwas, das sich jenseits des Ontologischen befindet (die griechische Physis), und deswegen könnte man es das Meta-physische, das Trans-ontologische nennen; ‚der Andere‘ als das Jenseits ‚des Selben‘, immer exterior. ‘²²

Doch zurück zur Frage nach dem Begriff der „Analogie“ selbst. Welches Verständnis von Analogie ist in der „Analektik“²³ Dussels präsent? Anton Peter²⁴ hat in diesem Zusammenhang auf die *theologische* Formulierung der *analogia entis* im 4. Laterankonzil (1215) verwiesen, wo die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf als ein Verhältnis bestimmt wird, das bei noch so großer Ähnlichkeit je größere Unähnlichkeit einschließt.²⁵ Nach E. Pryzwara²⁶ ist das eigentliche Anliegen der *analogia entis* gerade nicht, wie dies K. Barth in seiner Kritik an der katholischen Theologie unterstellt hat, die Nivellierung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern gerade die Wahrung der Unverfügbarkeit, der Geheimnishaftigkeit Gottes. Dies wird heute auch von protestantischen Theologen wie E. Jüngel anerkannt.²⁷ Die sachliche Nähe zu Dussels Analogiebegriff ist tatsächlich unübersehbar. A. Peter wirft Dussel daher vor, den eigentlichen Gehalt der *analogia entis* nicht gesehen zu haben, der Sache nach jedoch wie der frühe Barth präzise mit dem Anliegen der klassischen Analogielehre übereinzustimmen. Demnach hätte Dussel die theologische Analogielehre bloß auf den anthropologischen Bereich angewandt. Dussel bezieht sich jedoch selbst ausdrücklich auf E. Pryzwara, auch wenn er in seinem Diskurs den *Begriff* der „*analogia entis*“ nur auf die aristotelische Fassung beschränkt wissen möchte; d. h. die kontroverstheologische Diskussion um den Analogiebegriff ist ihm keineswegs fremd.²⁸

²² A. a. O., 119; Dussel bevorzugt die Schreibweise „Meta-physik“, um den Levinasschen Sinn dieses Begriffs von der Metaphysik der Identität abzuheben.

²³ „Analektik“ umfaßt den ganzen Bereich der „Logik der Anderheit“, wovon die Analogie des Seins die ontologische Grundlegung, die Analogie des Glaubens die Vorbereitung usw. ist; der Begriff der „Analektik“ stammte von Labebrink B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln 1955. Dussel übernimmt zwar die Wortbildung von Labebrink, gibt ihr jedoch einen anderen Sinn, vgl. dazu Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 184 (Anm. 32).

²⁴ Peter A., *Der befreiungstheologische und transzendentaltheologische Denkansatz*, 169-175.

²⁵ Die Lateranformel lautet: „Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit einschliesse.“ Neuner J./Roos H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet von K. Rahner u. K. H. Weger, Regensburg ¹⁰1971, Nr. 280.

²⁶ Vgl. Pryzwara E., *Schriften Bd. III: Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962.

²⁷ „Ginge es nur darum, Gott als den ganz Anderen zu respektieren - nichts wäre besser geeignet, dies denkend zu leisten, als die vielgeschmähte *analogia entis*.“ Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 388. Dies hat nach Jüngel der späte Barth selbst noch erkannt und aufgrund der Selbstkorrektur gegenüber seinen „dialektischen Anfängen“ nun umgekehrt der „*analogia entis*“ vorgeworfen, sie übergehe die unüberbietbare „Nähe“ Gottes zu seinem Geschöpf; vgl. Jüngel, a. a. O., 385.

²⁸ Vgl. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 188 (Anm. 41); Dussel setzt hier die Analogie in eine sachliche Beziehung zum Symbolbegriff M. Müllers, und zwar durch ein Originalzitat aus Müller M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 230: „Symbolon-Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Übersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden.“

Doch wenn Dussel zugegebenermaßen der *theologischen* Analogielehre sachlich sehr nahe kommt, gibt er ihr zumindest neue Akzente. Hat die theologisch formulierte *analogia entis* einen Seinszusammenhang, der Gott und Mensch umfassen sollte, gerade aufgebrochen, so knüpft Dussel hier insofern an, als er die Abgründigkeit der Freiheit als die entscheidende Realität freilegt, an der die Identität des Seins letztlich zerbricht. Die Analogie des „Seins“ beschreibt daher nicht ein statisches Verhältnis zwischen Gott und seinem Geschöpf, sondern die Dynamik menschlicher Freiheiten; Analogie wird zum Synonym für Geschichte. Denn Freiheit realisiert sich nur im Gegenüber zu anderer Freiheit, keine Freiheit kann sich jedoch zum „Grund“ der anderen Freiheit in dem Sinn machen, daß der/die andere bloße Differenz ihres eigenen Seins wäre. Das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit ist nicht eines von Grund und Folge, sondern ein Verhältnis der „Zeugung“ („pro-creación“) von Neuem, insofern durch den Einbruch des/der Anderen Seinsmöglichkeiten im Menschen „gezeugt“ werden, die er/sie sich selbst nicht geben kann. Die Analogie des Seins hält einerseits die Transzendenz der jeweils anderen Freiheit fest, ihre meta-physische Distinktion, jenseits (*aná*) des Seinshorizonts (*logos*), andererseits begründet die Analogie des Seins die Analogie des Wortes, der Selbstoffenbarung des/der Anderen in meiner Welt, wodurch sich der/die Andere mir „ähnlich macht“ bei je größerer Unähnlichkeit. Die Ähnlichkeit ist hier nicht eine bleibend gegebene, sondern eine geschichtlich je neu sich ereignende. Ihr Fluchtpunkt ist *nicht die Identität* des Seins, sondern die *Nähe* zwischen Freiheiten.

Dussels Beitrag zur Analogielehre könnte daher sein, daß er die „schöpferische Freiheit“ als den entscheidenden „Inhalt“ der Analogielehre in aller Entschiedenheit freilegt hat; indem Dussel die Analogie für die „ontologische“ (im weiteren Sinn als bei Dussel) Beschreibung der Dynamik *menschlichen* Freiheitsgeschehens nutzt, erhält auch die Analogielehre eine neue und unerwartete Aussagekraft.²⁹

4.2. DIE NÄHE DES „VON ANGESICHT ZU ANGESICHT“

Die „Logik der Anderheit“ zielt nicht auf eine Identität oder Verschmelzung der Freiheiten, sondern auf eine personale Nähe, in der die Anderheit der einander Begeg-

²⁹ Dussels Analogiebegriff kann sachlich in eine Beziehung zu E.Jüngels Transformation der überlieferten Analogielehre gesetzt werden. Auch Jüngel dynamisiert die *analogia entis*, wengleich auf theologischer Ebene, indem er sie von der Offenbarungsgeschichte her auslegt. Der Statik des Kantischen Analogiebegriffs, wonach sich Gott zur Welt verhält wie der Baumeister zum Haus ($x: a = b : c$), wird eine „neue Analogie“ gegenübergestellt, eine „Analogie des Advents“ (a.a.O., 389), der Ankunft Gottes, wo Gott nicht als dunkles *x* im Jenseits festgehalten wird, sondern in seinem „zur Welt kommen“ gedacht wird. Während Jüngel im Anschluß an den späten Barth die Analogie als „Entsprechung“ des Zur-Sprache-Kommens Gottes faßt, denkt Dussel in der „Analogie des Seins“ primär die dis-tinkte Realität der Freiheit, die erst in der *analogia verbi* eine Nähe eröffnet. Beide reformulieren jedoch die überlieferte Analogielehre von einem geschichtlichen Freiheitsbegriff her, vom Ereignis der Selbstmitteilung Gottes bzw. des/der anderen, deren „Resultat“ „mehr als Identität“ ist, nämlich der „Eintritt der Nähe... (Jüngel, a.a.O., 394)

nenden konstitutiv bleibt. Die Nähe (proximidad) stellt eine unmittelbare Beziehung zwischen Ich und Du her, die durch das *Antlitz* des/der Anderen leiblich „vermittelt“ ist; die Nähe ist daher die Beziehung „von-Angesicht-zu-Angesicht“: „Das ‚von-Angesicht zu Angesicht‘ (auf hebräisch **pnim el-pnim**, Ex 33,11), von ‚Person zu Person‘ (im Griechischen *prósopon prós prósopon*, 1 Kor 13,12) ist eine im Hebräischen gebräuchliche Verdoppelung, die das vergleichsweise Maximum, das Höchste bezeichnet, in diesem Fall die Proximität, die Unmittelbarkeit zweier Mysterien“.³⁰

Im sinnlichen Antlitz setzt sich der/die Andere aus, macht sich verletzlich, zum Gegenstand einer möglichen Anschauung, ohne jedoch das Geheimnis der Person preiszugeben; das Antlitz bewahrt in seiner Offenheit zugleich die geheimnishafte Exteriorität des/der Anderen: „Bis zum Antlitz des Anderen reicht das Licht, das Gesehene, die Welt ...Jenseits des **gesehenen** Antlitzes, im ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘, ...öffnet sich eine meta-physische Exteriorität“.³¹

Nähe und radikale Anderheit schließen einander nicht aus; im Gegenteil, sie bedingen einander, insofern die *Exteriorität* des/der Anderen gerade in der *Nähe* der personalen Begegnung freigegeben wird.³²

4.2.1. Die Nähe als *veritas prima*

Die Unmittelbarkeit des „von Angesicht zu Angesicht“ ist nun in zweifacher Hinsicht „die erste Wahrheit (*veritas prima*)“³³ des menschlichen Lebens.

Zunächst im *eschatologisch-utopischen* Sinn, insofern erst in der personalen Nähe die ursprüngliche Offenheit des Menschen zur „Erfüllung“ kommt. Das menschliche Begehren ist unendlich, es transzendiert die Sättigung an den Dingen; es findet erst dort seine „Erfüllung“, wo die Befriedigung gerade ausbleibt und das Begehren noch erhöht wird, nämlich in der Erfahrung des unausschöpfbaren Geheimnisses des/der Anderen. Dussel unterscheidet daher zwischen Bedürfnis „als *Begierde [apetito] oder Leidenschaft [pasión] für die Vermittlungen, Güter und Gegenstände der Welt*“, der heideggerschen Sorge als „*Spannung zum Sein*“ und dem „*Begehren' [deseo] (das ‚desir‘ von Levinas)*“³⁴ als... *Gerechtigkeitsliebe*³⁵, die den Anderen als Anderen an-

³⁰ Dussel E., *Herrschaft und Befreiung*, 25.

³¹ Dussel E., *Para una ética* 1,121.

³² Vgl. wieder Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt*, 394, wonach die Nähe „gerade im Hinausgehen über das bloße Identischsein den konkreten Unterschied zwischen Gott und Mensch freigibt.“

³³ Dussel E., *Para una ética* 1,122.

³⁴ Die Schwierigkeit, das Levinassche „desir“ angemessen zu übersetzen, kann hier nicht gelöst werden. Auch das weitere Wortfeld (*tensión metafísica, pulsión de alteridad oder pulsión alterativa*) bietet hier kaum Hilfen an. Ich folge daher der „Lösung“ des Levinasübersetzers W. N. Krewani, der „desir“ mit „Begehren“ übersetzt, im Bewußtsein der Inadäquatheit dieses Ausdrucks. Peter Penners Übersetzung mit „Wunsch“ in der „Philosophie der Befreiung“ ersetze ich daher jeweils durch „Begehren“, um zumindest in dieser Arbeit eine einheitliche Terminologie zu wahren.

³⁵ Dussel E., *Filosofía ética* IV, 82 f; vgl. auch ders., *Filosofía de la liberación*, 57.

nimmt. Das „desir“, das Begehren des Menschen nach radikaler Anderheit, findet seine „unerfüllbare Erfüllung“ in den seltenen Augenblicken personaler Begegnung.

Nicht Schrankenlosigkeit des Willens zur Macht, sondern die personale Nähe jenseits aller Ängste ist die „große Sehnsucht“ (Nietzsche) menschlichen Begehrens (desir), wo die äußerste, utopisch-eschatologische Wirklichkeit antizipiert wird³⁶; menschliche Begegnung ist die „*letzte Realität und Nähe, auf die der Mensch in den privilegierten Momenten seiner Geschichte stößt, um das Wasser zu trinken, wovon er sein Leben lebt, und den Durst zu löschen nach mehr Sein.*“³⁷ „*Es ist ein Begehren nach Nähe ohne Ferne, ohne Ökonomie, ohne Widersprüche, ohne Krieg ...Es ist die Utopie, die uns in der Schwebelage hält.*“³⁸

Als ursprüngliche Erfahrung ist die Nähe nicht bloß eschatologische, sondern zweitens „archaische“³⁹ Wirklichkeit, d. h. nicht nur Antizipation gelungenen menschlichen Miteinanderseins, sondern zugleich Ursprung menschlichen Lebens. Die Vorgängigkeit der Nähe zeigt sich z. B. darin, daß sich aus ihr überhaupt erst Welt, Verstehen, Sprache bilden. Obwohl die Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht im strengen Sinne „weltlos“ ist, indem sie „*weder einen ‚Raum‘ noch einen Spalt für eine Welt des Sinnes*“⁴⁰ zuläßt, weil die Epiphanie des/der Anderen reine Gegenwart, „reines Sagen“ ist, *entsteht* gerade im überströmenden Sprechen des Antlitzes „Sinn und Bedeutung“. Die Nähe ist so der Ursprung, „*von woher die ontologische Ordnung (die Welt als transzendentaler Horizont des ‚Sinnes‘) eröffnet bleibt*“⁴¹, „*wovonher die Welt auftaucht, wovonher sich der ‚Sinn‘ bildet.*“⁴²

Meine Welt ist je schon vom/von der Anderen her eröffnet, bevor sie „meine“ Welt wird. Die Vorgängigkeit des/der Anderen erstreckt sich jedoch nicht bloß auf die Konstitution des Welthorizonts, sondern auch auf die reale Konstitution des Menschen, insofern wir unser Dasein der Freiheit anderer verdanken. Die erste Beziehung des Menschen ist nicht eine Beziehung zur Natur, sondern „zur Anderen“: „*Der Mensch wird nicht in der Natur geboren, sondern ‚im anderen‘. ‚Wenn wir Lebendgebärende wären, wie z. B. die Fische, könnte man sagen, daß die proxemische Erfahrung Mensch-Natur die erste ist. Der junge Fisch muß sich allein in den unendlichen Wassern, die ihn feindlich umgeben, verteidigen. Der Mensch dagegen wird in jemandem geboren, nicht in etwas; er ernährt sich von jemandem, nicht von etwas.*“⁴³

Von dieser intrauterinären Unmittelbarkeit her bildet sich langsam die Welt des neuen Menschen: „*intrauterinär begann das fötale Ich den Dialog mit dem ersten An-*

³⁶ Im theologischen Kontext spricht Dussel hier von „Reich Gottes“, das totale und endgültige Von-Angesicht-zu-Angesicht der Menschen untereinander und vor Gott: Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 22 f.

³⁷ Dussel E., *Para una ética* 1,124.

³⁸ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 34.

³⁹ Vgl. ebd.; zur „Archäologie“, die bei Dussel die religiöse Dimension der Nähe bezeichnet, vgl. unten Kap. 5.4.

⁴⁰ Dussel E., *Para una ética* 1,122.

⁴¹ A.a.O., 120.

⁴² A.a.O., 121.

⁴³ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 31 f.

deren: seiner Mutter (erste, ursprüngliche Stellung). In der Geburt werden wir eigentlich zum ‚Licht der Welt‘ geboren, aber es empfängt uns [die Mutter] in ihren Händen, um uns zu schützen, zu erziehen [e-ducarnos] (...herausführen aus der Nacht, um uns an der Hand zum Licht einer kulturellen Welt zu geleiten) und uns an den Symbolen und dem Sinn einer Welt zu stillen ... Tag für Tag, Nacht für Nacht werden uns die Anderen (Vater, Mutter, Lehrer; Professoren ...) in unsere eigene Welt als ‚Totalität des Sinnes‘ einführen... Der ontologische Horizont unserer Welt hat sich von der Anderheit her eröffnet, von der Meta-physik“.⁴⁴

Insofern die Freiheit des/der Anderen das „Nichts“ gegenüber der ontologischen Totalität ist, kann nun die Verdanktheit und Herkünftigkeit menschlichen Lebens als Geschaffensein, als „Schöpfung aus dem Nichts“⁴⁵ ausgelegt werden. „Von der Freiheit des anderen her bricht in meine Welt das Neue, die Neuheit, das durch die Potenz meiner Totalität nicht Mögliche. Vom Nichts meiner Welt her (der Andere als unbegreifliche Freiheit) ist vom und durch den Anderen etwas in meiner Welt geschaffen“, wobei „schaffen“ (crear) hier im Sinn des hebräischen „baráh“ zu verstehen ist, d.h. nicht „im alltäglichen Sinn der ‚künstlerischen Schöpfung‘ (weil diese Schöpfung bloß Fabrikation, Erfindung, Entdeckung ist)“, sondern als „Schöpfung **ex nihilo**“.⁴⁶

Der/die andere ist schöpferisch, bringt uns zum Sein, zur Welt, schenkt uns das Leben. Die Exteriorität des/der Anderen zeigt sich daher „in einer doppelten Priorität: Vorgängigkeit in der Ordnung der Konstitution der Welt (**ordo cognoscendi**), weil die Welt sich vom Anderen her öffnet. Vorgängigkeit auch in der Ordnung der realen Konstitution (**ordo realitatis**), weil wir vom Anderen hervorgehen (als **Kinder des Paares: Frau-Mann und eines Volkes**), sowohl biologisch als auch pädagogisch.“⁴⁷

Die Nähe ist die ursprünglichste Erfahrung des menschlichen Lebens; noch vor der Selbstgewißheit des ego cogito, auch vor dem In-der-Welt-sein leben wir die unmittelbare Beziehung zum/zur Anderen. Damit hat sich ein Weg zur Überwindung des Absolutheitsanspruchs des neuzeitlichen Subjekts eröffnet. Das ego cogito ist nicht mehr unhintergebarer Bezugspunkt des Denkens, vielmehr ist mein Denken, meine Welt durch andere eröffnet, die mich aus unableitbarer Freiheit, aus dem Nichts, „zur Welt“ bringen. Die Nähe ist die ursprünglichste Erfahrung menschlichen Lebens und daher auch die Mitte des philosophischen Denkens.

„Archäologisch zeitlos und eschatologisch utopisch ist die Proximität die wesentlichste Wirklichkeit der Person, der Ansatz des philosophischen Diskurses der Befreiung“.⁴⁸

Von der Erfahrung der Nähe her müssen nun auch neue Kategorien jenseits der dialektischen Ontologie gefunden werden. Denn die Beziehung der Nähe „ist nicht

⁴⁴ Dussel E., Para una ética I,123.

⁴⁵ Vgl. Dussel E., Para una ética II,30.93 f.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Para una ética I,126.

⁴⁸ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 35.

die Unmittelbarkeit des Hegelschen absoluten Wissens, sondern die negative Unmittelbarkeit zweier Exterioritäten, die einander berühren.“⁴⁹

Entsprechend der Unterscheidung von „Differenz“ und „Distinktion“ kennzeichnet nun Dussel den Unterschied zwischen der Identität der noesis noeseos und der personalen Nähe durch den Begriff der „Konvergenz“. „Der Gegensatz von Distinktion und Konvergenz steht dem von Identität und Differenz gegenüber.“⁵⁰

4.2.2. Die Nähe als ethische Praxis

Die Nähe ist im wesentlichen durch Reziprozität und Synchronie gekennzeichnet. In allen Weisen des Von-Angesicht-zu-Angesicht, vom Händedruck bis zum Kuß⁵¹ prägt die „ursprüngliche Reziprozität der Proximität“⁵² die unmittelbare Beziehung: „Die Proximität ist ein Fest - der Befreiung, nicht der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit oder der Entweihung. Sie ist ein Fest der Gleichen, Freien und Gerechten“⁵³.

Die Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht enthält in sich eine ethische Qualität, nämlich die *Gleichrangigkeit* der einander Begegnenden; sie kann nur in der ständigen Öffnung für den/die Andere(n) bewahrt werden. Herrschaft, Verdinglichung des/der Anderen zerstört die Unmittelbarkeit der personalen Nähe. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist daher eine Beziehung ohne Herrschaft, genauer ein Fest der Überwindung der Herrschaft, ein Fest der Befreiung. Innerhalb dieser Nähe steht die Zeit still. „Da gibt es keine Distanz mehr ...man lebt den absoluten Augenblick, wo die Zeit nur ein ferner Kontext ist ...in der Unmittelbarkeit der Nähe selbst wird die Zeit synchron: meine Zeit ist deine Zeit, unsere Zeit ist eure Zeit, die Zeit der Solidarität in Gerechtigkeit und Fest.“⁵⁴

Dussel legt so mit Levinas die Unmittelbarkeit der Nähe als ursprünglich *ethische* Wirklichkeit aus. Die Nähe ist nicht die Überwindung bzw. Überbietung des Ethischen, sie ist auch nicht die personal umgedeutete „theoria“ des Aristoteles, die selbst jenseits des Ethischen den Sinn des Guten erschließen würde, womit die Inkonsistenz der Ethik in einem personalen Begründungszusammenhang bloß prolongiert würde. Aus der Unmittelbarkeit der Nähe soll nicht *nachträglich* eine Ethik abgeleitet werden, vielmehr wird der Mensch in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht überhaupt erst in den ethischen Status seines Seins eingesetzt. Die Nähe ist „die ‚Quelle‘, die ‚Quellkraft‘, der ‚Ursprung‘“⁵⁵ des Ethischen in seinem ur-

⁴⁹ Dussel E., Para una ética 1,121.

⁵⁰ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 57.

⁵¹ Dussel verweist immer wieder auf die sachliche und sprachliche Parallele zwischen Ex 33,11, dem Gespräch zwischen Jahwe und Moses „von Angesicht zu Angesicht“ und Num 12,8a- „Mit ihm rede ich von Mund zu Mund“ -vgl. Dussel E., Para una ética 1,120; ders., Ethik der Gemeinschaft, 18.

⁵² Dussel E., Philosophie der Befreiung, 33.

⁵³ A.a.O.,35.

⁵⁴ A.a.O., 32f (Übers. korrigiert).

⁵⁵ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 25.

sprünglichsten Sinn⁵⁶, da die Nahe nur in zweifacher Weise gelebt werden kann, nämlich „als A-version oder als Kon-version gegenüber dem Anderen, und darin wird die ganze Ethizität der Existenz bestehen.“⁵⁷

Von jenseits meiner Welt ruft mich der/die Andere in die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch, in der ich vor die unentrinnbare Entscheidung gestellt bin, mich auf seine/ihre Anderheit hin zu öffnen, sie zu bejahen, ihr Raum zu geben oder sie zu negieren. Die Wirklichkeit des Ethischen ist daher die Konvergenz einer zweifachen Praxis: Einerseits des „schöpferischen Einbruchs“⁵⁸, der „analektischen Praxis des Anderen als Autonomen und Freien in meine Welt“⁵⁹. Daher werde ich jeweils in die Ethizität meiner Existenz gerufen, und zwar durch die Epiphanie des/der Anderen. Andererseits befreit mich das Wort des/der Anderen zu einer völlig neuen, analektischen Praxis, insofern ich aus meiner Selbstverschlossenheit heraustreten darf zum Dienst für den/die Andere(n): „Die Antwort auf das schöpferische Wort des Anderen ist nicht mehr bloßes Werk (*érgon* bei Aristoteles oder die griechische oder moderne Praxis ...), das dazu kommt, zu aktualisieren, was fehlt (ontische Negativität). Noch jenseits der Arbeit als bloßer Produktion von weltlichen Seienden befindet sich das Opfer, der Kult, der Dienst [*servicio*]... Der Dienst (vom hebräischen *habodáh*) ist metaphysisch, während die Praxis bloß ontisch ist“.⁶⁰

Praxis im ursprünglichen Sinn, analektische Praxis, ist nicht die Aktualität des In-der-Welt-seins (Praxis innerhalb der Totalität), sondern die vom Jenseits (ana-) des ontologischen Horizonts ermöglichte Öffnung (ana-) für die Anderheit des/der Anderen. Ursprüngliche Praxis ist daher sowohl hinsichtlich ihres Ursprungs als auch ihres Zieles „ana-lektisch“.

Dussel verwendet den Begriff der „praxis“ jedoch in beiden Bedeutungen, d. h. sowohl im ontologisch-moralischen als auch im metaphysisch-ethischen Sinn, auch wenn er manchmal eine terminologische Klärung anstrebt. Praxis als Dienst „ist eine meta-physische, transontologische Praxis, die Befreiung im eigentlichen Sinn. Diese Praxis sollten wir nicht mehr mit dem griechischen Wort benennen (weil sie diese Art der Erfahrung nicht hatten), sondern semitisch (im Hebräischen bedeutet *habodáh* Arbeit, aber auch Dienst wie das griechische *diakonía*).“⁶¹

Mit der Freilegung der Nahe als ethische Praxis ist umgekehrt auch das Ethische in seinem eigentlichen Sinn bestimmt, nämlich als interpersonale Praxis. Dussel wehrt dabei einen Zugang zum Ethischen von der Normproblematik her ab, ohne die normative Ebene naiv aus der Ethik auszuschneiden. „Ethik ist nicht primär und eigentlich ein Gesamt von Normen, Vorschriften und prophetischen Sprüchen, auch nicht im Fall der Bergpredigt. Sondern über allem und vor allem steht als reale Bedingung ihrer

⁵⁶Zum abgeleiteten Sinn des Ethischen als „Moralität“ vgl. unten 5.3.2.

⁵⁷Dussel E., *Para una ética* I, IO2.

⁵⁸A.a.O., II, 40.

⁵⁹A.a.O., I, 125.

⁶⁰A.a.O., II, 94.

⁶¹Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 77 (Übers. leicht verändert).

Möglichkeit das reale Leben der Gemeinschaft.“⁶² „Das Ethische der Praxis ist gerade -abgesehen von seinem konkreten Inhalt (der ein Kuß, eine Unterrichtsstunde, eine Wahl, ein Gebet sein mag) -die Weise, wie ich auf den andern als andern, auf die Person als Person zugehe.“⁶³

Da die personale Begegnung in ihrem innersten Wesen als ethische Wirklichkeit begriffen wird, ist das *Ethische* als Nähe die ursprünglichste Weise menschlichen Lebens. Darauf zielt die mißverständliche Rede vom Vorrang der Ethik gegenüber der Ontologie. Die Eröffnetheit des In-der- Welt-seins durch die Anderen ist nicht bloß eine Seinsstruktur des menschlichen Lebens, sondern wurzelt in einer ethischen, transontologischen Praxis. Paradigmatisch wird dies bei der Zeugung eines Kindes deutlich, wo die Eltern eine Realität absolut jenseits ihres eigenen Welthorizonts bejahen. „Wenn die ekstatische Bewunderung vor dem Antlitz des Anderen (der Erotik oder der Politik) als Gegenwart der Abwesenheit des Geheimnisses die menschliche Erfahrung von Erwachsenen ist, dann ist die Öffnung für das begehrte [de-seado] , aber noch nicht seiende Antlitz des Kindes Achtung vor dem extrem anderen.“⁶⁴

Meine Welt ist eröffnet worden, indem sich andere über ihren ontologischen Horizont hinaus in einer ana-lektischen Praxis auf meine Exteriorität hin geöffnet haben. „Der ontologische Horizont unserer Welt ist eröffnet worden von der Anderheit, von der Metaphysik, von der Ethik.“⁶⁵

Dies gilt nicht nur in bezug auf Zeugung und Erziehung, sondern „unsere Welt bleibt wesentlich geöffnet von der Anderheit, sie ist alterativ durch ihre eigene Natur. Der Andere ist erster Ursprung und letzter Empfänger unseres ganzen In-der-Welt-seins. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist die erste, radikale Erfahrung unseres Menschseins.“⁶⁶

Der Primat der Ethik vor der Ontologie gründet in der Vorgängigkeit der Nähe. Dies bedeutet nicht, daß Ontologie überhaupt überflüssig wäre. Wir werden ja von den Anderen in eine „Welt“, eine *Totalität* eingeführt, deren letzter Horizont nur von der dialektischen Ontologie aufgehellt werden kann. Die Ontologie hat bloß den Rang der Ersten Philosophie verloren, sie bleibt ein unverzichtbares Element philosophischen Denkens, solange es um die Aufklärung der Totalität geht. Ontologie ist als Bruch mit der Alltäglichkeit und deren radikale Aufhellung Einführung in die Philosophie. „Wenn die Ontologie die Einführung in die Ethik ist, so ist die Ethik erste Philosophie.“⁶⁷

⁶²Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 89.

⁶³Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 167.

⁶⁴Dussel E., Filosofía ética III, 147.

⁶⁵Dussel E., Para una ética I, 123.

⁶⁶Ebd.

⁶⁷Dussel E., Para una ética II, 187.

4.3. KONKRETION DER NÄHE

Die Wirklichkeit der Nähe ist nicht auf eine private Idylle beschränkt, sondern in allen Lebensbereichen präsent. Zu den konkreten Erfahrungen personaler Nähe gehört das freundschaftliche Gespräch wie das Fest der politischen Befreiung, Zärtlichkeit, sexuelle Vereinigung, aber auch eine gelungene Unterrichtsstunde. Auf allen Ebenen menschlichen Lebens, im politischen, pädagogischen oder erotischen Bereich kann die Nähe zwischen Menschen Wirklichkeit werden, kann das Fest beginnen. In der Rede von „dem Anderen“ ist daher die konkrete Vielfalt interpersonaler Beziehungen noch verdeckt.

Dussel unterscheidet vier Grundformen der konkreten Nähe: *„Die reale, aber noch abstrakte Position ist das, Von-Angesicht-zu-Angesicht‘; die konkrete Position, aber mit der Möglichkeit noch neuer Konkretionen, ist die Erotik (Antlitz des Mannes vor dem Antlitz der Frau), die Pädagogik (Antlitz der Eltern vor den Gesichtern der Kinder, der Lehrer vor den Schülern), die Politik (Antlitz des Bruders vor dem Bruder), die Archäologie (die menschlichen Gesichter vor dem unendlichen ‚Antlitz‘).“*⁶⁸

Dussel knüpft hier kritisch an Aristoteles an. In der Hausgemeinschaft, der Elementareinheit der Polis, unterscheidet Aristoteles die Beziehung Herr/Sklave, Mann/Frau und Vater/Kind.⁶⁹ Die Beziehung der Geschwister zueinander, die ohne wesentliche Über- und Unterordnungen das Muster einer herrschaftsfreien Gesellschaft abgeben könnte, fehlt bei Aristoteles bezeichnenderweise.⁷⁰ Genau hier setzt Dussels Sozialphilosophie an, indem die Gleichrangigkeit der geschwisterlichen Beziehung zum ethischen Kriterium des Politischen wird und das Verhältnis von Herr und Knecht als Grundform ursprünglicher Nähe überhaupt ausscheidet, insofern darin die Nähe zerstört, das Antlitz zur stummen Maske des Knechtes degradiert wird. Die genannten Beziehungen werden als Grundformen menschlichen Miteinanderseins entwickelt und damit der enge Rahmen der Hausgemeinschaft gesprengt. Im Unterschied zu Platon, der die politische Philosophie von den drei Seelenteilen her aufbaut, und zu Hegels Vermittlung von EinzeInem und Allgemeinem in der universalen Dialektik des absoluten Geistes, konzipiert Dussel seine Sozialphilosophie von grundlegenden Beziehungsformen her, die durch die „Logik der Anderheit“ entfaltet werden.

4.3.1. Erotik

In den verschiedenen Grundformen menschlicher Beziehungen wird nun der Gegensatz von dialektischer und analektischer Sichtweise konkret. Innerhalb der „Lo-

⁶⁸Dussel E., *Filosofía ética* m,II.

⁶⁹Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1,3.

⁷⁰Vgl. Hoffe O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/Main 1989,272.

gik der Totalität“ erscheint die Dualität der Geschlechter als bloße Differenz einer vorgangigen Einheit, wie das Platon mit dem androgynen Geschlecht im „Symposion“ anschaulich dargestellt hat. Die Differenz der Geschlechter ist keine ursprüngliche, sondern Folge der Strafe durch die Götter. Auch in der Rede der Diotima strebt der Eros aus der Vergänglichkeit heraus, aus dem *kósmos aisthetós*, in den die Seele gefallen ist; die Bewegung des Eros führt alles Leben zurück zur leiblosen Idee des Schönen, zur Idee ohne Antlitz, unvermischt, in reiner *Eingestaltigkeit*⁷¹ Der Eros ist folglich die Kraft, die Sehnsucht nach ununterschiedener Einheit, nach dem Selben in allem Sein. *„Der erós erscheint nur, um einen ursprünglichen Fall zu heilen: die Teilung des androgynón des Aristophanes; den Fall der asexuellen Seele in einen sexuellen Körper.“*⁷²

Das Ziel des platonischen „Eros“ ist paradoxerweise die Überwindung der Geschlechtlichkeit, der Leiblichkeit, der Gegensätzlichkeit der Geschlechter. Doch diese „Paradoxie“ entspricht präzise der „Logik der Totalität“, die den Eros nur als Streben nach dem Selben begreifen kann, was bereits beim Ausgangspunkt des platonischen Aufstiegs zur Idee des Schönen deutlich wird. Denn auch im Bereich des Leiblichen, wo der Eros über den einzelnen Leib zur Schönheit in allen Leibem aufsteigt, ist nicht von der zweigeschlechtlichen Liebe die Rede, sondern von der Knabenliebe.⁷³ Die Logik der Totalität impliziert daher im Bereich des Eros eine homo-sexuelle Autoerotik. *„Man hat bisher kaum die griechische Ontologie der Totalität mit der aristokratischen Homosexualität unter Männern in Verbindung gebracht, und man hat unserer Kenntnis nach niemals die logisch notwendige Beziehung zwischen dem Grund und seiner Folge angezeigt: wenn das Sein ‚das Selbe‘ ist, erfüllt sich der höchste éros zwischen ‚den Selben‘ (den Männern).“*⁷⁴

Auch Sigmund Freud, der die dualistische Abwertung der menschlichen Sexualität überwunden hat, bleibt nach Dussel in der Logik der Totalität befangen, insofern die Geschlechtlichkeit ausschließlich im Horizont männlicher Sexualität wahrgenommen wird.⁷⁶ Neben der Auslegung der weiblichen Sexualität und Genitale allein aus der Perspektive des „männlichen Ich“ werde dies an Freuds Beschreibung der ödipalen Situation vollends deutlich, wo ausschließlich der Konflikt zwischen Vater

⁷¹Vgl. Platon Symposion, 211a-e.

⁷²Dussel E., Para una ética I, 130.

⁷³Vgl. Platon, Symposion, 211 b; die Logik der Totalität beherrscht nach Dussel das ganze „Symposion“: beginnend mit der Bestimmung des Eros als dem ältesten Gott, der Einheit des Ganzen (Rede des Phaidros); dem folgt Pausanias' Lob der Homosexualität (180 c-185 c); auch Eryximachos stellt den Eros als Kraft der Vereinigung von Gegensätzlichem vor, die am Kosmos, der Musik ua. erläutert wird; nach Aristophanes' Erzählung über den Androgynen geht Agathon davon aus, daß das Ähnliche sich immer an das Ähnliche hält (195 b), bis schließlich Diotima den Eros als die Kraft bestimmt, die dialektisch auf die eingestaltige Idee des Schönen hinführt; vgl. dazu Dussel E., Para una ética I, 185 (Anm. 354).

⁷⁴Dussel E., Para una ética I, 130.

⁷⁵„Die indiskutable Genialität Freuds bestand darin, eine wesentliche, menschliche Dimension, die niemals wirklich gut behandelt wurde, entdeckt zu haben: die Erotik oder die Welt des Wunsches.“ Dussel E., Filosofía ética m, 61.

⁷⁶Zur Auseinandersetzung mit Freud a.a.O., 59-67.

und Sohn analysiert werde, während die Mutter bloß in der Rolle des Lustobjekts in den Blick komme. Freud beschreibe so präzise die Totalität des europäischen „ego phallico“; denn neben der Vielfalt ödipaler Situationen⁷⁷, die jeweils auch von der Frau bzw. der Tochter zu beschreiben wären, müssen die kulturbedingten Varianten in der ödipalen Situation berücksichtigt werden; so übt z. B. in afrikanischen Gesellschaften nicht so sehr der Vater, sondern der älteste Bruder oder die Mutter die sexuelle Repression aus⁷⁸

Dussels Resümee seiner Auseinandersetzung mit Freud, auf die ich hier nicht im Detail eingehen kann, läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Freud deckt in einer dialektischen Methodik die verborgenen Horizonte einer pathologischen europäischen Ich- Wirklichkeit auf (Wahrheit als Enthüllung), einer phallokratischen, patriarchalen Welt, und universalisiert diese begrenzte Erfahrung als allgemein menschliche Realität.

Von der Analektik her wird nun die Erotik als eine bestimmte Weise des „von-Angesicht-zu-Angesicht“ beschrieben, d. h. der Eros wird nicht von der Totalität, dem Horizont des männlichen (oder auch weiblichen) Ich her bestimmt, sondern von der Erfahrung der Begegnung von Mann und Frau, wo der/die Andere nicht Objekt, sondern Antlitz, Geheimnis ist.⁷⁹ Die Dualität der Geschlechter wird hier nicht mehr von einer ursprünglichen Identität her bestimmt, ob als defizientes Stadium einer vorgängigen Einheit oder als komplementäre Pole eines Ganzen. Weder soll das Frau-sein patriarchal vom Männlichen noch umgekehrt bestimmt werden, vielmehr sind Mann- und Frausein zwei distinkte, irreduzible, d. h. nicht aufeinander noch auf ein Drittes zurückführbare Weisen des Menschseins, deren jeweilige Anderheit in der erotischen Begegnung freigegeben wird.

Die erotische Nähe vollzieht sich streng genommen noch vor jeder Objektsetzung (Lustobjekt bei Freud) oder Intentionalität (Merleau-Ponty, der die erotisierte „Welt“ als eigene phänomenologische Region beschrieben hat), sie ist wie jede unmittelbare Begegnung „weltlos“, eine Erfahrung „jenseits der Optik“⁸⁰, denn die nackte Schönheit des/der Anderen ist als „,gesehene' bloß Einladung zur; aber niemals die erotische Erfüllung selbst.“⁸¹

Die erotische Nähe beginnt mit einer Sensibilisierung, einem Fühlen der Leiblichkeit des/der Anderen, „mit der Berührung, dem ‚Kitzeln', dem Feingefühl und der Zärtlichkeit der Liebkosung, mit dem Rhythmus der Atmung, der Intimität des Kusses ..., wo das Wort bloß die faktische Bipolarität sichert ...[es entwickelt sich] ein Rhythmus, der sich selbst erhält, der das Bewußtsein fast ausschaltet, das Subjekt dezentriert, in einem leiblich-ekstatischen Moment von tiefer; reziproker; alterativer Bedeutung kulminiert.“⁸²

⁷⁷Vgl. das Schema möglicher ödipaler Situationen a.a.O., 79.

⁷⁸Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 100.

⁷⁹Vgl. zum folgenden Levinas E., Totalität und Unendlichkeit, 372 ff.

⁸⁰Dussel E., Para una ética I, 133.

⁸¹A.a.O., 132.

⁸²A.a.O. 133; vgl. auch Dussel E., Filosofía ética m, 73 ff.

Jenseits von biologistischen und technoiden Modellen, wie sie z. B. in der Metaphorik der „produktiven Triebmaschine“ sprachlich greifbar werden, erscheint in einer analektischen Perspektive die menschliche Sexualität als ein „alteratives Begehren“, eingebettet in das Risiko menschlicher Freiheit, ein Begehren, das seine höchste Erfüllung in der „Wollust“, in der sexuellen Begegnung findet, der intimsten Nähe, die Menschen möglich ist. *„Der Koitus ist eine der privilegierten metaphysischen Eifahrungen des menschlichen Seins. Er ist eine Annäherung an das Feld der Realität, das jenseits des Horizonts der Welt liegt... Er ist nicht länger reiner Wunsch [deseo] oder auf den Anderen gerichtetes Begehren [pulsión alterativa], sondern die Realisierung des Begehrens in der Proximität selbst.“*⁸³

Der Eros ist wie jede konkrete Nähe zweideutig, ursprünglich ein alteratives Begehren, jedoch immer mit der Möglichkeit der Abschließung, der Totalisation des/der anderen in die eigene Immanenz. Die Totalität des Paares wird jedoch in der Fruchtbarkeit aufgebrochen, in der sich Mann und Frau auf ein neues Wesen hin überschreiten. Durch die Zeugung des Kindes konstituiert sich eine neue Nähe, die Nähe zwischen den Eltern und ihrem Kind, die pädagogische Beziehung.

