

DER DISKURS DER BEFREIUNGSETHIK

"Die Frage nach dem gesellschaftlichen Interesse ist zweifellos die fruchtbarste für die Literatur, und ich finde es wohltuend und ermutigend, dass sie immer wieder gestellt wird. Dies kommt mir nicht von ungefähr in den Sinn. Ich habe es mit der Buttermilch eingesogen in den Hungerjahren. Glückliche Umstände, die mich bildeten, unter denen auch der abstrakte Begriff, mangels greifbarer Dinge, materielle Wucht bekam. Die Gesellschaft, ein armes, aber gesprächiges Luder, sass immer mit am Tisch (wie jetzt am Schreibtisch), sie verlangte, dass man an sich selbst dachte, indem man an sie dachte, indem man an sich dachte; es wurde nur problematisch, wo sie einem das Denken abnahm. Da stimmte dann alles in der Stube überein, nur man stand draussen. Aber ich verplaudere mich."

Volker Braun¹

2.1 ZUR GENESE DER PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG

Die Debatte zwischen Salazar Bondy und Zea

"Im Zusammenhang mit dem historischen Impuls aus der kubanischen Revolution entsteht [...] in Lateinamerika eine sozialrevolutionäre Bewegung kontinentalen Ausmasses, die im Laufe der 60er Jahre auch besondere kulturelle Ausdrucksformen potenziert und so zu einer tiefgreifenden Erneuerung in den verschiedenen Bereichen von Kultur und Wissenschaft führt."² Diese sozialrevolutionäre Bewegung sah sich ausdrücklich als kritisch Gegenbewegung zum Konzept des »desarrollismo«, jenes »Entwicklungs«prozesses, welcher Freiheit, Wohlfahrt und Gerechtigkeit für die Länder Lateinamerikas in Aussicht stellte. In den verschiedensten Kreisen dieser sozialrevolutionären Bewegung versuchte man relativ nüchtern die politische Lage zu bilanzieren, um wieder zu einer realistischeren Standortbestimmung zu gelangen. In diesen »revisionistisch« zu nennenden Zusammenhang gehört auch die philosophische Debatte zwischen Leopoldo Zea und Augusto Salazar Bondy, welche das Thema der Authentizität zum Gegenstand hatte.³

Was heisst *Authentizität*? Die kritische Frage nach der Sache der Authentizität setzt voraus, dass philosophische Theorie in gut dialektischer Tradition ihr Augenmerk nicht nur auf das Produkt, sondern auch auf den Prozess des Philosophierens richtet. Weil der Weg zum Ziel zur Sache selbst gehört, kommt alles darauf an, wie sich das Subjekt im Modus der Philosophie zum Ausdruck bringt. Authentisch kann eine Philosophie dann genannt werden, wenn

¹ Braun 1985, S. 60 f.

² Fornet-Betancourt 1994, S. 226. Vgl. ebd. S. 226-244 die Kommentierung der für Lateinamerika in diesem Zeitraum wichtigen geschichtlichen Ereignisse mit angegebener Literatur.

³ Zur Darstellung der Debatte insgesamt siehe: Sauerwald 1985; Schelkshorn 1992a, S. 20-27.

sich ein Subjekt in seiner unverwechselbaren Eigenheit im Prozess der philosophischen Produktion artikulieren kann. Oder, streng nach Jean-Paul Sartre, dessen Einfluss in Lateinamerika wohl kaum überschätzt werden kann, meint Authentizität die Entdeckung des Menschen als eines moralisch Handelnden, der erkennt, "dass er das Sein ist, durch das die Werte existieren"⁴. Das Subjektsein wird mit der Bedeutung aufgeladen, Schöpfer des Wahren, Guten und Schönen zu sein.

Diese existential-ontologische Auffassung von Authentizität bildete den philosophischen Hintergrund der Debatte zwischen Zea und Salazar Bondy, in welcher die lateinamerikanische Wirklichkeit von Armut und Unterdrückung reflektiert wurde. Dass es bei dieser Ausgangssituation zu einem Konflikt zwischen Theorien mit starken Geltungsansprüchen kommen musste, war ebenso abzusehen wie die Tatsache, dass diese Theorien eine emanzipatorische Richtung einschlagen würden. Denn im lateinamerikanischen Kontext stellt und stellt Authentizität weit mehr eine noch zu realisierende Aufgabe denn eine erprobte Wirklichkeit dar. Das heisst, Authentizität zielt eher auf den Prozess einer »Befreiung« denn auf einen Status von »Freiheit«.

Die Debatte wurde von Augusto Salazar Bondy⁵ mit der Frage nach der Authentizität bzw. Inauthentizität der Philosophie in Lateinamerika eröffnet. Salazar Bondy tat nichts anderes, als die Elle philosophischer Authentizität als Massstab an die lateinamerikanische Wirklichkeit anzulegen. Das Ergebnis seiner Messungen war: Lateinamerika befinde sich in einer Situation der Unterdrückung, welche keinerlei Authentizität erlauben würde, da das Subjekt des philosophischen Diskurses nur die europäische Perspektive des Kolonialismus und seiner Nachfolger reproduziere. Weil Philosophie als Reflexion der Lebenswelt in Lateinamerika erstens von einer imitativ arbeitenden Tradition und zweitens von einer entfremdeten Situation ausgehe, könne sie nicht anders als inauthentisch sein. Umgekehrt bedeute dies, dass die Philosophie nur als immanente Kritik des Denkens selbst und der Verhältnisse existierte, ohne Möglichkeit zu einem eigenen Entwurf. Salazar Bondy zog aus dieser Überlegung den radikalen Schluss, dass in einer solchen Situation alle Philosophie nichts anderes sei als ein *ideologisches Instrument* der herrschenden Klasse.

Demgegenüber optierte Leopoldo Zea⁶ für eine humanistische Position im Ausgang von einem geschichtlichen Versäundnis des Logos, welche diesen in einer hermeneutisch angelegten Einheit von Vernunft und Wort konzipiert. Zea will den ursprünglich unbescholtenen Logos von seinem Missbrauch als Herrschaftsinstrument befreien und ihn wieder in sein Recht als Mittel zur Verständigung zwischen unterschiedlichen Lebensformen einsetzen. Kennzeichnend für Zeas Position ist eine Ontologie des Geschichtlichen, welche den Begriff eines universalen *Seins* als ontologischem Grund einer Affirmation unterschiedlicher Formen menschlicher Existenz konstruiert. Die Authentizität der Philosophie erweist sich nach Zea in ihrer Dialogfähigkeit, wenn und weil eine Philosophie in der Lage ist, das universale Sein des spezifischen Anderen zu verstehen. "Die Universalität resultiert vielmehr aus der Fähigkeit, die verschiedenen Ausformungen von Philosophie zu begreifen. Wenn wir verstehen können, wie ein Chinese oder ein Franzose denkt, dann haben wir philosophische Universalität erreicht."⁷

4 Sartre 1991, S. 1071; vgl. Dazu: Fonet-Betancourt 1989a.

5 Salazar Bondy 1968; vgl. insbesondere seine Thesen: ebd., S. 131 f. Zur Position Salazar Bondys: Fonet-Betancourt 1992c, S. 41-44; Krumpel 1992, 263-266; Schelkshorn 1992, S. 24-27.

6 Zea 1976. Zur Frage nach den Bedingungen der Philosophie vgl. Zea 1976, S. 533-540. Siehe insgesamt: Fonet-Betancourt 1992d.

7 Zea 1992, S. 203.

Allerdings, und an dieser Stelle setzt auch die Kritik an Zea an, ist Zea einerseits zwar insoweit Hegelianer, als er die Entstehung der Philosophie in einer gesellschaftlichen Situation verortet, in der eine freie Verfassung existiert. Andererseits bindet er aber damit das Sein anders als Hegel undialektisch an eine spezifische kulturelle »Positivität«. Entfremdung und Nicht-Entfremdung treten einander gegenüber, ohne dass deren Vermittlung aus einem universalen Prinzip heraus möglich wäre.⁸ Hier schliesst sich der Problembereich von philosophischer Authentizität und politischer Freiheit. Denn gerade wenn ein dialektisches Verhältnis zwischen Authentizität und Freiheit vorausgesetzt wird, muss genauerhin gefragt werden, welche Bedeutung philosophische Rationalität in einem Prozess von Befreiung hat, für den Freiheit ein Mangelbegriff ist in dem Sinne: sie kommt nicht vor.

Die Gruppe der »Philosophie der Befreiung«

Im Rahmen dieser philosophischen Debatte zwischen Zea und Salazar Bondy meldete sich ab 1969 eine dritte Stimme zu Wort, welche eine produktive Auflösung des Widerspruchs zwischen dem philosophischen Anspruch auf Authentizität und der inauthentischen Realität in Lateinamerika postulierte. Diese dritte Stimme gehörte *Enrique Dussel*. Gemeinsam mit Juan Carlos Scannone trat Dussel erstmals 1969 in Buenos Aires als Organisator einer Veranstaltung auf, die sich »Semanas académicas« nannte und die in ähnlicher Form im Laufe der siebziger Jahre an vielen Orten auf dem ganzen Kontinent wiederholt und mit wechselnden Themen durchgeführt wurde. Auf dieser Veranstaltung artikuliert Dussel seinen Vorschlag einer »Philosophie der Befreiung«, welcher dann zwei Jahre später, 1971, unter dem Titel »Metafísica del sujeto y liberación« auf dem 2. Nationalen Kongress der Philosophie in Calamochita bei Córdoba/Argentinien als Aufriss eines philosophischen Konzeptes vorgestellt wurde.⁹

Im Anschluss an Dussels Initiative bildete sich auf dem Kongress von Córdoba eine informelle Gruppe von Philosophen aus dem Cono Sur, welche das Thema einer »Philosophie der Befreiung« in die philosophischen Diskussionen und Organisationen hineintrug. Ziel dieser Gruppe war es, die offizielle Linie der philosophischen Schultradition zu durchbrechen, wie sie von Alberto Caturelli, Juan Sepich, Octavio Derisi, Ismael Quiles u. a.¹⁰ getragen wurde, deren erklärtes Programm lautete, dass die Rezeption der europäischen Philosophie bzw. der europäischen Kultur der Schlüssel zum Fortschritt Lateinamerikas sei. Zur Gruppe mit der selbstgewählten Bezeichnung »Philosophie der Befreiung« gehörten: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Diego F. Pro, Enrique Guillot, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig und Enrique Dussel selbst.

8 Zea 1976, S. 487: "Es existiert eine lateinamerikanische Kultur, und diese ist, wie jede Kultur, Ausdruck einer Dialektik, in der sich Ausdrucksformen von Entfremdung und Nicht-Entfremdung abwechseln." Die Basis nicht entfremdeter Formen ist nach Zea eine Kultur des Volkes. Ist aber ein Nebeneinander von entfremdeten und nicht entfremdeten Formen schon eine Dialektik? Müsste es nicht in einer dialektischen Theorie darum gehen, die Funktion des einen Moments für das andere aufzuzeigen, also die wechselseitige Abhängigkeit zu thematisieren? Zea spricht sich gegen eine »Methode« als philosophisches Instrument aus. "Philosophie ist für mich die Haltung, die kritische Haltung, die man gegenüber der Welt einnimmt und die wohl zu sehr verschiedenen Antworten führen kann." (Zea 1992, S. 181)

9 Dussels Vortrag aus dem Jahr 1971 ist komplett abgedruckt in: Dussel 1994a, S. 315-320. Erläuterungen zu diesem Text finden sich bei: Dussel 1989a; Marquinez-Argote 1983, S. 19 f.

10 Marquinez-Argote 1983, S. 8.

In einer weiteren Öffentlichkeit präsent wurde diese Gruppe 1973 mit der Veröffentlichung mehrerer Texte in einer Ausgabe der Zeitschrift »Nuevo Mundo«, zu der nahezu alle der oben genannten Philosophen Artikel beisteuerten.¹¹ Die Zusammensetzung dieses Kreises war weniger durch ein detailliertes eigenes Programm als durch den gemeinsamen Gegner, nämlich die das euroäische Denken nachbildende Schulphilosophie, bedingt. Dennoch müssen bei aller Heterogenität zwei Aspekte unbedingt hervorgehoben werden, welche die Identität dieser Gruppe prägten.

Zum einen existierte ein starker Einfluss von seiten der *Theologie* in diesem Kreis, der sowohl aufgrund der persönlichen Entwicklung und des Engagements mehrerer Vertreter (Scannone, Assmann, Dussel) als auch natürlich aufgrund der gleichzeitig statthabenden Entwicklung der sogenannten »Theologie der Befreiung« zum Tragen kam. Dennoch wäre es eine falsche Vereinfachung zu sagen, dass die Philosophie der Befreiung eigentlich nichts anderes sei als die säkulare Umsetzung des von der Theologie der Befreiung entwickelten Konzeptes. Dazu sind die Unterschiede in Struktur und Entwicklung beider Disziplinen zu gross, was den jeweiligen Diskurs selbst und seinen Kontext betrifft.¹²

Der zweite bemerkenswerte Aspekt ist, dass fast alle Vertreter der »Philosophie der Befreiung«, wie übrigens für lateinamerikanische Intellektuelle durchaus üblich, einen Teil ihrer wissenschaftlichen Ausbildung in *Europa* absolviert haben. Dass dieser ursprünglich sicher imitative Lernprozess, von dem die »Philosophie der Befreiung« profitierte und an dem sie sich abarbeitete, auch und gerade vollkommen neue Theorien und Methoden hervorbringen konnte, beweist nicht zuletzt die Entfaltung der »Philosophie der Befreiung« selbst.

Enrique Dussels Intervention

Dussels philosophische Intervention ist geprägt von der Diskussion um die Einsichten der Dependenztheorie, welche die Epoche des »desarrollismo« einer radikalen Kritik unterzog. Die Originalität seiner Wortmeldung besteht darin, dass er den theoretischen Rahmen der *Dependenztheorie* im Sinne eines *philosophischen* Konzeptes auf den Begriff bringt mit Hilfe des kategorialen Instrumentariums, welches die *dialogische* Philosophie in der Fassung von Emmanuel Lévinas bereitstellt.

Dussels Vortrag 1971 in Córdoba geht von der Einsicht aus, dass in philosophischer Sicht die *Erfahrung des Kolonialismus* den Kern der *Metaphysik des Subjekts* ausmacht. Er argumentiert gegen die Theorie des sich selbst entfaltenden, sich selbst verwirklichenden Subjekts in dem Sinne, dass, wenn es einen Willen zur Macht gäbe, es dann auch jemanden geben müsse, der unter dem Mächtigen zu leiden habe. Aufgabe der Philosophie ist nach Dussel die kritische Rezeption der Moderne und ihres Prinzips Subjektivität auf der Basis der konkreten Lebenswelt Lateinamerikas. Oder in Dussels eigenen Worten: "Wenn dies alles so ist, existiert dann die Möglichkeit zu einer authentischen Philosophie auf unserem unterentwickelten, dependenten (und eben deshalb unterentwickelten), kulturell und philosophisch unterdrückten Kontinent? Diese Möglichkeit existiert unter einer Bedingung: im Ausgang vom Selbstbewusstsein seiner eigenen Entfremdung und Unterdrückung und im Wissen um das Leiden am Scheitern der Dialektik der Herrschaft selbst muss man eben diese Unterdrückung

¹¹ Schelkshorn 1992^a, S. 29.

¹² Siehe dazu: Fonet-Betancourt 1992c, S. 85-108. Speziell zu Dussels Position vgl. weiter unten Kap. 2.4

zum Gegenstand des Denkens machen und dann als Horizont des Denkens die befreiende Praxis einer Philosophie bestimmen, die sich selbst befreit."¹³

Ihr spezifisches Profil gewinnt die Position Dussels, wenn man sie im Zusammenhang der Debatte zwischen Salazar Bondy und Zea verortet. Dussel akzeptiert Salazar Bondys radikale Analyse, was die Beschreibung der Situation von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika betrifft. Er geht hier von vornherein d'accord mit der Dependenztheorie, ein Punkt, dessen umfassende Bedeutung später noch präzise greifbar werden wird. Ebenso akzeptiert Dussel Salazar Bondys Einschätzung der Rolle der Philosophie als einem ideologischen Instrument im Dienst der herrschenden Klassen. Was aber die epistemologische Struktur der Philosophie selbst angeht, so steht Dussel eher auf der Seite Zeas, indem er am Sinn der Möglichkeit eines *spezifisch philosophischen* Diskurses festhält.

Seine Originalität gewinnt das Dusselsche Konzept einer *Philosophie der Befreiung* aus seiner Eigenart als einer bestimmten philosophischen *Methode*. Weder akzeptiert Dussel die Affirmation eines universalen *Seins* im Sinne Zeas, welches nur die europäische Logik reproduziert, noch akzeptiert er die radikale Negation dieses Seins durch Salazar Bondy, eine Negation, deren erkenntnisleitendes *Nichts* keinen Entwurf eines Projekts von Befreiung reflektieren kann. In den Augen Dussels geht Salazar Bondys These fehl, weil sie letztlich jedes rationale Apriori zugunsten eines vorgeblich unvermittelten Zugriffs auf Erfahrung preisgibt. Zeas These dagegen enthält »nur« ein unzureichendes oder unzutreffendes, das heisst falsches rationales Apriori, weil dessen These das Sein als Horizont eines gemeinsamen Verstehensort unterstellt, wo gerade die Bearbeitung der Unterschiede erst den Boden des Gemeinsamen bereiten könnte.

Dussels Option für eine philo<sophische Methode geht vom *Nicht-Sein* aus, das heisst von der Affirmation der Positivität, wie sie in jeder Negation enthalten ist. Denn Negation ist immer konkrete Negation, Negation eines bestimmten Seins im Lichte einer Perspektive, welche dieses Sein von aussen her, von seinem Mangel her beleuchtet. Authentizität gewinnt die Philosophie demzufolge nur in dem Masse, wie sie Philosophie der Befreiung wird: Kritik der herrschenden Verhältnisse, Inspiration befreiender Praxis, immer ausgehend von der konkreten Wirklichkeit Lateinamerikas.

Mit seiner theoretischen Intervention traf Dussel genau den Nerv der Zeit. »Córdoba 1969« ist das Stichwort für ein Ereignis, welches für Lateinamerika dieselbe explosive Bedeutung hatte wie »Paris 1968« für Europa. Eine Studentenrevolte unter aktiver Beteiligung nahezu sämtlicher Schichten der Bevölkerung hatte ein politisches Erdbeben verursacht, dessen Urgewalt jegliche Form staatlicher Macht (unter anderem auch die der damaligen argentinischen Regierung von General Juan Carlos Onganía, aber eben nicht nur beschränkt auf eine Konfrontation mit dieser bestimmten Regierung) einen geschichtlichen Atemzug lang hinweggefegt hatte. Die auslaufenden Wellen dieses Bebens erfassten unter anderem auch die Philosophie, welche jetzt das Thema *Herrschaft und Befreiung* als Gegenstand ihres Diskurses in dem Sinne anzunehmen bereit war, wie es die Philosophie der Befreiung einforderte.

Dussels Text verstand sich ausdrücklich als innovativer Beginn einer Philosophie, welche auf die von Salazar Bondy gestellte Frage antwortet: Was kann und wozu nützt Philosophie in einer Situation der Unterdrückung? Mit dieser Fragestellung schloss sich Dussels Philosophie der Befreiung einer Auffassung an, welche das Feld ihres Diskurses von vornherein als philosophisches Projekt einer *Geschichtsphilosophie* absteckte. Diese erkenntnisleitende Intention besitzt Kontinuität im gesamten Werk Enrique Dussels. Um die Bedeutung dieser

¹³ Dussel 1973b, S. 154. Vgl. Dussels Position gegenüber Zea: Dussel 1992b.

Intention aber besser einschätzen zu können, bedarf es einer Erläuterung, warum sich gerade *diese* philosophische Position auf der Basis *welcher* Traditionen in *diesem* sozialhistorischen Kontext zu artikulieren wusste. Es geht um den Formationsprozess der Philosophie der Befreiung.

Zur Situation der Philosophie in Lateinamerika

Ganz allgemein gesprochen ist die philosophische Tradition Lateinamerikas¹⁴ von einer klaren Dichotomie zwischen *Positivismus* und *Metaphysik* geprägt, deren Wurzeln vor allem in dem Konflikt zwischen der über lange Zeit die gesamte Gesellschaft dominierenden katholischen Kirche und den nur in radikaler Negation dazu möglichen laizistischen Bewegungen zu suchen sind. Namen wie Antonio Caso und José Ingenieros können diesen Schwarz-Weiss-Gegensatz zwischen Metaphysik und Positivismus veranschaulichen. Diese dichotomische Tradition birgt bereits den Grund dafür in sich, warum sich Hermeneutik (als Nachfolgerin der Metaphysik) und Positivismus in Lateinamerika weitgehend unabhängig nebeneinander her entwickelt haben. Gleichzeitig sind beide philosophische Positionen in der Regel mit klaren politischen Optionen verknüpft. Liberale und sozialistische Strömungen waren dem Positivismus in aller Regel ebenso verpflichtet wie umgekehrt die konservative Richtung der Metaphysik und ihrer Nachfolgerin Hermeneutik.

Ausgehend von diesem generellen Scherna wird deutlich, inwieweit die Position der Philosophie der Befreiung sowohl in Einklang als auch in Distanz zu den herrschenden Mustern zu begreifen ist. Die Philosophie der Befreiung bezieht ihr philosophisches Instrumentarium, ihre Begriffe und Methoden aus der metaphysischen bzw. hermeneutischen Tradition. Dies gilt auch dort, wo sie Begriffe und Methoden bewusst umarbeitet, verändert und sogar gegen ihre eigene Tradition einsetzt. Die politische Funktion ihres Diskurses aber als Kritik der herrschenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse gehörte traditionell ins Feld der positivistischen Richtung. Möglich wurde die Neubesetzung dieses Ortes im Sinne einer neuen Funktionsbestimmung nicht zuletzt durch die Entwicklungen im Rahmen der katholischen Kirche, insbesondere auch ihres politischen Arms, der christdemokratischen Parteien, welche im Lateinamerika der sechziger Jahre eine recht radikale politische Haltung einnahmen und, wie zum Beispiel in Chile, mindestens partiell zum Bündnispartner der Sozialisten und Kommunisten wurden.

In Einklang mit der metaphysischen Tradition optiert die Philosophie der Befreiung für das Konzept einer konkreten, lebensweltlich orientierten Vernunft gegen die abstrakte Vernunft eines "homogenisierten Universalitätsverständnisses"¹⁵. Dies bedeutet nun aber nicht, dass die Philosophie der Befreiung das Prinzip Universalität verabschieden würde. Im Gegenteil: die Explosivität ihrer Konstruktion liegt gerade darin, dass sie ganz im Sinne der positivistischen Tradition die Verhältnisse konkreter Lebenswelt einer entschiedenen Kritik unterzieht, deren Normativität sich freilich primär nicht aus einer theoretischen Perspektive, sondern aus einer *alternativen Praxis* begründen soll. Die Figur der universalen Vernunft wird zur Mittlerin zwischen unterschiedlichen Rationalitäten in unterschiedlichen Kontexten.