4.3.2. Pädagogik

Obwohl Dussel die Grundbeziehungen aus dem familiären Kontext heraus entwickelt, bleiben sie darauf nicht beschränkt. Denn es geht letztlich um „Grund“formen in der unübersehbaren Vielfalt menschlicher Beziehungen. Daher ist die „Pädagogik“ über die Eltern-Kind-Beziehung hinaus in einem weiten Sinn zu verstehen. Das pädagogische Verhältnis *„ist nicht nur die Beziehung Lehrer-Schüler, wie wir sie heute verstehen. Die Beziehung Arzt-Patient, Rechtsanwalt-Klient, Ingenieur-Bevölkerung, Psychiater/ Analysand-Anormaler, Journalist-Leser, Berufspolitiker-Parteigenosse, Priester-Gemeinde, Philosoph-Nicht-Philosoph, etc.“*⁸⁴

Die Pädagogik umfaßt die Vielfalt ungleicher menschlicher Beziehungen, d. h. das Verhältnis zwischen „Ich-unreifer Anderer“ bzw. „dem Größeren und Kleineren“⁸⁵ im weitesten Sinn. Diese „Ungleichheit“ darf noch nicht mit Herrschaft oder repressiver Bevormundung identifiziert werden, sondern beschreibt bloß den realen Status dieser Beziehungen. Das ungleiche pädagogische Verhältnis kann dann durchaus eine Begegnung der personalen Nähe oder bloß anonyme Indoktrination sein. Repressive Pädagogik negiert die Anderheit des/der jeweils Anvertrauten. So z. B., wenn Aristoteles das „Kind“ als bloße Prolongation des Vaters versteht.⁸⁶ Doch auch in der platonischen Maieutik herrscht, wenn auch weitaus subtiler, die „Logik der Totalität“. Zwar enthält sich die Maieutik gemäß der berühmten Szene

⁸³Dussel E., Philosophie der Befreiung, 98.

⁸⁴Dussel E., Filosofía ética III, 153.

⁸⁵Dussel E., Para una ética I, 128.

⁸⁶Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, VII 1161b 27-34; Politik I, I; Dussel E., Para una ética I, 130.

mit dem Sklavenjungen im Dialog „Menon“⁸⁷ jeder direkten Indoktrination, insofern die Antworten allein durch Fragen gleichsam herausgerufen werden. Das gemeinsame Bezugsfeld, auf die sich Lehrer und Schüler anamnetisch beziehen, die ewigen Ideen, dechiffrieren sich jedoch in ideologiekritischer Perspektive als die herrschende Kultur der Griechen. Sokrates führt den Schüler, wenn auch bloß durch Fragen, dialektisch auf die letzten Horizonte der Welt, in der beide, Lehrer und Schüler, bereits leben (Faktizität), die der Schüler folglich bloß erinnern muß. Diese gemeinsame Welt ist jedoch letztlich die Welt des Lehrers, weil das Kind in die bereits bestehende Welt der Erwachsenen hineingeboren wird. Die Maieutik entlarvt sich so als subtile Indoktrination „des schon Gegebenen“, der jeweils herrschenden Kultur.

Diese beiden Deutungen der pädagogischen Beziehung kehren in der Neuzeit auf subjektontologischem Niveau wieder. Analog der wissenschaftlichen Reduktion der Natur auf quantifizierbare Relationen wird auch in der Pädagogik das Kind aller Qualitäten beraubt und damit Objekt staatlicher Erziehungsprogramme; der Natur als manipulierbarer Materie neuzeitlicher Technik entspricht das Kind als die *tabula rasa* der modernen Pädagogik, das Kind im unbearbeiteten Rohzustand. Das ideale Objekt pädagogischer Manipulation ist daher das Waisenkind: *„das ontologische Fundament der modernen Pädagogik will ein Kind/Volk erziehen ausgehend von der tabula rasa (denn Bedingungen wären Widerstände, die die Herrschaftspraxis verzerren). Das Kind/Volk ohne Gegensätze, ohne Familie, die es vorbestimmt, ohne Volkskultur, die es unterrichtet, ohne Mutter, auch ohne unterdrückerischen Vater, ist ein Waise, ein ‚Kind von niemandem‘...“*⁸⁸

Gegenüber einer direkten Indoktrination, die das Kind vollständig als Erziehungs-„Objekt“ den pädagogischen Institutionen ausliefert, meldet sich in der Neuzeit mit Rousseau eine Pädagogik, die dasselbe Kind (ohne Eltern, Tradition usw.) in seiner „natürlichen“ Spontaneität sich entwickeln lassen möchte. Die Ausblendung fremder Einflüsse dient nun einer Entwicklung des Kindes, die sich ganz aus dessen eigener Spontaneität nähren soll.

Doch die selbstverordnete Passivität des Pädagogen ist eine scheinbare; letztlich verdeckt Rousseau ein kleinbürgerliches Erziehungsideal mit dem Mantel des „Natürlichen“. Emile werden alle Tugenden gelehrt, die er braucht, um in der neuzeitlichen Wettbewerbsgesellschaft bestehen zu können, wo nicht die ererbte Ehre, sondern die Spontaneität, die Fähigkeiten des operierenden Subjekts zählen.⁸⁹

Neben der auch für eine analektische Pädagogik unvermeidlichen „Quote“ an Ideologie zielt Dussels Kritik an den genannten pädagogischen Konzepten letztlich auf deren Grundverständnis der pädagogischen Beziehung. Ob der/die Schüler(in) bloß Objekt der Indoktrination ist oder möglichst sich selbst, seinen/ihren eigenen Möglichkeiten überlassen wird, immer wird der Prozeß der Erziehung als Aktualisierung einer bereits gegebenen Potenz verstanden, ob primär des/der Lehrenden oder

⁸⁷Vgl. dazu Dussel E., Philosophie der Befreiung, 107; ders., Para una ética I, 139.

⁸⁸Dussel E., Filosofía ética 111, 136.

⁸⁹Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit Rousseau vgl. a.a.O., 135-141.

des/der Schüler(in), wobei im zweiten Fall die *faktische* pädagogische Herrschaft des/der Lehrenden nur verdeckt ist. Die bloße Aktualisierung des Schon-Gegebenen bleibt innerhalb „des Selben“, konkret innerhalb der jeweiligen kulturellen Totalität, ohne ein Element des Neuen.

Jenseits von Indoktrination und (scheinbarer) Permissivität begreift die Analytik das pädagogische Verhältnis als eine Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“, d. h. als eine Begegnung von Menschen, die einander irreduzible Exteriorität sind. Das Kind ist nicht einfach Verlängerung des Seins des Vaters; die Eltern sind nicht „causa“ des Kindes, sondern Zeugende, d. h. sie haben sich auf ein Sein überschritten jenseits ihrer Möglichkeiten (als Momente ihres Projekts). Das Kind ist daher von Anfang an, von seinem Ursprung her von irreduzierlicher Anderheit, mit eigener Zeit, kurz ein freies Wesen. Die Eigenart der pädagogischen Beziehung liegt nun in der je verschiedenen Vorgängigkeit der Eltern, Erzieher usw., in der vorgängigen Exteriorität, die das Kind niemals einholen kann.

Die Vorängigkeit der Eltern, der das Kind seine Existenz verdankt, setzt sich fort in der „sozialen Geburt“, in der der junge Mensch in die Welt der Erwachsenen, des Volkes, eingeführt wird. Nicht daß die Kinder von der jeweils geltenden Kultur bestimmt werden, ist also nach Dussel das Problem -dies ist vielmehr unvermeidlich und wird durch die Vorstellung einer aseptischen pädagogischen Beziehung bloß verdeckt -, sondern daß sich die jeweilige Welt der Erwachsenen durch die Anderheit der Kinder und Jugendlichen nicht unterbrechen, zu neuen Horizonten aufbrechen läßt. Entscheidend ist, daß die Erzieher auf das „neue“ Wort der Schüler hören lernen, ohne ihre Aufgabe der Einführung in die „Tradition“, die überlieferte kulturelle Welt aufzugeben. Die Repression der pädagogischen Beziehung wird also nicht dadurch überwunden, daß man die reale Ungleichheit aufgrund der Vorgängigkeit der Eltern, Erzieher usw. leugnet und gleichsam künstlich eine gleichrangige Beziehung unterstellt, sondern daß sich die Lehrer in Geduld der Neuheit und Anderheit der Schüler öffnen und damit eine Verabsolutierung bzw. Fetischierung der gegebenen Welt verhindern. Weder bloße Eingliederung noch abstrakte Negation, sondern Einführung in die Tradition bei gleichzeitiger Öffnung ihrer Horizonte für die neuen Fragen, Projekte der jeweils neuen Generation ist das Ziel einer meta-physischen Pädagogik. Nur so bleibt Geschichte offen und regrediert nicht zur ewigen Wiederkehr des Selben, das bloß erinnert werden muß.

Die pädagogische Situation kann daher folgendermaßen bestimmt werden: „*Weder der Lehrer ist autonom oder unbedingt, noch ist dies der Schüler seinerseits. Beide sind Momente der Totalität, aber beide sind zugleich meta-physische Exteriorität. Diese doppelte analytische Dialektik konstituiert die Antipädagogik oder die Pädagogik der Befreiung ...*“⁹⁰

Nur durch die gegenseitige Achtung der Anderheit, ohne die kulturell-gesellschaftliche Bedingtheit und die ungleiche Ausgangsposition der Generationen zu überspringen, kann der ödipale Konflikt überwunden werden, sowohl der erste bdiplus des

⁹⁰A.a.O., 149.

Kindes als auch der zweite der Jugendlichen, die gegen die Repression der herrschenden Gesellschaft rebellieren, gegen den „Vater“ Staat aufbegehren. Der Konflikt zwischen der Jugend und dem geltenden System kompliziert sich, wenn, wie in der Peripherie, der „Vater“ selbst schwach ist, bloße Marionette eines anderen Machtzentrums.

Die Ungleichheit der pädagogischen Beziehung darf weder negiert noch fixiert werden. Dies würde eine Verewigung der Unselbständigkeit, ein Festhalten in der Unmündigkeit bedeuten. Die Pädagogik hat vielmehr in sich die Tendenz, die ungleiche in eine gleichrangige Beziehung zu überführen. Denn ihr Wesen besteht darin, „jemanden zu etwasführen [conducir] (von der Krankheit zur Gesundheit -der Arzt -, von den Unbilden der Witterung zum Haus -der Architekt -, von der alltäglichen Meinung zum metaphysischen Wissen -der Philosoph -, von der Kindheit zum Erwachsenenalter- der Vater, Lehrer -, von der ‚Anormalität‘ zur ‚Normalität‘ -der Psychoanalytiker- etc.): von der Bedüftigkeit zum Status der Autonomie, Realisation und Anderheit. Auf diese Weise führt der Vater den Sohn, damit er mit ihm selbst ein Gleicher sei, Mitglied der Stadt, der erwachsene Andere.“⁹¹

Das Ziel der pädagogischen Beziehung ist, sich selbst überflüssig zu machen, die ungleiche Relation in ein gleichrangiges Gegenüber von Mensch zu Mensch zu überführen. Damit mündet die pädagogische Beziehung von selbst in die Gleichrangigkeit der politischen Relation.

4.3.3. Politik

Die Eigenart des Politischen besteht in der *gleichrangigen* Beziehung zwischen Erwachsenen, im Verhältnis „Bruder-Bruder“⁹². Die Rede von der Geschwisterlichkeit betont dabei einerseits die personale Qualität des Politikbegriffs, andererseits nennt sie die Gleichrangigkeit als ethisches Kriterium des Politischen. Der Terminus „Bruder/Schwester“ bezeichnet daher eine Beziehung, die im Unterschied zur Pädagogik von vornherein gleichrangig ist. Das Politische ist dabei wieder in einer äußerst weiten Bedeutung genommen: „Das Wort Politik hat hier eine sehr weite und nicht eine eingeschränkte Bedeutung. Es schließt nicht bloß die Handlung des Politikers ein, des Berufspolitikers, sondern jede praktisch soziale, menschliche Handlung, die nicht im strengen Sinn erotisch, pädagogisch oder antifetischistisch ist.“⁹³

Daß Dussel die Grundformen menschlicher Beziehungen mit familiären Relationen benennt, darf nicht in Sinne einer familiaristischen Gesellschaftskonzeption

⁹¹A.a.O., 153.

⁹²Die Formulierung "Bruder-Bruder" ist zweifellos eine sexistische Ausdrucksweise, wobei das Politische selbstverständlich auch die Relation "Schwester-Schwester; Bruder-Schwester; Schwester-Bruder" (Dussel E., Philosophie der Befreiung, 83), umfaßt; allerdings hat Dussel noch nicht zu einer zweigeschlechtlichen Sprache gefunden.

⁹³A.a.O., 83 f.

mißverstanden werden.⁹⁴ Wie fern Dussels Denken einer privatistischen Engführung ist, wird z. B. am phänomenologischen Vorrang des politischen Antlitzes deutlich „*Der andere ist niemals ‚ein einzelner‘, sondernfließend auch und immer ‚ihr‘. Jedes Antlitz im Von-Angesicht-zu-Angesicht ist zugleich die Epiphanie einer Familie, einer Klasse, eines Volkes, einer Epoche der Menschheit und der Menschheit selbst als ganzer, und mehr noch, des Absoluten. Das Antlitz des anderen ist ana-log.*“⁹⁵

In der unmittelbaren Begegnung nehmen wir daher zunächst den einzelnen als einzelnen gar nicht wahr. Die Nähe ist phänomenologisch keine Beziehung bloß zwischen zwei abstrakten Individuen, sondern zwischen zwei „Lebenswelten“, in der sich die Geschichte, Kultur, das Ethos der Familie, der Gruppe, des Volkes usw. versammelt.

Dussel spricht hier von einer „personal-kollektiven Erfahrung“: „*Das Antlitz des Anderen, vor allem des Armen und Unterdrückten, offenbart sich in einem Volk, bevor es sich als Individuum zeigt. Das braune Gesicht des lateinamerikanischen Mestizen, zeifurcht durch jahrhundertelange Arbeit, das ebenholzfarbige Gesicht des afrikanischen Sklaven, das olivfarbene Gesicht des Hindu, das gelbe Gesicht des chinesischen Kulis, sie alle sind Ausdruck der Geschichte eines Volkes ...Die Erfahrung der Proximität als individuelle Erfahrung oder als metaphysische Erfahrung zwischen zwei Personen zu beschreiben, heißt einfach vergessen, daß das personale Geheimnis immer in der Exteriorität der öffentlichen Geschichte des Volkes gewagt wird. Die Individualisierung dieser kollektiven personalen Erfahrung ist eine der Deformationen, die aus der bürgerlichen Revolution stammt.*“⁹⁶

Die Gegenwart kollektiver Geschichte im Antlitz des/der einzelnen ist nicht als institutionell vermittelte Beziehung im Unterschied zur unmittelbaren Nähe zu verstehen, sondern als ursprüngliche Konkretheit der personalen Nähe selbst.

Dussel übersieht dabei keineswegs, daß sich die politisch-personale Beziehung jeweils innerhalb politischer Strukturen vollzieht: „*Das praktisch-politische Verhältnis von Bruder zu Bruder manifestiert sich immer in einer institutionell strukturierten Totalität als einer historischen Gesellschaftsformation, und letztlich auch unter der Macht des Staates.*“⁹⁷

Doch darf die politische Beziehung deswegen nicht auf bloße Rollenbeziehungen reduziert werden. Die Bestimmung des Politischen als Verhältnis Bruder-Bruder will eben ein *bloß* funktionalistisches Politikverständnis vermeiden, wo politische Ethik zur bloßen „*Berufsethik*“, wird, die „*nur die Funktionalität jeder Person in ihren verschiedenen Rollen*“⁹⁸ beschreibt. So würde das Politische von einer abgeleiteten,

⁹⁴Allerdings finden sich in der Familie alle genannten Grundformen prototypisch vorgezeichnet: Die erotische Nähe zwischen Mann und Frau überschreitet sich auf ein neues Wesen, das Kind, wodurch sich die pädagogische Relation Eltern-Kind etabliert. Die Pädagogik betreibt letztlich selbst ihre eigene Überwindung, in dem sie die Kinder, Schüler usw. aus der ungleichen pädagogischen Situation zu erwachsenen, gleichberechtigten Mitgliedern der politischen Gemeinschaft erzieht, die nun selbst wieder Familien gründen. Vgl. Dussel E., *Para una ética* I, 144 f.

⁹⁵Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 182.

⁹⁶Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 58.

⁹⁷A.a.O., 84.

⁹⁸Dussel E., *Filosofía ética m,II*.

letztlich defizienten Wirklichkeit her bestimmt werden, wo „*der Andere als Bruder verschwindet und sich nur als Sozius eines Vertrages wiedergewinnt*“.⁹⁹

Der analektische Zugang vom politischen Antlitz her richtet sich gegen die dialektische Deutung der Politik als der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft, eine Spannung, die jeweils zugunsten der Totalität „aufgelöst“ wird, wie z. B. in der aristotelischen „Politik“, wo der Vorrang des Ganzen konsequent durchexerziert wird (Vorrang der Hausgemeinschaft vor dem einzelnen, des Dorfes vor der Hausgemeinschaft, der Polis vor dem Dort). Das Ganze ist jeweils ursprünglicher als der Teil.¹⁰⁰

Innerhalb der Logik der Totalität ist jede Revolution bloße Störung des funktionalen Systems, ob sie nun naturrechtlich (Aristoteles) oder vertragstheoretisch (Hobbes) begründet wird. Die konkrete politische Totalität ist jedoch immer eine endliche, geschichtlich bestimmte. Da das Ganze, die Einheit des Staates hier den letzten Horizont des Politischen bildet, droht sich die jeweilige politische Totalität zu verabsolutieren, zu verewigen. Die griechische Polis wird zum Fundament eigentlichen Menschseins mit Ausschluß der Barbaren, der Hobbesche Staat dient der inneren Befriedung als Voraussetzung der Kriegsführung nach außen, der Hegelsche Verfassungsstaat begreift sich als höchste Realisation des absoluten Geistes, dessen innere Widersprüche durch den Export von Menschen und Produkten in die Kolonien gelöst werden sollen.¹⁰¹

Dussels Kritik am dialektischen Politikverständnis setzt daher an zwei Punkten an, einerseits bei den Unterdrückten und Ausgegrenzten der jeweiligen politischen Totalität, den Barbaren, heute der neokolonialen Peripherie, der *politischen Exteriorität* gegenüber dem westlichen System. Andererseits richtet sich die Analektik gegen den abstrakten Dualismus zwischen atomisiertem Individuum und Staat, wo die gemeinschaftlichen *Beziehungen*, konkret die Gemeinschaft des „Volkes“ übersprungen wird. Ohne die Härte politischer Strukturen zu negieren, gilt es in der Deskription des Politischen die ethisch relevante Beziehungsebene (Bruder/Schwester-

⁹⁹ Dussel E., *Para una ética* II, 23.

¹⁰⁰ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1253 a; dazu Dussel E., *Filosofía ética* IV, 52 f.

¹⁰¹ Hegel analysiert in der „*Rechtsphilosophie*“ bereits die soziale Problematik der beginnenden Industriegesellschaft, die Anhäufung von Reichtum auf der einen und das „Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise“ (§ 244) auf der anderen Seite. Hegel konstruiert dabei folgendes Dilemma: die reiche Klasse zur sozialen Unterstützung der Armen zu verpflichten, würde „gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ ein arbeitsfreies Einkommen einführen; würde man andererseits die Armen zur Arbeit verpflichten, erhöht sich die Überproduktion, die gerade gedrosselt werden soll. So „kommt es zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (§ 245) Durch diese inneren Widersprüche wird die bürgerliche Gesellschaft daher „dazu getrieben, Kolonien anzulegen“ (§ 248 Zusatz), wobei die politische Emanzipation der Kolonien die Abhängigkeit und somit den Vorteil für die Mutterländer keineswegs aufhebt. Im Gegenteil: „Die Befreiung der Kolonien erweist sich selbst als der größte Vorteil für den Mutterstaat, so wie die Freilassung der Sklaven der größte Vorteil für den Herrn.“ (§ 248 Zusatz); zu Dussels Auseinandersetzung mit Hegels politischer Philosophie vgl. Dussel E., *Filosofía ética* IV, 54 ff.

Bruder/Schwester) festzuhalten, die auch in der Politik nicht einfach ausgeschaltet ist. Gegenüber dem abstrakten Aufbau des Politischen vom atomisierten Individuum her (Hobbes ua.), das ausschließlich durch die funktionalen Rollenbeziehungen bestimmt wird, erinnert die Analytik an die menschliche und damit ethische Dimension des Politischen mit dem Anspruch der gleichrangigen Beziehung zwischen konkreten Menschen, deren *Antlitz „unausschöpfliches Geheimnis“ ist, aber darin immer das „Antlitz eines Geschlechts, einer Generation, einer Gesellschaftsklasse, einer Nation, einer kulturellen Gruppe, einer historischen Epoche.“*¹⁰²

4.3.4. Der Wechsel von Nähe und Ferne -die Ökonomie

*„In der Tat, die Nähe wollte irreversibel sein, total, ohne Spalten, welche die Rückkehr der Ferne erlauben würde... Aber die geschichtliche, menschliche Nähe dreht unvermeidlich zur Welt und zu den Dingen: die Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht läßt Raum für das In-der-Welt-sein, sozusagen für die Ferne.“*¹⁰³ Die Nähe des „von Angesicht-zu-Angesicht“ ist eine privilegierte Erfahrung inmitten der Alltäglichkeit; sie ereignet sich, ohne daß man sie festhalten könnte. Doch die Nähe darf gar nicht fixiert werden, weil der Mensch in seiner leibhaften Bedürftigkeit seine Vitalität erneuern muß. Auch die Konkretion der Relation Ich-andere(r) als erotische, pädagogische und politische Beziehung bleibt daher noch abstrakt, solange nicht die Ökonomie, die Arbeit für die Regeneration des Lebens, in die menschliche Beziehungswirklichkeit integriert ist. Denn der Mensch braucht *„seine Vitalität im Laufe seines Lebens auf. Deshalb ist er nach einem Arbeitstag müde und hungrig. Das, was aufgebraucht wurde, dahingegangen ist, muß ersetzt werden. Dieser Mangel an Nahrung, Erholung, Kleidung ist das, dessen man bedarf.“*¹⁰⁴

Die Nähe muß daher immer wieder verlassen werden, damit sich der Mensch in seiner Leiblichkeit regenerieren kann. *„Zwei Liebende würden sterben, wenn das Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht rhythmisch zum einfachen und alltäglichen Akt des Essens, und deshalb, um zu essen, des Arbeitens übergegangen wäre; die Arbeit realisiert sich aber in Bezug auf die Natur.“*¹⁰⁵

Menschliches Leben ist ein ständiger Wechsel zwischen „Nähe und Ferne“, zwischen Begegnung von Angesicht zu Angesicht und der Hinwendung zur Natur. Im Unterschied zum „Begehren“ (deseo) richtet sich das „Bedürfnis“ (necesidad) nicht auf die Person des/der Anderen, sondern auf die Dinge. Das Bedürfnis ist daher ein Aspekt der Beziehung „Mensch-Natur“, der „proxemia“ als „Näherung“ gegenüber den Dingen, die so terminologisch von der interpersonalen Beziehung, der „proximidad“, abgehoben wird.¹⁰⁶

¹⁰²Dussel E., Philosophie der Befreiung, 58 f.

¹⁰³Dussel E., Filosofía ética III, 77.

¹⁰⁴Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 22.

¹⁰⁵Dussel E., Filosofía ética III, 77.

¹⁰⁶Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 43-45.

Gegenüber der dualistischen Trennung zwischen einer biologisch-triebhaften Welt der Bedürfnisse und dem Leben des Geistes betont Dussel den ontologischen Status des Bedürfnisses als Weise des In-der-Welt-seins. Alle Bedürfnisse sind leiblich *und* kulturell vermittelt, insofern sie *menschliche* Bedürfnisse sind.¹⁰⁷

Das Objekt des Bedürfnisses gründet in einer vorgängigen Erschlossenheit von Welt, im ontologischen Projekt, von dem her es als „Wert“, als Vermittlung zur Erfüllung eines Mangels erscheint. Verschiedene Projekte, die jeweils in einer konkreten Faktizität wurzeln, begründen daher verschiedene Bedürfnisse. Die Bedürfnisstruktur eines Menschen in einer kapitalistischen Gesellschaft ist eine andere als die des mittelalterlichen Menschen, die eines Bürgers von New York eine andere als die eines Campesinos in Peru, die eines Hungernden eine andere als die eines Wohlstandsmenschen. Die Weltoffenheit, die sich aus dem Bedürfnis erhebt -Dussel nennt sie die „Pragmatis“¹⁰⁸ -, situiert die Dinge als mögliche Erfüllungen des jeweiligen Mangels, als „Pragmata“, als Gebrauchsgegenstände bzw. Genußmittel. In der Erfahrung extremen Hungers z. B. „*verwandeln sich alle Gegenstände der Welt in mögliche Nahrungsmittel.*“¹⁰⁹ Erst wenn sich der „pragmatische Zirkel“ zwischen Bedürfnis und Erfüllung nicht direkt schließen läßt, konstituiert sich der „poietische Zirkel“ von Poiesis und Poimata, der Bereich der Produktion. „*Ein mangels eines äußerlichen natürlichen Objekts uneifülltes Bedürfnis verursacht den Einbruch einer neuen konstituierenden Intention: der erzeugenden Intention.*“¹¹⁰

Die Poiesis, die die Dinge als Materie der Produktion konstituiert, ist in der bedürftenden Weltoffenheit fundiert. Pragmatis und Poiesis sind dabei in das ursprüngliche „Begehren“ (deseo) des Menschen zurückgebunden, in die interpersonale Beziehung der Nähe. Der pragmatische und poietische Zirkel ist immer in der *praktischen* Beziehung Mensch-Mensch situiert. „*Die Menschen nehmen von der Natur oder produzieren, was notwendig ist, um ihre Bedürfnisse (das Poietische) zu erfüllen, aber sie tun dies immer in einer Gruppe, einer Familie, einem Clan oder Stamm, einer Gesellschaft (das Praktische).*“¹¹¹

Die „Ökonomie“ darf daher nicht auf die Produktion (Poiesis) reduziert werden; sie ist ihrem Wesen nach die Einheit von Praxis (Verhältnis Mensch-Mensch) und Poiesis (Mensch-Natur): „Die ökonomische Beziehung ist jene praktisch-produktive Beziehung, durch die Personen über das Erzeugnis ihrer Arbeit miteinander in Verbindung treten oder Dinge über ihre Erzeuger miteinander in Verbindung gebracht werden. Jemandem etwas schenken, abkaufen oder rauben sind daher ökonomische Beziehungen.“¹¹²

¹⁰⁷ „Es gibt keine primären (biologischen) oder sekundären (kulturellen) Bedürfnisse an sich; menschliche Bedürfnisse sind immer biologisch-kulturell. Es gibt kein Bedürfnis, das auf natürliche (vorkulturelle) Art und Weise erfüllt wird. Es gibt kein kulturelles Bedürfnis, das nicht gleichzeitig biologisch-natürlich ist (gemäß dem menschlichen Wesen).“ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 145.

¹⁰⁸ Vgl. Dussel E., Filosofía de la producción, 147ff; ders., Ethik der Gemeinschaft, 119.

¹⁰⁹ Dussel E., Filosofía de la producción, 148.

¹¹⁰ A. a. O., 150.

¹¹¹ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 156.

¹¹² Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 169.

Damit ist die Ökonomie von vornherein als *ethische* Beziehung definiert, weil sie im Kern eine wenn auch produktual vermittelte Beziehung von Mensch zu Mensch ist. Wie der Politikbegriff ist auch die „Ökonomie“ in einem sehr weiten Sinn gefaßt, insofern *alle* Beziehungen, die durch ein Produkt vermittelt sind, z. B. auch der Akt des Schenkens, als ökonomische Beziehungen verstanden werden.

Das „Wesen“ der „ökonomischen Beziehung wird so nicht von einem bestimmten ökonomischen System her definiert, z. B. als gewinnbringender Tausch, sondern zunächst in seiner allgemeinen praktisch-poietischen Beziehungsstruktur freigelegt, wovon dann bestimmte ökonomische Systeme in ihrer Eigenart beschrieben werden können.

Erst als ökonomische Relation ist die personale Nähe als Beziehung zwischen leiblich verfaßten, endlichen Menschen in ihrer realen Konkretheit beschrieben. Die Nähe als unmittelbare Begegnung ohne produktuale Vermittlung ist zwar der letzte, utopische Horizont menschlicher Erfahrung. Dies ist antizipatorisch in der erotisch-intimen Begegnung, im politischen Fest der Befreiung usw. punktuell erfahrbar, die Nähe wird jedoch erst durch die Ökonomie eine dauerhafte, eine reale Beziehung. Die produktive Arbeit ermöglicht die Nähe, indem sie das Brot, die Kleidung, das Haus (oikía) zur Verfügung stellt. Ohne Wohnung zerfällt das Leben des Paares, der Familie; ohne Schulen, Bücher usw. gibt es keine Pädagogik, ohne Brot keine Eucharistie. Alle Grundformen der Nähe werden erst als ökonomische Beziehungen real, konkret, leibhaftig. Dussel entwickelt daher nicht nur eine Kritik der politischen (Marx), sondern auch der erotischen und pädagogischen Ökonomie¹¹³ „*Das praktische Moment (Beziehung Mensch-Mensch) wird im ökonomischen real, aber das Ethische des ökonomischen ergibt sich aus der wesentlichen praktischen Beziehung.*“¹¹⁴

4.3.5. Die relative Eigenständigkeit der Grundbeziehungen

Zuletzt gilt es noch kurz das Verhältnis der verschiedenen Grundformen menschlicher Beziehungen zueinander zu bestimmen. Dussels Anliegen ist dabei, Reduktionismen jedweder Art zu vermeiden, um so die relative Eigenständigkeit der Beziehungstypen zu wahren.

Ich beginne mit der Ökonomie, die sich als entscheidende Ebene für alle anderen Beziehungen erwiesen hat, insofern sie den realen Bestand, die Dauer der Nähe bzw. des physischen Überlebens garantiert. Obwohl die Ökonomie in einem Bedingungsverhältnis zu den rein praktischen Beziehungen steht, darf dieses Verhältnis nicht als ökonomistische Determination (orthodoxer Marxismus) mißverstanden werden. Umgekehrt ist die Ökonomie wiederum durch die Poiesis bedingt, insofern die Arbeit das Produkt des Tausches oder des Geschenks überhaupt erst zur Verfügung stellt.¹¹⁵

¹¹³Vgl. dazu Dussel E., *Filosofía ética* III, 85-97.156-168.

¹¹⁴Dussel E., *Herrschaft und Befreiung*, 169; vgl. auch a.a.O., 155.

¹¹⁵Zur poietisch „materialen“ Bedingtheit menschlicher Beziehungswirklichkeit vgl. Dussel E., *Filosofía de la producción*, 28 ff.

In diesem Sinn wäre eher von einer poetischen als einer ökonomischen Bedingtheit zu sprechen. Denn das technologische Niveau einer Gesellschaft bestimmt, mit *welchen* Produkten Menschen zueinander in Beziehung treten, die Produkte wiederum prägen die konkrete Art und Weise der Beziehungen selbst. Doch auch die technologische Bedingtheit darf nicht in einem „*Technologismus*“¹¹⁶ verabsolutiert werden, wonach das jeweilige technologische Niveau alle anderen Lebensbereiche vollständig determiniere.

Umgekehrt werden auch Determinismen von der praktischen Ebene auf den Produktivbereich abgelehnt, so z. B. Freuds Verständnis der Arbeit als bloße Sublimation des Triebverzichts, d. h. der Deduktion der Poiesis vom Eros.¹¹⁷ Die Arbeit steht vielmehr immer im praktischen Kontext, sie ist ursprünglich Dienst am/an der Anderen, um die Existenzgrundlage für das gemeinsame Leben, für die Kinder usw. zu schaffen. Auch innerhalb der praktischen Beziehungen will Dussel Finalisierungen vermieden wissen, z. B. die „Aufhebung“ der Erotik und Pädagogik in der Politik, wie z. B. bei Aristoteles, wo die Polis der Finalgrund aller anderen Gemeinschaftsformen ist oder in Hegels Deutung der Familie als „Teil“ der bürgerlichen Gesellschaft.¹¹⁸ Allerdings hat auch bei Dussel die politische Relation einen „größeren Einflußbereich“, „insoweit sie (qualitativ) die primäre Bedingung der anderen drei Momente, der Erotik, der Pädagogik und des Antifetischismus bildet.“¹¹⁹ Die Politik als bedingendes Moment gegenüber den anderen Praxissituationen wird in Dussels konkreter Ethik genauer erläutert, wo die Konsequenzen der politischen Herrschaft korrupter Oligarchien im erotischen, pädagogischen und selbst religiösen Bereich analysiert werden. Die politische Unterdrückung der Indios und Mestizen wird so zum Transmissionsriemen für die erotische, pädagogische und religiöse Entfremdung.

Dennoch ist auch das Politische nicht einfach ein streng determinierendes Moment. Jenseits reduktionistischer Determinismen gilt es, die relative Eigenständigkeit der Grundbeziehungen in einer Balance zu halten, d. h. man *muß* „*alle menschlichen Momente des Von-Angesicht-zu-Angesicht in Schweben halten können und nicht einige in Hinsicht auf ein anderes vermitteln, ohne das eigene Geheimnis jedes Moments bewahren zu können*“.¹²⁰

4.3.6. Die Zweideutigkeit konkreter Nähe

Neben dem Wechsel von Nähe und Ferne ist die konkrete Nähe von Angesicht zu Angesicht durch eine in ihr selbst liegende Zweideutigkeit gefährdet, nämlich die Tendenz zur Abschließung. Jede konkrete Beziehung droht, so sehr sie ursprünglich in

¹¹⁶A.a.O., 12.

¹¹⁷Dussel E., *Filosofía ética III*, 87 f.

¹¹⁸A.a.O., 90f.

¹¹⁹Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 83.

¹²⁰Dussel E., *Filosofía ética III*, 86; die These von der „Balance“ der Grundbeziehungen „ersetzt“ gleichsam das Prinzip der Subsidiarität in Dussels Sozialphilosophie, in der ebenfalls substaatliche Institutionen geschützt und gefördert(!) werden sollen.

der *Öffnung* für die Exteriorität des/der Anderen lebt, sich selbst wieder zu totalisieren und darnit andere auszugrenzen: die erotische Beziehung schließt sich ab in der Exklusivität des Paares, die Eltern-Kind-Beziehung im Wir der Familie, die politische Versammlung in der Cliquenbildung usw. Die ursprünglich alterative Wirklichkeit der Nähe wandelt sich so zur sozialen Totalität eines Wir, sei es die Familie, ein Freundeskreis, die Klasse oder die Nation.¹²¹ Damit ist keineswegs die personal-kollektive Wirklichkeit der Nähe zugunsten einer bloß privaten Ich-Du-Beziehung wieder zurückgenommen. Es bleibt gültig: die Nähe wird konkret „*im Plural gelebt: in der Gemeinschaft, im Volk.*“¹²²

Das Problem ist nicht, *daß*, sondern *wie* die Nähe in der Gemeinschaft des Wir gelebt wird, ob in der Bereitschaft zur Öffnung für andere, die *außerhalb* dieser Gemeinschaft stehen, oder in einer egotischen Abschließung. Da sich die Nähe immer nur in einer konkreten, d. h. endlichen Gemeinschaft ereignet, sei es in der Familie, der Gemeinde oder im Volk, wird es immer Menschen geben, die aus den konkreten Gemeinschaften herausgefallen sind, in einer „exterioren“ Position gegenüber der jeweiligen sozialen Totalität leben: „*Jenseits der Ehefrau befindet sich die Witwe, jenseits des Sohnes der Waise, jenseits des Familienangehörigen der Fremde, jenseits des Freundes der Feind, jenseits des Gleichen der Arme.*“¹²³

Mit der Konkretisierung der Nähe konkretisiert sich auch die Exteriorität des/der Anderen. Auch innerhalb der genannten Grundbeziehungen gibt es verschiedene *Grade* der Exteriorität des/der Anderen.¹²⁴ Entscheidend ist jedoch die Exteriorität „außerhalb“ eines konkreten Wir. Die konkrete, anthropologische Exteriorität ist der/die *Arme*, „*der Mensch, der aus einer in Auflösung begriffenen Gemeinschaft kommt*“¹²⁵; die Witwe aus der Ehe, der Waise aus der Familie, der Slumbewohner aus der Dorfgemeinschaft. Die Öffnung für die Armen jenseits der jeweiligen sozialen Totalität ist daher das Kriterium, die Zweideutigkeit der Nähe zu überwinden.

Die Ambivalenz des konkreten Miteinanderseins kann abschließend am Begriff des „Zu-Hause-seins“ verdeutlicht werden. Das „Haus“ ist einerseits der Ort aller Grundformen menschlicher Begegnung (Mann/Frau; Eltern-Kind; Bruder/Schwester-Schwester/Bruder)¹²⁶, die elementarste Totalität menschlichen Lebens, von wo aus der Mensch sich überhaupt erst auf eine Exteriorität hin öffnet: „*Von der Hohle des paläolithischen Menschen bis zum Pfahlbau, der Hütte oder dem Palast ist das Haus Bedingung jeden ‚Ausgangs‘ (vom Ausgang aus dem Uterus¹²⁷ an, der Geburt, die*

¹²¹Vgl. Dussel E., *Para una ética* 1,145.

¹²²Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 20.

¹²³Dussel E., *Para una ética* 1,145.

¹²⁴Dussel unterscheidet hier verschiedene Grade der Exteriorität vor bzw. nach der Begegnung; die Beziehung Mann-Frau z. B. ist vor der Begegnung eine von äußerster Distinktion, als Paar jedoch eine von minimaler Exteriorität. Damit ist nicht geleugnet, daß die gelebte Nähe als Paar nicht noch tiefer die Anderheit des/der Anderen erfahrbar machen könnte. Es soll hier nur angezeigt werden, daß das Paar bereits eine soziale Totalität bildet; vgl. a.a.O., 132 (Schema 4).

¹²⁵Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 129.

¹²⁶Vgl. Dussel E., *Filosofía de la liberación*, 102.

¹²⁷Die Intimität des Hauses ist eine „Erinnerung an die Sicherheit des Fetus im mütterlichen Uterus“. Dussel E., *Para una ética* 1,135.

Entwöhnung, dem Gang zur Schule, der ersten Arbeitssuche, immer lebt der Mensch die Analektik von Innen-Außen). ¹²⁸

Das „Haus“ ist daher ein Bild für die gelingende Nähe, für die Geborgenheit der Gemeinschaft, in der *„wir ‚zu Hause‘ sind, gemeinsam in Sicherheit.* ¹²⁹ Andererseits kann das Haus zum Symbol der Exklusivität der Nähe werden, der Sicherung gegenüber den anderen, der egotischen Abschließung, der nach außen abgedichteten *„Wohnung“*, der *„Quintessenz der Ontologie der griechischen und modernen Totalität“*. ¹³⁰

¹²⁸ A.a.O., 186 (Anm. 373).

¹²⁹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 20.

¹³⁰ Dussel E., Para una ética I, 135.

5. VON DER NÄHE ZUR BEFREIUNG

So sehr Dussel in den Spuren von E. Levinas in immer neuen Anläufen auf die uneinholbare Exteriorität und Vorgängigkeit des/der Anderen hin denkt, so entschieden wendet er sich gegen ein Denken, das letztlich in einer zwar respektvollen, aber zugleich unwirksamen „Theoria“ der geheimnishaften Anderheit des/der Anderen verharrt. Der Freilegung der Ethizität und Ursprünglichkeit der interpersonalen Begegnung muß eine Reflexion folgen, die den konkreten Vollzug der Verantwortlichkeit bedenkt. Dies impliziert, daß die Stimme des/der Anderen trotz der Unbegreiflichkeit seiner/ihrer Exteriorität in gewisser Weise auch „verstanden“ werden kann, sodaß die Öffnung auch wirklich dem/der Anderen gilt und sich nicht in eine leere Exteriorität hinein verliert.

In der Frage der Konkretisierung der Verantwortlichkeit geht Dussel daher bewußt über Levinas hinaus: *„Levinas bleibt gleichsam ekstatisch vor dem Anderen, dem Absoluten, der liturgisch verehrt werden soll, aber er zeigt uns nur schlecht oder nichts darüber, wie man ihm ernsthaft dienen, wie man ihn geschichtlich befreien, wie man eine ‚neue Ordnung‘ konstruieren soll (von der uns Rosenzweig spricht). Wir schulden also Levinas die Beschreibung der ursprünglichen Eifahrung, aber wir müssen ihn überwinden, zurücklassen in dem, was die Einsetzung der Vermittlungen betrifft ...Der Andere vergegenwärtigt sich [nach Levinas] als absolut anders, schließlich ist er zweideutig, absolut unverstündlich, inkommunikabel, uneinholbar, man kann ihn nicht befreien (retten). Der Arme pro-voziert zwar, aber schließlich bleibt er für immer arm, elend.“*¹

Würde die Stimme des/der Anderen bloß unverstanden verhalten, wäre es unmöglich, seine/ihre Not zu überwinden; die Verantwortlichkeit bliebe völlig abstrakt. Die Antwort auf den Schrei der Armen muß sich in einer solidarischen Befreiung aus der Armut realisieren; der grenzenlose Respekt vor dem Hungernden wird erst in der realen Sättigung, im Brotgeben, in der Produktion von Nahrungsmitteln konkret. Eine Ethik, die von der Würde der Person ausgeht, muß daher auch eine „Philosophie der Produktion“ entwickeln, um nicht in einen Zynismus zu verfallen.

Im folgenden werden die wesentlichen Elemente des Übergangs von der ekstatischen Unmittelbarkeit der Nähe zum konkreten Dienst für den/die Andere(n) freigelegt. Damit stoßen wir auf den theoretischen Kernbereich der Ethik E. Dussels, auf den Begriff der Befreiung.

¹Dussel E., Palabras preliminares, in: ders./Guillot D. (Hrsg.), Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas. Buenos Aires 1975.9.