¹⁴ Zur Darstellung der Geschichte der Philosophie in Lateinamerika vgl. insbesondere: Fernet-Betancourt 1984; Domínguez Miranda 1990; Krumpel 1992; Fernet-Betancourt 1992c; Fernet-Betancourt 1994. Zur Bibliographie: Fernet-Betancourt 1985.

¹⁵ Krumpel 1992. S 275.

Raúl Fornet-Betancourt hat dieses Verhältnis von Vernunft und Kontext in der Philosophie der Befreiung prägnant zusammengefasst: "Die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie sieht in der Kontextualisierung philosophischen Denkens keine Negation des Anliegens der Universalisierbarkeit, das offensichtlich zum Programm der Vernunft gehört. Kontextualität hebt die Möglichkeit zur Universalität nicht auf. Im Gegenteil [...] bildet sie die praktische Grund-Lage, in und aus der der Diskurs Gestalt annimmt, der gerade dadurch, dass er sich seines Kontextes durch praktisch vollzogene Rationalität vergewissert, Einsicht in die Singularität seiner Grund-Lage und deshalb auch in die Begrenzung derselben gibt."¹⁶ Für die Struktur der Vernunft selbst bedeutet dieser Ansatz, dass Vernunft nicht anders existiert denn als spezifischer Rationalitätstypus, dessen Universalität sich daraus ergibt, inwieweit seine Rationalitätsform offen ist zu interaktiver Kommunikation und Kooperation, zur Akkulturation mit und zur Akkomodation an andere Rationalitätsformen.

Aus dieser allgemeinen Standortbestimmung der Philosophie der Befreiung lassen sich drei spezifische Merkmale ableiten, welche das Projekt der Philosophie der Befreiung charakterisieren. Erstens formuliert die Philosophie der Befreiung eine *Perspektive* als Ausgangspunkt ihres Diskurses. Sie ist keine Philosophie »über« oder »für« Lateinamerika, sondern eine Philosophie »von« Lateinamerika »her¹⁷, wie dies die spanische Präposition »desde« unnachahmlich ausdrückt. Zweitens enthält die Philosophie der Befreiung eine *ethischpolitische* Orientierung, D.h. sie versteht ihre Perspektive als die Option der Armen und Unterdrückten, die um ihre Befreiung kämpfen. Und drittens entwickelt die Philosophie der Befreiung eine Theorie des Volkes als Theorie des *Subjekts* der Befreiung, dessen Perspektive sich die Philosophie der Befreiung zu eigen macht. Gemäss den Kategorien philosophischer Tradition lässt sich eine dergestalt interpretierte Philosophie der Befreiung auch als dialektische Theorie charakterisieren, deren Dialektik sich daraus ergibt, dass diese Philosophie ihre Theorie aus dem Apriori einer konkreten Lebenswelt, deren Intuitionen, deren Reflexen und deren Interessen entwickelt.

Der Konflikt zwischen »Populismus« und »Marxismus«

Die weitere Entwicklung in der Gruppe der »Philosophie der Befreiung« wurde vor allem von der Diskussion um den Begriff des *Volkes* geprägt. Die theoretischen Gegenspieler in dieser Debatte lassen sich schlagwortartig in den Positionen »Populismus« und »Marxismus« identifizieren.¹⁸ Die *populistische* Position geht von einer Bedeutung des Begriffes des Volkes im Sinne eines Subjekts von Kultur aus, wobei Kultur hier als Gegensatz zu Zivilisation und Technik gedacht ist. Die regionale Konkretheit der Kultur, die sich von der einen abstrakten, universalen Vernunft abhebt, beruht auf dem Modus des »estar«, des »SichBefindens«, wie dies z.B. Rodolfo Kusch ausdrückt.¹⁹ Es geht um das Ethos einer konkreten Lebenswelt im Gegensatz zum abstrakten Sein eines »ser«, eines Ethos, welches die Eigenart der lateinamerikanischen Realität gegen die europäisch dominierte Zivilisation durchsetzt.

¹⁶ Fornet-Betancourt 1990a, S. 113 f.

¹⁷ Fornet-Betancourt 1992c, S. 87 f.

¹⁸ Vgl. dazu. Fornet-Betancourt 1994, S.275 und die dort angegebene Literatur. Die entscheidenden Anstösse zu der klärenden Debatte um den Volksbegriff kamen von Cerutti Guldberg; zu dessen Position siehe: Cerutti Guldberg 1989, S. 65-83. Ebenso: Cerutti Guldberg 1983; Cerutti Guldberg 1986. Siehe auch unten die Darstellung der Position Dussels in Kap. 3.4.

¹⁹ Fornet-Betancourt 1992c, S. 97 f.

Als Vertreter der populistischen Richtung wurden insbesondere Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles und Juan-Carlos Scannone betrachtet. Auch Enrique Dussel wurde (zumindest bis 1976) der populistischen Richtung zugerechnet.²⁰ Die Einheit konkreter Lebenswelten ist in der populistischen Position räumlich und zeitlich, das heisst geographisch und chronologisch definiert. Das bedeutet aber, dass der Begriff des Volkes, der über diese kulturethische Konstruktion gewonnen wird, alle Gruppen und Schichten der Bevölkerung einer Lebenswelt umfasst. Hierfür wird auch der Terminus »Populismus« verwendet. Eine Differenzierung nach Klassen mit der Frage nach Herrschaft und Unterdrückung ist in der populistischen Position nicht enthalten.

Demgegenüber setzt eine *marxistische* Position den Begriff des Volkes in ein Koordinatensystem mit einem klaren Gegensatz von »oben« und »unten« ein. Die entscheidende gesellschaftliche Differenzierung ist demzufolge die nach der Klassenzugehörigkeit, welche sich an der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Subjektseins bemisst, dergemäss z.B. in der kapitalistischen Gesellschaft die Nicht-Besitzer der Produktionsmittel von einer gerechten Teilhabe an den gesellschaftlichen Gütern ausgeschlossen sind. Als Vertreter der marxistischen Position in dieser Diskussion galten z.B. Horacio Cerutti Guldberg, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos und, mit Abstrichen, Arturo Roig.

Spielte diese Unterscheidung von »Populismus« und »Marxismus« in den Anfängen der Philosophie der Befreiung keine entscheidende Rolle, so änderte sich dies schlagartig mit der politischen Entwicklung in Argentinien. Am 20. Juni 1973 "[...] kehrte Juan Domingo Perón aus achtzehnjährigem Exil nach Argentinien zurück. Es war die grosste politische Massendemonstration in der gesamten Geschichte Lateinamerikas. Auf den Wiesen um Ezeiza und entlang der Autobahn fanden sich mehr als zwei Millionen Menschen ein, die mit Kindern, riesigen Trommeln und Gitarren aus dem ganzen Land herbeigeströmt waren. Das Volk, das eisernen Willen und zähe Geduld bewiesen hatte, wollte seinen Caudillo heimführen und ihm einen triumphalen Empfang bereiten. Eine festliche Stimmung lag in der Luft. [...] Das Fest endete mit einem Blutbad. In Ezeiza fielen an einem einzigen Nachmittag mehr Peronisten als während der Jahre des Widerstands gegen die verschiedenen Militärdiktaturen. [...] Die Schlacht war von Peronisten gegen Peronisten inszeniert worden."²¹ In Ezeiza, dem Flughafen von Buenos Aires, zerbrach die *populistische Illusion* von der Einheit des Volkes, welche angeblich alle Klassen und Schichten umfasste.

Das von dem »Caudillo« Perón unter seinen eigenen Anhängern veranstaltete Blutbad setzte einen Differenzierungsprozess innerhalb der Gruppe der Philosophie der Befreiung in Gang, durch den sich im Laufe der Jahre die populistische und die marxistische Position klar voneinander scheiden sollten. Von enormer Bedeutung für diesen Differenzierungsprozess war zusätzlich die globale Bewertung der Möglichkeit einer Synthese von Marxismus und Christentum, deren spannungsvolles Mit- und Gegeneinander in Lateinamerika eine überaus reiche Geschichte aufweist. Die anfänglich, wenn auch immer nur ganz locker und informell, gegebene Einheit einer »Gruppe« der Philosophie der Befreiung zerfiel in recht unterschiedliche Einzelpositionen.

²⁰ Die Problematik dieser Schematisierung von »Populismus« und »Marxismus« in Bezug auf Dussels philosophisches Konzept wird weiter unten in dem Abschnitt über die philosophische Entwicklung Dussels sowie in der Thematisierung der Entwicklung des Volksbegriffes selbst zu diskutieren sein (Kap 2.4).

²¹ Galeano 1984, S.17.

2.2 DER SOZIALHISTORISCHE KONTEXT

Die Diskussion um die Entwicklung der Unterentwicklung

Je weiter man die Entstehungsgeschichte des Konzepts der Philosophie der Befreiung differenziert, um so deutlicher tritt einem umgekehrt die Bedeutung der philosophieexternen Faktoren vor Augen, welche Genese und Struktur dieses philosophischen Diskurses ganz entscheidend geprägt haben. Neben einem kulturellen und einem politischen Faktor, der Entwicklung im Rahmen der christlichen Kirchen und ihrer Theologien sowie der allgemeinen politischen Geschichte Lateinamerikas, erlangt hier vor allem ein wissenschaftlicher Faktor herausragende Bedeutung.²² Es handelt sich um die »Dependenztheorie«²³, deren Ursprünge als sozialwissenschaftliche Theorie in den sechziger Jahren liegen.

Entstanden ist die *Dependenztheorie* zunächst als Kritik der sogenannten Modernisierungstheorie, welche ihrerseits als Theorie einer Entwicklung rückständiger Gesellschaften in Richtung auf den fortschrittlichen Standard der Industriegesellschaften (des Westens) hin entworfen worden war. Modernisierung bzw. Entwicklung wurde in dieser Theorie" [...] gleichgesetzt mit Produktivitätssteigerung, Wirtschaftswachstum, insbesondere Industrialisierung, damit einhergehend Urbanisierung, Alphabetisierung, soziale Mobilisierung und schliesslich Partizipation und Demokratisierung im Sinne westlicher parlamentarischer Systeme."²⁴ Die Dependenztheorie behauptete dagegen, dass solche Modernisierung nichts anderes bedeutete als die Übertragung der technokratischen Vernunft des »Fordismus« auf die Struktur internationaler Beziehungen.

Entgegen den Annahmen der Modernisierungstheorie und ihrem Warten auf den »takeoff« konstatierte die Dependenztheorie, dass Entwicklung gerade nicht zur Beseitigung von Armut und Unterdrückung beigetragen hat, sondern dass Entwicklung vielmehr eine »Entwicklung der Unterentwicklung« mit dem Resultat »Abhängigkeit« bedeutete, wie die prononcierte These von André Gunder Frank lautete. Die These der Dependenztheorie besagt im Kern, dass der Kolonialismus und sein Nachfahre Kapitalismus ein »Weltsystem« (Immanuel Wallerstein) errichtet haben, in dem es einerseits einen permanenten Ressourcenabfluss von den unterentwickelten Ländern der Peripherie hin zu den entwickelten Ländern des Zentrums gibt, welcher sich andererseits in den Ländern der Peripherie als gesellschaftliche Struktur von Repression und Ausbeutung fortsetzt. Befreiung von Armut und Unterdrückung kann dieser Theorie zufolge nur das Ergebnis eines Bruchs mit dem Weltsystem Kapitalismus sein, wobei offenbleibt, mit welchen politischen Strategien von Revolution, Demokratisierung, Abkoppelung o. ä. die These des Bruchs mit dem Weltsystem verbunden wird.

Dass in der gegenwärtigen politischen Situation nach dem Zusammenbruch des in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten existierenden Sozialismusmodells die Aktualität der Dependenztheorie eher zu- als abgenommen hat, weil die Dependenztheorie klar erkannt hat, "[...] dass die »Dritte Welt« Teil des kapitalistischen Weltsystems ist und das revolutionäre Ausscheren aus diesem Weltsystem sich nicht hat durchhalten lassen [...]"²⁵ und dass ferner

22 Zur Aufteilung und zum Inhalt der verschiedenen Faktoren vgl.: Fonet-Betancourt 1984, S. 78 f.; Schelkshorn 1992, S. 19 f.

23 Das Thema der Dependenztheorie wird an dieser Stelle nur in seiner Bedeutung für die Genese der Philosophie der Befreiung diskutiert. Die mit diesem Konzept verbundenen inhaltlichen Konzeptionen werden in Kap. 3.3 behandelt

24 Menzel 1992, S.17. »Fordismus« meint hier die Ideologie einer instrumentellen Vernunft, welche die gesellschaftliche Einpassung des Menschen in eine Lebenswelt automatisierter Massenproduktion mit dem Ziel sozialer Konformität verfolgt.

mit dem Ende dieses Sozialismusmodells die Frage nach den verheerenden Auswirkungen des kapitalistischen Systems noch lange nicht beantwortet ist, sei hier nur am Rande vermerkt.

In philosophischer Hinsicht ist entscheidend, dass die Dependenztheorie »Befreiung« als Horizont theoretischer Analysen konstituiert, indem sie auf eine politische Strategie der Veränderung der internationalen Beziehungen setzt, welche die Frage nach der Autonomie der Länder der Peripherie in den Mittelpunkt ihres Interesse rückt. Die Dependenztheorie hält damit hartnäckig an der emanzipatorischen Bedeutung des Terrinus »Dritte Welt« fest, wie er im Anschluss an Frantz Fanon auf der Bandung-Konferenz 1955 im Sinne eines Begriffes vom »Dritten Stand« umrissen wurde.

Das Aggiornamento der katholischen Kirche

Auf einem Kontinent, der wegen seiner religiösen Struktur auch der katholische genannt wird, fällt eine Entwicklung im Rahmen der tragenden religiösen Organisation(en)²⁶ besonders ins Gewicht, zumal wenn sie für die Organisation selbst, die katholische Kirche nämlich, den Sprung vom sechzehnten ins zwanzigste Jahrhundert bedeutet. Die Rede ist von dem *Aggiornamento*, der Erneuerungsbewegung, welche seit ihrer Initialzündung durch Papst Johannes XXIII. auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) zu einer grundlegenden Reform der katholischen Kirche »an Haupt und Gliedern« führte.

Zum *Aggiornamento* der katholischen Kirche gehören neben allen offiziellen Reformen natürlich auch alle Vor- und Nacharbeiten, welche die Basis der Reformen bildeten, ebenso all diejenigen Tendenzen, die in den offiziellen Beschlüssen und Dokumenten keinen oder zumindest keinen ausreichenden Niederschlag fanden. So gesehen scheint es erstens angemessen, das *Aggiornamento* ideologietheoretisch als die Integration der bürgerlichen Denkkund Verhaltensmuster in den Rahmen der katholischen Kirche zu beschreiben. Zweitens gelangten mit der Verbürgerlichung der Kirche natürlich auch die Widersprüche bürgerlicher Kultur in die Kirche, was bei den gesellschaftlichen Verhältnissen in Lateinamerika zu einem enormen Aufschwung einer Art sozialrevolutionären Engagements führte. Dies Engagement fand seinen bemerkenswertesten Ausdruck in der II. Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968. Die wahrscheinlich wichtigste Leistung der Konferenz von Medellín besteht darin, erstmals das Thema der *strukturellen Sünde* in offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche verankert zu haben, eine Tatsache, die vor dem Hintergrund der inzwischen über hundertjährigen Tradition katholischer Soziallehre wirklich als »umwälzend« erscheint. Der Terrinus der strukturellen Sünde thematisiert den Sachverhalt der Dependenz, die sozialökonomische Abhängigkeit internationaler Beziehungen, deren Struktur zur Ursache der Entfremdung wird, an der die Armen und Unterdrückten dieser Erde leiden. Das lateinamerikanische *Aggiornamento* bejahte damit entschieden die moralische Norm gesellschaftlicher Befreiung als Handlungshorizont und trat in Dialog mit zahlreichen anderen Konzepten humanistischer und marxistischer Provenienz.

Dieses auf die kirchliche Entwicklung geworfene Schlaglicht zeigt, dass das Thema der Philosophie der Befreiung nicht irgendein beliebiges oder gar im negativen Sinne

25 Menzel 1992, S. 67.

26 Siehe dazu: Gutiérrez 1979; Fornet-Betancourt 1985a; Fornet-Betancourt 1986; Dussel 1988; Dussel 1989b; Dussel 1993b. Die Erneuerungsbewegung erfasste natürlich auch die protestantischen Kirchen; ich setze hier die Entwicklung in der katholischen Kirche etwas vereinfachend als *pars pro toto*.

akademisches Thema war -und es auch heute noch immer nicht ist-, sondern genau den Schnittpunkt reflektierte, in dem sich die verschiedensten Tendenzen sozialrevolutionären Engagements in Lateinamerika trafen. Neben der Vielfalt beeindruckender persönlicher Zeugnisse und Schicksale, deren Bogen sich von dem Weg des Priesters und Guerilleros Camilo Torres über die Aktivitäten Dom Helder Camaras bis hin zu den zahlreichen Basisgemeinden spannen lässt, möchte ich auf zwei Dinge besonders hinweisen. Zum einen lieferten zahlreiche katholische Jugendverbände im Schüler-, Studenten- und Arbeiterbereich, aber auch bei den Bauern, den organisatorischen Unterbau, welcher nicht nur das innerkirchliche Aggiornamento zu grossen Teilen trug, sondern auch die gesamte gesellschaftliche Entwicklung des sozialrevolutionären Engagements. Die kirchlichen Strukturen wirkten als eine Art »Zivilgesellschaft«, sicher oft aus Mangel an alternativen Möglichkeiten, aber trotzdem ausserordentlich effektiv. Zum anderen leistete die *Theologie* der Befreiung einen bedeutsamen Beitrag zur wissenschaftlichen und philosophischen Behandlung des Themas »Befreiung«, indem sie eine gründliche Kritik der Verknüpfungen von politischen, ökonomischen, ideologischen und religiösen Machtstrukturen lieferte. Einen Standard hat in dieser Hinsicht Gustavo Gutiérrez mit seinem 1971 erschienenen Hauptwerk »Teología de la Liberación« gesetzt, das auch die Diskussion im Rahmen der »Philosophie der Befreiung« erheblich beeinflusst hat, insbesondere was die Klärung der Diskussion um den Begriff des Volkes betrifft.²⁷

Gutiérrez konzipierte Theologie "als kritische, im Lichte des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis"²⁸, welche sich als eine Art »politischer Hermeneutik des Evangeliums« entfaltet. Politische Parteilichkeit ist *eine* Konsequenz dieser Theologie. "Die Theologie der Befreiung wird zu einer Fehlanzeige, wenn es ihr nicht gelingt, die Aktion der christlichen Gemeinde in der Welt zu dynamisieren und das Engagement für die Liebe voller und radikaler werden zu lassen, D.h. konkret: wenn sie es nicht fertigbringt, dass die Kirche in Lateinamerika sich entschieden und ohne Wenn und Aber auf die Seite der ausgebeuteten Klasse und unterdrückten Völker stellt."²⁹ Dass sich Gutiérrez in der im Rahmen der Philosophie der Befreiung geführten Debatte zwischen Populisten und Marxisten auf die »marxistische« Seite schlägt, zeigt zumindest klar und deutlich, dass die Entwicklung des sozialrevolutionären Engagements in den Reihen der katholischen Kirche von denselben Frontstellungen und Widersprüchen geprägt war wie die gesellschaftliche Diskussion insgesamt, was wiederum die Auffassung von der Effektivität der Kirche im Sinne ihrer Funktion für eine Zivilgesellschaft bestätigt.

Politische Befreiung zwischen Reform und Revolution

Der bei der Genese des Konzeptes der »Philosophie der Befreiung« wirksame politische Faktor ist in engem Zusammenhang mit den Strategiemodellen zu sehen, welche sich als Folgerungen aus der Dependenztheorie ergeben. Dabei spielen zwei grundsätzliche Optionen eine entscheidende Rolle, von denen jede in Lateinamerika einen paradigmatischen Weg ihrer Realisierung inspiriert hat. Das revolutionäre Modell bezieht sich immer auf das Faktum der

²⁷ Vgl. dazu: Dussel 1993b, S. 325-330.

²⁸ Gutiérrez 1979, S. 19. Verschiedene Elemente dieser Theologie-Definition tauchen als Themen von Dussels Philosophie der Befreiung auf: das Materialobjekt »historischer Praxis«, der Status des Formalobjekts als »Kritik«, die Bestimmung des methodischen Vorgehens des Formalobjekts als einer »Reflexion im Lichte von...«, also einer Hermeneutik.

²⁹ Gutiérrez 1979, S. 287.

kubanischen Revolution von 1959, in deren Verlauf eine sozialrevolutionäre Bewegung unter Fidel Castro auf militärischem Wege die staatliche Macht übernahm. Der Erfolg der kubanischen Revolution hatte für den gesamten Subkontinent Vorbildfunktion. Alle sozialistisch Engagierten definierten ihr jeweiliges Projekt in irgendeiner Art und Weise in bezug auf die kubanische Revolution und gerieten auf diese Weise auch in die Logik der politischen Verhältnisse, welche den kubanischen Weg ermöglichten und belasteten: die Situation des sogenannten Kalten Krieges, die Anlehnung an die Sowjetunion und die Staaten des Warschauer Pakts, die ökonomische Problematik zwischen den zur Devisenbeschaffung notwendigen Monokulturen von Zuckerrohr und Tabak einerseits und den Ansätzen einer bescheidenen Industrialisierung andererseits und sofort.

Das zweite Modell ist das reformistische Modell des Sozialismus, welches seinen Namen aber nicht aus dem Grunde trägt, dass hier Abstriche am Ziel der Befreiung gemacht würden. Im Gegensatz zum revolutionären Modell, das auf der militärischen Machtübernahme im Staat beruht, setzte das reformistische Modell auf den Weg parlamentarischer Veränderung, auf die Macht der Stimmzettel, Druck durch Wahlen und politische Öffentlichkeit. Dieses Modell war 1970 in Chile erfolgreich, wo es dem Präsidenten Salvador Allende gelang, eine stabile Volksfront-Regierung zu etablieren. Das Scheitern dieses Modells und der Erfolg des Militärputsches unter General Pinochet ist als Folge eines direkten Eingreifens der Vereinigten Staaten zu begreifen, deren Politik jeden Weg produktiver Veränderung zur Beseitigung von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika blockierte.