5.1. DIE ETIZITÄT DER MENSCHLICHEN EXISTENZ

5.1.1. Das Gewissen und die Stimme des/der Anderen

Der unvorhersehbare Einbruch des/der Anderen versetzt mich zwar in eine äußerste Passivität- ich bin zur Geisel des/der Anderen geworden -, zugleich vollzieht sich darin jedoch die wesentlichste Aktivität menschlichen Lebens, nämlich die *con-versio* bzw. *a-versio* gegenüber dem/der Anderen. So sehr der Blick des/der Anderen auch in Beschlag nimmt, so wenig kann er sie die Öffnung, den Dienst erzwingen. Das Antlitz des/der Anderen spricht aus einer tiefen Ohnmacht, durch seine schutzlose Nacktheit. Sein/ihr Wort ist letztlich immer Bitte um Gehor. Im Zentrum der Nähe steht daher das Horen auf die Stimme des/der Anderen, das Gewissen in seinem ursprünglichsten Sinn: „Die ‚Stimme des Gewissens‘ (*meta-physisch*) ist einfach und real die Stimme des Anderen ...Das ‚ethische Bewußtsein/Gewissen‘ [*conciencia*] ist also Die-Stimme-des-Anderen- horen“.²

Jenseits der Erschlossenheit der Welt vollzieht sich die ursprünglich ethische Öffnung und Bejahung des/der Anderen im Horen auf sein/ihr Wort. Das Horen selbst ist zunächst Schweigen; nicht das Schweigen des Unterdrückten, den man zum Schweigen gebracht hat, der nichts zu sagen hat, weil er als Analphabet aus dem Gespräch ausgeschlossen wurde, sondern das zuhörende Schweigen dessen, der sich dem Wort des/der Anderen öffnet, es trotz seiner Fremdheit zu verstehen sucht; es ist das Schweigen des „Propheten“ in der Wüste.³ Dieses Schweigen ist wesentlich Verfügbarkeit (*disponibilidad*), Erwartung der Selbstmitteilung des/der Anderen;⁴ es ist die „Achtung, die der Offenbarung des/der anderen im Gespräch Raum gibt.“⁵

Die Stimme des/der Anderen zu horen, ist aber nur möglich, indem man die eigene Welt transzendiert, mit der eigenen sozialen Totalität, insofern sie den Anderen ausgrenzt, bricht und sich dem Armen außerhalb des Systems zuwendet. Auf diese Weise „transformiert sich der Mensch mit ethischem Bewußtsein, ...auch gegen seinen Willen, in einen Zeugen, in ein Zeugnis des Anderen (griechisch *mártys*: bezeugen) ...vor der totalitär abgeschlossenen Totalität.“⁶ Ethisches Bewußtsein bedeutet daher „Verantwortung für den anderen angesichts des Systems.“⁷

²Dussel E., *Para una ética II*, 57.

³A.a.O., 57 f.

⁴A.a.O., 53 f.

⁵A.a.O., 54.

⁶A.a.O., 59.

⁷Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 48.

5.1.2 .Das Wort des/der Anderen verstehen. *Analogia verbi et fidei*

Die *Gefahr* im Denken von E. Levinas besteht nach Dussel darin, daß die Exteriorität des/der Anderen so ab-solut gedacht wird, daß sie *schlechthin* unerkennbar bleibt. Die paradoxe Folge wäre gerade die Folgenlosigkeit einer solchen Ethik. Statt der beabsichtigten Neubegründung wäre die kaum radikaler zu denkende Desavouierung des Ethischen das Resultat eines solchen Denkens. Es kommt daher alles darauf an, einen Weg, eine Methode zu finden, wodurch die Offenbarung des/der Anderen in gewisser Weise auch „verstanden“ werden kann, ohne sie in den Horizont des ego cogito einfach aufgehen zu lassen. Genau dies leistet nach Dussel die Lehre von der Analogie, und zwar die „*Analogie des Wortes*“ *„als die erste Weise, wie sich uns die Analogie der realen Sache gibt“*.⁸

In der Analogie des Wortes, der je neuen Selbstoffenbarung des/der Anderen, kommt die geschichtliche Auslegung der Analogie des Seins⁹, der seinsmäßigen Bestimmung der distinkten Exteriorität des/der Anderen, zum Tragen. Lag bei der Analogie des Seins der Akzent auf der Jenseitigkeit bzw. Vorgängigkeit des/der Anderen gegenüber dem Horizont des In-der- Welt-seins, so geht es nun primär um den Aspekt der Ähnlichkeit, um die Überbrückung des Grabens zwischen Ich-Andere(r). Bei Levinas droht das Wort des/der Anderen in eine unüberbrückbare Äquivokität umzuschlagen und wird damit inkommunikabel. *„It is here that the well known doctrine of analogy comes to our aid, smartly bridging the gap between univocalness on the one hand and equivocality on the other.“*¹⁰

Univokität wäre die vollständige Erschlossenheit des/der Anderen „als ein Ding in der Totalität meiner Welt“¹¹, Äquivokität würde die Unmöglichkeit jeder Kommunikation bedeuten. Die Ähnlichkeit bzw. Analogie, die eine nicht-totalitäre Kommunikation ermöglicht, ist streng geschichtlich zu verstehen, d. h. nicht als eine Ähnlichkeit, die in der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gattung, konkret der Menschheit, begründet ist; sie wird vielmehr vorn/von der Anderen selbst her durch die Epiphanie in meiner Welt als zuerst „hergestellt“. Auf diese Weise eröffnet der/die Andere selbst einen Bereich des Verstehens, der Auslegung, weil nur dann etwas ausgelegt werden kann, insofern es in den Verstehenshorizont des Ich ein-dringt.¹² *„Das analoge Wort wird in unserer Welt als etwas ausgelegt, das von jenseits unserer Welt kommt... von jenseits der Welt her ist es analog oder distinkt. Darin, daß dieses Wort etwas vom ‚Ähnlichen‘ (aber niemals Identischen) hat, ist es schon verstehbar [com-prensible] durch meine Welt und kann ontisch interpretiert werden; darin, daß dieses Wort etwas ‚Distinktes‘ (aber niemals Äquivokes) hat, ist es unbegreiflich [in-comprensible] von meiner Totalität her und daher ist es noch nicht ontisch ausgelegt. In dieser Nichtin-*

⁸Dussel E., *Método para filosofía de la liberación*, 188.

⁹ Vgl. oben 4.1.

¹⁰Dussel E., *Historical and philosophical presuppositions*, in: *Frontiers of theology in Latin America*, hrsg. v. R. Gibellini, Salamanca 1977, 191.

¹¹Dussel E., *Palabras preliminares*, 9.

¹²Vgl. Dussel E., *Método para filosofía de la liberación*, 191.

*terpretierbarkeit verharret das Offenbarungswort des Anderen als meta-physische Negativität, die mir erlaubt, auf das Jenseits der Totalität geöffnet zu bleiben“.*¹³

Das Wort des/der Anderen bricht zwar in meine Welt ein, jedoch so, daß es meinen Verstehenshorizont auf seine/ihre uneinholbare Exteriorität hin ausbricht. Das Verstehen wird dadurch über seinen Horizont hinausgeführt in das unbegreifliche Geheimnis des/der Anderen. Diese analoge Bewegung des Verstehens vollzieht der/die Angesprochene durch den Glauben, durch das Vertrauen auf das Wort des/der Anderen: „*Vor das, was die Vernunft niemals wird umfassen können, das Geheimnis des anderen als anderen, kann allein der Glaube vordringen.*“¹⁴

„Glaube“ (fe) ist hier zumindest nicht primär im religiösen Sinn verstanden, sondern als die *anthropologische* Öffnung für die Freiheit des/der Anderen. Glaube bedeutet daher keine Defizienzform, sondern im Anschluß an den späten Schelling¹⁵ höchste Vollzugsform menschlichen Erkennens, insofern allein der Glaube die Vernunft bis zur *prima veritas*, der Anderheit des/der Anderen heranführt. Die Exteriorität des/der Anderen kann sich umgekehrt wiederum nur dem Glauben, der vertrauensvollen Offenheit für die/den Andere(n), als solche mitteilen. Daher ist „*die analogia fidei die Propädeutik für die analogia rei*“¹⁶, die Haltung, in der die Analogie des Seins überhaupt erfahrbar wird. Glaube ist kein irrationales Gefühl, sondern „*höchste historische und menschliche Rationalität*“¹⁷ des Miteinanderseins, die wir alltäglich leben. Das analoge Wort z. B. einer Liebeserklärung oder der Bitte um Hilfe ist als Gesagtes im Augenblick des Gesprächs nicht verifizierbar. Es kann sich nur in der Zukunft im Raum des Glaubens bewahrheiten. Der Glaube entwirft sich in die unvorhersehbare Freiheit und Zukunft des/der Anderen, auf das real Neue, er ist wesentlich Erwartung, Hoffnung. Das analoge Wort bleibt daher immer „*inadäquat verständlich*“, „*man versteht, das Gesagte' inadäquat im Vertrauen, im Glauben an den anderen: ‚weil er es sagt‘*“.¹⁸

Das Kriterium der Wahrheit ist hier nicht die Evidenz des Gesagten, sondern die Wahrhaftigkeit des/der Anderen in der Selbstmitteilung seiner/ihrer unbegreiflichen Personallität.

5.1.3. Die Gerechtigkeitsliebe

Der analoge Charakter der Selbstoffenbarung des/der Anderen ermöglicht ein „Verstehen“ im und durch den Glauben. Dennoch bleibt auch der Glaube noch zu sehr im

¹³Dussel E., *Para una ética II*, 122.

¹⁴Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 61 (eigene Übers.).

¹⁵Der späte Schelling hat den Zugang zur Freiheit des Absoluten „jenseits des Seins“ nicht der Vernunft, sondern dem „Glauben“ zugesprochen, was angesichts der Sache, um die es geht, nämlich der Freiheit, kein Zugeständnis an einen Irrationalismus ist, sondern eine in der „Sache“ selbst begründete Kategorie, die Dussel über Schelling hinaus anthropologisch „erdet“; vgl. dazu ausführlich mit zahlreichen Belegen zu Schelling: *Método para filosofía de la liberación*, 116 ff.

¹⁶A.a.O., 188.

¹⁷Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 62.

¹⁸A.a.O., 191.

ekstatischen Gegenüber zum/zur Anderen. Der Glaube ist noch „*negativ hinsichtlich des Anderen als anderen: wir bleiben exponiert vor seinem Antlitz, aber wir brechen nicht in seine Welt, in seine Totalität ein.*“¹⁹

Der Glaube an das Wort des/der Anderen begründet ein erstes inadäquates Verstehen auf der Basis der Analogie, allerdings nicht im Sinn eines Analogieschlusses, in dem bloß ein „alter ego“ angezielt wäre. Interpersonales Verstehen vollzieht sich vielmehr in einem mühsamen, durch je neue Mißverständnisse gebrochenen und sich darin zugleich lautemden Prozeß. Verstehensentwürfe, die aus der bisherigen Erfahrung mit dem/der Anderen erwachsen sind, müssen aufgrund neuer Begegnungen immer wieder revidiert werden. Von der Problematik des personalen Verstehens her wird nun sowohl die Bedeutung als auch die Grenze des Glaubens sichtbar. Denn die Exteriorität des/der Anderen ist erst wirklich *an*-genommen, wenn man nicht nur seinem/ihrer Wort vertraut, sondern dem Anspruch, der Forderung, dem Hilfeschrei, der Liebeserklärung des/der Anderen im konkreten Tun entspricht. „*Die Nichtkommunikation [incomunicación] des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die anfängliche irrespektive Beziehung, muß in der Kommunikation, im Zusammenleben [convivialidad] gelebt werden.*“²⁰ Dies bedeutet, die Welt, den Lebensentwurf, die Hoffnung des/der Anderen zu teilen: „*Nur wenn ich ‚sein‘ Pro-jekt als ‚sein‘ zu-kommendes Sein liebe, kann ich seine Aderheit achten.*“²¹ Erst in der tätigen Liebe, im Dienst für und mit dem/der Anderen wandelt sich das anfänglich n~h konfuse Verstehen des Glaubens in eine „adäquate Auslegung“²², wobei sich die adäquatio allein auf das „Gesagte“ in seiner objektiven Inhaltlichkeit, nicht auf die Exteriorität des/der Anderen selbst bezieht, die sich jeder adäquatio entzieht.

Der tatsächliche Eintritt, der „trans-versale Sprung“ in die Welt des/der Anderen gelingt daher erst in dem, „*was die Griechen auf eingeschränkte Weise die eunoia und die Lateiner die benevolentia genannt haben.*“²³ Die wohlwollende Zuwendung, die benevolentia, ist bei Aristoteles der Ursprung der Freundschaft²⁴, die erst in einem langsamen Vertrautwerden, im Zusammenleben, in der Koinonia entsteht und wächst.²⁵ Hier geht es allerdings noch nicht um die reziproke Liebe zwischen Gleichen, um die „philia“, sondern um die Zuwendung zu denen, die jenseits der Geborgenheit der Freundschaft, der Familie usw. stehen, um die Agape, die Dussel als Gerechtigkeitsliebe, als „amor-de-justicia“ auslegt.²⁶

¹⁹Dussel E., Para una ética I, 149.

²⁰Dussel E., Filosofía ética m, 191; „convivialidad“ ist ein zentraler Begriff I. Illichs, den Dussel hier aufnimmt.

²¹Ebd.

²²Dussel E., Para una ética II, 169.

²³A.a.O., 1,149.

²⁴Vgl. ebd. sowie Aristoteles, Nikomachische Ethik, IX 5 1167 a 4.

²⁵Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, vm 4 1156b und 7 1159a; dazu ausführlich Wucherer-Huldenfeld A. K., Liebe und Eudamonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation, in: Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. FS für Johann Mader zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Vetter H. u. a. Wien 1987, 191-212.

²⁶Vgl. Dussel E., Para una ética I, 147.

Eros und Philia bleiben in einer unaufuebbaren Zweideutigkeit, nämlich sich in einer neuen, sozialen Totalität abzuschließen, sei es dem „Wir“ der Freundschaft, des Paares, einer Gruppe etc. Die Agape richtet sich hingegen an das „Nichts“ der Totalität²⁷, an diejenigen, die noch nicht einmal ins Dasein getreten sind bzw. innerhalb einer bestimmten Gesellschaft „nichts“ gelten, die Armen. Die Gerechtigkeitsliebe besteht nicht in der gegenseitigen Achtung der Gleichen, sondern in der zukommenden Öffnung für die äußerste, konkrete Exteriorität, die Armen jenseits des geltenden Systems.²⁸ Diese Liebe, die nur aufgrund des Glaubens möglich ist, indem man dem Wort des Armen „Ich habe Hunger“ Glauben schenkt -, überbietet gleichzeitig den Glauben, indem sie dem/der Anderen auch das gibt, was ihm/ihr zusteht. Die Agape, obzwar eine „reine Liebe der Güte“²⁹, ist unzertrennlich mit der Gerechtigkeit verbunden; Gerechtigkeit nicht im Sinn eines abwagenden Ausgleichs verschiedener Ansprüche, sondern als Konsequenz der Zuwendung zum/zur Anderen. Die Gerechtigkeit ist zwar „objektives ‚Geben‘ in Gleichheit, aber ursprünglich ist die Gerechtigkeit, den anderen als anderen lieben, und es kommt allein von dieser Liebe zur Exteriorität des anderen her daß der Gerechte bewegt wird, ihm das zu ‚geben‘, was ihm entspricht.“³⁰

In diesem Sinn übersetzt Dussel die Agape mit „amor-de-justicia“. Indem der Mensch durch die Agape in die Welt des/der Anderen selbst eintritt, das Leben mit ihm/ihr zu teilen beginnt, erschließt sich ihm überhaupt erst die ganze Not seines/ihrer Daseins. Erst die Praxis der Liebe erkennt und versteht das Wort des/der Anderen. In der „Logik der Anderheit“ folgt die Einsicht der Agape, die Theorie der Praxis: „In diesem Übergang vom Das-Wort-des anderen-hören bis zur adäquaten Interpretation ...kann man sehen, daß das ethische Moment dieser Methode wesentlich ist. Allein durch die existentielle Verpflichtung, durch die befreiende Praxis. .. kann man sich der Auslegung, Konzeptualisierung und Verifizierung seiner Offenbarung nähern.“³¹

Indem die Agape sich auf die Welt der Armen einläßt und sich mit ihnen auf den Weg der Befreiung macht, holt sie die von der Gesellschaft Ausgeschlossenen in die Gemeinschaft der Gleichen zurück und begründet so die Gegenseitigkeit der aristotelischen Freundschaft. Die Gerechtigkeitsliebe ist daher „die erste, ursprüngliche Liebe, die das Fundament selbst der Freundschaft legt ...Sie ist noch nicht Brüderlichkeit (insofern auch sie Gegenseitigkeitfordert). sondern Grund der Brüderlichkeit.“³²

²⁷Vgl. a.a.O., II, 113.

²⁸Vgl. Dussel E., *Filosofía ética* III, 146; ders., *Ethics and theology of liberation*, 119.

²⁹Dussel E., *Para una ética* I, 136.

³⁰A.a.O., 190 (Anm. 404).

³¹Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 192.

³²Dussel E., *Para una ética* II, 114.

5.2. DIE ENTFREMDUNG

*„Die Gerechtigkeitsliebe, das Vertrauen oder die Hoffnung sind nicht das Ende des Prozesses, sondern bloß die ethischen Bedingungen der Möglichkeit der befreienden Praxis. ..Nachdem wir die Bedingungen angezeigt haben, welche die adäquate Interpretation des Wortes des Anderen ermöglichen, müssen wir jetzt die Sache der ‚Interpretation‘ selbst denken“.*³³

Wir kommen nun in das Zentrum von Dussels Ethik, zum Übergang vom Verstehen des Wortes zur Praxis der Befreiung. Es genügt nicht, das Wort des/der Anderen bloß zu verstehen, auch wenn dies bereits eine ethische Option impliziert; dem Verstehen muß der effektive Dienst, die reale Arbeit (habodah), letztlich die Befreiung des/der Armen aus Elend und Unterdrückung folgen. Erst dann wird seinem/ihrem Wort auch wirklich entsprochen. *„Die rechte Interpretation des Wortes des Anderen ist Bedingung des ‚Dienstes‘ oder der gerechten, befreienden Arbeit“.*³⁴

Der Begriff der „Befreiung“ impliziert eine Realität der Abhängigkeit, der Unterdrückung und Herrschaft. Bevor Dussels Verständnis einer authentischen Befreiungspraxis genauer expliziert werden kann, muß daher zunächst die negative Ausgangssituation der Befreiung aufgeklärt werden, die Entfremdung. Damit wird die Idylle einer bloßen „Ich-Du-Beziehung“ endgültig verlassen.

*„Bis hierher wird unser Diskurs den Herrschenden zusagen, weil er friedlich ist, und er wird die Unterdrückten enttäuschen, weil er keine Konflikte kennt. Pädagogisch gesehen ist es notwendig, zu den Quellen im Gebirge zurückzugehen, wo die reißenden Flüsse nach und nach entstehen, bis sie schließlich ins wilde Meer münden. Der Diskurs der Philosophie der Befreiung, der bisher propädeutisch war, beginnt jetzt, sein wahres Gesicht zu zeigen.“*³⁵

5.2.1. Entfremdung als Depersonalisation

Die ursprünglich ethische Situation, die Begegnung von Angesicht zu Angesicht, kann nur als con-versio oder als a-versio gegenüber dem/der Anderen gelebt werden. Es gibt hier nur ein Entweder-Oder, kein Drittes. Der Blick des/der Anderen zwingt zur Entscheidung, sich entweder zu öffnen, den Weg der Gemeinschaft, des Guten, einzuschlagen oder sich abzuwenden, das Angebot der Begegnung, die Bitte des Armen und damit ihn selbst zu negieren. Das biblische Samaritergleichnis in Lk 10,25-37 beschreibt genau diese urethische Situation.³⁶ Der Priester sah den ausgeplünderten und niedergeschlagenen Armen -Begegnung von Angesicht zu Angesicht -und ging weiter, d. h. er wendet sich ab, verharrt in seiner Totalität und zerstört damit die Unmittelbarkeit der Nähe. Die Entfremdung kann daher zunächst noch sehr allgemein

³³A.a.O., 121.

³⁴Ebd.

³⁵Dussel E., Philosophie der Befreiung, 64.

³⁶Vgl. Dussel E., Para una ética II, 41.

bestimmt werden als eine Handlung die „*dieses ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘ zerstört, unterbricht und unterbindet.*“³⁷

Nach dem Einbruch des/der Anderen in meine Welt ist die Verweigerung der Nahe nur mehr durch die freie Entscheidung gegen den/die Andere(n) möglich. Das Nein zurn/zur Anderen vollzieht sich dabei als bewußte Behauptung der eigenen Totalität als einzig verbindlichen Sinnhorizont des Handelns. Um weitergehen zu können, muß der Priester seine Welt, seine Werthierarchie absolut setzen, sich vom/von der Anderen lösen (absolvieren). Die Entfremdung ist daher die Folge einer „*totalitären Totalisation*“³⁸. Aversio bedeutet Abwendung vom „Antlitz“ des/der Anderen, nicht notwendig Abkehr; im Gegenteil, die „*Selbstliebe der Totalität*“³⁹ kann sich umgekehrt auch in einer schlechthin erdrückenden „Zuwendung“ vollziehen, der Subsumtion des/der Anderen in die eigene Totalität.

Die Totalisation kehrt die Bewegung der Gerechtigkeitsliebe gerade um: während in der Nähe der/die Andere die rollenspezifische Funktionalität durchbricht und als Person gegenwärtig wird, stößt die Aversio das Antlitz des/der Anderen wieder in die Anonymität des *bloßen* Rollenträgers zurück. Das Antlitz verwandelt sich in eine stumme „Maske“, die nicht mehr unterbricht, in ein „*einfaches Ding ohne Transzendenz ...*“ wie „*ein Stück des Mobiliars mehr in der Umgebung*“ zu dem man einfach sagt: „*‚Ein Arbeiter!‘ oder ‚Ein Eingeborener!‘ oder ‚Ein Neger!‘ oder ‚Ein unterernährter Pakistani!‘*“⁴⁰

Der/die Andere wird zum instrumentellen Glied eines funktionalen Ganzen, bloße Differenz der Totalität. Indem sich ein Pol der Nähe verabsolutiert, etabliert sich eine Relation zwischen Herr und Knecht. Der Herr verwandelt die/den Andere(n) „*in ein Werkzeug, ein Instrument, ein Mittel: Er tötet ihn, weil er sein Feind ist, er beraubt ihn als Instrument des Reichtums, er vergewaltigt ihn als Instrument der Lust, etc.*“⁴¹

„Entfremdung“ ist daher ein Prozeß der Depersonalisation, der auch der Herr nicht entgeht. Denn ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen verkümmert auch das Leben des Herrn, des Systems in einer sterilen Selbstbezüglichkeit und wird so zum unpersönlichen Man, zur Tautologie der ewigen Wiederkehr des Selben. Die personale Relation Ich-Anderer transformiert sich durch die Verdinglichung des/der Anderen in das a-personale Verhältnis „Sich-Er“⁴². Der Prozeß der Entfremdung ist daher einerseits „der Übergang des freien Anderen in die Situation ‚des‘ unterdrückten ‚anderen‘ [lo otro –Neutrum] ... Wenn die Totalität sich durch die Sünde, durch das

³⁷Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 26.

³⁸Dussel E., Para una ética II, 22.

³⁹A.a.O., 86; Dussel kritisiert damit keineswegs die positive Selbstannahme, die, wie wir sehen werden, das Grundelement der Befreiung des Unterdrückten ist, sondern die „Selbstliebe als Abwendung vom Anderen“ (ebd.).

⁴⁰Dussel E., Philosophie der Befreiung, 68 f.

⁴¹Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 27.

⁴²Vgl. Dussel E., Para una ética I, 128, 150 f; „se“ bedeutet im Spanischen sowohl „sich“ als auch „man“. Dussel nützt hier beide Bedeutungen: die verabsolutierte Selbstbezüglichkeit („sich“) des Herrschers depersonalisiert ihn zum anonymen „Man“ (im Heideggerschen Sinn).

*Böse dem anderen verschließt, ihn sozusagen zum Ding oder Werkzeug für ihren Dienst macht ..., hat sie sich selbst entfremdet, weil ihr ihre Nicht-Anderheit (das bedeutet ebenfalls Entfremdung), ihre Abwendung vom Anderen ihren eigenen Fortschritt, ihre eigene Vervollkommnung in der Liebe, ihr Wachsen im Dienst für den Anderen, den geschichtlichen Dis-kurs der schöpferischen Neuheit verschließt.*⁴³

Innerhalb der Logik der Totalität ist die Entfremdung bloß die Konsequenz der Niederlage im Kampf um die Herrschaft. Die Befreiung verfängt sich in der Dialektik von „Herr und Knecht“, mit der Variation der Umkehrung der Herrschaft, dem Motor der ewigen Wiederkehr des Selben. In analektischer Perspektive hingegen wurzelt die Entfremdung in der Negation der Anderheit, der Subsumtion des/der Anderen in die eigene Totalität. Die ursprüngliche Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“ verwandelt sich in das apersonale Verhältnis des Herrn zur stummen Maske seines Knechtes.⁴⁴

*„Was aber das Wichtigste ist, die Unterdrückung des Anderen ist durch den Übergang eines Menschen vom Zentrum seiner Authentizität zur Ausübung des Willens zur Macht aktiv herbeigeführt worden.“*⁴⁵

Die Bewegung der Totalisation, die jede Exteriorität in den totalitären Horizont des Selben hineinzwingt und so zum funktionalen Teil des divinisierten Ganzen degradiert, hat als ihr innerstes Movens den expansorischen Willen zur Macht, der die Existenz einer freien Exteriorität außerhalb seines Machtbereichs nicht ertragen kann. Die eigentliche Realität des Bosen ist daher der „Haß“⁴⁶, die affektive und praktische Negation des/der Anderen durch die Verabsolutierung der Totalität. Der Haß geht nach Dussel auch dem Neid voraus.⁴⁷

*„Der Neid selbst öffnet sich von der vorgängigen Abwendung oder dem Nein-zum-Anderen, welches das Böse selbst ist, der Pantheismus der Totalität oder die Negation der Exteriorität. Man beneidet den, den man auf das ontische Nichts reduzieren wollte ..., das mich nicht mehr unterbrechen und aus der goldenen Egozentralität der herrschenden Totalität herausholen kann.“*⁴⁸

⁴³A.a.O., II, 50.

⁴⁴Zum unterschiedlichen Verständnis der „Entfremdung“ innerhalb der dialektischen Totalität und der Meta-physik der Anderheit vgl. a.a.O., 44 (Schema 7 und 8).

⁴⁵A.a.O., 50; mit dem „Zentrum seiner Authentizität“ ist die „dezentralisierte“ Stellung vor dem Antlitz des/der Anderen gemeint.

⁴⁶Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 70; ders., Introducción a la filosofía de la liberación, 133.

⁴⁷Die Stelle in Dussel E., Philosophie der Befreiung, 2.5.8.2. -"Der Haß als Folge des Neids bildet das Zentrum des Ethos des Herrschers" -ist falsch übersetzt; im spanischen Text steht: „En el corazón del ethos dominador anida el odio anterior a la envidia.“

⁴⁸Dussel E., Para una ética II, 86; es würde sich lohnen, Dussels Bestimmung des Ursprungs der Gewalt mit der Theorie von René Girard genauer zu vergleichen, d. h. der Frage nachzugehen, ob nicht der Haß als Unfähigkeit, die unverfügbare Anderheit des/der Anderen zu ertragen, letztlich auch die Mimesis leitet und nicht umgekehrt, der Haß aus der Rivalität mit dem mimetischen Ideal entsteht, ob nicht die nachahmende Idealisierung des/der Anderen, die schließlich zur Rivalität führt, bereits die Unterbrechung der personalen Nähe voraussetzt.

5.2.2. Institutionalisierte Entfremdung -Gesellschaft versus Gemeinschaft

Die Bestimmung der Herrschaft als Subsumtion des/der Anderen in die Totalität ist noch abstrakt, solange sie nicht von den Grundformen menschlicher Beziehungen her konkretisiert wird. Da die Relation Ich-Andere(r) immer in der Gemeinschaft von Mann-Frau, Lehrer-Schüler usw. gelebt wird, realisiert sich die Herrschaft jeweils als „ökonomische, politische, sexuelle, ideologische etc. Unterdrückung.“⁴⁹

Auf welche Weise Menschen auch immer unterdrückt werden, immer wird die Person einer verabsolutierten Totalität, einem Gotzen geopfert, der erst gesättigt ist, wenn das Antlitz seiner Einmaligkeit und Besonderheit beraubt Teil des Systems, des alles verschlingenden „Leviathan“⁵⁰ geworden ist. Herrschaft kann daher konkreter definiert werden als „der Akt, durch den andere gezwungen werden, an dem System teilzuhaben, das sie entfremdet. Sie werden dazu gebracht, Handlungen zu vollziehen, die gegen ihre Natur, gegen ihr geschichtliches Wesen gerichtet sind.“⁵¹

Aufgrund der relativen Eigenständigkeit der Grundformen menschlicher Beziehungen kann auch die Entfremdung nicht auf eine Form der Herrschaft, z. B. auf die ökonomische, reduziert werden, aus der sich alle anderen bloß ableiten ließen. Die Unterdrückung der Frau, die Diskriminierung von Juden und Schwarzen oder die kulturelle Entfremdung der Indios sind je verschiedene Weisen der Negation des/der Anderen, ohne in einem strikten Begründungsverhältnis zueinander zu stehen. Die Befreiung muß daher auf die besondere Eigenart der jeweiligen Herrschaftsstruktur achten. Dennoch kommt der ökonomischen Herrschaft eine Schlüsselrolle zu, insofern alle Beziehungen durch materielle Vermittlungen bedingt, wenn auch nicht determiniert, sind.⁵²

Die ökonomische Herrschaft zementiert jede andere Form der Entfremdung: „Die Praxis der Herrschaft als Verhältnis Mensch-Mensch stellt den Anderen in den Dienst des Herrschenden, es ist jedoch bei der Arbeit (poiesis), worin sich diese Herrschaft real erfüllt. Wenn die Frucht der Arbeit durch ein Volk, durch den Arbeiter, durch die Frau, durch den Sohn nicht wieder erlangt worden ist, bleibt ihr Sein entfremdet. Wenn diese Aneignung habituell, institutionell, geschichtlich wird, ist in diesem Moment die Entfremdung real, sicher, effektiv.“⁵³

Die Entfremdung wird also in zweifacher Hinsicht „real“: Erstens auf der ökonomischen Ebene durch die gewaltsame Subsumtion in das ökonomische System und die darin gegebene Ausbeutung der Arbeitskraft. Wenn die Frucht der Arbeit geraubt wird, verkümmern alle anderen Lebensbeziehungen: die Wohnung kann nicht bezahlt werden, die erotische Beziehung verliert damit ihren geschützten Raum; die Ausbildung der Kinder wird zu teuer, statt zu mündigen Bürgern heranzureifen, müssen die Kinder selbst durch verschiedene Arbeiten zum Lebensunterhalt beitragen usw.

⁴⁹Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 147.

⁵⁰Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 64.

⁵¹A.a.O., 70.

⁵²Vgl. oben 3.3.4.

⁵³Dussel E., Philosophie der Befreiung, 68 (eig. Übers.)

Die ökonomische Entfremdung zerstört so alle anderen Beziehungen, weil der Mensch ein sinnliches, leibliches, bedürftendes Wesen ist.⁵⁴

Das Herrschaftsverhältnis „realisiert“ sich zweitens durch „Institutionalisierung“. Institutionen sind nach Dussel keine apersonalen Gebilde, sondern „*einfach die Art, wie sich die Individuen in einer dauerhaften und aufeinander bezogenen Weise verhalten. So ist die Institution der Ehe eine Art oder Weise, wie sich Frauen und Männer als Ehemann bzw. Ehefrau dauerhaft aufeinander beziehen*“.⁵⁵

Mit dieser äußerst allgemeinen Definition unterläuft Dussel gängige Theorieansätze zur Begründungsproblematik von „Institutionen“. So z. B. „biopsychologische Theorien“, die Institutionen von biologischen (W. Graham, A. Small, K. Lorenz) oder eher kulturell (Malinowsky) ausgelegten Grundbedürfnissen her ableiten, die dauerhaft befriedigt werden müssen,⁵⁶ vom Ansatz E. Dussels her würde dies jedoch eine Reduktion des Begehrens (*desir*) des Menschen auf die bloßen Bedürfnisse (*necesidades*) bedeuten, Institutionen wären nicht in ihrer vollen menschlichen Dimension erfaßt. Systemtheoretische bzw. funktionalistische Ansätze (T. Parsons, N. Luhmann) verbergen hingegen die ethische Qualität von Institutionen, die, wenn auch verfestigte, so doch nie *bloß* funktionale Beziehungen sind, d. h. keineswegs aus dem Bereich ethischer Kategorien herausfallen.

Weitaus näher kommen Dussels Verständnis Konzeptionen, die von Husserls Analyse der Lebenswelt ausgehen (A. Schütz, P. Berger, Th. Luckmann). Die „Lebenswelt“ wird bei Dussel jedoch noch analektisch vertieft, insofern innerhalb der Totalität der Lebenswelt, mit ihren jeweiligen Projekten und Vermittlungen, die ethisch relevante Beziehungsstruktur in der Konkretheit der Erotik, Pädagogik, Politik, Archäologie und Ökonomie freigelegt wird. Dussel will damit die Fixierung auf Verfassungen, Statute und Gesetze aufbrechen, die üblicherweise mit Institutionen assoziiert werden, und den Blick auf die real gelebten menschlichen Verhältnisse lenken. Noch vor aller statutarischen Bestimmung sind Institutionen „*dauerhafte Arten von Verhältnissen zwischen Individuen*“.⁵⁷ Herrschaft ist daher nicht erst dann institutionalisiert, wenn sie gleichsam amtlich festgeschrieben ist, sondern „*wenn eine Person (oder Gruppe von Personen) eine andere Person (oder Gruppe von Personen) ständig oder vorübergehend unterdrückt, wie z. B. die Encomenderos die Indianer, der Kapitaleigner den Lohnempfänger, der machistische Ehemann die Ehefrau etc. Hier können wir sagen, daß diese Praxis der Herrschaft, der Schuld oder der Sünde sich institutionalisiert hat, gesellschaftlich geworden ist.*“⁵⁸

„Gesellschaftlich“ hat hier eine ethische, nicht bloß deskriptive Bedeutung. Die Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (*comunidad* und so-

⁵⁴Vgl. dazu die theologischen Vertiefung in: Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 67-76 (Kap. VI. Sinnlichkeit, Gerechtigkeit und Sakramentalität).

⁵⁵A.a.O., 30.

⁵⁶Vgl. dazu Schelsky H., Zur soziologischen Theorie der Institution, in: Theorie der Institution, hrsg. v. H. Schelsky, Düsseldorf 1970, 9-26.

⁵⁷Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 30.

⁵⁸Ebd.

ciudad), die Dussel erst in der „Ética comunitaria“ (1986) als Strukturprinzip seiner Ethik einführt⁵⁹, ist keine Aktualisierung der neoromantischen Idealisierung der Gemeinschaft gegenüber der Kalte rationaler Organisation. Dussel folgt hier also *nicht* der berühmten Unterscheidung von F. Tönnies⁶⁰, der in der Zwischenkriegszeit wohl auch neoromantisch vereinnahmt wurde, noch geht es Dussel um eine bloß feststellende Unterscheidung zwischen personalen und rollenbestimmten Beziehungen, wie dies z. B. J. Pieper⁶¹ versucht hat. Die Unterscheidung „Gemeinschaft/Gesellschaft“ beruht bei Dussel ausschließlich auf dem ethischen Kriterium der Annahme bzw. Ablehnung der Exteriorität des/der Anderen, wodurch das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ gewahrt oder zerstört wird. Daher können auch Tausch- und Arbeitsverhältnisse „gemeinschaftlich“ sein, wenn die Partner „in Gerechtigkeit und Gleichheit zueinander in Beziehung treten, ohne daß der eine über den anderen herrscht.“⁶²

Bei einem gerechten Tausch oder einem Arbeitsverhältnis auf der Basis der Gleichberechtigung kann man sich offen „in die Augen schauen“, hier ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht zerstört, der/die Andere bleibt in seiner/ihrer Anderheit respektiert. „Gesellschaftliche“ Verhältnisse hingegen sind Herrschaftsverhältnisse, wo der/die Andere ausschließlich in der funktionalen Rolle bejaht wird, sein Antlitz verliert, zum Instrument, zu einem bloßen Teil des Systems wird. Diese Beziehungen sind durch Ungleichheit, Abhängigkeit und Ausbeutung bestimmt⁶³ In diesem Sinn können auch familiäre Verhältnisse „gesellschaftlich“ sein, wie z. B. im Machismo.⁶⁴

5.2.3. Die „Norm“-alität der Herrschaft - die „Moral“

Herrschaft wurzelt zwar in der unbegreiflichen Abgründigkeit des Willens zur Macht, in ihrer institutionellen Verfestigung erscheint die Negation des/der Anderen jedoch nur in Ausnahmefällen als irrationaler Ausbruch von Gewalt und Haß. „Gesell-

⁵⁹Vgl. a.a.O., 30,37,88 f, 126,130.

⁶⁰Vgl. das in zahlreichen Auflagen erschienene Werk. das besonders in der Zwischenkriegszeit stark rezipiert wurde: Tönnies F.. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887). Leipzig 81935, Nachdruck Darmstadt 1963.

⁶¹Vgl. Pieper J., Grundformen sozialer Spielregeln, Freiburg/Br. 31955; Pieper unterscheidet rein deskriptiv zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft und Organisation als den drei wesentlichen Formen von Gruppen. wobei jede Gemeinschaftsform ihre eigene Legitimität hat. Gesellschaft und Organisation sind daher nicht bloße Verfallserscheinungen gegenüber der Gemeinschaft.

⁶²Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 89.

⁶³Der Titel „Ética comunitaria“ (dt. Ethik der Gemeinschaft) ist in dieser kritischen Unterscheidung zu „sociedad“ (Gesellschaft) zu verstehen; vgl. a.a.O., 37.

⁶⁴Die Unterscheidung „Gemeinschaft/Gesellschaft“ ist bereits eine Frucht von Dussels Marxinterpretation. In den „Grundrissen 1857/58“ unterscheidet Marx zwischen einer „gemeinschaftlichen Produktion“, in der die Individuen in Gemeinschaft selbst über Produktion und Konsum bestimmen, während sie in der „gesellschaftlichen“ Produktion bloß „subsumiert“ werden und keine menschlichen Beziehungen im Arbeitsprozeß entwickeln können; vgl. Marx K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW XLn, 91-105; dazu Dussel E., La producción teorica, 87-91.

schaftlich“ gewordene Herrschaft erregt kein Aufsehen, sie ist „nonnal“ geworden, ideologisch legitimiert. Dadurch ist es möglich, daß der einzelne „weder eine moralische Verfehlung begeht noch ein Schuldbewußtsein hat, wenn er im Krieg den anderen Menschen, den Feind, totet, ...wenn im kapitalistischen ‚Wettbewerb‘ ein Bürger größeren Gewinn erreicht, indem er bei seinen Geschäften seinen Gegner auf dem Markt besiegt oder den Tod anderer Menschen in der Waffenindustrie verkauft. Noch bevor die Konquistadoren den Indio beherrschten, verkauften sie die afrikanischen Neger als ‚Instrumente‘ (Sklaven), und der Gentleman besetzte Asien ...Welcher Typus der Logik lenkt die Begründung solcher Ungerechtigkeiten?“⁶⁵

Die Analyse dieses paradoxen Phänomens, daß jemand anderen unglaubliches Leid zufügen kann, ohne dabei notwendigerweise durch sein Gewissen gerichtet zu werden, muß zunächst von der Grundstruktur menschlichen Handelns ausgehen, wonach immer ein bestimmtes „Gut“ die Handlung leitet. Die entscheidende Frage ist jedoch, worin „das Gute“ besteht, in dessen Namen die Unterdrückung und Vernichtung von Menschen vollbracht werden kann. Die Antwort ergibt sich aus dem bisherigen Gedankengang gleichsam von selbst: es ist das „Gute“ der totalisierten Totalität, in der Tenninologie Dussels, das bonum morale im Unterschied zum *Ethischen* als Öffnung für die Exteriorität des/der Anderen.

Jedes Volk, jede Klasse, jedes politisch-ökonomische System gründet sich auf ein Gesamt von gelebten interpersonalen Verhältnissen, die wiederum durch moralische Gesetze, Nonnen und Ordnungen bestimmt und legitimiert werden. Diese Einheit von Sitte und Gesetz eines bestimmten sozialen Systems nennt Dussel „das Moralische“, das einerseits in einem „System moralischer Praktiken“, andererseits in einer „geltenden Gesellschaftsmoral“ besteht. Das „moralische“ Bewußtsein ist daher die „ontisch-deduktive Applikation der Prinzipien der ontologischen Totalität“.⁶⁶ Konkret bedeutet dies, daß jemand ein bestimmtes soziales System so sehr verinnerlicht hat, daß ihm/ihr die Nonnen dieses Systems zum ausschließlichen Anspruch des Guten werden. Dies wird noch dadurch gefördert, daß jede soziale Totalität ihre Normen als absolut gültige „Moral“ erscheinen läßt.