Neben diesen für die Entwicklung Lateinamerikas paradigmatischen Fällen Kuba und Chile ist hier auch die sandinistische Revolution in Nicaragua 1979 zu erwähnen, deren Erfolge ebenfalls einer Art Volksfront zu verdanken sind, welche allerdings primär zum einen an internen Schwierigkeiten und zum anderen an der Frage nach der Autonomie der Indios scheiterte. Das Bemerkenswerte an der ideologischen und organisatorischen Struktur der Volksfront Nicaraguas ist, dass hier die historisch am weitesten entwickelte Konvergenz von Christentum und Marxismus praktiziert wurde.³⁰

Beide Modelle, das revolutionäre Modell und das reformistische Modell, spiegeln auf ihre je unterschiedliche Weise die Widersprüche, wie sie sich für jedes Projekt einer Transformation des »Weltsystems Kapitalismus« ergeben. Denn jedes Projekt gesellschaftlicher Veränderung ist in gewisser Hinsicht zunächst einmal nichts als eine rationalistische Hypothese, deren (praktische) Entfaltung sich eben nicht gemäss einer wie auch immer determinierten Evolutionslogik vollzieht, sondern Schritt für Schritt, mit allen Zugewinnen und Rückschlägen, wie sie jede praktische Umsetzung mit sich bringt. Der salvadorianische Schriftsteller Roque Dalton hat das in der ersten Hälfte der siebziger Jahre hellsichtig und auf unnachahmliche Weise formuliert: "Für mich ist der Sozialismus eine immer noch bürgerliche Etappe in der marxistischen Geschichte der Menschheit. Und ich sage das an einem Vormittag, an dem ich mich in einem anerkannt lichten Zustand befinde, da ich nämlich seit fast einer Woche keinen Tropfen Alkohol zu mir genommen habe."³¹

³⁰ Fornet-Betancourt 1994, S. 293-295.

³¹ Dalton 1993, S. 297.

2.3 BIOGRAPHISCHE ANMERKUNGEN

Es kann und soll hier keine auch nur annähernd vollständige Biographie Enrique Dussels abgeliefert werden. Dennoch sind einige biographische Anmerkungen³² notwendig, um auf die entscheidenden Etappen im Leben Enrique Dussels hinzuweisen, die mit der Theoriearbeit des befreiungsphilosophischen Diskurses untrennbar verbunden sind.

Geboren wurde Enrique Dussel am 24.12.1934 in dem 150-Seelen-Dorf La Paz in der Nähe von Mendoza, am Rande der argentinischen Anden, wo sein Vater als Arzt arbeitete. Sein Großvater väterlicherseits war Johann Kaspar Dussel, ein Einwanderer deutscher Herkunft aus Schweinfurt, "der als Tischler eigenhändig die Moblierung der ersten »Casa del Pueblo« unseres Kontinents in Buenos Aires, dem damaligen Sitz der Sozialistischen Partei, [...] anfertigte"³³. Für Kindheit und Jugend führt Enrique Dussel selbst als ersten, prägenden Eindruck eine Erfahrung von Armut und Elend unter den Ortsbewohnern an, die sich in einer Art »melancholischer« Grundstimmung äusserte. Zweite wichtige Erfahrung dieser Jahre war das Engagement Dussels während der Schulzeit in der Jugend der Katholischen Aktion, der Jóvenes de Acción Católica Argentina, wodurch Dussel in genau das Milieu hineinwuchs, welches später zur Basis der Bewegung des katholischen Aggiornamento wurde.

Von 1952 bis 1957 studierte Dussel Philosophie an der Universität von Mendoza. Er schloss 1957 mit dem Lizentiat ab. Anschliessend ging er, infiziert mit der »kolonialen Mentalität«, wie er es nennt, nach Europa, um in Madrid mit einer Arbeit über das Gemeinwohl unter dem Titel »El bien común« unter dem 1959 zu promovieren. Die Erfahrung »Europa« hiess für Dussel: "Während meiner Jahre in Europa erlebte ich die Demütigung, ein »Barbar« zu sein."³⁴

Der wissenschaftlichen Ausbildung folgten zwei Jahre (1960/1961), die Dussel in dem Kibbuz Ginnosar am See Genezareth verbrachte. Er arbeitete dort gemeinsam mit *Moslems* in einer jüdischen Siedlung unter der Leitung eines katholischen Priesters, Paul Gauthier, aus der Kongregation Charles de Foucauld, einer, wenn man so will, christlichen Laienbruderschaft. Ziel dieser Gemeinschaft war die Heranbildung einer neuen Spiritualität, welche das christlich-mönchische Armutsideal mit der realen Armut und den Bedingungen praktischer Arbeit konfrontierte, um aus diesen Erfahrungen eine neue Synthese praktizierten Christentums zu gewinnen im Sinne eines befreiten Zusammenlebens aller Menschen, bei unterschiedlichster Herkunft und Religionszugehörigkeit. Für Dussel selbst bedeuten diese zwei Jahre in Israel, wie er selbst mehrfach betont, den Gewinn einer Art »Vision von der Befreiung«. Diese Vision sieht Dussel exemplarisch formuliert in dem Jesaja-Zitat, welches das Lukas-Evangelium an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret stellt: "Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe."³⁵

32 Biographische Angaben bieten insbesondere: Peter 1988, S. 116-125; Marquinez Argote 1983, S. 5-51; Schelkshorn 1992, S. 16-19; Schelkshorn 1994, S. 11-13. Dussel selbst macht Angaben zu seiner Biographie In: Dussel 1993, S. 138-146; Dussel 1983a, S. 9-19; Dussel 1979a, S. 186-188.

33 Dussel. 1988b, S. 11; vgl. auch Dussel 1993c., S. 11 Anm.4. Dieser von Dussel selbst gegebene Hinweis gewinnt erst in der politischen Gemengelage Argentiniens an Kontur. Denn mit dem Hinweis auf seine »sozialistische« Familientradition geht Dussel zwar auf Distanz zum politischen Katholizismus. Es sollte aber hinzugefügt werden, dass die Arbeiterbewegung Argentiniens, zumindest im ersten Drittel dieses Jahrhunderts, zum grössten Teil anarchistisch orientiert war. Der Bezug auf eine sozialistische Traditionslinie weist in diesem Kontext stark in die Richtung einer politischen Inspiration im Sinne eines »Dritten Weges«.

34 Dussel 1989a, S. 51.

35 Dussel erwähnt dieses Bibelzitat in: Dussel 1988c S. 43. Er zitiert hier die Bibelstelle aus dem Lukas-Evangelium (Luk 14.18), welche sich ihrerseits auf die Schriften des Propheten Jesaja (Jes 61.1) bezieht. Bi-

In den Jahren 1961 bis 1966 ging Enrique Dussel wieder nach Europa und betrieb Aufbaustudien in Geschichte, Theologie und Philosophie, unter anderem in Mainz, Münster und vor allem in Paris. Für diese Zeit wichtig ist zum ersten die ausführliche Beschäftigung mit der Kirchengeschichte Lateinamerikas und der sich daraus ergebenden Promotion in Geschichte über das Thema »L'episcopat hispanoaméricain défenseur de l'indien (1505-1620)«; zum zweiten die Rezeption des Heideggerschen Denkens und der Husserischen Phänomenologie; zum dritten die Begegnung mit Paul Ricoeur in Paris, die Dussels Rezeption der Hermeneutik stark beeinflusste; und zum vierten die Mitwirkung Dussels 1964 an der Ausrichtung der »lateinamerikanischen Wochen« in Paris, einer Veranstaltung, auf der er sowohl die Reflexion der Erfahrungen der Abhängigkeit Lateinamerikas vor dem Hintergrund der europäischen Eindrücke einbringen als auch mit dieser Konstruktion von »akademischen Wochen« eine für die spätere Philosophie der Befreiung typische Veranstaltungsform ausprobieren konnte. In Europa lernte Dussel auch seine spätere Frau, Johanna Peters, kennen, die er 1964 heiratete.

1967 ging Enrique Dussel nach Lateinamerika zurück, um zuerst in Quito/Peru eine Professur für Kirchengeschichte, später zusätzlich in Mendoza/Argentinien eine Professur für Ethik zu übernehmen. Es ist die Zeit eines ungeheuren Aufschwungs in Lateinamerika, die in Argentinien eng verbunden ist mit der Entwicklung des Peronismus. In den Jahren 1969 bis 1971 entsteht der philosophische Diskurs der »Philosophie der Befreiung«, an dem Dussel mit seiner Rekonstruktion des philosophischen Horizonts der Dependenz über die Kategorien der Lévinasschen Philosophie so grossen Anteil hat. 1973 gelangt der Peronismus³⁶ wieder an die Macht, die Idee einer befreiten Einheit des Volkes wird mit brutaler Gewalt zerstört. Am 2.10.1973 zerstört ein Bombenattentat das Haus von Enrique Dussel in Mendoza zu weiten Teilen, insbesondere seine Bibliothek. Sein Kollege Mauricio Lopez und seine Schülerin Susanna Bermejillo werden von der peronistischen Rechten ermordet. Dem Attentat folgt die institutionelle Repression, die schliesslich 1975 zur Enthebung von den akademischen Rechten und Funktionen und zur Vertreibung führt.

Enrique Dussel geht ins Exil nach México und übernimmt dort 1976 einen Lehrstuhl für Ethik an der Universidad Autónoma Metropolitana von México-Stadt, den er bis heute innehat. Unter dem Eindruck von Verfolgung und Exil beginnt Dussel seine Aufarbeitung des Populismus, die ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem Marxschen Denken selbst führt. An dieser Stelle sei auf drei wichtige Funktionen hingewiesen, die Dussel in akademisch-wissenschaftlichen Organisationen ausübt. Seit 1970 ist er Mitarbeiter bei der CEHILA, der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica. Die EATWOT, die Ecumenical Association of Third World Theologians, begleitet er aktiv seit ihrer Gründung 1974. Und seit 1982 gibt es die AFYL, die Asociación de Filosofía y Liberación, für die Dussel federführend tätig ist und die aufgrund ihrer Bedeutung

beistellen werden nach dem üblichen Schema (Buch, Kapitel, Vers) ohne nähere Angaben aus der Einheitsübersetzung zitiert.

36 Eine brisante Frage in Dussels Biographie ist die nach seiner politischen Haltung zum Peronismus. Soweit mir bekannt ist, war Dussel zu keinem Zeitpunkt Mitglied einer politischen Partei. Unstrittig ist, dass Dussel bis 1973 die politischen Hoffnungen des Peronismus aus seiner Grundeinstellung eines »sozialen Katholizismus« heraus geteilt hat. Diese Einstellung änderte sich radikal mit der Situation von Verfolgung und Exil, welche Dussel zur Position eines »ethischen Marxismus« führte. Entscheidend für ein adäquates Verstehen dieses Entwicklungsprozesses scheinen mir zwei Dinge. Zum einen entstand mit der Bewegung eines sozialrevolutionären Katholizismus eine wirklich neue Synthese von Politik und Kultur. Zum anderen ist Dussels Werdegang kein Ausnahmefall, sondern vollzieht sich nach Denk- und Veraltensmustern, wie sie für diese Generation und dieses Milieu durchaus charakteristisch zu sein scheinen. Vgl dazu insgesamt: Dussel 1993b.

und Mitgliederzahl inzwischen auch bei internationalen philosophischen Kongressen, wie dem in Moskau 1993, aktiv werden könnte.