„Jedes System, in dem unterdrückerische Praktiken geübt werden (von Ägypten, Babylon und Rom bis hin zu den Systemen der Christenheit, der kapitalistischen Gesellschaft und einigen Formen des ‚realen Sozialismus‘) betrachtet seine eigenen Praktiken als gut.“⁶⁷

Wird nun die geltende Moral eines Herrschaftssystems zum alleinigen Grund des Guten, dann ist die Negation des/der Anderen ohne Gewissenskonflikt möglich. Die Diskriminierung der Frau ist innerhalb des Machismo kein moralisches Vergehen, ebensowenig die Verdinglichung des Menschen innerhalb einer Sklavenhaltergesellschaft oder die Zerstörung anderer Kulturen im Glauben an die Universalität der westlichen Zivilisation. „Die ethisch böse Totalität bekräftigt ein ruhiges moralisches Gewissen.“⁶⁸

⁶⁵Dussel E., Para una ética n,13 f.

⁶⁶A.a.O.,77.

⁶⁷Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 40.

⁶⁸Dussel E., Para una ética n, 78.

Nachdem das Antlitz des/der Anderen durch die Subsumtion in die Totalität zur stummen Maske geworden ist, bleibt der Herrscher *„in der allumfassenden Einsamkeit des Einzigen, er hat das Bewußtsein der Sünde vollkommen verloren. Das will nicht sagen, daß er sie nicht begeht; im Gegenteil. Seine größte Sünde ist, daß er nicht mehr weiß, wo er sich befindet, weil er ‚natürlich‘ aufund in ihm lebt, beim unbeachteten Leichnam des Anderen.“*⁶⁹

Wenn sich das Gewissen in der Erfüllung der Normen des geltenden Systems erschöpft, wird es blind gegenüber den Anderen jenseits der Totalität, gegenüber den Armen. Die Naturalisierung des Herrschaftssystems zur einzig gültigen, „natürlichen“ Ordnung führt notwendigerweise zur Abschottung gegenüber dem Anspruch der Armen. Da ihre Not, selbst ihr Sterben das Gewissen nicht mehr erreicht, ist es möglich, ruhig auf ihrem Rücken zu leben. Die Armen sind dann „von Natur aus“ arm, so „natürlich“ wie das Herrschaftssystem selbst. *„Niemand ist schuld an der Armut der Armen, kein Vergehen einer Freiheit steht am Ursprung der Ungerechtigkeit. Der ‚Arme‘ ist aus natürlicher Neigung arm, aufgrund seiner schlechten Disposition seines Körpers oder seiner Seele, wegen seines Müßiggangs oder einfach weil es ihm an Glückfehlt (sei es durch Fügung des Schicksals oder der Vorsehung).“*⁷⁰

Hier wird auch das „tragische“ Element der Moralität sichtbar im Gegensatz zur „Dramatik“ der ethischen Praxis der Nähe von Angesicht zu Angesicht.⁷¹ Die Armen sind nicht Opfer der Unterdrückung, sondern des Schicksals. Angesichts der „moralischen“ Beschwichtigung des Gewissens stellt sich jedoch die Frage nach der sittlichen Zurechenbarkeit *moralischen* Handelns. Diese Frage verscharft sich noch, insofern die nachkommende Generation jeweils in die geltende Gesellschaftsmoral einwächst, sie gleichsam „erbt“, verinnerlicht, noch bevor sie selbst das Leben in die eigene Verantwortung nimmt. Inwiefern gibt es es also eine Verantwortung für den gesellschaftlichen „Ort“ des Handelns? Ist die Blindheit gegenüber den Armen aufgrund der „moralischen Gefangenschaft“ in einem bestimmten Herrschaftssystem überhaupt ein sittliches Vergehen? Nach Dussel ist die Unwissenheit des Herrschers über seinen gesellschaftlichen „Ort“ sogar seine *„schwerste Sünde“*. Denn die moralisch legitimierte Abschließung gegenüber den Armen gelingt niemals lückenlos. Die vollige „Abdichtung“ gegenüber den Unterdrückten ist zwar die heimliche Sehnsucht jedes Systems, sie bleibt jedoch Illusion. Trotz der Allgegenwart der gesellschaftlichen Moral *„bewahrt jeder erwachsene Mensch im normalen Gebrauch seiner Fähigkeiten immer einen Bereich der Freiheit, der persönlichen Verantwortlichkeit, des klaren Gewissens.“*⁷²

Der Blick, die Stimme der Armen bedroht das ruhige Gewissen der Herrschenden, den ungetrübten Genuß des Reichtums. In diesen Situationen kann sich die Behaglichkeit des Systems zur moralischen Holle verwandeln. Gegen Sartre wie-

⁶⁹Ebd.

⁷⁰Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 43.

⁷¹Zur „tragischen Ethik“ des antiken und modernen Totalitätsdenkens ausführlich: Dussel E., Para una ética II, 13-22.

⁷²A.a.O., 80.

derholt Dussel immer wieder: nicht der Andere, sondern „*die Totalität ist die Holle*“⁷³, d. h. das System wird vor dem fragenden Blick der Armen zur Hölle, zum unentrinnbaren Gericht. Insofern sich niemand vollständig dem Blick der Armen entziehen kann, wird auch die rigide Trennung zwischen persönlicher Schuld und struktureller Ungerechtigkeit fließend.

„*Die Macht, den Reichtum, die Schönheit und die Kultur der herrschenden Gruppe, zu der man gehört, kennt man genau, man genießt sie und bejaht sie. Genauso weiß man um die Demütigung, Schwäche, Unkultur und Häßlichkeit des Armen, den man verachtet. So übernimmt der Herrschende täglich von neuem die personelle und individuelle Verantwortung für die ererbte Sünde -denn er sagt jeden Tag wieder ‚ja‘ zu seinen Privilegien und Möglichkeiten.*“⁷⁴

5.3. BEFREIUNG

5.3.1 . „Befreie den Armen“ als absolutes Prinzip der „Ethik“

Moralität repräsentiert die sittliche Wirklichkeit einer sozialen Totalität: die Sitten eines Volkes mit den entsprechenden Kodifizierungen, Autoritäten und Institutionen⁷⁵; sie teilt daher auch das Schicksal des jeweiligen Systems, dem sie inhärent ist. Eine bestimmte Moral kann daher durch politische Unterdrückung zerstört oder zumindest zerstückelt werden, wie z. B. die Moral der Inkas oder Azteken, oder auch durch eine andere Moral in einem langen Prozeß abgelöst werden, wie z. B. das feudale vom kapitalistischen Moralsystem. Moralität ist folglich eine geschichtlich-kontingente und damit relative, wenngleich unumgängliche(!) Realität. Obwohl Moral notwendig auch Legitimation von Herrschaft impliziert, darf daraus nicht geschlossen werden, daß der Mensch „ohne Moral“ leben könnte. Vielmehr „*ist es notwendig, daß es moralische Systeme gibt. Mehr noch: Es ist unmöglich, daß es keine gibt. Die Moral ist die Kulturwerdung, die Konkretion der praktischen Verhältnisse, und nur mit diesen kann das gesellschaftliche Leben funktionieren.*“⁷⁶

Nicht daß sich menschliches Zusammenleben notwendig durch ein Moralsystem legitimiert, ist das Problem, sondern ob die je konkrete „Moral“ absolutes Kriterium des Handelns sein kann. Eine „postmoderne“ Befreiungsethik nimmt nach Dussel keineswegs vom Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen Abschied. Die Wahrung einer lebendigen Vielfalt von regional und kulturell unterschiedlichen „Moralen“⁷⁷ setzt

⁷³A.a.O., 89.

⁷⁴Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 34.

⁷⁵Die „Moralität“ im Sinne Dussels deckt sich in etwa mit dem Hegelschen Begriff der „Sittlichkeit“; vgl. a.a.O., 108; ders., Para una ética II, 68 f.

⁷⁶Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, IIO.

⁷⁷Vgl. a.a.O., 114.

zwar die Überwindung einer „uni-versalistischen“ Ethikbegründung voraus, die bloß die eigene, kontingente Moral absolut setzt; die faktische Vorherrschaft einer Moral über andere Ethosformen, konkret der westlich-kapitalistischen Moral über die Moralen der Peripherie, erfordert jedoch den Rekurs auf ein unbedingtes, d. h. von den verschiedenen Moralen unabhängiges Kriterium, von dem her die interne und externe Herrschaftsstruktur jeder beliebigen Moral entlarvt werden kann. Die "Moralität" selbst scheidet aus zwei Gründen als *letzter* Bezugspunkt des Sittlichen aus: erstens aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit; zweitens, weil eine Moral immer ein Ganzes, eine Totalität von praktischen Verhältnissen und Nonnen bildet. Als Totalität zieht eine Moral jedoch notwendigerweise Grenzen, die andere entweder ausschließen oder zur Unterordnung unter die geltenden moralischen Gesetze zwingen. Daher repräsentiert *jede* Moral in gewisser Hinsicht auch ein Herrschaftssystem, so unterschiedlich die sittliche Dignität verschiedener Moralen auch sein mag. Ohne einer ethischen Nivellierung verschiedener Moralsysteme das Wort zu reden -man denke nur an die volkisch-rassistische „Moral“ des Nationalsozialismus -, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß *jede* Gesellschaft ihre „Armen“ hat, die durch den ideologischen Mantel der Moral verdeckt werden, wie z. B. die Leibeigenen im Feudalismus, die Parias in der hinduistischen Moral oder die Proletarier im kapitalistischen System usw.

Die Armen, d. h. die in einem bestimmten, geschichtlichen System Unterdrückten, wechseln mit den Systemen ihre Gestalt; die konkreten Annen eines bestimmten System zu entdecken, den ideologischen Verblendungszusammenhang der jeweiligen Moral zu durchbrechen, markiert den qualitativen Unterschied des ethischen gegenüber einem bloß moralischen Bewußtsein. „*In jedem System der Unterdrückung, der Sünde, gibt es per definitionem Unterdrückte, gibt es ‚Arme‘. Das Eigentliche des ethischen Bewußtseins besteht darin, den ‚Armen‘ hier und jetzt konkret zu entdecken.*“⁷⁸

Wenn sich im Wort, im Blick des/der Anderen tatsächlich der ursprüngliche Anspruch des Sittlichen meldet, wenn weiters der/die Anne die je konkrete Exteriorität gegenüber jedem geschichtlich-relativen Moralsystem ist, dann liegt in der Forderung des/der Annen nach Befreiung aus der Unterdrückung ein Imperativ von unbedingter und absoluter Gültigkeit. Spätestens in seiner „*Ética comunitaria*“ hat Dussel dies auch explizit so formuliert: „*Das erste dieser Prinzipien heißt: ‚Befreie den Armen!‘, und zwar als Imperativ der praktischen Vernunft.*“⁷⁹

Dieser Imperativ ist absolut, insofern es in jeder geschichtlich-konkreten Gesellschaft „Arme“ geben wird. Die Absolutheit dieses Prinzips korrespondiert der Absolutheit der Herrschaft, ihrer geschichtlichen Unaufhebbarkeit. Die Annahmeder

⁷⁸A.a.O., 64.

⁷⁹Ebd.; in der portugiesischen Ausgabe dieses Werkes (bei Voces, Petropolis 1986) ist daher der Untertitel „*Liberta o pobre!*“ beigefügt worden. Damit soll nicht gesagt werden, daß Dussel erst hier die Befreiung der Annen in das Zentrum seiner Ethik gestellt hätte -dies war von Anfang an das Thema des ethischen Diskurses -, allerdings wird in der ‚Ethik der Gemeinschaft‘ mit dieser Formulierung des kategorischen Imperativs eine definitive Klärung der zuvor in verschiedenen Formulierungen angezielten Sache erreicht.

prinzipiellen Unüberwindbarkeit von Herrschaft darf jedoch nicht dazu führen, den kritischen Horizont der Herrschaftsfreiheit überhaupt aus der Ethik auszublenden. Das illusionslose Wort der Bibel, daß die Armen niemals ganz aus deinem Land verschwinden werden, ist nicht Ausdruck der Resignation, sondern *begründet* gerade den Dienst für die Armen:

„Darum mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden Bruder ... deine Hand „ffnen.“ (Dtn 15,11) „Und wie diese Realität [der Armut] keine Grenze kennt, so auch die Ordnung, die F ordering und die ethische Norm: ‚Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder ...deine Hand öffnen. ‚Befreie den Armen! Gib dem Hungrigen zu essen! Hilf dem, der Not leidet!‘ sind absolute ethische Forderungen, die für alle Menschen und in allen relativen moralischen Systemen gültig sind.“⁸⁰

Die „Utopie“ einer klassenlosen Gesellschaft bzw. die theologische Vision vom „Reiches Gottes“, wo mit der Aufhebung jeder Herrschaft die „Armen“ endgültig verschwinden würden, sind keine geschichtlichen Projekte, sondern transzendental-eschatologische Horizonte, d. h. Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis geschichtlich konkreter Herrschaft.⁸¹ Nur durch die Leuchtkraft der unmittelbaren, herrschaftsfreien Nähe von-Angesicht-zu-Angesicht, die in den gelingenden erotischen, pädagogischen und politischen Begegnungen immer nur antizipatorisch erfahren wird, kann der Bodennebel der moralisch legitimierten Herrschaft überhaupt gelichtet werden, auch wenn sich die Erde dadurch noch nicht in ein Paradies verwandelt.

Das ethische Prinzip der Befreiung der Armen ist zweitens ein *konkretes* Prinzip. Die Kategorie des Armen hat zwar formalen Charakter, sie wird nicht von einem *bestimmten* gesellschaftlichen System her definiert, was der Unbedingtheit des ethischen Imperativs widerspräche. Dussel verallgemeinert keineswegs seine Kritik an der gegenwärtigen Weltsituation zu einem kategorischen Imperativ. *„Es ist nicht dieser oder jener Typ von Armen, sondern der Arme als solcher: Es geht hier um eine absolute Forderung und nicht um eine, die zu diesem oder jenem geschichtlichen Moralsystem relativ wäre.“⁸²*

Trotz der formalen Bedeutung „des Armen“ als Kategorie ist der befreiungsethische Imperativ konkret und geschichtlich, insofern darin ein System nicht von einer abstrakten „moralischen Weltordnung“, sondern von ihren eigenen, je konkreten Armen her in Frage gestellt wird. Die „Konkretheit“ des befreiungsethischen Imperativs schließt daher nicht die „Ab-solutheit“ („losgelost“ von bestimmten Moralitäten), sondern die „Uni-versalität“ (vertere in unum -in das Eine wenden) des Ethischen aus. Nicht die Idee der Menschheit als universale Totalität, sondern die von der

⁸⁰Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 108

⁸¹Vgl. a.a.O., 24 f; nach Dussel ist auch das „Reich der Freiheit“ bei Marx in diesem streng eschatologischen Sinn verstanden, d. h. nicht als geschichtlich zu verwirklichendes Projekt, sondern als kritischer Horizont gegenüber jedem geschichtlichen System; vgl. dazu Dussel E., La producción teórica, 356-361.

⁸²A.a.O., 110

jeweiligen Totalität Unterdrückten, die Armen jenseits des Systems, bilden den konkreten und zugleich unbedingten ethischen Bezugspunkt. Die exteriore Position der Armen, „*der kritischste und gültigste*“⁸³ Standpunkt, der geschichtlich möglich ist, erlaubt den ideologischen Schleier der Moralität zu durchbrechen und die Herrschaftsstruktur des gesellschaftlichen Systems konkret wahrzunehmen. Allein der Blickwinkel der Armen kann eine Ethik davor bewahren, daß sie bewußt oder unbewußt zur Herrschaftsethik wird, daß sie die verborgene Unterdrückung, um die die Betroffenen selbst am besten aus leidvoller Erfahrung „wissen“, nicht mehr wahrnimmt und damit legitimiert. Die Öffnung für die Welt der Armen, ihre Not und ihren verborgenen Reichtum erlaubt eine Position jenseits des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs, jenseits der Moralität, der geltenden Normen und Gesetze, in deren Namen die Negation des/der Anderen geschieht. „*Das Werturteil über eine geschichtliche Tatsache ... muß sub lumine oppressionis erfolgen*“⁸⁴, um nicht von vornherein ideologisch zu sein. Die Option für die Armen ist daher zugleich eine *erkenntnistheoretische* Option, die den geschichtlich kritischsten Standpunkt innerhalb der unvermeidlichen ideologischen Verflechtung markiert.

Auch wenn das Prinzip „Befreie den Armen“ im Gesamtzusammenhang der Befreiungsethik an Plausibilität gewinnt, stellt sich dennoch die Frage, ob hier tatsächlich ein neuer ethischer Ansatz vorliegt bzw. ob der Kern der Befreiungsethik, die Achtung der Person des/der Anderen z. B. nicht auch im kategorischen Imperativ Kants bereits formuliert ist, vor allem in der dritten Fassung, wo die Personwürde ganz im Sinne Dussels gegenüber der Instrumentalisierung des/der Anderen behauptet wird.⁸⁵ Dussels Kritik an den europäischen Hauptströmungen der praktischen Philosophie leugnet auch gar nicht die sachlichen Konvergenzen zu seiner Befreiungsethik, was das Anliegen betrifft, nämlich die Achtung der Personwürde des/der Anderen.⁸⁶ Die Frage ist vielmehr, wie diesem Anliegen nun in der ethischen Theorie jeweils entsprochen wird, wie „immun“ die Theorie gegenüber Ideologisierungen ist. Daß z. B. die Naturrechtslehre zur Rechtfertigung der Sklaverei als auch der Unterdrückung der Indios dienen konnte, zwingt zumindest dazu, auch in der Theorie selbst nach Defiziten zu suchen. Ähnliches gilt für die Kantsche Ethik und Rechtslehre, die wesentliche Prinzipien des bürgerlichen Rechtsstaats, allen voran das Prinzip der Menschenrechte formuliert hat, das auch für Dussel Grundlage für eine humane Gestaltung der heutigen Weltgesellschaft ist. Dennoch bleibt das Faktum aufzuklären, daß z. B. die bürgerlichen Emanzipationsbewegungen weder in Europa noch in La-

⁸³Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 167.

⁸⁴Dussel E., Introducción general a la historia de la iglesia, 25.

⁸⁵ „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“. Kant I., Grundlegung der Metaphysik der Sitten A 66-67; A. Peter kommt daher zum Schluß: „Kategorischer als KANT vermag auch DUSSEL den apodiktischen und unbedingten Sollensanspruch, der dem Ich als unmittelbares Faktum begegnet, nicht auszudrücken.“ Peter A., Der befreiungstheologische und der transzendentaltheologische Denkanatz, 276.

⁸⁶In bezug auf die Naturrechtslehre hält Dussel z. B. explizit fest: „Die alte Lehre vom ‚Naturrecht‘ wollte diese Radikalität der Ethik erreichen“. Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 115.

teinamerika trotz emphatischer Menschenrechtsbekenntnisse niemals zu einer wirklichen Achtung der Anderheit der Indios fähig waren. Ist dies auf bloße Inkonsequenz zurückzuführen oder gibt es dafür Anhaltspunkte auch in der Begründungsstruktur der Menschenrechte selbst? Dussels Kritik an Kant setzt daher an der Problematik der faktischen Universalisierung von Maximen an, in der aufgrund der geschichtlichen Situiertheit menschlicher Freiheit immer die Moralität der jeweiligen Lebenswelt durchschlägt. Der Imperativ „Befreie den Armen!“ ist folglich nicht einfach „gegen“ den kategorischen Imperativ formuliert, sondern versucht im Grunde dem zentralen Anliegen der Kantschen Ethik zum Durchbruch zu verhelfen, nämlich das Prinzip der Universalisierung davor zu bewahren, daß es sich selbst „blamiert“, faktisch bloß eine geschichtlich bedingte Welt zur universal gültigen erhebt. Die Exteriorität der Armen sprengt jeweils die unvermeidliche Grenze faktischer Universalisierung, die Armen repräsentieren daher die äußerste, geschichtlich mögliche Universalität. Die Befreiungsethik konnte so auch als Verschärfung des kategorischen Imperativs Kants gelesen werden.⁸⁷

5.3.2 *Analektische Befreiung versus die Dialektik von Herr und Knecht*

Im Kontext der Entfremdung hat sich die ethische Forderung, die Anderheit des/der Anderen zu achten, zum Imperativ der Befreiung des/der Annen hin konkretisiert. Die entscheidende Frage ist jedoch, wie die „Befreiung“ selbst gedacht wird, aus welchen Quellen sie sich speist, wohin sie letztlich führen soll. Welche Rolle kommt dem Herrscher und welche dem Beherrschten zu? Wie kann verhindert werden, daß die Befreiung nicht zum bloßen Steigbügel für ein neues Herrschaftssystem wird, das die Härte des alten Systems in ein verklärtes Licht taucht? Der Begriff der „Befreiung“ ist jedenfalls vieldeutig, an seiner Klärung entscheidet sich nicht zuletzt die Dignität des ethischen Prinzips selbst.

Innerhalb der dialektischen Ontologie kann nach Dussel Befreiung nur als Negation der Negation gedacht werden. Insofern die Negation vom Negierten abhängt, bleibt der Befreiungsprozeß im System gefangen und betreibt letztlich die ewige Wiederkehr des Selben, der Herrschaft. *„Das durch das System Negierte zu negieren bedeutet das System in seinem Grund zu bejahen, weil das im System Negierte oder Determinierte (der Unterdrückte) nicht aufhört, ein internes Moment im System zu sein.“*⁸⁸

Die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht beschreibt präzise die Befreiung innerhalb der Totalität, die bloße Umkehrung der Herrschaftsbeziehung, die Herrschaft des Knechtes. Die Konsequenz ist, daß man die Befreiung *„in der Ontologie der Totalität immer durch den Tod des Unterdrückers ...erreicht und deshalb die Gewalt als erstes Mittel für die Erlangung der Macht hält, die [wiederum] mit be-*

⁸⁷Eine kritische Diskussion der Befreiungsethik im Vergleich mit anderen, gegenwärtig bestimmenden Ethikkonzeptionen ist ein Desiderat, das hier nicht erfüllt werden kann.

⁸⁸Dussel E., Philosophie der Befreiung, 77 (Übers. korrigiert).

waffneter Gewalt über den neuen Unterdrückten ausgeübt wird“.⁸⁹ Die Triebfeder dieser Befreiung ist das Ressentiment, das sublimierte Rachegefühl der Unterdrückten durch die Mystifizierung der eigenen Ohnmacht in einer Moral asketischer Ideale, die zum wirksamsten Instrument der Herrschaft über die anderen wird.⁹⁰ Im Ressentiment wird die verinnerlichte Herrschaft der Unterdrückten zum leitenden Motiv ihrer Befreiung, die notwendig in neue Repression umschlägt. Es handelt sich hier „um die Mystifizierung der Entfremdung selbst des Beherrschten in einem Prozeß der entfremdenden Befreiung (oder falschen Befreiung in der Totalität), einen Prozeß, der das Laster des Entfremdeten sakralisiert“.⁹¹

Aus der Sackgasse der negativen Dialektik führt nach Dussel nur ein Weg über die positive Exteriorität der Armen, über das geschichtliche Wesen der Unterdrückten, das ihnen selbst durch den Schleier der Moral verborgen ist, doch trotz der Vergiftung durch das Ressentiment die einzige Quelle einer zukünftigen Identität bleibt. Keine Herrschaft kann sich restlos der abgründigen Tiefe menschlichen Seins bemächtigen. Dieser eschatologische Rest der Exteriorität des/der Anderen ist daher der entscheidende Stützpunkt und Inhalt einer authentischen Befreiung, die nicht bloß in neue Repression umschlägt.

„Diese Befreiung wird jedoch nicht selbstentfremdend sein, weil sie nicht danach strebt, den Ort des Unterdrückers zu besetzen, den man vorher töten mußte. Der Befreier, der sich befreit, konstituiert sich als freier und autonomer Anderer und fordert so seinen alten ‚Herrn‘ auf, sich zu ihm selbst zu bekehren. Die alterative Befreiung ist der Grund der Bekehrung des Herrschers: der Unterdrückte befreit sich [ihn, den Herrscher] befreiend.“⁹²

Befreiung bedeutet zunächst Auszug, Exodus der Unterdrückten aus der entfremdenden Totalität, um sich selbst wieder als Person, als Antlitz zu konstituieren. Die Maske wird wieder sprechendes Antlitz und damit zum Gewissensruf für den Herrscher, aus seiner auch ihn selbst entfremdenden Praxis der Unterdrückung umzukehren, sich für die Exteriorität des/der Anderen zu öffnen. Die alterative Befreiung zielt daher nicht unmittelbar auf den Tod des Herrschers, sondern auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Die Befreiung des Knechts ermöglicht darin zugleich die Befreiung des Herrn, die Wandlung vom Sich/Man zum Ich durch die Epiphanie des/der Anderen. Im Prozeß der Befreiung kommt daher alles auf die Initiative der Unterdrückten an, weil allein in der Affirmation ihrer eigenen, verborgenen Positivität eine reale Transzendenz des Systems möglich wird. „Die Befreiung des Unterdrückten wird niemals eine Gabe oder ein Geschenk sein, weil man nicht vom Bösen die Gerechtigkeit erwarten kann (der Wille zur Macht ist in sich böse). Die Gerechtigkeit kann man von dem erwarten, der die Ungerechtigkeit erleidet, nicht von dem, der sie begeht.“⁹³

⁸⁹Dussel E., Para una ética II, 51.

⁹⁰Vgl. a.a.O., 82 ff.

⁹¹A.a.O., 83.

⁹²A.a.O., 51.

⁹³Ebd.

Der Auszug aus dem Herrschaftssystem vollzieht sich in der Affirmation der unterdrückten Exteriorität der Armen, in der Selbstannahme ihres eigenen Seins, ihrer Tradition, ihrer Kultur, ihrer unterdrückten Identität. Dies impliziert auch eine Negation der Herrschaft, eine Negation der depersonalisierten Beziehung. Negation der Negation und Affirmation der Exteriorität bedingen daher einander und bilden gemeinsam die zwei konstitutiven Elemente einer authentischen Befreiung. Die Negation der Herrschaft muß dabei von der Affirmation der positiven Exteriorität der Unterdrückten getragen sein, soll die Befreiung nicht in die Immanenz der Dialektik von Herr und Knecht zurückfallen. „*Es ist das ‚Er‘ (der instrumentalisierte Sklave), der verzweifelt darum kämpft, zu einem personalen Anderen zu werden. Die Affirmation der Totalität von und in sich selbst ist in Wahrheit die Negation des in ungerechter Weise beseitigten Anderen; das Nein des Sklaven zur Herrschaft ist Affirmation seiner selbst als Anderen.*“⁹⁴

5.3.3. Der/die Prophet(in)

Auch wenn das Ziel der Befreiung nicht unmittelbar der Tod des Herrschers, sondern die Rekonstitution der personalen Würde und verdeckten Positivität der Armen ist, so wird dennoch jeder Befreiungsversuch vom System in der Regel als „Rebellion“⁹⁵ erfahren, worauf die Unterdrückung verstärkt wird, sich zur „Repression“ steigert. Umgekehrt bleibt trotz der Unterscheidung zwischen alterativer und totalitärer Befreiung die Frage offen, ob den Unterdrückten aufgrund der Verinnerlichung der Herrschaft überhaupt eine authentische Befreiung geschichtlich möglich ist, d. h. eine Befreiung, die sich nicht primär aus dem Ressentiment gegen den Herrscher speist. Das heilige Recht der Armen gegenüber den Herrschenden führt allzuleicht zu einer realitätsblinden Idealisierung der Unterdrückten. Dussel versucht der Zweideutigkeit der realen Befreiungsprozesse insofern gerecht zu werden, als er den Begriff des „Armen“ noch einmal präzisiert: „*Der ‚Unterdrückte als Unterdrückter‘ ist nicht der ‚Arme‘ (der Unterdrückte als Exteriorität).*“⁹⁶ D. h. insofern die Unterdrückten das System verinnerlicht, ihre Identität darin gefunden haben, Teil des Systems zu sein, bekräftigen sie auch in ihrer Selbstbejahung das Herrschaftssystem. Der/die Unterdrückte als Unterdrückte (r) bleibt daher innerhalb des Systems; das knechtische Bewußtsein, das ganz von der Beziehung zum Herrn bestimmt ist, kann die Totalität dieser Beziehung nicht mehr transzendieren. Die Kategorie des/der „Armen“ hingegen meint das Sein der Unterdrückten, das unter der bleiernen Decke der Herrschaft das System transzendiert. Jede Herrschaft stößt letztlich auf diese Grenze der eschatologischen Exteriorität des/der Anderen, die durch keine Repression, keine Folter, auch nicht durch den Mord des/der Anderen in die Verfügungsgewalt des Herrschers gezwungen werden kann. Jeder Mensch, jedes Volk bewahrt auch unter der perfektsten

⁹⁴Dussel E., Para una ética II, 36.

⁹⁵Vgl. ebd.

⁹⁶Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 28.

Unterdrückung einen unaustilgbaren „Rest“ an Sein, der sich jedem Zugriff entzieht und so zum Granit wird, an dem die Imperien zerbrechen.

Wenn nun auf den Befreiungsversuch der Armen zunächst die Repression, die Verstärkung der Unterdrückung folgt und darüberhinaus die Unterdrückten selbst zumindest partiell das Herrschaftssystem verinnerlicht haben, wie soll dann eine alternative Befreiung möglich werden. Wer soll und kann diese Befreiung überhaupt erwirken? In diesem Problemzusammenhang führt Dussel die Figur des „Propheten“ ein. „Prophet“ ist jeder Mensch, insofern er sich dem Wort der Armen öffnet, sich vom Schrei, vom Blick des/der Unterdrückten unterbrechen läßt und „unter“ der Maske, dem deformierten Antlitz der Armen, ihre verborgene Würde und Anderheit entdeckt. Zum Propheten wird man berufen, die Initiative bleibt beim anderen, dem alleinigen Ursprung des Guten. In diesem Sinn ist der Samariter, der sich dem unter die Räuber Gefallenen zuwendet, genauso „Prophet“ wie Mose oder einer der anderen Propheten.⁹⁷ An diesen Beispielen wird auch die relative Bedeutung der sozialen Herkunft deutlich. Der Samariter ist selbst ein Armer, ein Verachteter des israelitischen Volkes, Mose hingegen „war ein Sohn des Pharao, Jeremia genöß die Privilegien einer Priesterfamilie.“⁹⁸ Entscheidend ist also nicht die soziale Stellung, sondern die Bekehrung zu den Unterdrückten, eine Bekehrung, die zugleich den Bruch mit der geltenden „Moral“ und damit der eigenen Rolle im System impliziert.⁹⁹ Reale Umkehr setzt voraus, sich seiner Mitschuld an der Armut der Unterdrückten bewußt zu werden, mit der Moral, die die Unterdrückung rechtfertigt, zu brechen. Der Prophet kommt daher notwendig in Konflikt mit dem herrschenden System, er macht sich zur Stimme der Armen " vor" dem Herrscher. In diesem Sinn versteht Dussel den „propheten“ vom griechischen „prophemi“ her: „vor jemandem sprechen“¹⁰⁰.

„Aber sich zum leidenden Anderen zu bekehren, als distinktem Anderen, verborgen und unterdrückt durch die Totalität als interne Differenz bedeutet, sich allen entgegensetzen.“¹⁰¹

Der Prophet steht auch in einem kritischen (krinein: scheiden) Verhältnis zu den Unterdrückten selbst, insofern er hinter der Maske, unter dem Schleier der verinnerlichten Herrschaft das Antlitz, das unbegreifliche Geheimnis der anderen entdeckt. Der Prophet bringt daher die Statik des Herrschaftssystems an beiden Polen in Bewegung. „Der Prophet ist nicht ein unpersonliches ‚Man‘ innerhalb der Totalität. Seine Bekehrung zum anderen konstituiert ihn als freies Jch', das sich vor dem Ganzen erhebt und das unter dem ‚Willen zur Macht‘ unterdrückte ‚Er‘ auffordert, ein

⁹⁷Vgl. a.a.O., 37.

⁹⁸Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 48.

⁹⁹Vgl. ebd; Dussel verweist dabei auch auf Hebr, II, 24 f: „Aufgrund des Glaubens weigerte sich Mose, als er herangewachsen war, Sohn einer Tochter des Pharao genannt zu werden; lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln lassen, als flüchtigen Genuß von der Sünde zu haben ...Aufgrund des Glaubens verließ er Ägypten ...“ vgl. dazu: Dussel E., Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung, in: Conc 23 (1987) 55 f.

¹⁰⁰Vgl. Dussel E., History and theology of liberation. A Latin American Perspective, New York 1976, 8 f.

¹⁰¹Dussel E., Para una ética II, 38.

gleichfreier Anderer zu sein. Der Prophet errichtet eine analektische Pädagogik der Befreiung. ¹⁰²

Die Beziehung Prophet-Unterdrückte(r) ist eine pädagogische Beziehung, und zwar im wechselseitigen Sinn. Der Prophet ist einerseits Schüler der Armen, der Berufene, der die Epiphanie, den Einbruch der anderen in seine Welt zulässt und so selbst ein neuer Mensch wird; andererseits begleitet er die Armen auf dem Weg aus der Unterdrückung in die Freiheit der wiederhergestellten Beziehung von Angesicht zu Angesicht. Denn als Schüler der Armen kann er nun auch *„Lehrer der Geschichte werden -nicht als Wissen, sondern als reales und erneuerndes Geschehen –,* ¹⁰³, insofern er sowohl den Armen hilft, ihre eigene Würde und Anderheit wieder neu zu bejahen, als auch, indem er den Schrei der Unterdrückten nach Gerechtigkeit, ihren Anspruch auf Achtung ihrer Exteriorität vor die Totalität „bezeugt“. Dussel möchte damit zwei Mißverständnisse hinsichtlich des konkreten Befreiungsprozesses vermeiden: einerseits ein paternalistisches Verständnis des ethischen Imperativs, in dem die Armen zum „Objekt“ der Befreiung werden und so in eine neue Entfremdung geraten; andererseits die irrealer Vorstellung einer völlig autonomen Selbstbefreiung der Unterdrückten ohne jede Hilfe bzw. Begleitung von anderen. Beide Konzeptionen verlassen die Meta-physik der Anderheit, wonach ursprüngliches Menschsein nur in der Begegnung mit anderen gelingen kann; sie bleiben letztlich dem Totalitätsdenken verhaftet, ob nun „von unten“ oder „von oben“. *„Der Übergang von der Entfremdung ...zur Freiheit vollzieht sich anfanghaft immer durch die pädagogische Befreiung.* ¹⁰⁴

In der Person des Propheten tritt auch der konfliktive Charakter der Befreiung unübersehbar zutage. Der durch das Zeugnis des Propheten nun nicht mehr übergehbare Anspruch der Armen zwingt das System zu einer Antwort, die in der Regel nach den Gesetzen des Systems selbst erfolgt, d. h. in der Liquidierung des Propheten. *„Die Totalität erträgt das Zeugnis des Propheten nicht, der ...als Antlitz auftaucht inmitten des herrschenden Man in Verteidigung des dis-tinkten, als dif-ferenten negierten und unterdrückten Anderen. Deswegen wird der Zeuge des Toten (der andere als unterdrückter ‚Anderer‘) seinerseits getötet. Die Logik der Totalität negiert nicht nur den Anderen, sondern auch seine Propheten.* ¹⁰⁵

In der Figur des „Propheten“ zeichnet Dussel den vollkommenen Menschen der Meta-physik der Anderheit im Gegensatz zum „Weisen“ der Ontologie der Totalität, der aus der Last der Verantwortlichkeit in die theoria des Seins flüchtet. ¹⁰⁶

¹⁰² A.a.O., 39.

¹⁰³ A.a.O., 40.

¹⁰⁴ Dussel E., Para una ética I, 144.

¹⁰⁵ A.a.O., II, 41.

¹⁰⁶ vgl. a.a.O., 36 ff.

5.3.4. Der Aufbau der neuen Totalität

Nach dem bisherigen Gedankengang konnte der Eindruck entstehen, die Befreiungsethik münde in einen totalen Anarchismus ohne jeden Sinn für die positive Funktion von Ordnungen. Wird hier wieder einmal durch die Utopie der Herrschaftsfreiheit, diesmal in personalistischer Tonung, jede Form von Herrschaft grundsätzlich verdächtigt, um sich so der mühsamen Suche nach Kriterien vernünftiger Herrschaft zu entziehen, mit dem Ergebnis, letztlich auch unkontrollierte Herrschaft zu legitimieren? Innerhalb dieser auch Dussel nur allzu bekannten Kontroverse läßt sich seine Befreiungsethik jedoch nicht verrechnen.

Ein anarchisches Denken¹⁰⁷ würde die Befreiung auf ihr anfängliches Moment reduzieren, den „Auszug“ aus dem System. Damit wäre gerade die Sehnsucht der Armen nach einem sicheren Zuhause, nach Sättigung und Frieden übergangen. Befreiung ist jedoch gemäß dem biblischen Paradigma ein Prozeß mit verschiedenen Stationen und Phasen, nämlich eine Bewegung *„aus Ägypten ins verheißene Land im Durchzug durch die Wüste.“*¹⁰⁸ Die Befreiungsethik, die aus einer radikalen Kritik am Totalitätsdenken erwächst, führt nun, indem sie die Befreiung „durchbuchstabiert“, selbst in eine neue Totalität hinein, in den Aufbau der neuen Ordnung, die nicht mehr Sache des Propheten, sondern des Politikers ist.¹⁰⁹ Totalität und Exteriorität stehen folglich zwar in einem kritischen, jedoch keineswegs exklusiven Verhältnis zueinander. *„Wir kommen ...hier zur Versöhnung der Anderheit und der Totalität, aber wir nehmen das Wort , Versöhnung , nicht in dem Sinn, daß wir zu einer absolut umfassenden Totalität aufsteigen würden, sondern einfach in dem korrekt geschichtlichen Entwurf einer Dialektik von Totalität-Anderheit“.*¹¹⁰

Von seinem Ende her muß der Befreiungsprozeß korrekt als „dialektische“ Bewegung verstanden werden, allerdings nicht als Dialektik innerhalb der Totalität, als Dialektik von Herr und Knecht, sondern als Dialektik, die vom Einbruch des/der Anderen her in Bewegung gesetzt wird.¹¹¹ „Dialektisch“ ist diese Bewegung insofern, als die Öffnung der Totalität für die Exteriorität des/der Anderen wieder zu einer neuen Totalität führt, in der die Würde des/der Anderen nun geachtet und geschützt wird. *„Der Übergang der Totalität in ein neues Moment seiner selbst ist immer dialektisch, aber Feuerbach sagte zu Recht, daß ,die wahre Dialektik' (es gibt also eine falsche) vom Dia-log des Anderen ausgeht und nicht vom ,einsamen Denker mit sich selbst'. Die wahre Dia-lektik hat einen ana-lektischen Stützpunkt (es ist eine ana-dia-*

¹⁰⁷ „Anarchisch“ ist hier im negativen Sinn verstanden als letztlich irrealer Ablehnung jeder Totalität; demgegenüber spricht auch Dussel mit Levinas von der „anarchischen“ Exteriorität des/der Anderen, insofern sie jede Herrschaft transzendiert.

¹⁰⁸ Dussel E., Herrschaft und Befreiung. 147.

¹⁰⁹ Vgl. Dussel E., Para una ética II, 61 f.

¹¹⁰ A. a. O., 60.

III Dussel unterscheidet verschiedene Ebenen der Dialektik: erstens die Dialektik der Natur im Sinne X. Zubiris; zweitens die Dialektik als philosophische Methode, als Bewegung vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden; drittens Dialektik als real-geschichtlicher Prozeß, deren Varianten nun entfaltet werden; vgl. Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 199 f.

lektische Bewegung); während die falsche, die herrschaftliche und unmoralische Dialektik einfach die erobernde Bewegung ist“.¹¹²

Die Konsequenz dieser Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Dialektik ist, daß der Begriff der Totalität prinzipiell zweideutig ist, je nachdem, ob er vom Befreiungsprozeß oder vom Herrschaftssystem her verstanden wird. Daher kann Dussel nun auch im positiven Sinn z. B. von „Moralität“ sprechen, nämlich der Moralität der Befreiungspraxis im Sinn des Ausbaus einer neuen Totalität. Die „Versöhnung“ zwischen Anderheit und Totalität bedingt daher auch einen „*Übergang*‘ von der *meta-physischen Ethizität zur ontisch-ontologischen Moralität*.“¹¹³

Doch in welchem Sinn ist hier von einer „neuen“ Totalität die Rede? Angesichts der allgemeinen Ernüchterung über Projekte, die einen „neuen Menschen“, eine „neue Gesellschaft“ schaffen wollten, ist auf den Utopiebegriff Dussels noch genauer einzugehen. Denn in der Frage nach der neuen Totalität, nach dem verheißenen Land, wird das eigentliche Ziel der Befreiung explizit, das den Befreiungsprozeß letztlich als ganzen trägt.

Der Schlüssel für die Beurteilung der ethischen Dignität jeder Totalität und damit auch des Befreiungsprojekts liegt in der Achtung des/der Anderen, konkret der Armen. Daran entscheidet sich, ob ein System, eine Gesellschaft, ein Projekt eine abgeschlossene, totalitäre oder eine ana-dialektische Totalität ist. Dussel unterstreicht diese Differenzierung terminologisch durch die Unterscheidung zwischen „Gemeininteresse“ (común interés) und „Gemeinwohl“ (bien común), nicht ohne Kritik am naturrechtlichen Gemeinwohlprinzip als auch an den vernunftrechtlichen Vertragstheorien.