Die europäische Rezeption war lange Zeit auf die Theologie der Befreiung hin ausgerichtet, was unter anderem auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz an Dussel 1981 erklärt, zu einem Zeitpunkt, an dem Dussel mit seinen philosophischen Werken in Europa überhaupt noch nicht wahrgenommen wurde. Für die jüngste Zeit seit 1989 ist der gemeinsam von Enrique Dussel und Raúl Fornet-Betancourt begonnene Dialog zwischen der Philosophie der Befreiung und der europäischen Philosophie, hier insbesondere mit der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vertretenen Diskursethik, erwähnenswert. Dieser Dialog wurde bisher auf vier Konferenzen geführt (Freiburg 1989, México 1991, Mainz 1992, São Leopoldo 1993) und zeitigt Auswirkungen im Selbstverständnis der Philosophie der Befreiung, deren Reichweite noch nicht abzusehen ist.³⁷

2.4 DAS WISSENSCHAFTLICHE WERK ENRIQUE DUSSELS

Das Werk im Überblick

Das wissenschaftliche Werk Enrique Dussels ist äusserst umfangreich. Eine vollständige Bibliographie dazu liegt aus diesem, aber auch aus anderen Gründen³⁸ noch nicht vor. Dussel hat sehr viele Artikel in den verschiedensten Zeitschriften publiziert. Der älteste mir bekannte Artikel mit dem Titel »Pobreza y civilización« stammt aus dem Jahr 1962. Die erste Buchveröffentlichung war 1967 der Band »Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina«. Neben der schriftlichen Produktion ist die engagierte Beteiligung Dussels an inner- und ausserakademischen Veranstaltungen wie Seminaren, Kolloquien, Kursen, Gastvorlesungen usw. zu beachten, wie sie Dussel neben den Verpflichtungen aus seiner universitären Lehrtätigkeit wahrnimmt. Ebenso wenig darf die Beratertätigkeit für den lateinamerikanischen Episkopat vergessen werden, insbesondere bei der III. Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (México) 1979. Ohne diese zahlreichen Veranstaltungen, deren geographische Schwerpunkte natürlich in Lateinamerika, dann aber auch in Europa und seit den achtziger Jahren in Nordamerika liegen, hätte die

37 Vgl. dazu die veröffentlichten Tagungsbände: Fornet-Betancourt 1990; Fornet-Betancourt 1992a; Fornet-Betancourt 1993; Fornet-Betancourt 1994b.

38 Die Rezeptionsgeschichte des Dusselschen Werkes ist auch eine Geschichte von Wahrnehmung und NichtWahrnehmung, Verweigerung, Ausblendung und Vorurteil. Diesen Affekt zumindest bringt Dussel zum Ausdruck, wenn er schreibt: "»Redet ein Reicher, so hat er viele Helfer. Sein törichtes Gerede nennen sie schön. Redet ein Geringer, ruft man: Pfui! Mag er auch klug reden, für ihn ist kein Platz. Redet ein Reicher, dann schweigen alle, sie erheben seine Klugheit bis zu den Wolken. Redet ein Geringer, heisst es: Wer ist denn das? Stolpert er, dann stossen sie ihn noch.«" (Dussel 1992a, S. 121; er führt hier ein Bibel-Zitat an: Sir 13,22 f.) Der Affekt Dussels bezieht sich darauf, dass seine Theorie von der akademischen Philosophie des »Zentrums«, also in Nordamerika und Europa, lange Zeit nicht zur Kenntnis genommen wurde. Im deutschen Sprachraum hat sich diese Lage seit 1989 und dem Beginn des Dusselschen Dialoges mit Apel und Habermas gebessert. Vgl. zu diesem Punkt auch die Polemik Dussels gegen Tzvetan Todorov, dem er aufgrund weitgehender Parallelen im analytischen Diskurs zu früher erschienen Schriften Dussels, die aber nicht zitiert werden, implizit zumindest Fahrlässigkeit vorhält (Dussel 1993e, S. 42 Anm. 64; ebd., S. 72 Anm. 24).

»Philosophie der Befreiung«³⁹ sicherlich nicht den Verbreitungsgrad gefunden, den sie heute hat.

Dussels wissenschaftliches Werk lässt sich anhand der gängigen Fachbezeichnungen Geschichte, Philosophie und Theologie zwanglos systematisieren, wobei die wissenschaftliche Produktion in den drei genannten Bereichen im gesamten Wirkungszeitraum weitgehend parallel verläuft. Deren Arbeitsteilung lässt sich in dem Sinne fassen, dass die *Philosophie* eine theoretische Methode bereitstellt, welche einerseits am empirischen Material, das heisst *historisch*, überprüft wird und aus deren Synthese einer philosophisch reflektierten, historisch gehaltvollen Theorie andererseits ein *theologischer* Diskurs mit Strategien christlichen Handelns in den kirchlichen Raum hineingetragen wird. Dennoch besitzt jedes Wissenschaftsgebiet eine relative, besser relationale Autonomie in bezug auf die anderen Gebiete. Es gibt bei Dussel kein Konzept einer *Universalwissenschaft*, welche aus einer *integralen* Rationalität heraus eine universale Norm für alle kultur- und geisteswissenschaftlichen Problemfelder aufstellen würde. Auch die (Fundamental-)Theologie ist ein solches Konzept nicht, denn Dussel argumentiert immer philosophisch oder historisch mit einer von der Theologie unabhängigen Rationalität: "Im Gegensatz dazu ist das Prinzip »Befreie den Armen!« (abgesehen davon, dass es seinem Wesen nach christlich und biblisch ist) das rationale kritische Kriterium schlechthin [...]."⁴⁰ Relationale Autonomie besagt zwar immer Autonomie in Form einer unabhängigen Rationalität, aber eben auch Relationalität. Neben der Autonomie der Bereiche steht das Ineinandergreifen der Disziplinen, welches die Kompetenz in den einzelnen Bereichen verbessert.

In den oben genannten Fächern lassen sich verschiedene Schwerpunkte ausmachen, auf die sich Dussels theoretisches Interesse richtet. Ein Schwerpunkt seines philosophischen Diskurses ist von Anfang an die Fragestellung einer praktischen Philosophie im Sinne einer Ethik, welche Individual- und Sozialethik auf der Basis einer transzendentalen Theorie von der Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns überhaupt miteinander verbindet. Charakteristisch für den Dusselschen Diskurs ist dabei, dass diese Form von Ethik als "prima philosophia"⁴¹ aufgefasst wird. Die ethische Konstruktion erhebt den Anspruch, eine für alle

39 An dieser Stelle ist ein Wort in eigener Sache notwendig. Angesichts des Tatbestandes einer »terra incognita« war es wohl ein rechtes Wagnis, im Jahr 1989 zum ersten Mal ein vollständiges philosophisches Werk Enrique Dussels in deutscher Übersetzung vorgelegt zu haben (Dussel 1989a), für dessen Übersetzung ich verantwortlich zeichne. In dem Sinne, dass, wer nichts wagt, nichts gewinnt, scheint mir dies auch nach wie vor berechtigt gewesen zu sein. Allerdings muss ich auch freimütig eingestehen, dass die Übersetzung zum Teil gravierende Mängel aufweist, auf die Enrique Dussel (Dussel 1985b, S. 137 FN 1; Dussel 1995, S. 131 FN 50) selbst, aber auch sehr detailliert Hans Schelkshorn (Schelkshorn 1992, passim) aufmerksam gemacht haben. In weiteren veröffentlichten Texten, insbesondere aus dem Dialog mit Apel und Habermas wurden dagegen solide Lösungen gefunden. Für die vorliegende Arbeit wurden alle zitierten Texte aus dem spanischen Original, soweit notwendig, neu übertragen, auch die Texte, die in Sammelbänden, Zeitschriften etc. bereits längere Zeit und von anderen übersetzt vorliegen.

40 Dussel 1985a, S. 163; ebenso Dussel 1985a, S. 145, Dussels Option für die Autonomie der Philosophie steht für mich ausser Zweifel. Siehe dazu auch Dussels Ausserung: "Man denke nicht, dass das behandelte Thema [Anm. von mir: Es geht um das Gesamtthema seines Werkes: »Befreiung in Lateinamerika«] ein theologisches ist, vielmehr ist es im strikten Sinne philosophisch. Die Beispiele, die wir in unserem Fall verwenden werden, besitzen rein historische und kulturelle Gültigkeit (ohne genuin theologische Bedeutung)." (Dussel 1973b, S. 120) Vgl. positiv dazu: Fornet-Betancourt 1989, S. 5 f.; Schelkshorn 1992, S. 14 f.; negativ dazu: Peter 1988, S. 393 f. Im übrigen entspricht der Gedanke philosophischer Autonomie auch einem Grundverständnis von Theologie wie dem bei Karl Barth, der die Theologie als christliche Wissenschaft im Sinne der Alternative zu einer nicht-christlichen Wissenschaft konstruiert, also, wenn man so will, eine lebensweltliche Option in allen (Geistes-)Wissenschaften einführt, deren methodische Autonomie dabei aber gerade voraussetzt. Siehe dazu: Eicher 1980, S. 125-129.

41 Dussel 1983b, S. 32. Mit den vorher getroffenen Unterscheidungen zum Verhältnis von Philosophie und

philosophischen Ebenen relevante Aussage zu machen. Dieser Anspruch wird bei wechselnden oder zumindest modifizierten Modellen bis heute durchgehalten.

Im Bereich der Geschichte richtet sich das historische Interesse schwerpunktmässig auf Lateinamerika als Untersuchungsfeld. Dabei lässt sich diese Bestimmung in der Hinsicht noch präzisieren, dass es Dussel chronologisch gesehen auf die Entwicklung ab 1492 inklusive der direkten Vorgeschichte der zur Zeit der »Conquista« lebenden indianischen Völker ankommt. Es geht um den Zeitraum in Lateinamerika, der auch primär nach den Regeln und Methoden der klassischen historischen Forschung im Rückgriff auf Zeugnisse in Textform erschlossen werden kann. Von der Sache her gesehen steht eindeutig die Entwicklung der Kirche im Mittelpunkt des Interesses mit einer klaren Bevorzugung ideologietheoretischer und organisationspolitischer Fragestellungen.⁴²

Was den Bereich der Theologie betrifft, liegen die Schwerpunkte in den Teildisziplinen Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte und Ekklesiologie. In Sachen Fundamentaltheologie und Kirchengeschichte dokumentiert sich hier das Ausnutzen der fächerüberschneidenden Fragestellungen, während die Bedeutung der Ekklesiologie wohl aus dem Interesse an der praktischen Umsetzung eines an der Ausbildung einer befreiten Gemeinschaft orientierten praktischen Handelns zu verstehen ist.

Für alle Bereiche konstitutiv ist aber der theoretische Horizont oder das theoretische Interesse, das mit dem Begriff der »Befreiung« definiert wird. Insofern scheint es lohnend, den philosophischen Gehalt dieses Horizonts zu rekonstruieren, um von hier aus dem Impuls nachzuspüren, der das vielschichtige wissenschaftliche Werk Enrique Dussels anleitet.

Die philosophische Produktion

Im philosophischen Bereich lassen sich die veröffentlichten Werke Dussels fünf Gruppen zuordnen, die ganz grob mit einigen Überschneidungen auch die chronologische Abfolge widerspiegeln. Die erste Gruppe ist eher *philosophie-* bzw. *kulturgeschichtlicher* Art. Zu ihr gehört eine umfassende Kritik der jüdischen, griechischen und christlichen Kultur als denjenigen Formen, die am Ursprung der »Entfremdung« des lateinamerikanischen Subkontinents stehen. 1969 erschien »El humanismo semita«, 1972 »Para una destrucción de la historia de la ética«, 1974 »El dualismo en la antropología de la cristiandad« 1976 »El humanismo helénico«. Diese Bände bereiten durch ihre, im Heideggerschen Verständnis, kritische Destruktion sozusagen den Boden vor, auf dem das Fundament der Dusselschen Ethik gelegt wird.