„Der Andere ‘transzendiert das Ganze der Interessen (einschließlich die, Vertrags’ -Zwecke eines Hobbes, Rousseau oder Hegel wie auch das tò koinón agathón des Aristoteles) der Totalität als ‚das Selbe.. Wenn das ‚gemeinsame‘ Interesse das Telos einer abgeschlossenen Totalität ist, ist es nicht in Wahrheit ein ‚Gut‘, sondern das einfache Interesse oder das ‚Sein‘ des Ganzen als das Einzige, das Göttliche, das Ewige, das Absolute (von der griechischen pólis bis zur Nation von Hitler), ein Projekt ohne Anderheit. Das ‚Gemeinwohl‘, das real ‚Gute‘ [hingegen]...ist das, was sich ständig zum Anderen hin bewegt, um ihm in Gerechtigkeit zu dienen, indem es ein neues Ganzes errichtet“.¹¹⁴

Die Realisierung des „Gemeinwohls“, das nicht zum bloßen Gemeininteresse einer bestimmten Gruppe oder auch einer Mehrheit verkommt, kann nach Dussel nur dann gelingen, wenn sich eine Totalität immer wieder von den Armen her in Frage stellen und zu einer neuen geschichtlichen Gestalt überwinden läßt. Das „Utopische“ der neuen Totalität liegt dabei weder in der Potentialität der geltenden Totalität noch in einem abstrakten, letztlich irrealen Entwurf, sondern im verborgenen Reichtum der

¹¹²Dussel E., Para una ética II, 161; Dussel bezieht sich hier auf Feuerbach L., Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 62: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“

¹¹³Dussel E., Para una ética, II, 59.

¹¹⁴Ebd.

Armen selbst, die bisher „keinen Ort“, (οὐκ τόπος) in der bestehenden Gesellschaft hatten.

„Oὐκ τόπος (im Griechischen: ohne Ort) ist das ‚noch nicht Geltende‘ ...Die Differenz zwischen der kühnen und irrealen Utopie und der authentischen und geschichtlichen Utopie besteht darin, daß in der ersten der launische [Mensch] das Gegebene aus reiner Neugier, aus Langeweile, aus der Vorstellung von etwas ‚Neuartigem‘ [‚novedoso‘] überwinden will (das ‚Neuartige‘ ...ist das Gegenteil des ‚Neuen‘ als Schöpfung); es ist der Übergang zum Akt des ‚Selben‘ in der Potenz, jedoch auf unkluge Weise. Die authentische Utopie ist das neue Projekt, das sich (außerhalb der gegebenen Ordnung) von der analektischen Forderung des Anderen her konstituiert, des ‚Armen‘, dessen, der, obwohl unterdrückt, zugleich eine eschatologische Realität bewahrt.“¹¹⁵

Solange die gegebene Ordnung nicht auf die reale Exteriorität der Armen hin transzendiert wird, bleiben utopische Entwürfe, seien sie noch so phantastisch oder auch streng in der Potentialität des Seins fundiert, letztlich innerhalb der geltenden Totalität. Darin besteht nach Dussel das Dilemma z. B. der Frankfurter Schule, insbesondere Ernst Blochs. Ihre Kritik am geltenden System und dessen ideologischer Verklärung, vor allem in der Philosophie Hegels, fällt letztlich wieder in die Hegelsche Dialektik zurück, in die Versöhnung aller Gegensätze in der Identität der Heimat.¹¹⁶ Aus der Sackgasse der „Negativen Dialektik“ führt allein die Öffnung für die Positivität des/der Anderen bzw. der Armen, der einzig realen, weil verborgen gegenwärtigen Utopie, die den Prozeß der Befreiung von Anfang an in Bewegung hält und bei der Konstitution einer neuen Totalität das entscheidende Kriterium ihres Gelingens ist.

„Der ‚außerhalb des Ortes‘ (der Totalität) ist der Andere, aber nicht als das Irreale, sondern als das Realste. Das Fundament der Moralität des Aktes ist die ‚analektische Utopie‘ und nicht die bloße Dialektik.“¹¹⁷

Eine fertige „Utopie“ einer zukünftigen Gesellschaft würde die konkrete Anderheit der Armen gerade überspringen und vergewaltigen. Die authentische Utopie realisiert sich daher als prozeßhaftes Auftauchen des unterdrückten Seins der Armen. Alle konkreten Projekte für eine neue Ordnung stehen unter dem ethischen Anspruch der Armen, dem eigentlichen Subjekt der Befreiung: *„jedes Pro-jekt ist gut, wenn es dem Armen dient“¹¹⁸*, d. h. den Armen eine neue Heimat in einer neuen Gesellschaft schenkt.

¹¹⁵A. a. O., 98 f.

¹¹⁶Vgl. zu Bloch a. a. O., 99 ff; „Der Marxismus und Bloch haben ihren Diskurs auf die Negation des ‚falschen‘, herrschenden Gottes reduziert: die bürgerliche Ordnung, aber sie haben nicht den positiven Inhalt dieses ‚Atheismus‘ entdeckt: die Annahme der Sakralität des Anderen ...Der ‚Atheismus‘ der Posthegelianer ist eine Meta-physik der Anderheit ohne Bewußtsein.“ (a. a. O., 100), weil diese Transzendenz des Gegebenen nur unter der gleichsam unbewußten Annahme einer Exteriorität möglich ist; dennoch fallen Bloch und andere Neomarxisten, „ohne klar und meta-physisch die Anderheit des Anderen wahrgenommen zu haben, neuerlich in die dialektische Totalität.“ (a. a. O., 101).

¹¹⁷A. a. O., 99.

¹¹⁸Dussel E., *Filosofía ética IV*, 102.

Die „neue Gesellschaft“ ist nicht die säkularisierte Version des messianischen Reiches, aus deren totalitärem Trauma die Menschheit heute erwacht. „Neu“ ist diese Ordnung, weil sie durch den Einbruch der Annen, von den „Nichtsen“ des alten Systems „aus dem Nichts“ geschaffen wird. Dies setzt die De-struktion der alten Ordnung voraus, *insofern* sie eine Herrschaftsstruktur gegenüber den Annen ist. Die „neue Gesellschaft“ wird weder die klassenlose Gesellschaft noch das vollendete Reich Gottes auf Erden sein, sie steht zum alten System keineswegs in absoluter Diskontinuität. Auch wenn die alte Ordnung aus sich selbst die neue Gesellschaft nicht hervorbringen kann, weil dies nur durch die anderen jenseits des Systems möglich ist, fließen ihre Errungenschaften dennoch in die neue Ordnung ein. „Neues“ im geschichtlichen Sinn entsteht niemals durch totalen Bruch, sondern in Ana-logie zum Alten.

*„Der Begriff der Analogie diente uns dazu (im Gegensatz zur mechanistischen Kontinuität der Univozität oder des reinen Voluntarismus des totalen Bruchs der Äquivozität), den Einbruch der alternativen Neuheit anzuzeigen“, einer „Neuheit durch Affirmation der Anderheit“.*¹¹⁹

Dussels Utopiebegriff könnte ein Beitrag sein, die Alternative zwischen messianischer Überspannung und realpolitischer Verwaltung der Geschichte zu überwinden. Utopie zielt hier nicht unmittelbar auf die schlechthinnige Überwindung des Bösen noch auf die Verwirklichung einer globalen Übertlußgesellschaft ohne Arbeit, die, wie H. Jonas gezeigt hat, letztlich den ökologischen Zusammenbruch der Biosphäre unseres Planeten bedeuten würde¹²⁰. Die „meta-physische Utopie“ ist kein Ideal, das nur totalitär verwirklicht werden könnte, sondern die gelebte, jedoch unterdrückte Exteriorität der Annen, durch deren Einbruch eine *andere* Gesellschaft entsteht, die insofern schlechthin „neu“ ist, weil sie sich nicht durch die Aktualisierung der Potentialität der alten Ordnung konstituiert.

Dussel grenzt sich auch von neomarxistischen Konzeptionen ab, die, nachdem der Glaube an die innovatorische Kraft des Proletariats im Zuge seiner Verbürgerlichung hohl geworden ist, die Quelle des „Neuen“ in der unterdrückten menschlichen „Natur“, dem Eros (Marcuse) oder der unbewußten Triebenergie (W. Reich) orten. Auch das Ausweichen in die Ästhetik, vor allem bei Adorno, verfehlt die wahren Kräfte realer gesellschaftlicher Veränderungen. Die darin vorausgesetzten hedonistischen Leitbilder werden als Reduktionen des „alternativen Begehrens“ entlarvt, als bloße Transformationen des europäischen ego cogito in ein „ich wünsche“.¹²¹ Die „Befreiungsbewegungen“ bleiben folglich an der Oberfläche der Gesellschaft, bloße Epiphanomene, „wie der Hippie, der das System negiert, aber vom System lebt.“¹²² Reale Befreiung und damit die Kraft des Neuen geht immer von den Annen der Gesellschaft aus, der einzigen realen, geschichtlichen „U-topie“.

¹¹⁹Dussel E., La producción teórica, 368.

¹²⁰Vgl. Jonas H., Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1984, 316-393.

¹²¹Zu W.Reichs Konzept der Befreiung durch sexuelle Freiheit fragt Dussel kritisch an: „Ist diese Triebfreiheit nicht eines der Momente des europäischen Menschen, der den Anderen, den Armen, die Frau beherrscht?“ Dussel E., Filosofía ética III, 89.

¹²²A.a.O., 69.

Allerdings wird auch die neue Totalität neue Herrschaftsformen ausbilden, denen wiederum „neue Arme“ entsprechen werden, die *„jeder revolutionäre Prozeß, selbst der gerechteste, unvermeidlich und notwendigerweise hervorbringen wird.“*¹²³ Dies ist nicht im Sinne einer Fatalistik, sondern Realistik gemeint; es sollen damit keineswegs qualitativ verschiedene Systeme einfach nivelliert werden. Das Kriterium, inwieweit sie sich durch die anderen, die Unterdrückten herausfordern lassen, erlaubt durchaus eine ethische Bewertung gesellschaftlicher Institutionen und Systeme. Darüberhinaus durchlaufen nach Dussel Systeme bestimmte Phasen, ohne daß damit ein Gesetz der Geschichte postuliert würde: nach der Machtübernahme durch die Befreier geht es um die Etablierung der neuen Ordnung; dies ist einer der seltenen und zugleich schwierigsten Situationen der Menschheit. Obwohl durch die neue Herrschaft unvermeidlich neue Arme entstehen, muß sich in dieser Phase die wesentliche Energie auf den konstruktiven Aufbau der neuen Ordnung richten. Dieser „jugendlichen“ Phase folgt eine klassische Epoche, in der sich das System hoher Akzeptanz erfreut, wo die Herrschaft „normal“, selbstverständlich, ideologisch gerechtfertigt ist; auch die Armen haben die „Moral“ verinnerlicht und bilden daher kein revolutionäres Potential. Erst wenn das System dekadent wird, die Armen sich zu organisieren beginnen und das System auf jeden Aufruhr mit Repression reagiert, entsteht eine revolutionäre Situation, in der die Armen das System mit neuen Forderungen geschichtlich herausfordern.¹²⁴

Angesichts der Unmöglichkeit einer prinzipiellen Überwindung von Entfremdung und Herrschaft erhebt sich die Frage, warum überhaupt nach einer neuen Ordnung gesucht werden soll, mehr noch: *„warum soll man dann überhaupt handeln? Welchen Sinn hat eine Befreiungspraxis, die mit der Zeit zu einer Herrschaftspraxis werden kann? Die Antwort ist einfach: Nichts ist dasselbe, nichts wiederholt sich, alles ist immer neu, unwiederholbar. Wo stehen wir? Das ist die Frage. Gehören wir zu den Herrschenden oder zu den Armen?“*¹²⁵

Der ethische Anspruch der Armen ist unbedingt, er verpflichtet auch, wenn die Ohnmacht zur Resignation verführt. Im Antlitz der Armen meldet sich ein absoluter Anspruch, dem zu folgen nach Dussel den Lohn in sich selbst trägt. Dies treibt die Ethik der Befreiung zu ihrer äußersten Begründungsproblematik: Warum soll Befreiung überhaupt sein? Woher kommt der Anspruch, trotz allem Scheitern immer wieder neu sein Ohr an die oft lautlose Stimme der Armen zu heften, sich von ihrem durchdringenden Blick auf den Weg der Befreiung rufen zu lassen? Die Ethik der Befreiung mündet daher in eine Philosophie des Absoluten, in Dussels Terminologie, in die „Archäologie“.

¹²³Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 103.

¹²⁴Dussel E., Filosofía ética IV, 120 f.

¹²⁵A.a.O., 106.

5.4. DIE ABSOLUTE EXTERIORITÄT DES UNENDLICHEN ALS GARANT UNUNTERBROCHENER BEFREIUNG-, „ARCHÄOLOGIE“ UND ANTI-FETICHISMUS

Das Totalitätsdenken hat sich nach Dussel in der Hegelschen Dialektik des absoluten Geistes vollendet. Damit hat sich der Horizont des ego cogito endgültig geschlossen und das moderne Subjekt sich selbst „divinisiert“. Eine definitive Überwindung der neuzeitlichen Subjektivität muß daher notwendig bis zur religionsphilosophischen Ebene vorstoßen, bis zur religiösen Rechtfertigung des ego cogito. Das Marxsche Diktum – „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“¹²⁶ – gewinnt so neue Bedeutung. Erst die Kritik an der pantheistischen Selbstdivinisierung, in der sich das Subjekt der Moderne zum „Fetisch“ (von *facere* -gemachter Gott, Götze) geworden ist, ermöglicht einen Weg aus der ewigen Wiederkehr des Selben, einen Weg der Befreiung. Religionsphilosophie im Kontext der Befreiung ist daher Antifetischismus bzw. nach ihrer positiven Seite hin philosophischer Kreationismus, in Dussels Terminologie „Archäologie“. „Arché“ ist hier nicht im ontologischen Sinn als „Grund“ verstanden, sondern als „Anfang“ (wie im hebräischen *rishit*) „...das, was jenseits' des Grundes (*an-arjé*) ist; ,von-woher' alles ,ent-springt' (Ursprung)“ „...Archäologie' bezeichnet also das philosophische Denken, das nicht nur zum Grund der Totalität vordringt, sondern auch zu dem, ,wovonher' die Totalität hervorgeht.“¹²⁷

Der Begriff der „Archäologie“ soll auch terminologisch ein ontologisches Verständnis des Religiösen ausschalten, wie es im Terminus „Theologie“ bereits angelegt ist. „Gott [*dios*] ist in Wahrheit der indoeuropäische Name von *Diayus*, Zeus, *Dius*, der ,Gott des Tages' [*dios del día*]. Der christlich Absolute ist nicht ,dios', weil er nicht der ,Gott des Tages' ist, sondern des Geheimnisses jenseits des Lichts.“¹²⁸

In analektischer Perspektive erscheint das Absolute nicht als letzter Grund des Seienden im Ganzen, sondern als absolutes Nichts, jenseits des Ganzen, als das „absolut absolut Andere“, das sich jeder Totalisierung entzieht.

„Der anthropologisch ,Andere' ist abgelöst [*ab-suelto*] von der Kontinuität mit dem System; deswegen ist absolut auch heilig, würdig. Worum es sich jetzt handelt, ist das ,absolut' Absolute, das Ab-solute auch von der Kontinuität mit der menschlichen Geschichte und dem Menschen selbst.“¹²⁹

Im Anschluß an den späten Schelling ist nach Dussel das Absolute erst dann in seiner Absolutheit gedacht, wenn es nicht als Endpunkt der dialektischen Vermittlung, sondern als Anfang, als absolute Freiheit gedacht ist. In diesem Sinn ist das Verhältnis des Absoluten zur Welt nicht mehr als ontologisches Fundierungsverhältnis, sondern angemessen als Schöpfung zu verstehen, als Schöpfung aus dem Nichts der absoluten Freiheit.

¹²⁶Marx K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1,378; dazu Dussel E., *Filosofía ética* V, 50.

¹²⁷Dussel E., *Filosofía ética* V, 19.

¹²⁸Dussel E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, 143.

¹²⁹Dussel E., *Filosofía ética* V, 55.

Nur durch den philosophischen Kreationismus, in dem das Absolute als „Herr des Seins“ in seiner freiheitlichen Wirklichkeit gewahrt ist, kann der totalitäre Pantheismus theistischer oder auch atheistischer Provenienz aufgebrochen werden. Ob das Sein nun als Geist oder Materie bestimmt wird, wird hier zweitrangig, weil beide Auslegungen derselben totalitären Ontologie verhaftet bleiben. Der Idealismus Hegels und der Materialismus Engels' sind daher nur zwei Facetten derselben Denkform. Beide Systeme haben nicht zufällig als ideologische Rechtfertigung einer politisch-ökonomischen Totalität gedient, des bürgerlich-kapitalistischen und des russisch-bürokratischen Systems. Nur wenn das Absolute im Anschluß an die jüdisch-christliche Grunderfahrung als jeder Totalität vorgängig gedacht wird, als absolut unbedingte Freiheit, verlieren alle Totalitäten ihren „religiösen“ Schein, die Numinosität des Kosmos ebenso wie die ideologisch verklärte „Ewigkeit“ der Imperien. Die von sich her seiende Realität des Kosmos erscheint nun selbst noch einmal bedingt, kontingent, veränderbar, von einer absoluten Freiheit gewollt, geschaffen für jemanden. *„Wenn das Absolute Freiheit ist, ist der Kosmos als Geschenk ausgelegt“*.¹³⁰

Die Welt als Kosmos wandelt sich zum Medium, zur Vermittlung der interpersonalen Begegnung zwischen dem Absoluten und dem Menschen bzw. der Menschen untereinander; die Dinge erhalten einen „ethischen Status“, d. h. sie sind in das Geschehen der Freiheit hineingenommen, ihm untergeordnet. Mit der Kontingenz des Kosmos verlieren auch geschichtliche Systeme den Schein der Ewigkeit. Damit eröffnet sich die Möglichkeit der Kritik, der Veränderung; Geschichte wird flüssig, entwindet sich dem bleiernen Geschick der ewigen Wiederkehr des Selben. *„Deshalb sind die Imperien pantheistisch oder fetischistisch (der Cäsar ist Gott); während die Subversiven oder die Revolutionäre, die Befreier, den Absoluten als gegenüber jedem möglichen System, einschließlich des gegenwärtigen, das sie unterdrückt, vollkommen Anderen begreifen. Aber nicht nur als Freien, sondern positiv ...der, der sich jenseits des Ursprungs befindet, ist freie Liebe und die Dinge sind dis-tinkt (daher ist die Ungerechtigkeit ein Werk der menschlichen Freiheit und das Imperium ist zerstörbar: die Befreiung ist möglich!)“*.¹³¹

Die Anerkennung des absolut Absoluten als Freiheit und nicht als pantheistischen Grund der Welt führt so zur endgültigen Überwindung des Totalitätsdenkens. Hier eröffnet sich der Bereich der Geschichte jenseits der ewigen Wiederkehr des Selben. *„Jenseits des Seins der Welt ist das Unendliche die Garantie der Geschichte und der ununterbrochenen Befreiung der Frau, des Sohnes und des Bruders. Allein die Affirmation des Göttlichen als Anderheit gegenüber jedem System ist der Ausgangspunkt des radikal befreienden philosophischen Diskurses“*.¹³²

Umso unverständlicher ist es, daß der Schöpfungsgedanke, der die Dinge gerade „in Fluß“ bringt, in der christlichen Ethik immer wieder zur Legitimation des Bestehenden dienen konnte. *„Die mittelalterliche Christenheit mißverstand diese Lehre; sie betonte den Aspekt, daß das Absolute die Welt geschaffen hat, wie sie ist. Die*

¹³⁰A.a.O., 70.

¹³¹A.a.O., 70 f.

¹³²A.a.O., 59.

Schöpfung verlor deshalb ihre metaphysische Spitze und wurde eine fetischistische Ideologie.“¹³³

Hier stellt sich nun die Frage nach der *philosophischen* Begründung des Schöpfungsgedankens. Wodurch ist dem Menschen überhaupt die Erfahrung der absoluten Anderheit Gottes eröffnet. Wenn das Absolute jenseits der ontologischen Totalität gedacht werden soll, scheidet die dialektische Erschließung seiner Wirklichkeit von vornherein aus, d. h. der Weg durch die verschiedenen Horizonte bis hin zum letzten Grund des Ganzen verfehlt gerade die Transzendenz des Unendlichen. Die Exteriorität der absoluten Freiheit eröffnet sich überhaupt nicht einem bloß theoretischen Zugang, einer Selbstaufhebung des Bewußtseins als Moment des absoluten Geistes¹³⁴, sondern einer praktischen „*conversio*“ zur anthropologischen Exteriorität des/der Anderen. Nicht ein theoretischer Aufweis, sondern die Prüfung praktisch-konkreter Zugänge zum Absoluten ist daher Sache der Religionsphilosophie.

*„Unsere Absicht ist hier also nicht ein theoretisches Beweisen [probar] der Existenz Gottes; wir glauben nicht, daß dies heute der philosophische Weg des Problems in Lateinamerika ist. Unsere Absicht ist ein Aufweis [mostrar], welcher der reale (und deshalb geschichtliche: erotisch, pädagogisch, und vor allem politische) Weg für den Zugang zum Anderen ist, dem jeder Vorgängigkeit Vorgängigen.“*¹³⁵

Der entscheidende Zugang zum Absoluten eröffnet sich in der äußersten Passivität, in der Epiphanie des/der Anderen, die mich in die totale Verantwortlichkeit ruft, in eine Situation, aus der heraus es nur einen Weg *mit* dem/der Anderen gibt. Mit Levinas beschreibt Dussel diese Erfahrung als „*Erwählung*“, als „Besessenheit durch den anderen“ bzw. mit dem Bild, daß ich „*Geisel*“ des/der Anderen bin.¹³⁶ Diese Erwählung anzunehmen bedeutet negativ den „*Tod' für die egotische Totalität*“¹³⁷, positiv die Öffnung, die Verantwortung, die Ex-position vor dem/der Anderen: „*Exposition ist: -Hier bin ich! ...Der zur Exposition Gerufene ist gleichzeitig Verantwortlichkeit (verantwortlich für den, der sich mir zur Last [a cargo] gegeben hat).*“¹³⁸

In der Öffnung für die Exteriorität des/der Anderen stoße ich auf die „Spur“ des absolut absolut Anderen, auf die Gegenwart einer unendlichen Exteriorität, die sich zwar im Antlitz des/der Anderen kundgibt, zugleich jedoch entzieht, indem sie ihre Gegenwart gerade in ihrer Abwesenheit erfahren läßt. Der Unendliche hinterläßt im Antlitz des/der Anderen eine „Spur“, die uns sagt: „*Hier ist jemand! ' ...Die Spuren' sind also in der Welt das Zeugnis der Abwesenheit des Anderen, den man finden kann, indem man seinen Spuren folgt ...Der, der in seinen Spuren seine Abwesenheit hinterläßt, ist nicht ein Gegenüber (Von-Angesicht-zu-Angesicht), sondern gibt seinen Rücken, seine unruhige Gegenwart*“.¹³⁹

¹³³Dussel E., Philosophie der Befreiung, I 17.

¹³⁴Hegel bildet auch in der Religionsphilosophie den Kontrast und ständig präsenten Gegenpol, dem gegenüber Dussel seinen eigenen Entwurf entwickelt.

¹³⁵Dussel E., Filosofía ética V, 56

¹³⁶Vgl. z. B. a.a.O., 52 f.

¹³⁷A.a.O., 53.

¹³⁸Ebd.

¹³⁹A.a.O., 55.

Die Spur des Heiligen ist eingesenkt in die ethische Beziehung von Angesicht-zu-Angesicht, sie kann daher nur in der Verantwortung für den Anderen dechiffriert werden, in der Annahme der Erwählung, der Bindung (Re-ligion) an den Anderen: „Die Re-ligion ist die ver-antwortliche Ex-position für den Anderen vor dem absolut absoluten Anderen.“¹⁴⁰

Die archäologische Dimension ist daher nicht ein Viertes *neben* Erotik, Pädagogik und Politik, sondern das letzte Wovonher jeder menschlichen Exteriorität, das sich jeder Totalisierung entzieht und damit die anthropologische Beziehungswirklichkeit als meta-phisches Geschehen ermöglicht und bewahrt. Umgekehrt bedeutet dies, daß sich die Beziehung zum Absoluten nur durch die ethisch-praktische Beziehung zum/zur Anderen hindurch vollziehen kann, d. h. „daß die Aufnahme oder Bejahung einer Option auf der archäologischen Ebene zugleich eine erotische, pädagogische und politische Option voraussetzt; die Anthropologie ist die Epiphanie der Archäologie.“¹⁴¹

Das Unendliche als das gegenüber jeder Totalität Andere hinterläßt seine Spur primär jenseits konkreter sozialer Totalitäten und Systeme. Der Arme wird so zum bevorzugten Ort der Epiphanie des Absoluten, der Dienst für den Armen zum „Kult“ gegenüber dem Unendlichen.

„Im Antlitz des Armen (nicht des Gleichen im System, sondern des der Macht des Systems Exterioren), in seinen unterbrechenden Augen, ist es, wo sich das Rätsel und die geheimnisvolle Epiphanie ...des an-archisch absolut Absoluten findet ... Es ist der Arme, wo sich der Unendliche offenbart.“¹⁴²

Vor diesem Hintergrund gewinnt auch Nietzsches Diktum vom „Tod Gottes“ eine neue Bedeutung, nämlich als Folge der Divinisierung der Totalität, der Negation des/der Anderen. Nicht Gott ist tot, sondern seine Epiphanie wurde getötet, die Armen.

„Nicht Gott ist gestorben! Wer gemordet wurde, ist der Arme, der Andere, das Volk! Nachdem die Epiphanie getötet oder entfremdet wurde, wie konnte sich der Abwesende, der Unbekannte offenbaren? ...Das authentische Problem ist nicht der ‚Tod Gottes‘, sondern die ‚Entfremdung des Anderen‘: die ungerechte Entfremdung der Unterdrückten. Es ist das Blut der Unterdrückten der ganzen Erde, aller Nationen und Familien, das Nietzsche in seinen Händen findet: es ist nicht das Blut Gottes, es ist das Blut seiner ‚Spur‘.“¹⁴³

Das europäische ego cogito verkündet den „Tod Gottes“, nachdem es das Antlitz der Armen, der Indios, Afrikaner und Asiaten, der Frau und der Jugendlichen entstellt, getötet hat. In Wahrheit sagte es darnit den eigenen Tod an. Denn durch die Selbstdivinisierung hat es sich nicht nur den Weg zum/zur Anderen, sondern damit auch die eigene Zukunft verbaut. Ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen erstickt jede Totalität an der eigenen Selbstverschlossenheit, an ihrer defizitären Unfruchtbarkeit.¹⁴⁴

¹⁴⁰A. a. O., 52.

¹⁴¹Dussel E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, 143.

¹⁴²Dussel E., *Filosofía ética V*, 56.

¹⁴³A. a. O., V, 59.

¹⁴⁴Vgl. ebd.

Konkret bedeutet dies, „*daß Europa tot ist, weil es sich mit Gott identifiziert hat: der F etisch ist für uns gestorben und mit ihm seine quantitative Verlängerung, die Vereinigten Staaten.*“¹⁴⁵

„Re-ligion“ als höchster menschlicher Seinsvollzug umfaßt daher eine doppelte ethisch-praktische Bewegung: Erstens die „Entzauberung“ der konkreten Totalität, in der ich lebe, der „Atheismus“ gegenüber dem divinisierten System, das sich den anderen einverleibt, ihn/sie entfremdet, totet. Der Kult gegenüber dem Absoluten impliziert die Loslösung von den herrschenden Gotzen. Hier liegt nach Dussel die Stärke der Posthegelianer und der Frankfurter Schule, insbesondere Blochs, deren Atheismus sich gegen den Fetisch des kapitalistischen Systems richtet. „*Gegenüber einer solchen Divinität atheistisch zu sein, ist die Bedingung der Möglichkeit, um dem absolut Absoluten die Verehrung zu erweisen.*“¹⁴⁶

Doch der Hinweis auf bestimmte Philosophien verdeckt die primär praktische Dimension dieser atheistischen Haltung, wie sie z. B. bei allen authentischen Befreiem real wird, die das gegenwärtige System transzendieren, indem sie sich den Armen öffnen und so von ihrer exterioren Position aus die Pathologie des Systems diagnostizieren und überwinden. Der Atheismus gegenüber dem Fetisch erfordert aber zweitens die positive Bejahung der absoluten Exteriorität des Absoluten, um nicht in eine neue Divinisierung eines neuen Systems zu verfallen.

Hier liegt nach Dussel die entscheidende Schwäche marxistischer Theoretiker. Der Atheismus gegenüber der Totalität bleibt dadurch zweideutig, in einer „*schlechten Unendlichkeit*“¹⁴⁷ gefangen, in der der Rückfall in ein neues totalitäres System wie z. B. in den russischen Bürokratismus durchaus als sakrogische Konsequenz zu verstehen ist. Allein die positive Bejahung der unendlichen Exteriorität des Absoluten bewahrt vor neuer Divinisierung der Herrschaft, weil sie der einzige Stützpunkt der Kritik jedes Systems ist.

„*Aber kann jemand die Göttlichkeit eines Systems, sei es gegenwärtig oder zukünftig, bestreiten, wenn er nicht affirmiert, daß das Göttliche die Alterität jedes Systems ist? Erst diese Affirmation -zuerst als praktische, dann als theoretische - stellt die Bedingungen dar, die die Revolution ermöglicht -die Bewegung der Befreiung aus dem fetischierten System.*“¹⁴⁸

Die Archäologie ermöglicht daher nicht bloß die Entzauberung der Moderne, sondern aller Systeme. Mit ihr „*tritt der philosophische Diskurs der Befreiung an den ursprünglichen Bereich heran*“¹⁴⁹.

Die religionsphilosophische Fundierung der Befreiungsethik hat verständlicherweise Widerspruch provoziert. Cerutti-Guldberg wirft Dussel eine fideistische Position vor, einen Theologismus, der sich die emsthafte Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften ersparen möchte: „*Gott am Anfang, Gott am Ende, in der Mitte*

¹⁴⁵Dussel E., Philosophie der Befreiung, 22.

¹⁴⁶Dussel E., Filosofía ética V, 35.

¹⁴⁷Dussel E., Para una ética II, 102.

¹⁴⁸Dussel E., Philosophie der Befreiung, 115.

¹⁴⁹Dussel E., Filosofía ética V, 19.

*die menschliche Geschichte; die ‚Humanwissenschaften‘, können bloß das etwas mehr aufklären, was ohnehin schon gewußt wird.*¹⁵⁰

Auch wenn man wie Cerutti-Guldberg nicht davon ausgeht, daß die Rede von Gott *„jeden Sinnes entbehrt“*¹⁵¹, kann gefragt werden, ob Dussel die Autonomie der Vernunft, die Begründungsproblematik der Ethik, die heute ohne Rückgriff auf theologische Voraussetzungen auskommen muß, nicht verdeckt. Eine Theologisierung der praktischen Vernunft würde tatsächlich bloß hinter der Neuzeit nachhinken, statt sie zu überwinden. Ohne diese Problematik, die an ein Kernproblem der Befreiungsethik rührt, hier in aller Ausführlichkeit diskutieren zu können, will ich zumindest das Anliegen Dussels noch etwas klarer herausarbeiten.

Zunächst ist festzuhalten, daß Dussel in den philosophischen Schriften nicht von „Gott“, sondern vom „Absoluten“ spricht. Damit soll die philosophische Ebene terminologisch markiert werden, insofern die Philosophie nicht von einer expliziten Offenbarung Gottes ausgehen kann; sie steht auf dem Feld menschlicher Vernunft. Philosophie ist nicht mehr ancilla theologiae, was nicht ausschließt, daß sie auch die Theologie, konkret die „Theologie der Befreiung“, kritisch begleiten kann. Dussels Kritik richtet sich allerdings gegen die atheistische Verwirklichung der autonomen Vernunft, jedoch nicht im Namen der Theologie, auch nicht einer Philosophie, die bloß den Boden für eine Theologie bereiten will, sondern im Namen der Emanzipation der Vernunft selbst, konkret der *menschlichen* Befreiung. Die Alternative „Theismus –Atheismus“ ist nicht bloß dahingehend aufzulösen, daß dem Atheismus ein verzerrtes Gottesbild nachgewiesen wird bzw. der Atheismus als eine berechnete „reactio critica“ gegen bestimmte Defonnationen des Christentums auch für die Theologie heuristisch bedeutsam wird, vielmehr bezweifelt Dussel überhaupt die Legitimität einer streng „a-theistischen“ Position. Dies allerdings nicht im Sinn einer christlichen Apologetik, die auch in Nietzsches Wort „Gott ist töt“ noch den heimlichen Gottsucher entdeckt; es geht also nicht um eine apologetische Vereinnahmung des Atheismus, sondern um eine kritische Konfrontation. Denn -so die These E. Dussels -kein Denken kann sich der Kategorie des „Absoluten“ einfach entwinden. Nietzsche verkündet mit dem Tod Gottes die „Absolutheit“ des Willens zur Macht, der ewigen Wiederkehr des Selben. Feuerbach ersetzt den Gott Hegels durch die Gattung der Menschheit.

Die Frage ist daher nicht, ob das Absolute gedacht werden kann, sondern wie es gedacht und darüberhinaus praktisch „verehrt“ wird. Es geht nicht darum, *„- mit Hegel und Nietzsche -zu sagen: ‚Gott ist tot!‘. Die Frage lautet: welcher Gott ist tot? Der Fetisch? Das vergöttlichte Europa? Es geht nicht darum, seine Kleider zu zerreißern, weil jemand sagt: ‚Es gibt keinen Gott.‘ Die Frage heißt: Warum essen sie mein Volk, so wie sie Brot essen (Psalm 14), und geben das Brot nicht den Hungernden.*¹⁵²

¹⁵⁰Cerutti-Guldberg H.. *Filosofía de la liberación latinaoamericana*, 212.

¹⁵¹A.a.O..213.

¹⁵²Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 114.

Die säkulare, atheistisch oder vorsichtig agnostisch sich gebende Moderne wird daher auf ihre eigenen Absolutismen hin kritisch befragt, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer theoretischen Grundlagen, wie z. B. der „Materie“ bei Engels als auch den praktisch-politischen Verabsolutierungen: „*Gott mit uns' stand auf den Koppelschlossern im Nazi-Deutschland. ‚In God we trust' ist auf dem US-Dollar aufgedruckt (der darüberhinaus ein Symbol der Trinität zeigt, das Auge der göttlichen Weisheit und andere fetischistische Symbole). Die Lehre von der ‚nationalen Sicherheit', die vom CIA aufgestellt wurde, wird in Brasilien als die Verteidigung der westlichen und christlichen Zivilisation affirmiert.*“¹⁵³

Auf der abstraktesten theoretischen Ebene reduzieren sich nun nach Dussel die Möglichkeiten, das Absolute zu denken, auf die schlichte Alternative zwischen einem Pantheismus, sei es der Materie oder des Geistes, und der Absolutheit der Freiheit. Tertium non datur. Entweder man folgt dem unbedingten Anspruch der Freiheit, oder man hebt die Freiheit in eine Bewegung der Materie, des absoluten Geistes, des Willen zur Macht auf, in eine Bewegung der ewigen Wiederkehr des Selben, in ein tragisches Ethos, wo der Ernst der geschichtlichen Verantwortlichkeit durch das Geschick abgefedert ist. Mit der Absolutheit der Freiheit will Dussel die semitische Grunderfahrung philosophisch beerben. Wo immer Menschen dem Anspruch der Freiheit standhalten, ihr Überantwortetsein ohne Flucht in ein „tragisches Geschick“ übernehmen, Selbstdivinisierungen von Systemen durchbrechen, bejahen sie nach Dussel die Absolutheit der Freiheit, zumindest als „*notwendige Hypothese*“¹⁵⁴. Dussel rückt damit in die Nähe zu Kants Postulatenlehre: Gott als Postulat der praktisch-befreienden Vernunft – „*El gran Desconocido es el postulado(!) o hypothesis necesario.*“¹⁵⁵

Im Unterschied zu Kant fungiert das „Postulat“ des Absoluten jedoch nicht als Versöhnung zwischen Moralität und Glückseligkeit, denn die Verantwortlichkeit hat ihre „Glückseligkeit“ in sich selbst; das Postulat der absoluten Freiheit antwortet nicht auf Aporien der Sittlichkeit, sondern ist notwendige Bedingung des Vollzugs der befreienden Freiheit selbst und bewahrt so die Freiheit vor ihrem Rückfall in ein tragisches Ethos: „*wer immer für die Befreiung der Armen kämpft, affirmiert auf praktische Weise, daß das System ungerecht, daß es nicht göttlich ist*“¹⁵⁶, „*daß das Göttliche die Alterität aller möglichen Systeme ist*“¹⁵⁷.

Dussel radikalisiert gleichsam Kants erstes Postulat der Sittlichkeit, die Freiheit, in religionsphilosophischer Perspektive. Die religionskritische Entlarvung des „Postulats“ der jenseitigen Versöhnung von Moralität und Glückseligkeit als Projektion bzw. Opium des Volkes ist so umgangen. Dussel bleibt jedoch nicht bloß bei einer Postulatenlehre stehen, sondern versucht im Anschluß an Levinas über die bloße transzendente Forderung hinaus in die „Erfahrung“ des Unendlichen einzuführen, in die „Kunst“, die „Spur“ des Absoluten im Antlitz der Armen zu entdecken.

¹⁵³ A.a.O., 113.

¹⁵⁴ A.a.O., 115.

¹⁵⁵ Dussel E., *Filosofía de la liberación*, 117 (Hervorhebung von mir); in der deutschen Ausgabe ist „el postulado“ mit „Bedingung“ übersetzt, vgl. *Philosophie der Befreiung*, 115.

¹⁵⁶ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 115.

¹⁵⁷ A.a.O., 116.

6. PERSPEKTIVEN FÜR EINE BEFREIUNG LATEINAMERIKAS

6.1. PERIPHERE ALS EXTERIORITÄT

Obwohl Dussel sein Denken gegen den universalistischen Anspruch der europäischen Vernunft, gegen einen philosophischen Eurozentrismus entwickelt, fällt seine Ethik der Befreiung nicht in das andere Extrem eines bloß regionalistischen Denkens. Die Betonung der Faktizität mündet nicht in eine Ethik kulturspezifischer Üblichkeiten. Kulturelle Mannigfaltigkeit setzt zwar die Überwindung einer universalistischen Ethik voraus, keineswegs jedoch die Absage an den Absolutheitsanspruch des Ethischen selbst. Das postmoderne Bild der „bunten Wiese“, der reichen Mannigfaltigkeit verschiedener Lebensformen, überspringt die Härte realer Herrschaftsstrukturen, die nicht mit ästhetischen Leitbildern, sondern nur durch konkrete politische Befreiungsprozesse überwunden werden können.

Kritik der Herrschaft macht jedoch den Rekurs auf die Unbedingtheit des ethischen Anspruchs unumgänglich, soll die konfliktive Situation der gegenwärtigen Weltgesellschaft nicht als Spiel von Sprachspielen verniedlicht und damit der faktische Kampf aller gegen alle legitimiert werden.

Der Ansatz der Befreiungsethik muß daher auf die realen Herrschaftsstrukturen bzw. Befreiungsbewegungen hin konkretisiert werden, und zwar auf allen vier Ebenen menschlicher Beziehungen. „*Diese meta-physischen Positionen [Erotik, Pädagogik, Politik und Archäologie] kann man noch mit größerer Konkretion denken. Es handelt sich hier um ...das, was wir eine ‚konkrete lateinamerikanische Ethik‘ genannt haben.*“¹

Dieser Aufgabe sind die Bände III-V der „*Filosofía ética latinoamericana*“ gewidmet, in denen die lateinamerikanische Realität im Lichte der Befreiungsethik analysiert wird, und zwar angefangen von der Erotik und Pädagogik (Bd. III) über die Politik (Bd. IV) bis hin zur Archäologie (Bd. V). Diese Analysen sind in den letzten Jahren durch die Auseinandersetzung mit der ökonomischen Problematik zum Teil überholt worden, d. h. man müßte sie nach Dussels eigenen Worten „*auf einer Ebene des ökonomischen Realismus neu einsetzen*“.² Ich werde im folgenden nur die politisch-ökonomische Konkretisierung der Befreiungsethik behandeln. Da die politische Ethik aus der Kritik am gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem erwächst, wird zunächst auf Dussels Stellung zum Streit um die Dependenztheorien eingegangen. Diese Thematik bildet gegenwärtig den eindeutigen Schwerpunkt im Denken Dus-

¹ Dussel E., *Filosofía ética* III, 11.

² A.a.O., IV, 97.

sels, deren Klärung derzeit noch voll in Gang ist.³ In der konkreten Ethik sind verschiedene Reflexionsebenen zu unterscheiden. Vor allen Detailfragen der politischen Praxis geht es zunächst um die ethische Wahrnehmung der gegenwärtigen Realität, d. h. die Erfahrung und Entdeckung *der Armen hier und jetzt* innerhalb der gesellschaftlichen Totalität. Dies ist heute -nicht zuletzt aufgrund der Ergebnisse der Dependenztheorien -nur mehr im Weltmaßstab möglich, ohne deswegen in einen „dependentismo“⁴ zu verfallen. Die konkrete Begegnung mit den Armen muß innerhalb des globalen Nord-Süd-Verhältnisses situiert werden. Die sozialwissenschaftliche Relation „Zentrum-Peripherie“ ist daher auf der ethischen Reflexionsebene neu zu formulieren, und zwar durch die Qualifizierung der Völker und Kulturen der Dritten Welt *als geschichtlich konkrete Exteriorität* innerhalb des gegenwärtigen Weltsystems. Damit sprengt Dussel bereits den dependenztheoretischen Rahmen, insofern das Begriffspaar „Zentrum-Peripherie“ primär die Struktur der Abhängigkeit und nicht die exteriore Positivität der peripheren Kulturen ausdrückt.

„Die ökonomische Theorie der Dependenz entdeckt uns also die Herrschaftsstruktur; die sich in der internationalen, ökonomischen, kapitalistischen Totalität etabliert, so wie die Theorie des Klassenkampfes die soziale Dynamik auf einer nationalen Ebene aufklärt. Eine Theorie der Befreiung gelangt jedoch dazu, uns auf das Problem der ökonomisch-kulturellen Exteriorität eines Volkes aufmerksam zu machen.“⁵

In der Applikation des Levinasschen Begriffspaares „Totalität-Exteriorität“ auf den Nord-Süd-Konflikt liegt gleichsam Dussels „prophetische Intuition“, die in den konkreten Analysen, vor allem in der Kapitalismuskritik, genauer entfaltet und begründet wird.⁶ Im Zusammenhang mit seiner Begegnung mit E. Levinas in Paris 1971, wo ihm sowohl die Nähe als auch die Distanz seines Denkens zu Levinas bewußt wurde, geht Dussel explizit auf die Bedeutung dieser „Entdeckung“ ein: *„Er [Levinas] erzählte mir; wie die Erfahrung von Hitler und Stalin (zwei entmenslichende Totalisationen und Frucht der europäisch-hegelianischen Totalität) die großen politischen Erfahrungen seiner Generation gewesen waren. Aber als ich ihn darauf hinwies, daß das ego der europäischen Moderne, das erobernde, kolonistische, in seiner Kultur imperiale und gegenüber den Völkern der Peripherie unterdrückerische ego nicht nur die große Erfahrung meiner Generation, sondern des letzten halben*

³ Vgl. z. B. Dussels Resümee am Schluß seines Kommentars zu Marx ' „Grundrisse der politischen Ökonomie...: „In zukünftigen Arbeiten werden wir all das vertiefen ...[hier] haben wir nur die Problematik situiert und nicht eine fertig entwickelte Analyse“ vorgelegt. Dussel E., *La producción teórica de Marx*, 412.

⁴ Dussel E., *La producción teórica*, 387.

⁵ Dussel E., *Filosofía ética V*, 91.

⁶ Die Kritik von Leonardo von Acker, *Uma filosofia da libertacao*, in: *Revista brasileira de filosofia*, Sao Paulo, 114 (1978) 11-123; 115 (1978) 247-269, wonach der Analektik Dussels immer schon eine bestimmte politische Option zugrundeliege, die nur mehr philosophisch legitimiert werde, übersieht, daß der ganze Diskurs Dussels die Entdeckung der Völker der Dritten Welt als Arme (im strengen Sinn als Unterdrückte und Exteriorität) begländen will und damit auch zur Diskussion stellt; vgl. dazu die Antwort Dussels in: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 94 ff.

Jahrtausends gewesen ist, konnte er nur akzeptieren, daß er niemals gedacht hatte, daß ‚der Andere‘ (Autrui), ein Indio, ein Afrikaner oder ein Asiate‘ sein könnte. ‚Der Andere‘ der Totalität oder der europäischen ‚Welt‘ waren die Kulturen und Menschen, die als ‚zuhandene‘ Dinge konstituiert worden sind, als erkannte Ideen, Seiende zur Disposition des ‚europäischen Willens zur Macht‘ (und danach des russisch-nord-amerikanischen). Wenn Levinas, soweit er jüdischer Denker war, in seiner existentiellen Erfahrung einen Punkt der Exteriorität zufinden vermocht hatte, um das europäische Denken in seiner Totalität zu kritisieren (insbesondere Husserl, Heidegger und Hegel), so hatte er dennoch Europa in seiner Gesamtheit nicht erfahren, und sein Stützpunkt blieb Europa selbst. Wir hingegen, Lateinamerikaner, Afrikaner und Asiaten, die Welt der Peripherie, haben Europa erlitten, und unser Stützpunkt ist eine dem ‚Zentrum‘ externe, in sich positive Geschichte, auch wenn die gebildete Welt dies für barbarisch hält, als Nicht-Sein, für ungebildet.“⁷

6.2. KRITIK DER ÖKONOMISCHEN ENTFREMDUNG

Die Geschichte der peripheren Völker ist eine Geschichte der Negation ihrer Anderheit. Die ursprüngliche Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ zwischen den ankommenden Europäern und den Völkern Afrikas, Asiens und Amerindiens verwandelte sich innerhalb kurzer Zeit in die ungleiche Beziehung zwischen Herr und Knecht.⁸ Während z. B. die Azteken die Spanier zunächst bewundernd und erwartungsvoll als Götter empfingen, hielten die Europäer die Indios für Barbaren, für Wilde ohne menschliche Vernunft.⁹ Damit war die personale Nähe zerstört, die Konquista ist daher „*ein ethisch perverser Akt in der Geschichte unseres Kontinents, weil sie das ursprünglich Böse war*“.¹⁰

Die Negation der Anderheit der Indios vollzog sich, wie bereits Bartolomé de Las Casas bezeugt, einerseits in der unmittelbaren Vernichtung ganzer Stämme, andererseits in der Unterdrückung durch die Zwangsarbeit in den Goldminen.¹¹ Durch die ökonomische Ausbeutung hat sich die Herrschaft institutionalisiert, sie ist real,

⁷ Dussel E., Palabras preliminares, in: ders./Guillot D. (Hrsg.), Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, 8.

⁸ Zu den verschiedenen Phasen der Eroberung Amerikas vgl. Dussel E., Introducción general a la historia de la iglesia, 214 ff.

⁹ José de Acosta unterscheidet z. B. in seinem Buch „De procuranda Indorum salute“ drei Klassen von Barbaren: erstens diejenigen, welche den rechten Gebrauch der Vernunft und die allgemeine Lebensweise verwerfen; zweitens die Inkas und Azteken, die zwar bereits politische und religiöse Institutionen haben, aber keine Schrift und Philosophen; drittens alle Wilde, die wie Tiere sind: vgl. dazu Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 64 ff.

¹⁰ Dussel E., Del descubrimiento al descubrimiento. Hacia un desagravio histórico, in: Concordia 10 (1986), 112.

¹¹ Vgl. Dussel E., Filosofía de la liberación, 18; die Indios glaubten daher, daß das Gold der Gott der Europäer sein müsse. Zur ökonomischen Ausbeutung zur Zeit der Konquista vgl. Dussel E., Introducción general a la historia de la iglesia, 228-232.

geschichtlich geworden und erfaßt damit auch alle anderen Beziehungsebenen: Der Unterdrückung des Indio folgt die Vergewaltigung seiner Frau -Cortés nimmt sich „Malinche“ zur Geliebten¹² (erotische Entfremdung). Darüberhinaus wird der Indio seinen Kindern entfremdet, weil sie von nun an in der Kultur der Konquistadoren erzogen werden (pädagogische Herrschaft). Auf beiden Ebenen setzt sich die Unterdrückung heute ungebrochen fort, z. B. im Sextourismus bzw. in der Überschwemmung Lateinamerikas durch westliche Medien.¹³

Da die ökonomische Ausbeutung eine Schlüsselrolle innerhalb der vielschichtigen Abhängigkeit der peripheren Völker einnimmt, wenden wir uns zunächst Dussels Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie zu. Dies erfordert, die bisherigen Ergebnisse der Marxkommentare zumindest in ihrer grundsätzlichen Interpretationsrichtung zu resümieren. Denn Dussel entwickelt den „Begriff der Dependenz“ in einer kreativen Fortsetzung der dialektischen *Methode* der Marxschen Kapitalismuskritik. Er begibt sich damit auf ein Feld, das zumindest in der europäischen Entwicklungsdiskussion bereits als unergiebig abgetan zu sein scheint, nämlich durch eine Marxphilologie Licht in den Nebel der ökonomischen Abhängigkeit zu bringen.¹⁴

6.2.1. Die Methode: dialektische Ontologie der Ökonomie

Der Kapitalismus ist wie jedes Wirtschaftssystem eine Totalität, ein Moralsystem mit institutionalisierten, d. h. verfestigten ökonomischen Beziehungen zwischen Menschen. Die Aufhellung der letzten Fundamente einer Totalität ist Sache der Dialektik, d. h. der Bewegung vom Seienden zum Sein, dem Grund des Seienden. Genau dies ist nach Dussel die Methode der Marxschen Ökonomiekritik: ausgehend von „*einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen*“ werden die letzten, einfachen und abstrakten Kategorien bestimmt, „*wie Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert*“, um dann „*vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen*“¹⁵.

¹² „Diese Doña Maria ist zu einer Gestalt geworden, die für alle jene Jungfrauen steht, die von Spaniern verzaubert, verführt, vergewaltigt worden sind. Und so wie ein Kind seiner Mutter nicht verzeiht, wenn diese es verläßt, um dem Vater nachzulaufen, so verzeiht auch Mexiko Doña Malinche nicht.“ Paz O., *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1985, 89; das Bewußtsein, aus einer Schändung hervorgegangen zu sein, prägt nach Dussel das Bewußtsein der mestizischen Kultur, zunächst die Verleugnung der amerindischen Kultur, der „Mutter“, die völlige Orientierung an Europa, besonders an Frankreich in der Zeit des Liberalismus im 19. Jh. und schließlich die Rebellion gegen den „Vater“, die Neuentdeckung der eigenen Volkskultur im Zuge der mexikanischen Revolution; vgl. Dussel E., *Filosoffa ética III*, 125-132.

¹³ Zur Dominanz der westlichen Kultur im Schulsystem kommt, daß nach Dussel 80% der audiovisuellen Medien in Lateinamerika direkt oder indirekt von US-Medienkonzernen kontrolliert werden; vgl. Dussel E., *Filosoffa ética III*, 167.

¹⁴ Vgl. das vernichtende Resümee über bisherige Theorieansätze in dieser Richtung von Schmidt A., *Ungleicher Tausch*, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. I, hrg. v. D. Nohlen/F. Nuscheler, Hamburg 2 1982, 117-132.

¹⁵ Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Einleitung, in: MEW XLII, 35; vgl. dazu den Kommentar Dussels in: *La producción teórica*, 48 ff.

Die Marxsche Analyse arbeitet daher nicht wie eine empirische Einzelwissenschaft, die bestimmte Hypothesen experimentell prüft, sondern hat einen *philosophischen* Anspruch, insofern die Ökonomie auf ihre anthropologischen und ontologischen Implikate hin befragt wird. Analog der Hobbeschen Konstruktion des modernen Staates, wenn auch auf einer anderen anthropologischen Grundlage, versucht Marx das „chaotische Ganze“ der Ökonomie (den bloßen Schein, die Erscheinung) dadurch zu rekonstruieren, die verschiedenen geschichtlichen ökonomischen Systeme im Licht der abstrakten Grundverhältnisse (Arbeit-Produkt; Gebrauchs-, Tauschwert usw.) in ihrer spezifischen Konkretheit sichtbar werden.

Indem Marx das ökonomische System auf seine letzten leitenden Horizonte hin analysiert („Dialektik“), zielt die Kritik der politischen Ökonomie auf eine „Ontologie“ (im Sinne Dussels), hier auf „*eine Ontologie jeder möglichen Ökonomie*“¹⁶. Die dialektische „Entwicklung“ der Ökonomie aus dem „Begriff“ der „lebendigen Arbeit“ ist bei Marx nicht eine Selbstentwicklung des Begriffs, sondern Produkt des Denkens, bloß theoretische Reproduktion der Realität, die daher nicht wie bei Hegel mit der Wirklichkeit zusammenfällt.¹⁷

Marx grenzt in den „Grundrissen“ die dialektische Methode als „Methode des Denkens“ präzise von der Hegelschen Dialektik ab, in der Realität, Wesen, Begriff und Methode ident sind. Trotz unbestreitbarer Einflüsse von Hegel, z. B. der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, hat Marx daher einen methodischen Begriff der Dialektik ausgebildet, der von der Dialektik des absoluten Geistes oder Engels' Dialektik der Natur abzugrenzen ist.¹⁸

¹⁶ Dussel E., *Hacia un Marx desconocido*, 298; vgl. auch ders., *La producción teórica*, 19; Dussels Interpretation richtet sich damit gegen die in Lateinamerika besonders starke Tradition der Althusser'schen Trennung zwischen den philosophischen Frühschriften und einem reifen, rein wissenschaftlichen Marx als Autor des „Kapitals“. Die Betonung der philosophischen Durchführung der „Kritik der politischen Ökonomie“ ist allerdings auch eine Absage an „humanistische“ Interpretationen, die die ökonomischen Schriften vernachlässigen.

¹⁷ Marx K., *Grundrisse*, In: MEW XLII, 35: „Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich selbst bewegenden Denkes zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren.“

¹⁸ Vgl. dazu Röd W., *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München² 1986, 213-227; Röd verweist zurecht auf die Beziehung der Marxschen „Dialektik“ zur analytisch-synthetischen Methode der modernen Naturwissenschaft seit Galilei. Marx habe diese „Methode“ jedoch in einen metaphysischen Rahmen gestellt, nämlich in die Dialektik von „Wesen und Erscheinung“, wobei das „Wesen“ nicht mehr statisch, sondern in geschichtlicher Dynamik begriffen werde. Daher sei die Dialektik bei Marx ident „mit dem Ausdruck ‚dynamischer Essentialismus‘ ...Kurz: die Dialektik des ‚Kapitals‘ ist nicht primär Methode, sondern Ontologie“ (a.a.O., 226). Dussel hingegen legt die resolutiv-kompositorische Methode vom dialektischen Grundvollzug der Philosophie her aus (Bruch mit der Alltäglichkeit, dialektische Aufhellung der Horizonte usw.), und sieht daher Marx, Originalität darin, unter Einbeziehung der wissenschaftlichen Ökonomie seiner Zeit eine philosophische Theorie der Ökonomie entwickelt zu haben. In Dussels Dialektikverständnis stellt sich daher W. Röds Alternative „Methode oder Ontologie“ gar nicht, weil die „Dialektik“ gerade die „Methode der Ontologie“ ist, hier der Ontologie der Ökonomie.

6.2.2. Die Totalität des Kapitals und die Exteriorität der „lebendigen Arbeit“

Marx versucht also nach Dussel zunächst durch Abstraktion von konkreten ökonomischen Systemen eine Matrix, d. h. die wesentlichen Grundbestimmungen, Beziehungen *jeder* möglichen Ökonomie freizulegen. Ausgangspunkt ist dabei die gegenwärtige Realität, d. h. die kapitalistische Wirtschaftsform. Marx dechiffriert bekanntlich die vielfältigen Bedeutungen und Erscheinungen des „Kapitals“, wie z. B. Geld, Güter, Produktionsmittel usw., auf die menschliche Arbeit, insofern alle Güter, ob sie zu Geld oder Maschinen geworden sind, aus menschlicher Produktivität hervorgehen.¹⁹ Die Arbeit ist daher der „letzte Grund“ (das Sein) nicht nur der kapitalistischen, sondern jeder Wirtschaftsweise, insofern die ökonomische Beziehung die Herstellung des Produkts durch den Menschen voraussetzt.²⁰ Im Produkt vergegenständlicht sich das Leben des Menschen, insofern seine Lebenszeit, seine Energie in den Gegenstand einfließen.

Dussel definiert nun mit Marx den „Wert“ eines Produktes als die „Menge vergegenständlichten Lebens“.²¹ Der „Produzent oder Arbeiter [ist folglich] der natürliche Eigentümer seines Produktes“.²² Der Wert des Gegenstandes, der „so heilig wie das Leben des Menschen selbst ist“²³, kann nun in Gebrauchs- und Tauschwert unterschieden werden, d. h. hinsichtlich seiner Konsumierbarkeit, seiner Nützlichkeit für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und seiner Tauschbarkeit mit anderen. Die Produktion ist aufgrund der anthropologischen Struktur des Mitseins immer auch auf andere bezogen. Eine Form der praktisch-poietischen Beziehung ist das Tauschverhältnis, im Unterschied z. B. zum Geschenk. Ein gerechter Tausch im Sinn der personalen Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht hat sein absolutes Kriterium im Wert des Produkts als Menge an vergegenständlichtem Leben. Dussel erläutert dies an einem Beispiel: „Der Schuhmacher hat fünf Stunden in der Anfertigung eines

¹⁹ Diese Erkenntnis der klassischen Ökonomietheorie ist von der katholischen Soziallehre in „Laborem exercens“ aufgenommen worden: „das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital ... betrifft unmittelbar den Produktionsprozeß, bei dem die Arbeit immer den ersten Platz als Wirkursache einnimmt, während das Kapital, das ja in der Gesamtheit der sachlichen Produktionsmittel besteht, bloß Instrument oder instrumentale Ursache ist.“ Laborem exercens, 12; vgl. dazu Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 131, 212 f.

²⁰ Vgl. Dussel E., La producción teórica, 323.

²¹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 121.

²² A. a. O. 122; darin liegt der nicht unumstrittene Schlüssel des gesamten Gedankengangs, in der Terminologie Nell-Breunings, „das Verursacherprinzip“, das hier illegitimerweise auf die Beziehung Arbeiter (oder auch Kapital)-Produkt angewandt werde. Statt zu untersuchen, ob das Kapital oder, wie Dussel mit Marx fordert, die Arbeit den primären Anspruch auf das Produkt haben, schlägt Nell-Breuning „das Verwendungsprinzip“ vor, d. h. die Frage, wofür etwas benötigt wird, und verweist dabei auf Gemeinschaftsbedürfnisse. Nichterwerbsfähige und Investitionen, die vom Arbeitsertrag abgezogen werden müßten; vgl. von Nell-Breuning O., Kapitalismus -kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System“, Freiburg-Basel-Wien 1986, 160ff. Das Mißverständnis eines „egoistischen“ Anspruchs des Arbeiters auf das Produkt ist bei Dussel jedoch durch den gemeinschaftsethischen Ansatz von vornherein ausgeschlossen. Die Frage ist vielmehr, wem das Entscheidungsrecht über die Verwendung der Produkte zukommt.

²³ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 122.

*Paars Schuhe vergegenständlicht und tauscht sie dann gegen Weizen (Lebensmittel), den der Bauer in fünf Stunden seines Lebens produziert hat. In diesem Fall handelt es sich um einen gerechten Tausch.*²⁴

Das Geld ist bloß universales Äquivalent und als Wert ebenfalls vergegenständlichtes Leben. Es bietet jedoch bereits die Möglichkeit zur Akkumulation. Der entscheidende Punkt in der idealtypischen Analyse der ökonomischen Beziehung wird jedoch in der Frage des Lohnes berührt. Dussel definiert den Lohn als „*Preis für den benötigten Wert der Arbeitsfähigkeit des Arbeiters. Unter dem Preis verstehen wir den in Geld ausgedrückten Wert einer Sache.*“²⁵

Die Arbeitsfähigkeit, die Möglichkeit im Sinn der dynamis, etwas herzustellen, ist nun aber von der Person, der *schöpferischen* Freiheit des Arbeiters, zu unterscheiden, die nicht entlohnt werden kann, weil sie kein Wert neben anderen, sondern „*schöpferische Quelle jedes Wertes*“²⁶ ist. Aufgrund der Freiheit reproduziert der Mensch eben nicht bloß ein animalisches, sondern ein menschliches, kulturelles Leben, d. h. er schafft „*Neues*“, etwas, was von Natur aus zuvor nie da war, „*einen neuen Wert, aus dem Nichts, aus seiner schöpferischen Subjektivität ... Deswegen gibt es Fortschritt in der Geschichte und Entwicklung der Menschheit.*“²⁷

Wollte man nun eine ethisch korrekte, d. h. von der Beziehung zwischen gleichrangigen Personen ausgehende Produktionsgemeinschaft beschreiben, so wäre als zentrales Kriterium die gemeinsame Entscheidung über Herstellung, Verteilung, Austausch und Konsum der Produkte zu nennen, wodurch sich ein ungestörter Lebenskreislauf zwischen Bedürfnis-Arbeit-Konsum innerhalb der personalen Nähe etablieren könnte.

Von diesem *ethischen* Grundmodell der ökonomischen Beziehung aus können nun verschiedene *gesellschaftliche* Produktionsverhältnisse kritisch analysiert werden, zunächst das kapitalistische System.²⁸ Zuallererst ist dabei nach dem „*Wesen*“ des Kapitals zu fragen. Wenn gilt, daß Geld, Technologie, Produktionsmittel usw., alles, was üblicherweise als Kapital bezeichnet wird, aus menschlicher Arbeit hervorgeht, so ist Kapital nichts anderes als „*Wert*“ im Sinn von vergegenständlichtem Leben. Arbeit und Kapital stehen sich dann nicht gegenüber, sondern Arbeit ist die schöpferische Quelle des Kapitals. Kapital ist jedoch „*Wert*“ in einem bestimmten Sinn, nämlich in der *unauflösbaren Verbindung* von Gebrauchs- und Tauschwert: „*Die Unauflösbarkeit der ‚Produktualität‘ und der ‚Tauschbarkeit‘ ist das Eigentümliche und Einzigartige der Art des Produkts der bürgerlichen Produktion. In früheren Zivilisationen hatten die Produkte den Charakter der Pro-*

²⁴ A.a.O., 121.

²⁵ A.a.O., 125.

²⁶ Ebd.

²⁷ A.a.O., 126.

²⁸ Ich skizziere hier ausschließlich Dussels Kritik am Kapitalismus, der durch die Etablierung des Weltmarktes für die Peripherie die erste Aufmerksamkeit verdient. Zur Kritik am realen Sozialismus vgl. a.a.O., 185-196.

duktualität (Produkt als Produkt) und manchmal waren sie auch als Waren produziert ..., aber nicht war es der unlösbare Charakter **aller** Produkte, sondern **einiger**.²⁹

In diesem doppelten Sinn ist Kapital „Wert“, d. h. vergegenständlichte Arbeit als Tauschwert. Der Wert als Wesen des Kapitals ist selbst unsichtbar, nicht mit Händen anzugreifen, wie z. B. Maschinen, Waren, Geld usw., die bloß „Erscheinungsweisen“ des Kapitals sind.

„Der **reine** Wert ist das letzte Wesen des Kapitals. Das Kapital ist einfach Wert, aber als solcher (als **reiner** Wert) erscheint es nicht und kann es nicht in der Erscheinungswelt erscheinen. Der Wert ist eine **Form** oder Erscheinungsweise des Kapitals: er ist das Kapital selbst in seiner tiefen, fundamentalen, wesentlichen Unsichtbarkeit. Die ‚Erscheinungsformen‘ des Kapitals können das Geld, die Ware, das Produkt etc. als Kapital sein.“³⁰

Als Tauschwert zirkuliert das Kapital, nicht in einer einfachen Zirkulation, wie z. B. im oben genannten Tausch zwischen einem Schuster und einem Bauer, wo der Tausch unmittelbar auf den Gebrauchswert, auf den Konsum bezogen ist, sondern in einer Zirkulation, in welcher der Tauschcharakter der Produkte gleichsam festgehalten, prolongiert wird. Eine einfache Form dieser Zirkulation bildet das Handelskapital: eine Ware wird nicht gekauft, um sie zu gebrauchen, sondern selbst wieder zu tauschen, und zwar mit dem Zweck, dadurch *mehr* Wert zu erlangen.

Diese Zirkulation beschreibt nun nach Dussel präzise die erste Phase der ökonomischen „Beziehung“ zwischen Europa und Lateinamerika, die mit Marx daher bereits eine erste Form der kapitalistischen Ausbeutung darstellt, noch vor dem Industriekapitalismus. „Es bleibt kein Zweifel. Für Marx ist das dem industriellen Kapital vorgängige Moment bereits Kapital ... Der merkantile oder kommerziale Kapitalismus ist schon Kapitalismus, ferner, Lateinamerika entstand in der Epoche des Kapitalismus, mehr noch, Lateinamerika ist einer der wesentlichen Faktoren der Entstehung des Kapitalismus.“³¹

Dennoch folgt Dussel nicht der heute sozialwissenschaftlich kaum mehr haltbaren These, wonach die Kapitalakkumulation in Europa ausschließlich durch den Ressourcentransfer aus der Dritten Welt erfolgt sei. Die merkantilistische Ausbeutung war bloß *ein* Faktor für die Entstehung des kapitalistischen Systems in Europa. Die spezifische Eigenart der Abhängigkeit der Entwicklungsländer wird erst sichtbar, wenn die Struktur des Industriekapitalismus analysiert ist. Der entscheidende Schritt in diese Richtung vollzieht sich dadurch, daß die Zirkulation des Kapitals Grundlage für die Produktion wird, d. h. die Produktion der Bewegung des Kapitals eingegliedert wird. Die Produktion dient nicht mehr der unmittelbaren, gemeinschaftlichen Bedürfnisbefriedigung, auch nicht mehr dem einfachen Tausch, sondern der Kapital- bzw. Wertsteigerung.

²⁹ Dussel E., La producción teórica, 128.

³⁰ A. a. O., 127.

³¹ La producción teórica, 130; vgl. auch MEW XLII. 178.

Der handelskapitalistische Kreislauf „Geld-Ware-Ware-(mehr)Geld“ wird nun durch einen zweiten Kreislauf erweitert. *„Der Wert geht vom Geld auf die Arbeit (Lohn) und das Produktionsmittel über. Diese vergegenständlichen den Wert im Produkt, im Wert-Produkt, das, wenn es auf den Markt gebracht wird, zur Ware wird. Wird die Ware verkauft, dann wird sie wieder zu Geld (G), in Wirklichkeit aber zu mehr Geld (G'), denn es ergibt sich ein Gewinn. Dieser ganze zyklusartige Prozeß, oder besser, diese Spirale, die wie ein riesiger lebendiger Wirbelsturm immer größer wird, ist das Kapital; er vergrößert den Wert: dies ist Verwertung.“*³²

Die entscheidende Frage ist nun, wodurch der Gewinn, die Differenz zwischen G-G' zustande kommt. Dussel antwortet darauf mit der Marxschen Lehre vom „Mehrwert“, eines der schwierigsten Kapitel in der Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital scheint primär aus sich selbst zu wachsen, vor allem durch die Produktivität der Produktionsmittel. Doch dies ist bereits ein Aspekt der Fetischierung des Kapitals, seiner Absolutsetzung als in sich selbst schöpferischer Quelle aller Werte, wodurch die eigentliche Quelle des Werts, die menschliche Arbeit, verleugnet wird. *„Die Sünde Adams in der Genesis besteht darin, daß er wie Gott sein wollte. Genauso negiert das Kapital seinen Ursprung (die Arbeit des Arbeiters) und erhebt für sich den Anspruch, sein Zuwachs, sein Anwachsen und sein Profit entstehe aus ihm selbst... Auf diese Weise schuldet es niemandem etwas, und der ganze produzierte Wert ist sein eigener.“*³³

Wenn Wert vergegenständlichte Arbeit ist, kann Wertzuwachs nur durch Mehrarbeit entstehen. Indem sich das Kapital verabsolutiert, kann es dem Arbeiter als der eigentlichen Quelle des Wertes dennoch in der Position des Stärkeren begegnen. In der *Begegnung* „Kapital(ist)-Arbeiter“ ist jedoch der Arbeiter zunächst, d. h. bevor er dem Produktionsprozeß eingegliedert wird, also in der unmittelbaren Begegnung von Angesicht zu Angesicht, im strengen Sinn Exteriorität, jenseits, außerhalb des Kreislaufs des Kapitals, ein Nichts gegenüber der Totalität des Kapitals.

Dussel sieht in der Marxschen Kategorie der „lebendigen Arbeit“, die als Quelle aller Werte das Kapital transzendiert, der Sache nach die Levinassche Kategorie der Exteriorität in der ökonomischen Beziehung vorgezeichnet, wenn auch nicht als Kategorie entwickelt. Der Arbeiter ist das Nichts der Totalität des Kapitals, d. h. un-begreifliche Exteriorität, daher vom Horizont des Kapitals her nicht existent, ohne Bedeutung.

*„Sozusagen in der ‚Welt‘ des Kapitals (oder das unter seinem Horizont Konstituierte) ist der Arbeiter kein Seiendes: Nichts. Jenseits des Kapitals (und noch nicht subsumiert...) ist er Nicht-Objektivität (weil er noch nicht Objekt ist...) Wenn der Reichtum das Kapital ist, befindet sich **außerhalb** die ‚absolute Armut‘. **Nichts** an*

³² Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 132.

³³ A.a.O., 137.

Sinn, **Nichts an Realität, unproduktiv, inexistent, ‚Nicht-Wert‘**. Diese Position haben wir ‚den Anderen‘ genannt.³⁴

Die ursprüngliche Nähe zwischen Kapitalist-Arbeiter wird durch die Subsumtion des Arbeiters in den Kreislauf des Kapitals zerstört. Der Arbeiter wird seiner Exteriorität beraubt und dem Kapital eingegliedert, d. h. er wird selbst ein Moment des Kapitals, er wird Wert im doppelten Sinn, nämlich Gebrauchs- und Tauschwert. Das Lohnverhältnis, das diese Subsumtion vertraglich besiegelt, fußt dabei auf der ideologischen Unterscheidung zwischen Arbeitskraft und der Person des Arbeiters, wobei der Lohn nur ein bestimmtes Quantum aktivierter Arbeitskraft abgilt. Der Arbeiter kann sich jedoch nie bloß mit einer von ihm selbst unterschiedenen „Arbeitskraft“ in den Produktionsprozeß begeben, sondern immer als ganzer Mensch, in seinem schöpferischen Personsein, in der Terminologie von Marx als lebendige Arbeit. Menschliche Arbeit ist immer ein Vollzug der Freiheit, nur dadurch bringt die Arbeit Bewegung ins Kapital, reproduziert oder vermehrt seinen Wert, überwindet seine Statik, begründet es als Prozeß.³⁵ Der Mehrwert des Kapitals verdankt sich daher ausschließlich der schöpferischen Lebendigkeit der menschlichen Arbeit.

Der „Mehrwert“ der kapitalistischen Produktion hat einerseits eine quantitative Dimension, d. h. der „Kapitalist“ läßt den Arbeiter länger arbeiten, als dieser für die eigene Bedürfnisbefriedigung benötigt. Die Ausbeutung besteht dann darin, „daß man **weniger Lohn** (*x Einheiten an Leben*) bezahlt, als es dem von Arbeiter am Produkt geschaffenen Wert (*z Einheiten an Leben...*) entspräche.“³⁶

Der Mehrwert hat jedoch auch eine qualitative Wurzel, und zwar aufgrund der schöpferischen Tätigkeit des Menschen, die sich grundsätzlich jeder Messung in Einheiten an Leben entzieht. Die ökonomische Entfremdung liegt dann bereits in der beim Lohnverhältnis vorausgesetzten Unterscheidung zwischen gekaufter Arbeitskraft und Person des Arbeiters.

„Marx hat eine definitive Klarheit in der fundamentalen, **metaphysischen Frage** erreicht, daß die Arbeit nicht ein Wert ist (weil sie die schöpferische Quelle des Wertes ist), das Kapital kauft jedoch ‚das Vermögen, die Möglichkeit, die Fähigkeit‘ der Arbeit. Dieser Kauf (der sich im Lohn konkretisiert) ist schon von seinem Ursprung her das Wesen des Kapitals und seiner Verwertung... Das Vermögen oder die Fähigkeit zur Arbeit ist ein Moment oder eine Qualität des Arbeiters als Person. Man kauft

³⁴ Dussel E., La producción teórica, 140 f; Dussel bezieht sich dabei vor allem auf zwei Texte von Marx: Erstens auf MEW, EB. 1,523-525, wo Marx davon spricht, daß die Nationalökonomie nur den in das Kapital subsumierten Arbeiter kennt, nicht aber „den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich außer diesem Arbeitsverhältnis befindet... der daher täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts... hinabstürzen kann.“ Die zweite, ausführlichere und klarere Stelle findet sich in den „Grundrissen“ MEW XLII, 217 f, wo Marx die exteriorre Realität des Arbeiters mit den oben zitierten Begriffen wie „nicht-vergegenständlichte Arbeit“, „absolute Armut“, „Nicht-Wert“ usw. beschreibt, die jedoch „positiv gefaßt ...[die] subjektive Existenz der Arbeit selbst“ ist. „Die Arbeit nicht als Gegenstand, sondern als Tätigkeit; nicht als Wert, sondern als lebendige Quelle des Werts.“

³⁵ Vgl. Marx K, Grundrisse, in: MEW XLII, 218.

³⁶ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 133.

nicht ein Subjekt (dies wäre ein Sklave) noch die Arbeit (es ist unmöglich für das Kapital, weil es ihr in diesem Fall die Totalität ihrer Produktion geben müßte), sondern nur ihr Vermögen und ihre Fähigkeit.“³⁷

Diese Sichtweise, die im Verständnis des Produkts als vergegenständlichtem Leben im Grunde schon enthalten ist, impliziert die ethische Disqualifizierung jedes Lohnverhältnisses, weil Arbeit grundsätzlich nicht gerecht entlohnt werden kann. Die ökonomische Gerechtigkeit liegt folglich in der *gemeinschaftlichen* Aneignung des Produkts. Als entfremdendes Verhältnis zwischen Kapital-Arbeiter kann nun das Kapital „in seinem umfassendsten, weitesten und vielleicht strengsten Sinn [als] ein *gesellschaftliches Verhältnis der Unterdrückung*“ bestimmt werden, als „ein bestimmtes ungleiches Tauschverhältnis zwischen Personen“, als „eine ganz bestimmte, *gesellschaftliche Institution*“.³⁸

Der hier skizzierten Kritik des Kapitals liegt eine *ethisch-anthropologische* Interpretation der Marxschen Arbeitswerttheorie zugrunde, die nach Dussel das Zentrum der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie bildet.³⁹ Die entscheidende Kategorie ist dabei die der „lebendigen Arbeit“, des arbeitenden Menschen, der jenseits einer produktivistischen Verengung von vornherein in seiner gemeinschaftlichen Sozialität wahrgenommen wird, dem eigentlichen Sinnziel menschlichen Lebens. Die Kategorie der „lebendigen Arbeit“ steht bei Marx für die Würde der menschlichen Person, die -durch kein ökonomisches System vollständig subsumierbar -unbegreifliche Exteriorität, schöpferische Freiheit ist, auch wenn Marx die Kategorie der Exteriorität nicht explizit entfaltet hat.⁴⁰ Marx ist daher „*Erbe des späten Schelling*“⁴¹. Dussel entdeckt in der Marxschen Ökonomiekritik eine Applikation der eigenen Befreiungsethik, d. h. eine „Meta-physik“ der Ökonomie.⁴² Ausgehend vom absoluten Kriterium der Ethik, der unveräußerlichen Exteriorität der Freiheit, konkret der Arbeiter, wird deren Subsumtion in die kapitalistische und auch real-sozialistische Totalität einer ethischen Kritik unterzogen. Die Arbeitswerttheorie ist so quasi eine Re-

³⁷ Dussel E., La producción teórica, 333.

³⁸ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 134.

³⁹ Diese Deutung steht gegen Auslegungen, die das Zentrum des Marxschen Denkens im Ideologiebegriff, in der These von „Basis und Überbau“ oder in einer universalen Geschichtsdialektik orten.

⁴⁰ Über die „Exteriorität“ bei Marx vgl. Dussel E., La producción teórica, 137-159; ders., Hacia un Marx desconocido, 57-77, 365-372.

⁴¹ Dussel E., Hacia un Marx desconocido, 292.

⁴² Dussel ist sich bewußt, daß seine Marxinterpretation nicht mit dem deckungsgleich ist, was häufig mehr oder weniger reflektiert als „Marxismus“ gilt. Gerade weil Marx gegenwärtig im Depot der Geschichte abgelegt wird, gilt es voreiligen Einordnungen zu wehren und allein auf die Sache zu blicken, die Dussel bei Marx zu entdecken meint. Dussel definiert sein Verhältnis zu Marx folgendermaßen: „Damit will ich allerdings nicht sagen, daß ich mich heute als marxistischer Flügel der Befreiungsphilosophie verstehe. Es handelt sich vielmehr um eine Wiederentdeckung von Marx, und zwar in Kontinuität mit den Erben der posthegelianischen Intuitionen eines Feuerbach, eines Kierkegaard und vor allem eines Schelling. D.h. im Moment ist mein Marxismus ein Marxismus besonderer Art, weil ich glaube, bei Marx das Thema der Exteriorität entdeckt zu haben, und, weil ich ihn folglich für einen Befreiungsphilosophen im ausdrücklichen Sinne halte.“ Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 51.

formulierung des kategorischen Imperativs in ökonomischen Begriffen. Den anderen nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck zu behandeln heißt im ökonomischen Kontext, ihn nicht bloß als „Wert“, sondern als „Quelle allen Werts“ zu achten. Diese Achtung muß sich im Tausch bewähren, indem die Menge an vergegenständlichtem Leben den Tauschwert der Produkte bestimmt.

Ohne hier ausführlich Dussels Neufassung der Marxschen Arbeitswerttheorie diskutieren zu können, sei dennoch auf einige Einwände z. B. von J. Habermas⁴³ kurz eingegangen, die in Europa einen gewissen Konsens repräsentieren. Marx habe -so Habermas -nicht genügend zwischen der klassenspezifischen Institutionalisierung und der an sich positiven Systemdifferenzierung, die der Kapitalismus *auch* sei, unterschieden. Daher fehle es Marx an Kriterien, zwischen Rationalisierung und bloßer Verdinglichung der Lebenswelt zu unterscheiden. Die Arbeitswerttheorie setze erstens eine vormoderne Ökonomie als Leitbild voraus und sei darüberhinaus produktivistisch, insofern die Verdinglichung unterhalb der Ebene der Interaktion diagnostiziert werde. Wenn wir die Frage der korrekten Marxphilologie einmal beiseite lassen, so treffen diese Einwände Dussels Verständnis der Werttheorie nur zum Teil. Der Vorwurf des Produktivismus erübrigt sich von vornherein angesichts des interpersonellen Grundkonzepts der „gemeinschaftlichen“ Ökonomie. Schwerer wiegt der Einwand, daß hier eine romantisierte vormoderne Wirtschaftsform zum Maßstab erhoben wird. Zweifellos verliert die Werttheorie mit der Dominanz industrieller Arbeitsformen immer mehr an analytischer Relevanz. Hier dürfte die entscheidende Frage sein, welchen Status die Werttheorie überhaupt beanspruchen kann. Dussel führt sie als ethisches Kriterium *aller* möglichen Wirtschaftsformen⁴⁴ ein und nicht bloß einer bestimmten, z. B. der Handwerkstätigkeit. Obwohl sich Dussel bewußt ist, daß sich die Werttheorie auf einem Abstraktionsniveau bewegt, das für eine Wirtschaftspolitik nicht unmittelbar praktikabel ist,⁴⁵ scheint die Werttheorie zugleich ein Modell für eine ökonomische Neuordnung zu suggerieren. Auf diese Funktion der Werttheorie scheinen mir Habermas' Einwände zuzutreffen. Denn aus der Werttheorie läßt sich nach allen geschichtlichen Erfahrungen kein ökonomisches System deduzieren, sondern allenfalls ökonomische Ungerechtigkeit diagnostizieren. Ökonomische Systeme stehen jedoch nicht beliebig zur Verfügung. Daher sind in der Diskussion über Wirtschaftssysteme auch teleologische Kriterien der Effizienz oder etwa Rawls Prinzip der Fairness legitim. Allerdings ist es nur zu verständlich, wenn Dussel bei diesen eher abstrakten Zugängen eine Verschleierung des realen Elends befürchtet. Umgekehrt droht jedoch der ethische Elan der Befreiungsethik ohne praktikable Alternativen zu verdampfen.

⁴³ Vgl. zusammenfassend Habermas J., Theorie kommunikativen Handelns, Bd. 2., Frankfurt/M. 1988, 498 ff.; ders., Replik auf Einwände, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 31989, 482 ff.

⁴⁴ Vgl. Dussel E., Hacia un Marx desconocido, 301 f.

⁴⁵ Vgl. Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 138;

6.2.3. *Dependenz als Transfer von Mehrwert*

Doch zurück zu Dussels Ökonomiekritik. Auch auf dem abstrakten Niveau der ethischen Kritik ist noch einiges offen, vor allem das Verhältnis zwischen verschiedenen Kapitalien, konkret zwischen dem schwachen Kapital der Peripherie und dem mächtigen Kapital des Zentrums. Erst hier stoßen wir auf die Problematik der Dependenztheorie, die Dussel in seinen Marxkommentaren von Anfang an angezielt hatte. Die gegenwärtige Krise der Dependenztheorien ist nach Dussel darin begründet, daß es nicht gelungen ist, einen präzisen „Begriff“ der Dependenz zu entwickeln. Die Argumentation sei weitgehend historisch erfolgt, d. h. man habe die Ausbeutung der peripheren Länder primär geschichtlich-genetisch „beschrieben“, z. B. auf der Ebene der Handelsbeziehungen. Die Dependenztheorie sei daher -in der Terminologie von Marx -über die Ebene der „Erscheinungen“ (Zirkulation der Waren usw.) nicht hinausgekommen, sie ist nicht zum „Wesen“ der Dependenz vorgedrungen.⁴⁶ Unter der Oberfläche der Erscheinungen gilt es daher die verborgene „Struktur“ der Abhängigkeit zu bestimmen. Doch ist dies überhaupt mit der Marxschen „Methode“ zu leisten, die ausschließlich den Konflikt zwischen Kapital und Arbeit thematisiert hat? Gegen marxistische Kritiker der Dependenztheorie, wie z. B. Augustin Cueva, der die weltwirtschaftlichen Konflikte auf den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit reduziert, verweist Dussel auf den Gesamtplan der Marxschen Ökonomiekritik, wie er z. B. in den „Grundrissen“⁴⁷ vorgestellt wird.