Die zweite Gruppe bezeichnet der Entwurf einer systematischen *Ethik*, welche einen Geltungsanspruch praktischer Philosophie erhebt, den bei allen Wandlungen und Veränderungen keines der späteren Werke Dussels preisgibt. Bereits die Erscheinungsgeschichte der fünf Bände von »Para una ética de la liberación latinoamericana« spricht für sich: Band I und II

Fundamentaltheologieält auch diese Äusserung Dussels eine präzise Bedeutung: "Wie bereits gesagt, gehörten bis 1974 fast alle Schriften der Theologie der Befreiung zur Fundamentaltheologie. Da die Fundamentaltheologie der Befreiungstheologie jedoch die Gemeinschaftsethik ist, sorgte sie bei den Betrachtern (nicht bei den Autoren) für reichliche Verwirrung. Zuerst dachten sie, die Theologie der Befreiung sei nur »Gesellschaftsmoral«, ein kritisches, innovatorisches Kapitel ,aber eben doch ein Kapitel der Moral. Andere dagegen kritisierten, dass sie sich bei allgemeinen Problemen aufhalte, bei den konkreten Themen (Christologie, Ekklesiologie, Exegese etc.) dagegen nicht vorankomme, und verstanden nicht, dass ein Werk bei seinen Fundamenten, seinen Grundlagen, seiner Basis begonnen werden muss." (Dussel 1988a, S. 232.)

42 Siehe insbesondere: Dussel 1973; Dussel 1981; Dussel 1983; Dussel 1984a; Dussel 1988; 1994b.

1973 erschienen bei Siglo XXI in Buenos Aires; Band III bei Edicol in México 1977; Band IV und V 1979 und 1980 bei USTA in Bogotá. Diese zweite Gruppe wird durch die Lévinas-Rezeption geprägt, welche den philosophischen Horizont einer "apriorischen Verantwortung"⁴³ liefert, von der aus Dussel es unternimmt, eine konstruktive Theorie zu entfalten, welche "die Produktion einer anderen, analogen Totalität [...] aus den besseren Teilen der alten Totalität und aus der Exteriorität des Anderen"⁴⁴ in Angriff nimmt. Zu dieser Gruppe gehört auch die philosophisch-methodisch konsequenteste Abhandlung Dussels jener Jahre, welche den philosophischen Diskurs der »Philosophie der Befreiung« in Konfrontation mit dem Thema der »Dialektik« entfaltet: »Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialectica hegeliana«, Salamanca 1974.

In einer dritten Gruppe lassen sich verschiedene kleinere Schriften zusammenfassen, welche die Reflexionen in der Situation des *Exils*, die Kritik des Populismus und das Festhalten am hermeneutischen Programm gegen den Strukturalismus Althusser'scher und anderer Provenienz auf dem "Weg von Lévinas zu Marx"⁴⁵ beinhalten. Zu dieser Gruppe gehören vor allem die drei Auflagen der »Filosofía de la liberación« (1977, ²1980, ³1985), welche die Veränderung des Dusselschen Denkens in dieser Zeit in einigen Änderungen von Auflage zu Auflage wiedergeben. Ferner: »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« 1983, »Introducción a la filosofía de la liberación«, 1983, »Filosofía de la producción«, 1984.

Die vierte Gruppe enthält den dreibändigen *Marx-Kommentar* Dussels, in dem die gesamten bis dato verfügbaren Quellen der Marxschen Theorie des Kapitals aufgearbeitet werden. Die Titel lauten: »La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse«, México 1985. »Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63«, México 1988. »El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y la cuarta redacción de 'El Capital'«, México 1990. Der Marx-Kommentar Dussels enthält über den kommentierenden Teil hinaus das Konzept für ein neues "dialektisches"⁴⁶ Verständnis der »Philosophie der Befreiung«, wie es jetzt unter dem Titel »Befreiungsethik« vorgestellt wird. Abgerundet wird diese Gruppe des Werkes mit dem Buch »Las metáforas teológicas de Marx«, 1993, in welchem die Fetischismus-Problematik der Marxschen Theorie nochmals aufgerollt wird.

Die fünfte Gruppe des Dusselschen Werkes bilden die Schriften, die dem Dialog mit der sprachpragmatischen Philosophie, mit Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty usw., gewidmet sind. Hierbei handelt es sich meist um Vorträge, die auch als Aufsätze veröffentlicht wurden, insbesondere in den von Fornet-Betancourt herausgegebenen Sammelbänden zur Dokumentation des Dialoges zwischen »Befreiungsethik« und »Diskursethik«. Dass dieser Überblick nur den gegenwärtigen Stand der Dusselschen Philosophiekonzeption beinhalten kann, also nach vorne offen ist, versteht sich von selbst.

Die philosophische Entwicklung

Dussels philosophische Entwicklung⁴⁷ lässt sich als Abfolge eines dreistufigen Prozesses interpretieren, wobei die Versuchung naheliegt, diese Abfolge als den »Weg von Heidegger

43 Dussel 1992a, S. 114.

44 Dussel 1993, S. 144.

45 Fornet-Betancourt 1994, S. 276.

46 Fornet-Betancourt 1994, S. 281-289.

47 Es gibt eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich mit der Interpretation der Philosophie Dussels befassen. Im

über Lévinas zu Marx« zu charakterisieren. Die Dinge liegen aber etwas komplizierter, auch wenn diese griffige Beschreibung bestimmte Aspekte durchaus richtig zum Ausdruck bringt.

Die erste philosophische Station des Dusselschen Diskurses ist ganz klar durch den Einfluss Heideggers bestimmt. In den sechziger Jahren realisierte Dussel eine vollständige Lektüre des Heideggerschen Werkes. Der beherrschende Einfluss des Heideggerschen Denkens dauert nach Dussels Selbsteinschätzung bis 1970 an. Textkritisch lässt sich das Ende des Heideggerschen Einflusses an der Abfassung des dritten Kapitels von Band I des Werkes "Para una ética de la liberación latinoamericana" festmachen, dessen Überschrift lautet: "La exterioridad meta-física del otro"⁴⁸. Das heisst, der beherrschende Einfluss des Heideggerschen Denkens im Diskurs der Dusselschen Philosophie hört dort auf, wo die Entdeckung der Kategorie der Exteriorität Platz greift.

Nach Heidegger selbst lässt sich solche philosophische Theorie wie folgt umschreiben: "Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt."⁴⁹ Indem die Heideggersche Hermeneutik alle Sachverhalte von der phänomenologischen Erfahrung her auf ihren ontologischen Grund hin durchschaut, gewinnt sie ein philosophisches »Apriori«, von dem aus sie wiederum ihre theoretischen und praktischen Präskriptionen entwirft. Paradoxerweise führt dieser hermeneutische Ansatz zu einer Einschränkung des Interesses an historischer Erfahrung, da aus der Analyse verschiedener Sachverhalte ein identischer ontologischer Grund abgeleitet wird, weshalb Paul Ricoeur die Heideggersche Hermeneutik auch als den "kurzen Weg"⁵⁰ bezeichnet hat.

Für Dussel, der die Charakteristik des »kurzen Weges« für seinen eigenen Ansatz in dieser Zeit teilt, beschreibt die Phase der Heideggerschen Dominanz den Primat einer universalistischen Ontologie, welche die Erfahrung Europas noch als normativ bejaht und sich aus dieser Sicht heraus auf die Suche nach den Wurzeln einer lateinamerikanischen Identität begibt. Dass die Entdeckung der lateinamerikanischen Realität und ihres Andersseins auch eine Umstellung im hermeneutischen Diskurs zur Folge hat, der sich dann als "langer Weg"⁵¹ durch die Geschichte verwirklicht, macht klar, dass es sich beim Übergang von Phase eins in Phase zwei des Dusselschen Diskurses eben nicht nur um eine Auswechslung des hermeneutischen Horizonts von der Heideggerschen »Totalität« hin zur Lévinasschen »Alterität« handelt, sondern dass mit diesem Schritt von Heidegger zu Lévinas auch eine neue hermeneutische Konzeption Gestalt gewinnt. Die Konzeption des »langen Weges« war bei Dussel in seiner historischen Arbeit sicherlich latent schon seit Beginn seiner europäischen Zeit vorhanden, gewann aber ihrerseits erst vor dem neuen philosophischen Ansatz ihre Prägnanz.

Die zweite Station des philosophischen Diskurses von Enrique Dussel wird durch die Rezeption der *Lévinasschen* Philosophie bestimmt. Die Lévinassche Intuition liegt für Dussel

Rahmen eines Überblicks über lateinamerikanische Philosophie- und Kulturgeschichte wird Dussels Position behandelt in: Domínguez Miranda 1990, S. 706 f; Krumpel 1992, S. 254-263; Sauerwald 1985, S. 233-237. Im Rahmen einer Monographie wird Dussels Position unter ganz unterschiedlichen philosophischen und theologischen Fragestellungen diskutiert bei: Fornet-Betancourt 1994, S. 272-295; Goizeta 1984; Goizeta 1988; Jiménez-Orte 1985; Kern 1992, S. 132-138, S. 195-199, S. 337-344; Lienkamp 1989; Moros-Ruando 1984; Ober 1993; Ober 1994; Peter 1988; Schelkshorn 1989; Schelkshorn 1992; Schelkshorn 1992a; Schelkshorn 1994; Zimmermann 1987.

48 Dussel 1973b, S. 97. Vgl. dazu Dussels eigene Aussage in: Dussel 1993, S. 141.

49 Heidegger 1979, S. 38.

50 Vgl. Dussel 1989a, S. 51. Nach Dussels eigener Aussage ist es Ricoeurs Mythologietheorie, welche Dussel den Zugang zu Schelling erschlossen hat (Dussel 1983a, S. 11).

51 Dussel 1989a, S. 51.

darin, "dass der Andere (Autrui) die ursprüngliche Quelle jedes möglichen Diskurses ist."⁵² Dussel erkennt in der Lévinasschen Philosophie die Möglichkeit, ein theoretisches Konzept zu gewinnen, von dem aus die (europäische) Modemität überwunden und die (lateinamerikanische) Realität der Dependenz auf dem Weg zur Befreiung artikuliert werden kann. "Die Überwindung der Modemität [...] vollzieht sich [...] in der Entdeckung dessen, dem sich die Totalität des menschlichen Seins als In-der-Welt-sein öffnet und durch den sie begründet wird: »der Andere« (als metaphysisches Moment, von dem her sich » das Andere« als das nur Ontische ableitet). Wenn die weltliche Totalität in ihrem letzten Horizont, dem Sein, das Ontologische ist, dann handelt es sich hier um etwas, was einem jenseits des Ontologischen (der griechischen *fysis*) begegnet und das als das Meta-Physische, das Trans-Ontologische benannt werden kann: »der Andere« als Jenseits, der »dem Selben« immer äusserlich ist."⁵³

Gegen die Heideggersche Totalität des Seins etabliert die Lévinassche Philosophie die »Exteriorität« des Anderen als philosophischen Horizont. "Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, sondern konstituiert sie: Das Andere ist der Andere. Der Andere als anderer Mensch [...] erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen."⁵⁴ "Die Exteriorität oder -wenn man lieber will -die Andersheit [...]"⁵⁵ bedeutet bei Lévinas: "Der Mensch als Anderer kommt von Aussen auf uns zu."⁵⁶

Dussel verwendet diese dialogische Bestimmung eines philosophischen Horizonts als hermeneutisches Instrument zur Interpretation der lateinamerikanischen Realität. Indem er darangeht, "eine politische, erotische oder pädagogische Theorie zu konstruieren, welche aus der Infragestellung der bestehenden Totalität, die den Anderen unterdrückt und ausschliesst, eine neue Totalität"⁵⁷ herzuleiten versucht, überschreitet Dussel die Grenzen der Lévinasschen Philosophie. "Diese Aufgabe einer kritisch-praktischen Fragestellung und der Konstruktion einer neuen Totalität war exakt die Frage nach der Befreiung. Lévinas könnte uns bei dieser Aufgabe nicht mehr weiterhelfen."⁵⁸ In dem Mass, wie die Ricoeursche Konzeption einer Hermeneutik des »langen Weges«⁵⁹ einen katalysatorischen Effekt im Dusselschen Diskurs entwickelte beim »Weg von Heidegger zu Lévinas«, sind es beim Schritt »von Lévinas zu Marx« die rationalistischen Implikationen einer konstruktiven Epistemologie, welche die Veränderung vorantreiben. Dussels Weg von Lévinas zu Marx vollzieht sich über eine Neubewertung dessen, was Dialektik genannt wird⁶⁰.