Marx skizziert hier sein zukünftiges Arbeitspensum, das von den *abstrakten* Bestimmungen, die jeder Ökonomie zugrundeliegen, zu den *allgemeinen* Kategorien des bürgerlichen Wirtschaftssystems übergeht, die wiederum konkretisiert werden, indem dieses ökonomische System in den politischen Rahmen des Staates eingesetzt wird, der Staat in die internationale Arbeitsteilung, die vom Weltmarkt her bestimmt wird, womit der letzte Horizont und damit die äußerste Konkretheit der ökonomischen Analyse erreicht ist. Jede Ebene bleibt bei isolierter Betrachtung in einer gewissen Abstraktheit: das Verhältnis der Klassen z. B. ist ohne den politischen Rahmen des Staates noch abstrakt; die Analyse des Staates wiederum wird erst konkret, wenn man seine Eingebundenheit in den internationalen Wettbewerb, den Weltmarkt mitberücksichtigt. Dieser Plan entspricht präzise der Marxschen Methode „vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“, d. h. die formalen Kategorien durch die Einsetzung in die jeweiligen sozialen

⁴⁶ Vgl. Dussel E., *Hacia un Marx desconocido*, 320 ff.

⁴⁷ „Die Einteilung offenbar so zu machen, daß 1. die allgemeinen abstrakten Bestimmungen, die daher mehr oder minder allen Gesellschaftsformen zukommen, aber im oben auseinandergesetzten Sinn. 2. Die Kategorien, die die innere Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ausmachen und worauf die fundamentalen Klassen beruhen. Kapital, Lohnarbeit, Grundeigentum ... 3. Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Form des Staats. In Beziehung zu sich selbst betrachtet. Die „unproduktiven“ Klassen. Steuern. Staatsschuld. Öffentlicher Kredit. Die Bevölkerung. Die Kolonien [!]. Auswanderung. 4. Internationales Verhältnis der Produktion Internationale Teilung der Arbeit. Internationaler Austausch. Aus- und Einfuhr. Wechselkurs. 5. Der Weltmarkt und die Krisen.“ Marx K., *Grundrisse*, in: MEW XLII, 42; vgl. dazu Dussels Kommentar in: *La producción teórica*, 60 ff, 336.

Horizonte zu konkretisieren. Entscheidend ist nun, daß Marx nicht das ganze Programm, sondern nur den Teil über „das Kapital im allgemeinen“ selbst ausgeführt hat.

Marx hat daher nicht einfach eine Theorie der kapitalistischen Produktion vorgelegt, sondern bloß damit *begonnen*, indem er die abstrakten Kategorien des kapitalistischen Systems bestimmt hat.⁴⁸ Obwohl also Marx der Frage der Dependenz selbst nicht mehr nachgegangen ist, hat sie entgegen der marxistischen Kritik an der „dependencia“ einen präzis bestimmbareren Ort innerhalb der Marxschen Ökonomiekritik. Allerdings verbietet sich in dieser Perspektive eine bloße Applikation der Marxschen Analyse auf die internationale Ebene der Ökonomie; vielmehr müßte man den Marxschen Diskurs kreativ fortentwickeln, um auch die ökonomische Dependenz der Peripherie in ihrem *ethischen* Gehalt in den Blick zu bekommen. Dussel will damit den Streit zwischen Vertretern und Kritikern der Dependenztheorie dialektisch auflösen. Interne und externe Ursachen der Dependenz dürfen nicht ideologisch gegeneinander ausgespielt werden, sie müssen vielmehr präzis in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden, und zwar in der Perspektive fortschreitender Konkretisierung. Indem die internen Konflikte noch einmal in den globalen Kontext des Weltmarkts gesetzt werden, verlieren sie keineswegs ihre Relevanz. Der interne Konflikt zwischen Kapital-Arbeit wird durch den weltweiten Konflikt Kapital-Kapital nicht negiert, sondern konkretisiert.⁴⁹

In kreativer Fortführung der Marxschen Methode versucht nun Dussel selbst das „*Wesen*“ der Dependenz zu bestimmen. Ausgangspunkt dafür ist die Marxsche Unterscheidung zwischen schwachem und starkem Kapital, deren Kriterium die „organische Komposition“ des Kapitals ist, die wiederum wesentlich vom technischen Stand der Produktionsmittel abhängt. Die Einbindung der Technik, zunächst der Dampfmaschine, in das Kapital markiert überhaupt den Beginn der industriellen Revolution in England, die daher primär nicht durch die Ausbeutung von Kolonien, sondern durch technologische Steigerung der eigenen Produktivität entstanden ist.⁵⁰ Die Technik, wesentliches Element jeder Kultur, wird so wie das Produkt oder das Geld (monetärer Merkantilismus) eine „Erscheinungsform“ des Kapitals, d. h. man produziert etwas mit einem maschinellen Arbeitsinstrument nicht für den unmittelbaren Konsum, sondern zur Wertsteigerung. Im Kreislauf des produktiven Kapitals (Geld-Produktionsmittel/Arbeit-Produkt-Verkauf-Geld/Profit) kommt nun dem technischen Niveau der Produktionsmittel eine Schlüsselfunktion hinsichtlich der Produktivität zu. Dies hat entscheidende Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen verschiedenen Kapitalien, insbesondere zwischen unterentwickeltem und entwickeltem Kapital.

⁴⁸ Dussel E., *Hacia un Marx desconocido*, 326: „es ist nicht wahr, daß Marx eine ‚Theorie der kapitalistischen Produktionsweise ‚gemacht‘ (vollendet) hätte ...Er begann bloß seine Theorie und sie blieb mit der Publikation des ersten der drei projektierten Teile unabgeschlossen ...“.

⁴⁹ Vgl. Dussel E., *Filosofía de la producción*, 168 ff; ders., *La producción teórica*, 377 f.

⁵⁰ Vgl. Dussel E., *La producción teórica*, 144,395, wo Dussel der Kritik an der extremen These der Dependenztheorie zustimmt, wonach die europäische Kapitalakkumulation allein durch die Ausbeutung der Kolonien zustande gekommen sei. Kolonialländer, wie z. B. Spanien und Portugal, haben, es durch die hohen Erträge aus den Kolonien verabsäumt, ihre eigene Produktivität zu steigern, und verloren in der Folge den wirtschaftlichen Anschluß.

„Hier ein Beispiel: Die hochindustrialisierten Nationen können dadurch, daß sie mehr technologische Mittel besitzen, Produkte von geringerem Wert [vergegenständlichtes Leben] produzieren. Werden diese Produkte nun auf die Märkte der weniger entwickelten Länder geworfen, dann erzielen sie einen Preis, der über ihrem Wert liegt (Extraprofit). Wenn dagegen die weniger entwickelten Länder ihre Produkte, die einen größeren Wert besitzen (da sie über weniger Technologie verfügen) auf Märkte der Machtzentren bringen, müssen sie den Preis unter ihren Wert herunterschrauben; selbst wenn sie Profit erzielen, transferieren sie Mehr-Wert, Mehr-Leben: Sie verarmen, machen ihre eigene Arbeit zunichte.“⁵¹

Der Schlüssel für die Kritik der Dependenz ist die Marxsche Unterscheidung zwischen dem „Wert“ (Menge an vergegenständlichtem Leben) und dem „preis“ eines Produkts, der durch den Markt bestimmt wird. Der Wettbewerb zwischen verschiedenen Kapitalien ist der „theoretische Ort“ der Dependenz.⁵² Wie im nationalen Rahmen so erfüllt der Wettbewerb auch auf der internationalen Ebene die Funktion einer Nivellierung und Verteilung des Mehrwerts, d. h. die internationale Konkurrenz „schafft“ keine „Werte“, sie ist bloß *die Bewegung* des Seins des Kapitals, des Werts.

Durch die marktbedingte Nivellierung der Produktpreise, unabhängig vom ihrem „Wert“, kann nun eine Dependenz zwischen schwachem und starkem Kapital entstehen. Infolge der geringeren technischen Ausstattung muß der Arbeiter in der Peripherie länger arbeiten, mehr Leben vergegenständlichen als sein Kollege im Zentrum. Der Tausch zwischen ihnen ist daher notwendigerweise ungleich. Die Menschen in der Peripherie zahlen für Produkte aus den Industrieländern mit mehr „Einheiten von Leben“ als in diesen Produkten von den Arbeitern der ersten Welt vergegenständlicht ist. Umgekehrt zahlen die reichen Länder für Billigprodukte aus der Dritten Welt einen Preis, der unter ihrem „Wert“ (Einheiten von Leben) liegt. Obwohl aufgrund der niedrigen Löhne das periphere Kapital Gewinne machen kann, wird dabei Mehrwert transferiert.

Genau darin besteht nach Dussel das „Wesen“ und der ethische Skandal der ökonomischen Dependenz:

*„Die gesellschaftliche Beziehung Kapital-Arbeit (die wir die vertikale nennen werden) ist die der Ausbeutung; es ist die Beziehung, in der die Arbeit neuen Wert **schafft** [crea], Mehrwert produziert. Die internationale gesellschaftliche Beziehung, der Wettbewerb zwischen einer Bourgeoisie des entwickelteren und des weniger entwickelten nationalen Gesamtkapitals, ist nicht mehr eine Beziehung der Ausbeutung; es ist jetzt eine horizontale Beziehung: wir werden sie internationale Herrschaft nennen; es ist die Beziehung, in der man durch den Wettbewerb Mehrwert **transferiert** (ihn jedoch nicht schafft).“⁵³*

„Transfer von Mehrwert“ bedeutet in eine ethische Sprache übersetzt nicht weniger als *„an Leben verlieren.“*⁵⁴ Neben anderen Nachteilen, daß z. B. die kapita-

⁵¹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 143.

⁵² Vgl. auch zum folgenden Dussel E., Hacia un Marx desconocido, 330 ff.

⁵³ A.a.O., 342.

⁵⁴ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft 143.

listische Wirtschaftsweise sich in den Entwicklungsländern nicht evolutiv entwickeln konnte, sondern von außen eingesetzt wurde, oder die räumliche Distanz mit den damit verbundenen Transportkosten u. a. ist vor allem die Technologie „*die Achillesferse des ganzen peripheren Kapitals*.“⁵⁵ Die Ebene des Handels ist daher, hier stimmt Dussel den Kritikern der Dependenztheorie zu, nicht die primäre Ebene der strukturellen Ungleichheit. Der eigentliche Grund der Dependenz liegt vielmehr „*als unsichtbarer Grund im Innern des produktiven und wertschöpferischen Prozesses des Kapitals*.“⁵⁶

Das Gesetz der Dependenz verschärft sich nun in zweifacher Weise. Erstens muß das nationale Kapital der Dritten Welt die Ausbeutung der Arbeiter verschärfen, um am Weltmarkt konkurrenzfähig zu sein: „*Die herrschenden bürgerlichen Klassen ... müssen den Transfer von Mehrleben dadurch kompensieren, daß sie noch mehr Leben aussaugen. Da ihr Produktivitätsniveau aufgrund der gering entwickelten Technologie ...niedrig ist, reagieren sie mit einer Überausbeutung der Lohnabhängigen*“.⁵⁷

Zweitens nützen transnationale Konzerne die strukturelle Dependenz nach beiden Richtungen hin aus, indem sie ihre Produktionsstätten wegen der billigen Lohnkosten in die Entwicklungsländer verlegen und damit sowohl in der Peripherie als auch in den Industrienationen einen ungleichen Wettbewerb entfachen.⁵⁸

Der Transfer von Mehrwert, das Wesen der Dependenz, vollzieht sich jedoch immer in einem politischen Kontext, insofern hier *nationale* Kapitalien gegeneinander konkurrieren. Das Kapital eines Landes ist eingebettet in einen Staat mit einer bestimmten Gesetzgebung, mit politischen und militärischen Einrichtungen.⁵⁹

Die politische Ebene wird nun insofern relevant, als das starke Kapital weniger entwickelte Kapitalien zwingen kann, am ungleichen Wettbewerb teilzunehmen. Darin besteht die politische Herrschaft, die den ökonomischen Transfer von Mehrwert überhaupt erst möglich macht: „*Wenn die lebendige Arbeit gewaltsam gezwungen ist, sich zu verkaufen (indem die früheren Weisen, sein Leben zu reproduzieren sich auflösen...), so ist auf analoge Weise... das weniger entwickelte Kapital gezwungen, in den internationalen Wettbewerb einzutreten (in vielen Fällen auch gewaltsam, wie*

⁵⁵ Dussel E., *La producción teórica*, 393; „96 Prozent des Aufwands für wissenschaftliche und technische Forschung werden heute von den Industrieländern und nur etwa 4 Prozent von den Entwicklungsländern aufgebracht ...Man hat zu Recht den Mangel an technologischer Selbständigkeit als den harten Kern der strukturellen Abhängigkeit der Dritten Welt von den Industriegesellschaften bezeichnet.“ Menzel U./Senghaas D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*, 218.

⁵⁶ Dussel E., *La producción teórica*, 396.

⁵⁷ Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 144.

⁵⁸ Vgl. dazu ausführlich a.a.O., 150ff; die hier skizzierte Bestimmung der Dependenz als Transfer von Mehrwert müßte wohl noch vertieft werden. Auch wenn im Tausch zwischen Zentrum und Peripherie ein ungleicher Tausch hinsichtlich des „Produktwerts“ stattfindet, so ist dies nur ein Segment der ökonomischen Beziehungen. Denn der Ertrag des ungleichen Tausches wird selbst wieder im nationalen Markt getauscht, möglicherweise nun mit einem Wertgewinn. Darüberhinaus wäre zu fragen, inwieweit unterschiedliche technologische Niveaus beim Tausch berücksichtigt werden müßten usw.

⁵⁹ Auch diese Ebene wurde von Marx nicht mehr explizit behandelt, obwohl sie im Gesamtplan vorgesehen war.

z. B. in Paraguay 1870, oder bei den lateinamerikanischen Populismen seit 1954, wie bei Arbenz, oder in Nikaragua 1987). Die natürliche Überlebensstrategie eines weniger entwickelten Landes ist, sich dem Wettbewerb zu verweigern, seine Grenzen zu schützen und ein **nationales Monopol** zu etablieren... Dies dürfte die einzige kapitalistische Weise sein, Kapital zu akkumulieren und sich autonom zu entwickeln. Das entwickeltere Kapital wird jedoch darauf abzielen, die protektionistischen Barrieren zu durchbrechen“.⁶⁰

Indem das unterentwickelte Kapital mit einer geringeren organischen Komposition und niedrigeren Löhnen in den nationalen Horizont eingesetzt wird, leitet die ökonomische Problematik von selbst in die politische über. Die ökonomische Befreiung ist aufs engste mit der politischen Autonomie verbunden, d. h. mit der Möglichkeit, selbst den Rahmen für die Wirtschaft des eigenen Landes zu bestimmen: „Der Fluß des Kapitals ...ist nicht total. Man kann von ‚England nach Holland‘ nicht genauso schnell gehen wie von ‚London nach Yorkshire‘. Es gibt eine fundamentale Barriere, die in Lateinamerika heute sehr ausführlich studiert werden muß: die **nationale** Grenze. Sie ist nicht bloß eine juristische oder geographische Grenze ...Sie ist vielmehr durch die ‚Weisen des Konsums‘ eine geschichtliche, soziale, kulturelle, technologische Grenze, sowie eine militärische und eine fundamental ökonomische Grenze.“⁶¹

6.3. KRITIK DER POLITISCHEN ENTFREMDUNG

6.3.1. Die Exteriorität des „Volkes“

Politische Ethik kann nach Dussel heute nicht mehr wie z. B. noch Aristoteles selbstverständlich von der Eigenständigkeit der Polis ausgehen und die Bedingungen ihrer inneren Einheit analysieren. Nicht der Staat, sondern der Weltmarkt ist heute der letzte konkrete Horizont menschlichen Zusammenlebens. Noch vor den traditionellen Fragen der Staatsform, der Legitimation der Staatsgewalt usw. muß daher zunächst auf die unterschiedliche Problematik der Staaten der Dritten Welt und der des Zentrums eingegangen werden. „Die politische Philosophie unserer Epoche kann die Regierungen nicht länger in Monarchien, Aristokratien und Demokratien unterteilen ... Heute sind die Nationen in Staaten und Gesellschaftsformationen des Zentrums und der Peripherie aufgeteilt.“⁶²

Aufgrund der ökonomischen und daher auch kulturellen Abhängigkeit ergibt sich die in der traditionellen politischen Ethik noch nicht reflektierte Situation, daß ein Staat zwar das Gewaltmonopol innehat und dennoch kein wirklich souveräner Staat

⁶⁰ Dussel E., *Hacia un Marx desconocido*, 343.

⁶¹ A. a. O., 346.

⁶² Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 92.

ist. Diese Unterdrückung kann auch durch das Völkerrecht, in dem die Beziehungen zwischen Staaten reflektiert werden, nicht hinreichend erfaßt werden, weil sich die Unterdrückung primär auf der ökonomischen Ebene vollzieht. Von der Totalität des gegenwärtigen Weltsystems her ergibt sich daher als erste konkrete politische Exteriorität die „arme Nation“.

Dussel ist sich bewußt, daß die Begriffe „Volk“ bzw. „Nation“ in der europäischen Philosophie durch den Faschismus „besetzt“ sind. Dennoch sind sie für die politische Ethik unentbehrlich. Durch eine präzise Definition innerhalb einer kritischen Ethik kann ihr faschistischer Mißbrauch vermieden und gleichzeitig ihr positiver Gehalt bewahrt werden.

„Nation“ definiert Dussel im deskriptiven Sinn: *„Trotz aller Kritik bleibt die Nation weiterhin der räumliche, politisch-historische, kulturelle, sprachliche und selbst religiöse Horizont, innerhalb dessen die Völker leben und wohnen.“*⁶³

„Volk“ wird hingegen von vornherein als ethische Kategorie eingeführt, d. h. nicht als totalisierte Totalität, die im Nationalsozialismus zum Fetisch geworden ist⁶⁴, auch nicht im Sinne Hegels, der „Volk“ einerseits als amorphe, vernunftlose Menge andererseits als „Volkgeist“, als Göttlichkeit in der Geschichte versteht:⁶⁵ *„Wir definieren als Volk die Unterdrückten einer politischen Totalität, die jedoch eine gewisse Exteriorität bewahren: der politisch periphere andere.“*⁶⁶

Das Volk ist daher nicht das Kollektiv, dem sich der einzelne unterordnen müßte -ein Gedanke, der innerhalb der Befreiungsethik, die sich als radikale Kritik am Totalitätsdenken versteht, keinen Ansatzpunkt hat -, sondern unterdrückte Exteriorität in einem politisch-ökonomischen System. Insofern heute vom globalen System des Weltmarktes auszugehen ist, ergibt sich als erste konkrete Bedeutung von „Volk“ die „periphere Nation“. Gegenüber der Vormacht der Industrienationen ist die arme Nation der Peripherie „Volk“, unterdrückte Exteriorität: *„Dank der Entdeckung des Problems der Dependenz und der ungleichen Entwicklung können wir entdecken, daß es ein Weltsystem gibt, dessen Zentrum die Vereinigten Staaten sind, und mit relativer Interdependenz Europa, Japan, Kanada. Der Rest ist die unterdrückte Peripherie: das Volk der gegenwärtigen Welt. In diesem Fall sind die peripheren Nationen Volk“.*⁶⁷

Damit ist vom geopolitischen Kontext her der heutige Arme entdeckt, die unterdrückte Nation der Peripherie. Hier wird auch deutlich, daß der Begriff der Nation von vornherein nicht im Zusammenhang der Stellung des einzelnen gegenüber dem Volk eingeführt wird, sondern gemäß dem ethischen Prinzip der Befreiung der Armen als *unterdrückte* Nation. Der deskriptive Charakter der „Nation“ wird daher nicht unter der Hand zu einem ethischen Kriterium der politischen Ethik.

Um nicht einem „dependentismo“ zu verfallen, in dem alle Faktoren der Unterentwicklung auf externe Ursachen reduziert werden, muß auch die Herrschaft in-

⁶³ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 141.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. Dussel E., Filosofía ética IV, 52.54 f; ders., La producción teórica, 407.

⁶⁶ Dussel E., Filosofía de la liberación, 86.

⁶⁷ Ebd.

nerhalb der peripheren Nation selbst analysiert werden, d. h. die Unterdrückung der Arbeiter und Campesinos durch die bürgerliche Klasse, die Großgrundbesitzer u.a. Die periphere Nation bildet selbst nochmals eine gesellschaftliche Totalität, ein Herrschaftssystem, mit verschiedenen Formen der Ausbeutung.

Damit ergibt sich eine zweite Bedeutung von „Volk“, nämlich die Unterdrückten *innerhalb* der peripheren Nation, die Armen der armen Nationen, der äußerste Pol der vielschichtigen Herrschaftsstruktur des gegenwärtigen Weltsystems. Erst durch die Unterscheidung zwischen unterdrückter Nation und dem in der peripheren Nation unterdrückten Volk ist nach Dussel ein populistischer Mißbrauch des Volksbegriffs vermieden.⁶⁸ „Volk kann die ganze Nation sein, wenn diese im Kampf gegen Fremde steht, wobei hier die herrschenden Klassen Teil des Volkes sind (populistische Bedeutung von Volk). Volk können andererseits die **Unterdrückten** einer Nation sein, in diesem Fall gehören die herrschenden Klassen nicht zum Volk. Volk im eigentlichen Sinn ist für uns nur dieser letztere Fall.“⁶⁹

Dussel spricht hier bewußt nicht von „Klassen“, sondern vom „Volk“, was ihm von marxistischer Seite stets den Vorwurf des Populismus eingebracht hat⁷⁰. Der Begriff der „Klasse“ hat nach Dussel gegenüber dem Volksbegriff eine eingeschränkte Bedeutung, insofern damit „eine feste Gruppe von Personen“ gemeint ist, „die **innerhalb** des praktisch-produktiven Gesamts der Gesellschaft eine strukturelle Funktion ausübt, die durch den Produktionsprozeß..., die Arbeitsteilung sowie die Aneignung der Frucht der Arbeit bestimmt wird.“⁷¹

„Klassen“ sind jeweils auf eine bestimmte „Gesellschaft“, also ein Herrschaftssystem bezogen: die Nomenklatura des realen Sozialismus, Lehensherr, Va-

⁶⁸ Die Mischung aus radikaler Kapitalismuskritik, verbunden mit einem untergründigen antiwestlichen Affekt unter Berufung auf die Ursprünglichkeit des „Volkes“, ruft zumindest bei einem deutschsprachigen Leser Assoziationen an die politische Philosophie in Deutschland in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts wach. Terminologische Parallelen gibt es hier zuhauf, angefangen vom politisch geschürten Gefühl der kulturellen Überfremdung Deutschlands über die neukantianischen Vorstellungen zu einem „deutschen Sozialismus“ bei Paul Natorp und der positiven Verwendung des Begriffs des „Barbarentums“ als Kennzeichnung der deutschen Eigenart bei W. Sombart bis hin zum Sendungsbewußtsein, daß durch die Befreiung Deutschlands die ganze Welt „genesen“ werde. Die Philosophie hat sich damals zu einem beachtlichen Teil mit der nationalistischen Erhebung „organisch“ verbunden, sie ist politisch geworden. (Vgl. dazu Lübke H., Politische Philosophie in Deutschland, München 1974) Vor diesem Hintergrund wird nochmals deutlich, wie viel an der Definition des „Volkes“ von der Kategorie des Armen her abhängt, nämlich nicht weniger als die Abgrenzung zum faschistischen bzw. völkischen Nationalismus.

⁶⁹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 91.

⁷⁰ Vgl. dazu vor allem Cerutti-Guldberg H., Filosofía de la liberación latinoamericana, Mexico 1983; von marxistischer Seite wird der Volksbegriff wegen seiner faschistischen, aber auch feudalen Konnotation abgelehnt; dies hängt mit der dogmatischen Etappenlehre zusammen, wonach der Sozialismus nur aus den Widersprüchen des Kapitalismus hervorgehen könne. Daher schlossen manche KPs in Lateinamerika ein Bündnis mit bürgerlichen Parteien, um die Kapitalisierung in diesen Ländern voranzutreiben, aus der dann das revolutionäre Subjekt der Revolution, das Industrieproletariat, entstehen sollte. Der Vorwurf des Populismus traf übrigens bereits J. Mariáteguis Konzept eines lateinamerikanischen Sozialismus, vgl. dazu Dussel E., La producción teórica, 402 ff.

⁷¹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 90; Hervorhebung von mir.

sallen und Leibeigene im Feudalismus usw. Insofern Herrschaft und Entfremdung nie endgültig überwunden werden, sind alle Gesellschaften zu allen Zeiten durch bestimmte „Klassen“ strukturiert; sie sind „den tributarischen oder kapitalistischen, realen sozialistischen oder auch anderen Systemen **immanent**. Jede Art von gesellschaftlichem Verhältnis drückt sich in verschiedenen gesellschaftlichen Klassen aus, und zwar in jedem System.“⁷²

Die Klassenstruktur einer Gesellschaft ist durch das jeweilige Produktionssystem bedingt und verschwindet daher mit der Ablösung des Systems: „Der Knecht verschwindet mit dem Feudalismus, der Sklave mit der Sklaverei, der Lohnarbeiter mit dem Kapitalismus.“⁷³

Insofern das Volk unterdrückt ist, das Herrschaftssystem also verinnerlicht hat, ist es bloß ein Teil des Systems, eine „undifferenzierte, passive Masse“. „Ein solches Volk reproduziert das Unterdrückungssystem, läßt die Hegemonie der Herrschenden zu und gibt der Struktur, deren Opfer es ist, seine Zustimmung (**Konsens**). In dem Maße, in dem es unterdrückt ist, ist die Praxis des Volkes negativ und entfremdet, nachahmend und konsumierend.“⁷⁴

Das Volk als unterdrückte Masse ist der „gesellschaftliche Block“⁷⁵ einer Nation. Dies ist jedoch nur ein Aspekt des Volkes, der Armen, die das System zugleich immer auch transzendieren, eine Exteriorität bewahren, die sich der Herrschaft entzieht. Zwischen der „eschatologischen“, mit der unveräußerlichen Personwürde des einzelnen gegebenen Exteriorität und der durch das System subsumierten Masse gibt es jedoch noch eine geschichtlich konkrete, je nach Herrschaftsgrad unterschiedlich wirksame kollektive Exteriorität, nämlich das Volk als „der **gemeinschaftliche Block der Unterdrückten**“.⁷⁶

Unter der Decke des Systems leben Menschen gemeinschaftliche Beziehungen, Nähe, Freundschaft, Solidarität; Beziehungen, die nicht mehr von den moralischen Kriterien des geltenden Systems kontrolliert werden. Insofern der periphere Kapitalismus bisher nur einen Sektor der Gesellschaft erfaßt hat, erhält die kollektive Exteriorität des Volkes für den Befreiungsprozeß enorme Bedeutung. Denn im Unterschied zur Peripherie vollzog sich in Europa der Übergang vom feudalen zum kapitalistischen System, die Transformation der Landbevölkerung in Lohnarbeiter in einem zwar langsamen, aber mehr oder weniger die ganze Gesellschaft erfassenden Prozeß. „Nicht so in der Peripherie, wo es einem schwachen Kapital niemals gelungen ist- und vielleicht niemals gelingt -, das Reservearbeitsheer zu subsumieren.“⁷⁷

Dies bedeutet, daß eine relativ große Zahl von Menschen -man denke nur an Arbeitslosenzahlen, die sich in manchen Ländern zwischen 30-50% und mehr bewegen -praktisch außerhalb („exterior“) des kapitalistischen Systems lebt, in einer

⁷² Ebd.

⁷³ Dussel E., La producción teórica, 407.

⁷⁴ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 92.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ A.a.O., 93.

⁷⁷ Dussel E., La producción teórica, 408.

anderen „Welt“ mit einer anderen Moral und Kultur, und auch einer anderen Ökonomie. Da das „Volk“ für das herrschende ökonomische System bloß als Reservearmee von Billigstarbeitskräften Bedeutung hat, sich jedoch nicht um die Grundversorgung dieser Menschen sorgt, muß das Volk eigene ökonomische Strukturen entwickeln, und zwar „*durch eine ganze unterirdische Wirtschaft und Produktion (mit ‚unterirdisch‘ bezeichnet man in den unterentwickelten und peripheren Ländern des Kapitalismus die Art, wie sich das Volk angesichts der Überausbeutung das Leben sichert)*“. ⁷⁸

Der Begriff des „Volkes“ reicht daher weiter als der der „Klasse“, weil hier nicht nur die *im* System Unterdrückten (Klasse der Industriearbeiter, Landarbeiter), sondern die vom Produktionsprozeß Ausgestoßenen, die Arbeitslosen („Exteriorität post festum“) als auch die vom System noch nicht oder erst ansatzweise erreichten ethnischen Gruppen („geschichtlich vorgängige Exteriorität“⁷⁹), erfaßt sind. ⁸⁰ Dieser „soziale Block“ der Unterdrückten, die eine geschichtlich konkrete Exteriorität, eine eigene Identität bewahren, bildet das „Volk“ im strengen Sinn des Wortes: „*Das Volk ist nicht ein Konglomerat, sondern ein ‚Block‘ als Subjekt. Kollektives und geschichtliches Subjekt, mit Erinnerung an ihre Helden, mit eigener Kultur, mit Kontinuität in der Zeit etc.*“ ⁸¹

Insofern das „Volk“ niemals mit den jeweiligen Klassen eines bestimmten Systems ident ist, verschwindet es auch nicht, wenn sich eine neue ökonomisch-politische Ordnung etabliert. Das Volk ist vielmehr das Element, das im Wechsel der verschiedenen Systeme eine geschichtlich-soziale Kontinuität aufrechterhält. „*Das Volk ist die Substanz einer geschichtlich konkreten Gesellschaftsformation.*“ ⁸²

„Substanz“ bedeutet hier nicht starre Unveränderlichkeit, sondern Kontinuität durch Tradition, indem sich die Unterdrückten eines Systems mit den gesellschaftlichen Blöcken früherer ökonomischer Systeme identifizieren. ⁸³ „*Das kubanische Volk‘, ‚das nikaraguanische Volk‘, ‚das brasilianische Volk‘ sind diejenigen, die die Geschichte der verschiedenen praktisch-produktiven Systeme durchleben -das prähispanisch-lusitanische, das koloniale, das neokoloniale -und die heute von der Herrschaft der postkapitalistischen Gesellschaften abhängig sind.*“ ⁸⁴

Die Begriffe „Klasse“ und „Volk“, die im unfruchtbaren Streit zwischen Marxisten und Populisten zu vieldeutigen Chiffren der politischen Diskussion verkommen sind, werden damit von Dussel wieder in einen streng theoretischen Diskurs zurückgebunden und präzise definiert. Entscheidend ist, daß diese Schlüsselkategorien der politischen Theorie nicht mehr Alternativen anzeigen, sondern einander sachlich zugeordnet werden, insofern sich die Klassen jeweils *im* Volk durch ein be-

⁷⁸ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 93.

⁷⁹ Zu den verschiedenen Arten konkreter Exteriorität im Kontext des kapitalistischen Systems vgl. Dussel E., La producción teórica, 338 ff.

⁸⁰ Vgl. Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 91.

⁸¹ Dussel E., La producción teórica, 409.

⁸² A.a.O., 410.

⁸³ Vgl. a.a.O., 411.

⁸⁴ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 93.

stimmtes ökonomisch-politisches System herausbilden.⁸⁵ In der „klassischen“ Phase eines Systems ist daher die Realität des „Volkes“ fast vollständig durch die Klassenstruktur verdeckt, fast zur Gänze in der Normalität des geltenden Systems aufgegangen. Das Volk wird *als* Volk primär dann geschichtlich greifbar, wenn sich das ökonomisch-politische System aufzulösen beginnt und die zunehmende Repression zu einer Solidarisierung immer größerer Segmente der Gesellschaft führt, über die jeweiligen Klassengegensätze hinweg.⁸⁶

6.3.2 .Die populäre Befreiung und der neue Staat

„In der ganzen Peripherie gibt es heute ein langsam steigendes Bewußtsein der Notwendigkeit der Befreiung, d. h. die Ketten der herrschenden Abhängigkeit zu brechen. Dies ist eine gleichermaßen nationale, politische und kulturelle Realität (der lateinamerikanischen, arabischen, afrikanischen, indischen, südwestasiatischen und chinesischen Kulturen).“⁸⁷

Authentische Befreiung ist nach Dussel nur durch eine Affirmation der Exteriorität, nicht durch bloße Negation der Negation möglich. Das Projekt der Befreiung hängt daher wesentlich von der Analyse des Systems und der Bestimmung der konkreten Exteriorität ab. Daher gibt es zahlreiche divergierende „Modelle“ für die politisch-ökonomische Befreiung der Peripherie. Durch die kritische Übernahme der Dependenztheorie scheiden für Dussel alle Projekte, die auf eine *bloße* Weltmarktintegration abzielen, von vornherein aus, wie z. B. Modernisierungsstrategien rechter wie linker Provenienz, aber auch neoliberale und faschistische Entwicklungsprogramme, die nach Dussel einen abhängigen Kapitalismus zementieren. Eine Mittelstellung nehmen rechts oder links orientierte populistische Regime ein, zu denen Dussel z. B. Cárdenas in Mexiko, Perón in Argentinien, Sukarno in Indonesien, die indische Kongreßpartei oder Nasser in Ägypten zählt.

Diese Bewegungen versuchen in antiimperialistischer Absicht im nationalen Rahmen eine eigenständige Politik zu etablieren, der auf ökonomischer Ebene zumeist das Projekt eines nationalen Kapitalismus entspricht, ohne jedoch die sozialen Gegensätze im eigenen Land anzutasten. Die Situation der Armen ändert sich dadurch nur unwesentlich. Demgegenüber beziehen sich zwar orthodoxe Marxisten auf die interne Ausbeutung in den Ländern der Peripherie, jedoch unter dem ausschließlichen Bezug auf das Industrieproletariat, das in Lateinamerika jedoch nur einen, wenn auch steigenden, Sektor der Unterdrückten bildet. Zwischen Populismus und abstraktem

⁸⁵ Die Klärung der Begriffe „Volk und Klasse“ ist Dussel erst im Kommentar zu den den „Grundrissen“ gelungen, womit auch eine Klärung der eigenen Position der frühen 70er Jahre erfolgte, die in einer nicht ganz unzweideutigen Nähe zum Populismus situiert war; vgl. dazu: Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 47 f.

⁸⁶ Als sich das Klassensystem des realen Sozialismus in der DDR aufzulösen begann, trat plötzlich das „Volk“ der DDR auf die Bühne der Geschichte, qualitativ verschieden vom „Volk“ von dem die Nationalsozialisten sprachen.

⁸⁷ Philosophie der Befreiung. 90 (Übers. leicht verändert).

Internationalismus der linken Avantgarde plädiert Dussel für eine „populare Befreiung“, in der das unterdrückte Volk die bestimmende Kraft im nationalen Befreiungsprozeß ist. Die Armen der armen Länder, das Volk im eigentlichen Sinn, „*das von einer dogmatischen Linken negiert wird, ‚infantile Krankheit der lateinamerikanischen Linken‘, und das von einem ‚Populismus‘ mit einem peripheren nationalistischen Kapitalismus unter der Hegemonie der unterentwickelten Bourgeoisie... manipuliert wird*“⁸⁸, ist das Subjekt der authentischen Befreiung.

„*Die gesellschaftliche Revolution der peripheren Länder, die Machtübernahme durch die unterdrückten Klassen (besonders der Campesinos und Arbeiter) ist die conditio sine qua non für eine authentische nationale Befreiung*“⁸⁹.

Damit ist jedoch nur das primäre Subjekt und das erste Moment der Befreiung angesprochen, nämlich die Revolution, die Machtübernahme durch das unterdrückte Volk. Die Befreiung fällt jedoch nicht einfach mit der Revolution zusammen, obwohl eine umfassende Befreiung auch einen politischen Machtwechsel impliziert.

Befreiung ist gegenüber dem punktuellen und nur in seltenen geschichtlichen Konstellationen hereinbrechenden Ereignis der Revolution ein „langer Prozeß“, angefangen von den ersten Solidarisierungen der Unterdrückten, der Bewußtwerdung ihres eigenen Seins, über den Aufbau von Organisationen bis hin zur Revolution, die wiederum in den Aufbau neuer Institutionen mündet. „*Die Befreiung schließt vorrevolutionäre Momente ein, die revolutionäre Situation, die Revolution selbst und die Fortführung der Revolution als Aufbau einer neuen Ordnung*.“⁹⁰

Da nach Dussel die ökonomische Unterdrückung und darin vor allem der technologische Rückstand der entscheidende „Nerv“ der Abhängigkeit der peripheren Länder ist, bleibt eine Revolution, die nur die politische Ebene erfaßt, z. B. ein Militärputsch, abstrakt. „*Richtig spricht man von Revolution, wenn vier Momente oder Instanzen erreicht worden sind, die eine neue Produktionsweise in einer gegebenen gesellschaftlichen Formation konstituieren*.“⁹¹

Zu diesen Instanzen zählt Dussel die technisch-politische, die praktisch-politische, die ökonomische und die ideologische Ebene. Dabei kommt der Politisch-nationalen Befreiung durchaus eine Schlüsselfunktion zu, insofern die Umgestaltung der anderen Instanzen die politische Selbständigkeit eines Landes voraussetzt.

Hier wird nochmals deutlich, daß das Politische die Eigenständigkeit der anderen Grundformen menschlicher Beziehungen (Erotik, Pädagogik etc.) zwar nicht aufhebt, aber doch bedingt.

Die politische Befreiung ist jedoch nur der erste Schritt, dem der Aufbau einer neuen ökonomischen Ordnung folgen muß. „*Wie die ökonomische Entfremdung die*

⁸⁸ La producción teórica, 409.

⁸⁹ Philosophie der Befreiung, 91 (Übers. leicht verändert).

⁹⁰ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 70; „Re-volution“ („zurückrollen“) scheint Dussel überhaupt ein inadäquater Begriff zu sein, weil die Befreiung das System von der verborgenen Positivität der Unterdrückten her „um-wendet“ (sub-vertere), vgl. Dussel E., Ethics and theology of liberation, 129.

⁹¹ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 60.

*Realisierung aller anderen Entfremdungen ist ..., so ist die ökonomische Befreiung die konkrete Realisierung der menschlichen Befreiung“.*⁹²

Nun stellt sich die Frage nach der konkreten Gestalt der neuen politisch-ökonomischen Totalität. Da die U-topie, das Projekt der Befreiung, die gelebte, jedoch unterdrückte und insofern verborgene Exteriorität des Volkes ist, kann und darf nach Dussel die neue Ordnung nicht im voraus exakt beschrieben werden. Dies wäre ein Rückfall in das ontologische Denken, was letztlich auf eine totalitäre Verwirklichung einer bestimmten Idee bzw. Utopie hinausläufe.

*„Deswegen beschäftigt sich die **politische Theorie** des politischen Projekts der Befreiung der Unterdrückten nicht mit einer phantastischen politischen Organisation (wie die Utopien der Renaissance, ausgehend von Morus), sondern befaßt sich damit, Kategorien anzuwenden und zu entwerfen, die den Prozeß der Befreiung selbst möglich machen. Sie beschreibt sozusagen nicht die ‚zukünftige Stadt‘ in allen ihren Einzelheiten ..., sondern präsentiert negative Kategorien (wie die Anderheit), die erlauben, eine Bresche im System zu finden, woraus die subversive Flucht aus dem System hervorgeht ... Die ontologischen Utopien der Totalität beschreiben den Inhalt der zukünftigen Stadt positiv; die metaphysische Utopie oder das Projekt der Befreiung zeigt nur den negativen Bereich, zeigt nur den Weg; ihr Inhalt kann niemals gesagt, gedacht, gewußt werden; er ist allein verstanden [vom Heideggerschen Verstehen] , existentiell gelebt.“*⁹³

Im Prozeß der Befreiung muß das unterdrückte Volk überhaupt erst seine Identität finden, die verinnerlichte Herrschaft abbauen, sein eigenes Sein entdecken, das dann zur Grundlage der zukünftigen Ordnung werden kann. Auf diese Weise sind kulturelle, politische und ökonomische Befreiung miteinander verschränkt. *„Das Projekt der Befreiung, das ein Volk affirmativ in seine Kultur als Alterität einbringt, ist das zukünftige Gemeinwohl, die positive, authentische, humane, ethische Utopie.“*⁹⁴

Die politischen Führer, die den Befreiungskampf zu führen und die neue Totalität aufzubauen haben, werden daher nur dann eine authentische Befreiung mitwirklichen können, wenn sie die gegenwärtige, verborgene U-topie bzw. Exteriorität des unterdrückten Volkes selbst solidarisch teilen. *„Dieses Projekt der Befreiung wird schon gelebt in der exterioren Alltäglichkeit der Kultur der Anderheit ... Deswegen kann das Projekt der Befreiung durch den Politiker nur als eigenes gelebt und festgehalten werden, wenn er mit dem Volk lebt und sich mit ihm im Risiko und der Armut der Exteriorität engagiert.“*⁹⁵

Die genauere Gestalt der neuen Totalität kann nicht im vorhinein präzise beschrieben werden, sie erwächst gleichsam aus dem Befreiungsprozeß, indem die Unterdrückten langsam ihre Identität neu entdecken. Die Aufgabe des Propheten und Politikers ist dabei, in solidarischer Gemeinschaft mit dem Volk die verinnerlichte Herrschaft von der „ursprünglichen“ Exteriorität zu unterscheiden. Doch hier ergibt sich

⁹² A.a.O., 171.

⁹³ Dussel E., *Filosofía ética* IV, 100.

⁹⁴ Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 93.

⁹⁵ Dussel E., *Filosofía ética* IV, 101.

eine äußerst heikle Nahtstelle im philosophischen Diskurs E.Dussels, auf die ich hier nur kurz hinweisen möchte. Denn es stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien diese „Unterscheidung“ erfolgt?

Das absolute Kriterium ist zweifellos die unveräußerliche Personwürde, in Dussels Terminologie die eschatologische Exteriorität des/der Anderen. Damit kann *jedes* System in ihrer Herrschaftsstruktur entlarvt werden. Hier geht es jedoch auf einem weitaus konkreteren Niveau um die Unterscheidung zwischen verschiedenen *Projekten*, dem Projekt des herrschenden Systems und den je nach dem Grad der Identifizierung mit dem System unterschiedlichen Projekten der Unterdrückten. Ob man hier allein mit den analektischen Kategorien von Totalität und Exteriorität auskommt, mag zumindest kritisch angefragt sein. Es stellt sich die Frage, ob die Bewertung der verschiedenen Projekte der Unterdrückten nicht doch einen Bezug auf Kriterien voraussetzen, die sowohl die Totalität als auch das unterdrückte Volk kritisch beleuchten.

An dieser Stelle taucht zumindest das Problem einer universalen Ethik auf. Es könnte sein, daß dies ein Grund dafür ist, daß die politische Philosophie (im engeren Sinn als Staatsphilosophie) bei Dussel über gewisse Ansätze bisher nicht hinausgekommen ist. Zwischen einem positiv ausformulierten Idealstaat, den Dussel mit Recht ablehnt, und einem weitgehenden Verzicht auf eine konkrete Staatstheorie, weil sonst dem Prozeß der Befreiung vorgegriffen würde, müßte noch Raum für eine präzisere Grundlegung der neuen Totalität sein.⁹⁶

Dennoch lassen sich vom absoluten Prinzip der Befreiungsethik her zumindest einige Kriterien für den neuen Staat formulieren. Zwischen den Extremen eines irrealen Anarchismus⁹⁷ und einem zynischen Machiavellismus, der Entmoralisierung des Politischen, gilt es ein neues politisches System zu etablieren, das sich immer wieder für die Armen, die es auch in ihr geben wird, öffnen kann und sich von den neuen Unterdrückten befruchten und reformieren läßt.⁹⁸

Auch wenn die bloß formale Demokratie nach Dussel den ökonomischen Problemen der Peripherie nicht wirklich gewachsen ist, soll das liberale Niveau des auf den Menschenrechten basierenden Rechtsstaates nicht unterboten, sondern durch die Erfüllung sozialer Menschenrechte, allen voran des Rechts auf Arbeit überboten wer-

⁹⁶ Dussel ist sich bewußt, daß der 4. Band seiner Befreiungsethik das Desiderat einer politischen Ethik noch nicht erfüllt hat. Dies wird nach Abschluß der Arbeiten über die ökonomische Thematik vermutlich sein nächste Arbeitsprojekt sein, dem nicht zuletzt auch das Gespräch mit K.-O.Apel dienen soll. In einem Artikel über Menschenrechte ist diese Problematik bereits angesprochen. Neben dem „absoluten Recht auf Befreiung“ sei auch nach „einem menschlichen Recht als solchem“ zu fragen. „Die traditionelle Frage des natürlichen Rechts ist weiterhin von Bedeutung, aber sie muß von der erneuerten Frage einer geschichtlichen Dialektik der Projekte angesetzt werden“. Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 147.

⁹⁷ „Ein gewisser Anarchismus widersetzt sich der Organisierung der politischen Gesellschaft -und zwar sowohl der Anarchismus der Linken, weil er das Reich Gottes hier und jetzt zu verwirklichen sucht, als auch der bürgerliche, liberale und heute neokonservative Anarchismus, der einen vollkommenen Markt mit vollkommener Konkurrenz unter Ausschluß des Staates vertritt.“ Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 100.

⁹⁸ Vgl. Dussel E., *Para una ética II*, 103.

den.⁹⁹ Denn die Dignität jeder sozialen Totalität läßt sich daran ablesen, ob sie den Armen dient, d. h. ihnen die Möglichkeit gibt, ihr Brot selbst zu erarbeiten. Die Befreiung kommt erst an ihr Ziel, wenn sie durch die neue Ordnung auch eine *gerechte* und *produktive* Wirtschaft ermöglicht.

Jenseits grenzenloser Konkurrenz und totaler Planung, die ebenfalls den gemeinschaftlichen Charakter der Arbeit zerstört, insofern die Arbeiter ohne Möglichkeit der Partizipation erst recht wieder zur bloßen Arbeitskraft im Produktionsprozeß degradiert werden¹⁰⁰, gilt es, ein neues ökonomisches System mit neuen gemeinschaftlicheren Beziehungsformen aufzubauen. Dussel hofft dabei auf das menschliche Potential der Völker der Dritten Welt, wodurch die für den Großteil der Menschheit entfremdende Dynamik des gegenwärtigen Kapitalismus in einem neuen lebensweltlichen Horizont aufgefangen bzw. transformiert werden könnte. Kapitalismus realisiert sich wie jedes ökonomische System nicht bloß auf einer instrumentellen Ebene, sondern impliziert zugleich eine soziale und kulturelle Totalität, eine bestimmte Lebenswelt.

Die „kapitalistische Lebenswelt“ ist durch den „Wert“ bestimmt, sodaß beinahe alle Lebensbereiche nicht mehr in ihrer unmittelbaren Bestimmung wahrgenommen werden, sondern als Wert zur Wertsteigerung, als Ware. „*In unserer Gesellschaft gründet sich das Sein im Wert, im Kapital. Vom Grund des Kapitals entfaltet sich die ‚Welt‘ als konkrete, geschichtliche Totalität.*“¹⁰¹

Jede gesellschaftliche Totalität hat ein Projekt, einen alle konkreten Handlungen in ihrem Sinn fundierenden Entwurf. In der mittelalterlichen Gesellschaft war dies die Ehre, „*im Kapitalismus das ‚Sein im Reichtum‘ durch Verwertung des Kapitals, dem Fundament, von dem her sich die Möglichkeiten und Vermittlungen eröffnen... [Daher] wird im Kapitalismus ein Produkt nicht primär zur Bedürfnisbefriedigung hergestellt, sondern als Mittel zur Steigerung des Kapitals, des Profits... Die Ware verweist uns daher als Vermittlung auf das ökonomische System als Totalität.*“¹⁰²

Es gilt daher das herrschende Projekt des „Seins im Reichtum“ von der realen kulturellen und zugleich ökonomischen Exteriorität der Völker der Peripherie her zu überwinden und damit ein neues, auf den eigenen Traditionen aufbauendes ökonomisches System aufzubauen, d. h. einen Prozeß einzuleiten, „*in dem die Unterdrückten sich durch Affirmation ihrer kulturellen Exteriorität auf ein neues Projekt eines ökonomischen Systems hinbewegen.*“¹⁰³

Dies bedeutet keineswegs eine pauschale Absage an die westliche Zivilisation, an westliche Technologie, im Gegenteil. Dussel grenzt sich entschieden von einer romantischen Technikkritik ab.

⁹⁹ Vgl. dazu den Artikel: Dussel E., Derechos basicos, capitalismo y liberación, in: ders., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 144-157, bes. 151 ff.

¹⁰⁰ Vgl. dazu die kritischen Ausführungen zur Planwirtschaft des realen Sozialismus in: Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, bes. 190 f., 194 f.

¹⁰¹ Dussel E., Filosofía de la liberación, 34 (Nr.2.2.2.3.; in der deutschen Ausgabe nicht enthalten).

¹⁰² A.a.O., 158 (eigene Übers.).

¹⁰³ A.a.O., 165.

Eine totale Technikkritik, worin z. B. Heidegger mit manchen Neomarxisten weitgehend übereinstimmt, bleibt nach Dussel insofern abstrakt, als dabei der ökonomische Kontext, in dem sich die Technik konkret realisiert, ausgeblendet wird. Wissenschaft und Technik sind heute ein Moment des Kapitals, sie dienen dem gesellschaftlichen Projekt potentiell unbegrenzter Akkumulation von Reichtum. Technik ist daher nicht zu negieren, sondern aus der Subsumtion in das Kapital zu befreien.¹⁰⁴

Eine Technik, befreit aus dem kollektiven Wahn unendlichen Konsums, herausgelöst aus der technokratischen Vision einer vollständigen Rekonstruktion der Natur, wo Naturbeherrschung zum Selbstzweck geworden ist, eine Technik also, die wieder in ein humanes gesellschaftliches Projekt integriert ist, bildet sogar ein entscheidendes Moment der integralen Befreiung. Denn ohne effiziente Produktion auf einem hohen technologischen Niveau wird Befreiung zur billigen Vertröstung. *„Ohne Ökonomie ist alles Illusion, Anarchie oder Utopie (im Sinn einer Flucht ...) Die Befreiung impliziert nicht nur ein Projekt und eine Motivation, sondern eine Vielzahl von geplanten, wirksamen, möglichen Vermittlungen, die technologisch effizient sind ... Ohne Arbeit, ohne effiziente Arbeit mit wissenschaftlicher Vermittlung gibt es kein Brot. Ohne Brot ist ein Volk nicht befreit. Es träumt von den Fleischtöpfen in Ägypten, wo es zumindest Brot gab. Aber ohne gerechte Verteilung bleibt das Brot in der Kornkammer des Unterdrückers“*.¹⁰⁵

Eine authentische Befreiung der Völker der Peripherie jenseits bloßer Imitation westlicher Modelle hat daher mit der Machtübernahme der unterdrückten Klassen zugleich ein ökonomisches System zu initiieren, das aus der eigenen kulturellen Tradition erwächst. Ein „populärer, demokratischer Sozialismus“¹⁰⁶ ist der heute nicht mehr unbelastete Titel für dieses Projekt der Befreiung.

¹⁰⁴ „Gegen gewisse, mir etwas abstrakt und fast illusorisch vorkommende technikfeindliche Positionen, die von Menschen aus dem Zentrum, d. h. aus Nordamerika und Europa, vertreten werden, und zwar unter anderen Gründen auch deshalb, weil sie ihres Reichtums überdrüssig geworden sind, herrscht in der Befreiungsphilosophie Konsens darüber, daß die Menschen aus der Peripherie dieses tief menschliche Instrument, das die Technik darstellt, keineswegs verwerfen sollen ...[vielmehr] kommt es darauf an zu zeigen, daß die Technik bzw. die Produktionsweise vom Kapital subsumiert wird. Denn in dem Moment, wo das Kapital die Technologie subsumiert, da ist diese nicht länger Technologie als solche, sondern Technologie als Kapital, d.h. eine Form des Kapitals ...angesichts dieses Prozesses ist der Arbeiter aus dem 18. Jahrhundert, der die Maschine zerstören wollte ...genauso naiv wie der heutige Ökolog, der auf Technik verzichtet... Diese beiden Positionen halte ich für utopisch und unmenschlich.“ Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateinamerikas, 54 f.

¹⁰⁵ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 167.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 91.

7. PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG ALS PROPHETISCHES DENKEN

Die Philosophie der Befreiung erhebt sich aus dem Bewußtsein der Situiertheit und unumgänglichen Verstrickung in einem geopolitischen Konfliktfeld. Eine Rekonstitution der Philosophie ist nur möglich, indem sie ihren Anfang neu durchdenkt, sich einer ursprünglichen Erfahrung denkend nähert, welche die ideologischen Verblendungen durchbricht. So wird Philosophie jenseits der Sophistik, die bloß Texte kommentiert, rhetorische Kunststücke liefert¹, wieder authentisches Denken des Seins, der Realität selbst.

Als ursprüngliche, nicht mehr von anderem ableitbare Erfahrung hat sich die Begegnung mit den Armen jenseits der Totalität erwiesen, die Exteriorität der Unterdrückten ist die *realitas realitatis*. Insofern das „Sein“ in seiner Ursprünglichkeit nicht als ontologischer Horizont, sondern als ethisch-personale Beziehung offenbar geworden ist, ist das philosophische Denken selbst als Denken des Seins in die ethische Wirklichkeit versetzt, bzw. es ist sich seiner Situiertheit in der *ethisch-praktischen* Alltäglichkeit bewußt geworden. Praxis kann nun entweder moralische, systemkonforme oder ethische Praxis sein, die sich auf die Exteriorität des/der Anderen hin öffnet. Dementsprechend ist auch die Philosophie, die sich notwendig aus einer Praxis erhebt, entweder „Ontologie“, d. h. Explikation des letzten Grundes der Totalität, oder „Meta-physik“, d. h. ein Denken, das aus dem Einbruch des/der Anderen her entsteht und sich nur in Verantwortung für den/die Andere(n) vollziehen kann. Meta-physik ist ein ethisch gebundenes Denken, Antwort auf das Wort des/der Anderen, Dienst. Dies ist nach Dussel auch das Selbstverständnis der besten Traditionen der europäischen Philosophie, insbesondere des dialogischen Denkens. Die Besonderheit der Philosophie der Befreiung liegt darüber hinaus in einer radikalen Konkretion dieses Denkens.² „*Die Philosophie ist abstrakt, unreal, sophistisch, wenn sie ihr Denken nicht konkretisiert, wenn ihr Denken nicht vom Konkreten auftaucht.*“³

Die konkrete Exteriorität unserer gegenwärtigen Weltgesellschaft sind die unterdrückten Völker der Peripherie. Indem sich die Philosophie von ihrem Wort, von

¹ Vgl. Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 132; ders., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 73.

² Gegenüber der Kritik an seiner Rezeption des dialogischen Denkens hält Dussel fest, „daß viele Kritiker nicht das Denken von Denkmern wie Rosenzweig, Blondel, Zubiri, Levinas etc. studiert haben, innerhalb dieses Stroms sie verstehen könnten, was ich entwerfe. Es ist klar, daß ...das, was bei diesen manchmal fast unschuldige Unterscheidungen waren, in unserer Feder brutale Urteile werden. Aber wir sind nicht schuld daran, daß es uns zugefallen ist, in einem unterdrückten geopolitischen Raum zu leben bis zum Genozid wie heute in Guatemala 1982.“ Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 97 f.

³ Dussel E., *Para una ética I*, 151.

ihrem Aufbruch in Dienst nehmen läßt, überwindet sie ihren ideologischen Status des reinen „academismo“.

„Wenn Wahrheit die Adäquation der Vernunft zur Realität ist ..., so zeigt sich die Realität allein von der Position des Unterdrückten. Die Totalität eines Systems ideologisiert sich unvermeidlich; sie verbirgt also die Realität von der Perspektive des Herrschers. Allein der Beherrschte hat genügend Klarheit von seinem Leiden, um ein kritisches Bewußtsein zu erlauben ...Indem man sich in die hermeneutische Perspektive des Unterdrückten versetzt, sieht man die wahre Gestalt einer realen, geschichtlichen Situation.“⁴

Eine authentische, lateinamerikanische Philosophie entsteht daher im Hören auf die Stimme des unterdrückten Volkes, in der verantwortlichen Auslegung seines Wortes, wodurch der Philosoph zum Propheten, zum Zeugen der Armen gegenüber dem Herrschaftssystem wird. Philosophie der Befreiung ist prophetische Philosophie, die aus der Bekehrung zu den Armen erwächst, in der der Philosoph seine eigene ideologische Verhaftung im System überwindet, die geltende Moral auf ihre Herrschspraxis hin aufdeckt und -die schwierigste Aufgabe -die verinnerlichte Herrschaft der Unterdrückten von ihrer positiven Exteriorität „unterscheidet“.⁵

Auf diese Weise wird die Philosophie zur kritischen und solidarischen *Begleiterin* des Befreiungsprozesses des unterdrückten Volkes. Philosophie ist zwar theoretische Arbeit⁶, diese ist jedoch in die verantwortliche Beziehung zu den Armen eingebunden.

Die *praktische* Dimension der Philosophie ist dabei eine pädagogische: *„Die so verstandene Philosophie ist weder eine Erotik noch eine Politik, obwohl sie für den Eros und die Politik eine befreiende Funktion hat, sondern sie ist strikt und eigentlich eine **Pädagogik**: Beziehung Lehrer-Schüler ...Um der zukünftige Lehrer zu sein, muß der Philosoph als Schüler des zukünftigen Schülers beginnen. Davon hängt alles ab. Deshalb ist diese **analektische** Pädagogik eine der Befreiung. Die Befreiung ist die Voraussetzung des Lehrers, um Lehrer zu sein. Wenn er Sklave der abgeschlossenen Totalität ist, kann er nichts real auslegen. Das, was ihm erlaubt, sich von der Totalität zu befreien, um er selbst zu sein, ist das analektische und lehrende Wort des Schülers (sein Kind, sein Volk, seine Schüler: der Arme). Dieses analoge Wort öffnet ihm die Tür seiner Befreiung.“⁷*

Der durch das Wort der Armen Befreite kann nun selbst Lehrer des unterdrückten Volkes werden, nicht im Sinn einer elitären Avantgarde, die das Volk dirigiert, sondern als Interpret der Exteriorität des Volkes in organischer Verbundenheit mit ihm. Eine „adäquate“ Interpretation ist nur in der Hingabe, der Gerechtigkeitsliebe, der Praxis der Befreiung möglich. Die analektische Methode der Philosophie der Befreiung ist daher **„in sich ethisch... die Annahme des anderen als anderen be-**

⁴ Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 72.

⁵ Vgl. Dussel E., Filosofía ética IV, 104.

⁶ Vgl. Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 89.

⁷ Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 194.

deutet schon eine ethische Option... Der Philosoph, der methodisch denken will, muß schon ein ‚Diener‘ sein, engagiert in der Befreiung.“⁸

Insofern im Prozeß der Befreiung die Exteriorität des Volkes langsam zum Vorschein kommt, wird eine adäquatere Interpretation durch den Philosophen möglich, die wiederum auf den Befreiungsprozeß korrigierend einwirkt und so eine authentische Fortsetzung der Befreiung ermöglicht. Die Philosophie wird damit ein Moment der Befreiung des Volkes und erreicht dadurch zugleich ihre eigene Befreiung. Philosophie ist hier nicht mehr Herrschaftsdenken, kulturelle Verstärkung der Unterdrückung der Peripherie, sondern prophetische Begleiterin der Selbstwerdung und Befreiung des unterdrückten Volkes.

In dieser anthropologisch-politischen Konkretion des personalen Denkens „im Angesicht des/der Anderen“ und nicht in einer besonderen intellektuellen Originalität liegt nach Dussel das „Neue“ der Philosophie der Befreiung. *„Die anthropologische, ökonomische, politische und lateinamerikanische Bedeutung des Antlitzes ist unsere Aufgabe und unsere Originalität. Wir sagen das ehrlich und einfach: das Antlitz des armen, beherrschten Indio, des unterdrückten Mestizen, des lateinamerikanischen Volkes ist ‚Thema‘ der lateinamerikanischen Philosophie.*“⁹

Dem eurozentrischen Denken der Moderne präsentiert sich diese Philosophie als „barbarisch“, jenseits des eigenen universalisierten und damit divinisierten Horizonts; *„das, was wir anstreben, ist gerade eine ‚barbarische Philosophie‘, eine Philosophie, die auftaucht vom ‚Nicht-sein‘“*¹⁰ der beherrschten Völker in der Peripherie. In ihrer prophetischen Funktion ist die Philosophie der Befreiung Anklage, reduplizierter „Schrei“¹¹ der Unterdrückten, der *„der Totalität der europäischen Ontologie ein ‚schlechtes Gewissen‘ gibt“*¹², nicht aus Ressentiment, sondern zu deren eigenen Befreiung. Denn ohne die Befreiung der Peripherie wird auch die welthistorisch einmalige Expansion des westlichen, kapitalistischen Systems in einer selbstzerstörerischen, tautologischen Weltgesellschaft enden.

Die Geschichte der Menschheit steht nach Dussel an einer entscheidenden Wegkreuzung: entweder werden die verschiedenen Kulturen der Dritten Welt in den nächsten Jahrzehnten von der westlichen Kultur endgültig aufgesogen und damit vernichtet, oder es gelingt die Bildung einer offenen Weltgesellschaft, *„einer analogen Menschheit, wo jede Person, jedes Volk oder Nation, jede Kultur das Eigene in der analogen Universalität ausdrücken kann“*.¹³ Die Befreiung der peripheren Völker, der Einbruch ihrer Exteriorität würde eine wesentliche Transformation der gegenwärtigen Totalität bedeuten, eine neue, post -moderne Weltgesellschaft begründen und

⁸ A.a.O., 183 f.

⁹ A.a.O., 182.

¹⁰ A.a.O., 197.

¹¹ A.a.O., 195.

¹² Dussel E., *Filosofía ética* III, 11.

¹³ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 196; „analoge Universalität“ meint eine Weltgemeinschaft, in der verschiedene Kulturen in der kommunikativen Einheit ihre Anderheit bewahren, im Gegensatz zur „Univozität einer durch bloß ein Imperium beherrschten Menschheit“; ebd. (Anm.55); vgl. zu diesem Problem auch: Dussel E., *Filosofía ética* IV, 122 ff.

damit auch die Erste Welt aus ihrer fatalen, selbstzentrierten, expansionistischen Dynamik befreien.

Insofern nun die Philosophie der Befreiung die Stimmen der unterdrückten Völker der Peripherie zur Sprache bringt, konkret bei Dussel „*die lateinamerikanische Stimme, ständig offenbarendes Wort, aber niemals gehört noch interpretiert*“¹⁴, trägt sie selbst zum Übergang zu einer neuen Menschheit bei, dem ein neuer Diskurs in der Geschichte der Philosophie entspricht. „*Das ist keine Frage von geringerer oder größerer Einsicht ...Es ist das Novum unserer Völker, das als das Neue in der Philosophie reflektiert werden muß und nicht umgekehrt.*“¹⁵

Dies gilt es zu beachten, wenn Dussel bisweilen der Vorwurf entgegengebracht wird, seine Philosophie der Befreiung gewinne ihre Identität letztlich aus einem „Antieuropäismus“.¹⁶

Nun provoziert Dussels Auseinandersetzung mit der Tradition der abendländischen Philosophie zweifellos zum Widerspruch, zur Korrektur einseitiger Interpretationen.¹⁷ Doch hinter emphatischen Pauschalurteilen stehen nicht selten vielfach übersehene Differenzierungen¹⁸, dazu kommt Dussels explizite Bezugnahme auf die Posthegelianer und das personal-dialogische Denken. Die „antieuropäische“ Position ist im übrigen kein besonderer Affekt des Lateinamerikaners Dussel, sondern inhaltlich bereits bei den Dialogikern selbst angelegt, wie z. B. Rosenzweigs

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 54.

¹⁶ Vgl. Cerutti Guldberg H., Filosofía de la liberación latinoamericana, 214-225; so auch Peter A., Der befreiungstheologische und der transzendental-theologische Denkansatz, 395-398.

¹⁷ Diesem Anliegen widmet sich ausführlich Peter A., Der befreiungstheologische und transzendentaltheologische Denkansatz, 248-391 (Kap. VI. „Historische Wurzeln des Transzendenzdenkens“), wo die Kategorie der „Exteriorität“ innerhalb der europäischen Denktradition aufgespürt wird. Abgesehen davon, daß sich A.Peter zum Teil auf dieselben Autoren wie Dussel bezieht (Schelling, Kierkegaard, Rosenzweig, Levinas), muß vor voreiligen Konvergenzen gewarnt werden, so z.B. wo A.Peter im „Noumenon“ Kants die „Exteriorität“ von Levinas vorzeichnet sieht, insofern es sich jeder Intelligibilität entzieht (a.a.O., 270 ff). Doch Dussel unterscheidet -zurecht- den vernünftigen Glauben Kants bzw. das „Ding an sich“ streng vom personalen Glauben und der Exteriorität des/der Anderen, Vgl. Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 191 (Anm. 51); ders., Para una ética II,241 (Anm. 505). Die Abgrenzung zu Kant erfolgt aus der Position des späten Schelling heraus. Vgl. dazu Schulz W., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975,67: "Das ist ja das Wesen der Dialektik nach Kant, daß sich hier die Vernunft in Gedanken verstrickt, die sie doch nicht zu lösen vermag... Aber diese Transzendenz hat nichts zu tun mit der, die der späte Schelling im Blick hat. (Hervorhebung vom Verf.) Diese Transzendenz ist ein negatives Spekulieren, wobei die Macht der Vernunft gerade ungebrochen bleibt und nur auf bestimmte Bereiche eingeschränkt wird."

¹⁸ A. Peters Hinweis (a.a.O., 388 ff, 396 f), daß in der abendländischen Denktradition neben einem alles in den Begriff einholenden Denken auch ein Einheitsdenken besteht, das die letzte Einheit gerade als radikal unbegreifliche Transzendenz offen hält, ist Dussel nicht fremd. Vgl. z. B. Para una ética II, 192, wo Dussel die positive Bedeutung einer Ontologie betont, die in die radikale Endlichkeit des Menschseins einführt, „um sich freier und offener für die Parusie des Seins bereitzumachen. Bis hierher kommen ...Platon und Aristoteles, Husserl oder Heidegger.“

Kritik an der Philosophie von „Jonien bis Jena“(!) oder bei der europäischen Postmoderne.¹⁹

Dussels Kritik der abendländischen Philosophie ist in dieser Hinsicht weder neu noch originell. Allerdings versteht sich sein Denken auch als Überwindung der innereuropäischen Kritik der dialektischen Ontologie. „*Die Kritik der Hegelschen Dialektik wurde ... von den Posthegelianern ausgeführt (unter ihnen Feuerbach, Marx und Kierkegaard). Die Kritik an der Heideggerschen Ontologie ist von Levinas bewirkt worden. Die ersten sind noch modern; der zweite nocheuropäisch.*“²⁰

Die Philosophie der Befreiung überwindet die innereuropäische Kritik der Moderne aufgrund ihres hermeneutischen Ortes in den unterdrückten Ländern der Peripherie, von woher das System der Moderne in ihrer anderen, bisher verborgenen Seite sichtbar wird. Die reale Exteriorität der unterdrückten Völker der Dritten Welt und nicht primär die Leistung eines einzelnen Philosophen erlaubt so „*die erste reale postmoderne und die Europäität überwindende*“²¹ lateinamerikanische Philosophie.

Die Philosophie der Befreiung empfängt ihre Originalität und Legitimation durch den verpflichtenden Schrei der Unterdrückten der Peripherie. Ethik ist hier nicht mehr eine Disziplin innerhalb der philosophischen Arbeitsteilung, sondern das Medium des Denkens, aus der sich auch die Philosophie nicht „herausdenken“ kann, insofern sie als eine bestimmte Existenzform menschlichen Lebens die allgemeinemenschliche Last der Verantwortung mit allen anderen Lebensformen teilt. Die Philosophie der Befreiung versucht sich vielmehr in den Anspruch des Ethischen immer tiefer hineinzuwenden, mit einer Radikalität und einem oft atemberaubenden Zug zur Konkretheit, der der europäischen Philosophie weithin fremd ist, die sich im geschützten Raum ihres theoretischen Diskurses allzu oft in Formalismen erschöpft.

Indem Dussel die Erfahrung der Unbedingtheit des Ethischen im durchdringenden Blick der Armen situiert, unterstellt sich der philosophische Diskurs als ganzer dem verpflichtenden Wort der Armen. Philosophie vollzieht sich daher im „*Hören auf das (unterdrückte) Volk*“, „*aus dem Blickwinkel der Armen*“²² und darin für die Armen, als „*analektische Pädagogik der Befreiung*“.

Eingesenkt in das konkrete Leid der Menschen am „Rand“ der gegenwärtigen „Welt“-gesellschaft setzt sich der philosophische Diskurs der je neuen Unterbrechung

¹⁹ Dies ist den Befreiungsphilosophen deutlich bewußt Vgl. z. B. J. C. Scannonos „Ortsbestimmung“ der lateinamerikanischen Kritik der Moderne: „in Europa selbst gibt es diesen Bruch: man spricht von ‚Postmoderne‘, man kritisiert die moderne, aufgeklärte Vernunft, Heidegger spricht von der Überwindung der Metaphysik ...Aber ich meine, daß es unter uns noch einen größeren Bruch gibt; wir leben gerade in einem geschichtlichen Moment, in dem es zwei Brüche in einem gibt Denn wie Europa beabsichtigt, mit der Moderne zu brechen, so suchen wir mit der Moderne und darüberhinaus mit unserer Abhängigkeit, sozusagen mit der abhängigen Moderne zu brechen... America latina y filosofía de la liberación. Simposio de la filosofía latinoamericana, (Enfoques latinoamericanos 7) Buenos Aires 1974, 48f (Diskussionsbeitrag).

²⁰ Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 176.

²¹ A.a.O., 182 f.

²² In diesem Sinn ist auch die „Methode“ der Kirchengeschichte Dussels zu verstehen, nämlich als Geschichte von den Armen und Unterdrückten her; vgl. Dussel E., *Introducción general a la historia de la iglesia*, 12.

durch den Schrei der Armen aus, der die Immanenz philosophischen Denkens zwingt, sich auf die heute bedrängendsten Fragen, d. h. die Fragen, die die Armen selbst am meisten be-drängen, einzulassen. Dies bedeutet keineswegs eine Flucht ins Konkrete, eine Absage an prinzipielle und notwendig abstrakte Fragen, was letztlich den Abschied von der Philosophie bedeuten würde, vielmehr soll die konkrete Problematik der Armen bis in ihre letzten, auch abstrakten Horizonte hinein aufgehellt werden.

Die Selbstverpflichtung des philosophischen Diskurses auf den Schrei der Armen impliziert allerdings sehr wohl eine Absage an eine Philosophie, die ihre Themen nach einem gewissen Sättigungsgrad wie Moden wechselt. Das Wesen der Philosophie der Befreiung kann daher abschließend folgendermaßen bestimmt werden:

„Alles im Licht des unterbrechenden Wortes des Volkes denken, des Armen, der kastrierten Frau, der kulturell beherrschten Kinder und Jugendlichen, der durch die Konsumgesellschaft alleingelassenen alten Menschen, in unendlicher Verantwortlichkeit und vor dem Unendlichen, das ist Philosophie der Befreiung.“²³

²³ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 192 (Übers. leicht verändert).

Nachwort

Das weltgeschichtliche Ereignis des Zusammenbruchs der stalinistischen Systeme in Osteuropa hat die philosophisch-politische Diskussion grundlegend verwandelt. Die Alternativlosigkeit moderner Marktwirtschaft wurde durch den Gang der Geschichte drastisch vor Augen geführt. Auch wenn zugegeben werden muß, daß damit eher Sackgassen markiert als neue Lösungen für die ökologische Krise oder den Nord-Süd-Konflikt in Sicht gekommen sind, kann die Auswirkung dieses welthistorischen Datums auch für eine lateinamerikanische Philosophie und Theologie nicht bestritten werden.

Damit möchte ich nicht in den Chor derjenigen einstimmen, die "es immer schon gewußt" haben und letztlich bloß am status quo interessiert sind, der noch immer unzählige Menschen täglich den Tod kostet. Das Faktum des massenhaften Elends und Sterbens in der südlichen Hemisphäre als unumgängliche Herausforderung für eine gegenwärtige Ethikbegründung artikuliert zu haben, bleibt m. E. ein Verdienst der Befreiungsethik E. Dussels. Doch damit soll nicht die Problematik seiner offenen Option für sozialistische Staaten in der Dritten Welt verschwiegen werden, eine Option, die ich nicht teilen kann. Doch der philosophische Gehalt eines Denkens erschöpft sich nicht in seinen politischen Präferenzen. Differenzierungen sind hier besonders wichtig. Praktische Philosophie arbeitet bekanntlich auf verschiedenen Ebenen - an der Frage, warum soll ich moralisch sein, an der Explikation moralischer Prinzipien, an der Behandlung konkreter moralischer Problembereiche. Eine kritische Beurteilung der Befreiungsethik müßte ihre Theoreme zunächst auf die jeweilige Reflexionsebene beziehen und im Licht alternativer Ethikentwürfe diskutieren. Als eine Stärke der Befreiungsethik dürfte sich dabei ihre Umsetzung von Kants Universalisierungsprinzip in eine geschichtliche Analektik konkreter Befreiungsprozesse erweisen; ein Defizit scheint die mangelnde Methodologie für konkrete Probleme zu sein. Welcher Anspruch von welchen Armen wie zu werten ist, darüber schweigt sich die Befreiungsethik weitgehend aus. Die Lücke wird bisweilen durch geschichtsphilosophische Perspektiven bzw. konkrete politische Optionen gefüllt. Beides trübt ihre ursprünglichen Intentionen. Die latente Vermischung der ethischen Maxime "Befreie die Armen" mit der geschichtsphilosophischen These "Die Armen werden sich befreien und die Welt erneuern" hat die Skepsis gegenüber dem Befreiungsdiskurs E. Dussels oft in Polemik umschlagen lassen, wobei der spezifisch ethische Theoriegehalt seines Denkens zumeist unterschlagen wird.

Neben der philosophischen Rezeption biblischer Termini bildet die Verwendung der Begriffe "Volk" und "Nation" eine weitere Hemmschwelle einer sachlichen Aus-

1 Einen ersten Versuch in diese Richtung habe ich in meinem Vortrag "Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung der Diskursethik und der Befreiungsethik Enrique Dussels" am Seminar "La pragmática trascendental y los problemas éticos del Norte-Sur". (28.2. 1991, Mexiko) vorgelegt, der zusammen mit den anderen Beiträgen demnächst erscheinen wird.

einandersetzung mit der Befreiungsethik. Doch gerade die ethische Begründung des Befreiungsbegriffs als auch die Abklärung der Termini " Volk" und "Nation" scheinen angesichts der "Befreiungsprozesse" in Osteuropa zusätzliche Aktualität erhalten zu haben. Es würde sich lohnen, die Befreiung der Völker Osteuropas einmal im Licht der philosophischen Ethik E. Dussels zu sehen. Die Totalität des stalinistischen Regimes konnte offensichtlich die Exteriorität der unterdrückten Völker nicht auslöschen; gerade das durch den bleiernen Panzer der Herrschaft verborgene Sein der Menschen, zu dem auch eine Identität als Volk bzw. Nation gehört, bildete die Basis und die Schubkraft der Befreiung, die jeweils ihre eigenen Propheten hervorbringt. Gegenwärtig erleben wir auch die geschichtlich anscheinend schwer vermeidbare Schattenseite konkreter Befreiungsprozesse. Völker, die sich selbst neu entdecken, totalisieren sich und unterdrücken ihre Minderheiten. Nicht mehr die Euphorie der Befreiung, sondern nationalistische Exzesse füllen heute die Schlagzeilen der Tageszeitungen. Der Aufbau einer neuen Totalität bringt "neue Arme" hervor. Am Verhalten gegenüber den anderen, den z. T. neuen Minderheiten mißt sich die Authentizität der eigenen Befreiung. Auch in Westeuropa, insbesondere in Deutschland, hat inzwischen ein Umdenken hinsichtlich der nationalen Frage eingesetzt. Jenseits linker Ausgrenzungen und rechter patriotischer Sonntagsreden ist die kollektive, kulturelle und geschichtliche Realität von " Volkern" wieder ins Bewußtsein getreten. Gerade das Konzept einer multikulturellen Gesellschaft setzt eine kulturelle Identität verschiedener Gruppen voraus, die in gegenseitiger Achtung miteinander leben. Den Volksbegriff mit einer Ethik kombiniert zu haben, deren Essenz in der Achtung des/der Anderen liegt, könnte einer der Beiträge der Befreiungsethik sein, die auch für spezifisch europäische Probleme gegenwärtig einen Impuls zum Nachdenken geben.

Doch dies soll nur ein Hinweis sein, daß die Befreiungsethik als philosophische Theorie eine universalistische Tendenz in sich trägt. Wenn der formale Befreiungsbegriff "stimmt", dann müssen sich damit alle Befreiungsprozesse ein Stück weit interpretieren lassen, sei es in der Beziehung zu meiner Frau, der Ausländerpolitik meines Staates usw. Doch bei all den Applikationen im eigenen Umfeld darf nicht wieder aus dem Blick kommen, was die Befreiungsethik ursprünglich auf den Weg gebracht hat. Auch wenn bestimmte Optionen durch die jüngste Geschichte sich als unrealisierbar erwiesen haben, bleibt uns allen die Befreiung der Menschen in der sogenannten Dritten Welt aufgegeben. Die Philosophie der Befreiung zwingt auch den philosophischen Diskurs, dem Elend nicht durch sophistische Argumentationen auszuweichen, sondern die Not und den Hunger als zentrales Thema der Philosophie aufzunehmen. Darin dürfte wohl nicht nur die lateinamerikanische Philosophie ihre Authentizität finden.

Literatur

Auswahl der philosophisch relevanten Publikationen Enrique Dussels

- El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires 1969.
- Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung), in: Conc 3 (1969) 535-547 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 96-119).
- Para una de-strucción de la historia de la ética, Mendoza 1973.
- América Latina: Dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Buenos Aires 1973.
- Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd.I-II, Buenos Aires 1973.
- Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Salamanca 1974.
- El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América, Buenos Aires 1974.
- Herrschaft -Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Conc 10 (1974) 396-408 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 19-43).
- Palabras preliminares, in: Dussel E./Guillot O. E., Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, Buenos Aires 1975, 7-9.
- Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana, in: Dussel E./Guillot D. E., Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, Buenos Aires 1975, 11-45.
- La divinización del imperio o de „la filosofía de la religión“ de Hegel, in: Nuevo Mundo (Caracas) 9-10 (1975) 81-101.
- El humanismo helénico, Buenos Aires, 1976.
- History and Theology of Liberation. A Latin American Perspective, New York 1976 (engl. Übers. von: Caminos de la liberación latinoamericana I: Interpretación histórica de nuestro continente latinoamericano, Buenos Aires 1972).
- Filosofía ética de la liberación latinoamericana, Bd.III: De la erótica a la pedagógica, México 1977.
- Filosofía de la liberación, México 1977 (3.erw. Auflage Buenos Aires 1985)
- Religión, México 1977.
- Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina, in: La nueva frontera de la teología en América latina, hrsg. v. R. Gibellini, Salamanca 1977, 174-198.
- Ethics and Theology of Liberation, New York 1978 (engl. Übers. von: Caminos de la liberación, Bd. II: Teología de la liberación y ética, Buenos Aires 1974).
- Filosofía ética latinoamericana, Bd. IV: La política latinoamericana, Bogotá 1979.

- Die moderne Christenheit vor dem "anderen". Vom "rüden Indio" bis zum "guten Wilden", in: Conc 15 (1979) 649--656 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 63-77).
- Filosofía ética latinoamericana, Bd. y: Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista, Bogotá 1980.
- Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Ästhetik der Befreiung, in: Conc 16 (1980) 106-113 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 249-266).
- Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft, in: Conc 16 (1980) 740-747 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 166-182).
- Läßt sich "eine" Ethik angesichts der geschichtlichen " Vielheit" der Moralen legitimieren? , in: Conc 17 (1981) 807-813 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 153-165).
- Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit, in: Conc 18 (1982) 120-129 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 44-62).
- Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina (Historia General a la Iglesia en America Latina I/1), Salamanca 1983.
- Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983.
- Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá 21983.
- Filosofía de la producción, Bogotá 1984.
- Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Con 20 (1984) 133-141 (wiederabgedr. in: ders., Herrschaft und Befreiung, 137-152).
- Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y dogmatismo, in: Concordia 6 (1984) 10-47.
- Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/Schweiz 1985.
- La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, México 1985.
- El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión, In: Cristianismo y Sociedad (México) 85 (1985) 7-59.
- Ética comunitaria, Madrid 1986 (dt. Übers.: Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988
- Volksreligiosität als Unterdrückung und als Befreiung. Hypothese zu ihrer Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika, in: Conc 22 (1986) 292-300.
- Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico, in: Concordia 10 (1986) 109-116.
- Los "Manuscriptos del 61-63" y filosofía de la liberación, in: Concordia 11 (1987) 85-100.
- Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988.
- Entdeckung oder Invasion Amerikas? Eine historisch-theologische Betrachtung, in: Conc 24 (1988) 510-514.
- Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, México 1988.
- Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview), in: Positionen Lateina-

- merikas, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt 1989, 43-59.
- El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital", México 1990.
 - Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". Die Praxis der Befreiung, in: Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika", hrsg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen 1990,69-96.

Sekundärliteratur zu Enrique Dussel (Auswahl):

- CERUTTI GULDBERG H., Filosofía de la liberación latinoamericana, México 1983.
- FORNET -BETANCOURT R., Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas, Frankfurt/Main 1984.
- Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt 1988.
- GOIZETA R. S., Domination and Liberation: An analysis of the anadialecical method of Enrique Dussel and its implications for international theological dialogue, (Diss. phil.) Milwaukee/Wisconsin 1984.
- MARQUEZ-ARGOTE G., Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana, in: Dussel E., Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá 2 1983.
- MOROS-RUANDO E. R., The philosophy of liberation of Enrique Dussel: An alternative to marxism in Latin America?, (Phil. Diss) Nashville/Tennessee 1984.
- PETER A., Der befreiungstheologische und transzendente Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner, Freiburg/Br. 1988.
- ZEA L., El pensamiento latinoamericano, México 3 1976, 513-540.
- ZIMMERMANN R., América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976), Petropolis 1987.