Die dritte Station des Dusselschen Diskurses ist die Rezeption des Marxschen Ansatzes. Dussel sieht, "dass für Marx der Andere im kapitalistischen System eben genau der Arme ist"⁶¹. Wer aber ist der Arme? "[...] arm ist derjenige, der weder Land noch Produktionsmittel

52 Dussel 1992a, S. 96. Vgl. dazu auch: Dussel 1983a, S. 12. Siehe auch Schelkshorn 1994, S. 201-208.

53 Dussel 1973b, S. 119.

54 Lévinas 1987, S. 366.

55 Lévinas 1987, S. 419.

56 Lévinas 1987, S. 421.

57 Dussel 1993, S. 143.

58 Dussel 1993, S. 143.

59 Dussel 1993, S. 146.

60 Fornet-Betancourt 1994, S. 281 sowie S. 285 f. Diese Interpretation kann sich insbesondere auf Dussels Buch »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« stützen. Vgl. dort Dussels Kommentar zu seiner Umorientierung in Sachen Dialektik (Dussel 1983a, S. 97) sowie die Rezeption des neuen Dialektikbegriffs im Anschluss an Kosik als "geistige[n] Reproduktion der Wirklichkeit" (Dussel 1983a, S. 322, zitiert aus Kosik 1986, S. 52).

61 Dussel 1992, S. 80.

noch sonst etwas hat, um sich seinen Lebensunterhalt zu garantieren, so dass er seine eigene Haut zu Markte tragen muss, um dafür einen Lohn bezahlt zu bekommen, dass ein anderer seine Arbeitskraft während einer bestimmten Zeit ausbeutet. [...] Die Armen heute sind im Süden zu finden [...]»⁶², an der Peripherie des kapitalistischen Weltsystems. Kennzeichnend für die Marx-Rezeption Dussels ist die Entdeckung der »bedürftigen Leiblichkeit« des Anderen.

Diese Gestalt des Dusselschen Diskurses, wie sie aus der Rezeption der Marxschen Theorie hervorgeht, stellt bei aller Kontinuität einen fundamentalen Umbruch dar, der das ältere Konzept der »Philosophie der Befreiung« auf ein solchermassen erneuertes Niveau bringt, dass für dieses neue Konzept eine eigene Bezeichnung, nämlich die der »Befreiungsethik«, angemessen erscheint. Nach Fornet-Betancourt bezeichnen »Lévinas« und »Marx« für Dussel zwei Methoden, "die zunächst als zwei sich gegenseitig ausschliessend Arbeitsperspektiven wahrgenommen werden, die aber durch die 1976/1977 einsetzende direkte Beschäftigung mit Marx zunehmend als sich ergänzende Perspektiven entdeckt werden"⁶³. Der Weg von Lévinas zu Marx ist für Dussel ein Weg, den er "von der methodologischen Resistenz gegen Marx (im Namen von Lévinas!) zur methodologischen Konvergenz mit Marx (ohne Lévinas zu negieren!) geht und der meines Erachtens daher für die eigentümliche methodologische Entwicklung steht, durch welche Dussel die durch den Rekurs auf Marx ermöglichte Korrektur im ursprünglichen Ansatz seiner Befreiungsphilosophie zugleich doch im Sinne einer Transformation Marxscher Dialektik zu leisten versucht."⁶⁴ Es ist diese Problemstellung, aus der meine erkenntnisleitende Frage an den Dusselschen Diskurs hervorgeht, welches denn die Bedingung der Möglichkeit der Transformation des Dusselschen Diskurses auf dem »Weg von Lévinas zu Marx«, von einer »Philosophie der Befreiung« hin zur »Befreiungsethik« ist.

Interpretiert man, wie ich dies hier getan habe, die Dusselsche Philosophie anhand ihrer eigenen Rezeptionsstationen, dann kommt es darauf an, zwei möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Erstens artikuliert der Dusselsche Diskurs ein eigenständiges philosophisches Konzept. Das besagt: alle diese Rezeptionen vollziehen sich im Hinblick auf ihre systematische Funktion, die sie im Dusselschen Diskurs selbst erfüllen. Es geht nicht um eine imitative oder historisierende Aneignung von Heidegger, Lévinas oder Marx. Zweitens bedeutet die Absage an ein eurozentrisches Denken, wie sie Dussel vertritt, im Ernst keinen Verzicht auf eine Aneignung philosophischer Tradition. Das heisst, es ist kein Selbstwiderspruch, wenn Dussel seine philosophische Kritik in Kategorien europäischer Philosophie zum Ausdruck bringt. "Aber wer gründlich liest, der merkt, dass man einfach die Waffen einsetzt, die zur Verfügung stehen, und zwar gegen den, der diese Waffen geschaffen hat. Mit der Kategorie

62 Dussel 1992, S. 80; vgl. auch Dussel 1989a, S. 51 mit dem Hinweis auf die "bedürftige Leiblichkeit". Im übrigen zeigt insbesondere Dussels Marx-Interpretation deutlich, in welchem hohem Mass Dussels Befreiungsethik dem Ansatz der Dependenztheorie verpflichtet ist.

63 Fornet-Betancourt 1994, S. 275. Vgl. dazu insgesamt die Interpretation von Dussels Wendung hin zum Marxismus durch Fornet-Betancourt 1994, S. 272-287. Schelkshorn hat dagegen in seiner Interpretation die Kontinuität des Dusselschen Denkens ausgehend von dessen Kantischem Ursprung (Schelkshorn 1994, S. 277) betont, den Diskurs- und Befreiungsethik gemeinsam haben. Er akzentuiert die Befreiungsethik als eine "Übersetzung christlicher in aristotelische Ethik" (ebd. S. 160) und gelangt zu einer recht kritischen Beurteilung des Dusselschen Marx-Kommentares (ebd. S. 241-257). Befreiungsethik und Diskursethik verhalten sich nach Schelkshorn zueinander wie eine »Moral der Nähe« zu einer »Ethik des Diskurses« (ebd. S. 414-418). Die »Schräglage« dieser Gegenüberstellung der Begriffe von Moral und Ethik zueinander zeigt an, inwieweit Schelkshorn Befreiungs- und Diskursethik als zwei ergänzungsbedürftige und ergänzungsfähige Ansätze ethischer Theorie liest.

64 Fornet-Betancourt 1994, S. 276. Vgl. in diesem Zusammenhang aktuelle Interpretationsversuche zu Dussels Position: Schelkshorn 1994; Mendieta 1995; Penner 1995.

der Exteriorität hat uns Lévinas z.B. ein Instrument von grundsätzlicher Bedeutung für die Entwicklung eines Diskurses der Negativität geliefert. Von dieser Kategorie aus unternehme ich die Neudefinition aller philosophischen Begriffe. D.h. ich kann alle Kategorien von Kant, von Hegel und sogar von Marx anwenden, aber ich definiere sie ständig neu. Beim Gebrauch europäischer Kategorien habe ich also keine Komplexe, weil ich weiss, dass ich sie von einem anderen Horizont her verwende."⁶⁵

Das Projekt der Befreiungsethik bezeichnet eine festumrissene Position im Gesamtrahmen des Dusselschen Diskurses, welcher als die prägnanteste Stimme der »Philosophie der Befreiung« bezeichnet werden kann. Die Position der Befreiungsethik ist in folgenden Quellen niedergelegt, auf die sich meine Untersuchung primär stützen wird. An erster Stelle steht der dreibändige Marxkommentar aus den Jahren 1985 bis 1990⁶⁶. Dieser Ansatz wurde von Dussel zweitens in einigen begleitenden Aufsätzen erläutert, von denen wiederum vorrangig der Aufsatz mit dem programmatischen Titel "Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen."⁶⁷ aus dem Jahr 1984 Erwähnung verdient. Drittens sind alle die Texte von Belang, die von Dussel in Zusammenhang mit dem 1989 begonnenen Dialog zwischen Befreiungsethik und Diskursethik verfasst wurden. Hierbei handelt es sich um a) die ausführliche Diskussion des Apelschen Ansatzes und b) die Antwort der Befreiungsethik⁶⁸, die Theorien c) zur Interpellation als Modellfall einer Sprechhandlung⁶⁹ und d) zur Auseinandersetzung mit Skeptizismus und Zynismus⁷⁰ und e) die Reflexion auf die hermeneutische Abkunft der Philosophie der Befreiung in Auseinandersetzung mit Paul Ricoeur.⁷¹

Sämtliche anderen Werke Dussels wurden nur herangezogen, insoweit sie erstens zur Interpretation der Genese oder der Erläuterung bestimmter Kategorien, Diskursstrukturen, Kontexte etc. dienlich schienen. Oder es wurde auf sie zurückgegriffen, um ältere Positionen Dussels von dem hier diskutierten Projekt einer »Befreiungsethik« hinreichend unterscheiden zu können. Dies gilt insbesondere für die Rezeption des Dusselschen Hauptwerkes, »Para una ética de la liberación latinoamericana« sowie dem Band »Método para una filosofía de la liberación«, die in vielen Teilen nach wie vor hochaktuell sind. Dennoch, es sei nochmals wiederholt, ist die Basis meiner Untersuchung im engeren Sinn nur das Konzept der Befreiungsethik.

2.5 DIE THESE DER BEFREIUNGSETHIK

Die Fragestellung

In Konfrontation mit den Ansätzen Salazar Bondys und Zeas entstand die Philosophie der Befreiung als Projekt einer philosophischen Theorie, deren propositionale Wahrheit sich daraus ergibt, inwieweit »Philosophie« und »Befreiung« in eine sinnvolle Beziehung zueinander treten können. Das heisst, einerseits muss die Philosophie einen originären Beitrag zur

⁶⁵ Dussel 1989a, S. 52.

⁶⁶ Dussel 1985b; Dussel 1988b; Dussel 1990a.

⁶⁷ Erstmals veröffentlicht siehe Dussel 1984; hier zitiert nach: Dussel 1985a, S. 137- 152.

⁶⁸ Dussel 1990.

⁶⁹ Dussel 1992a.

⁷⁰ Dussel 1993d.

⁷¹ Dussel 1993.

Sache der Befreiung liefern önnen, andererseits aber muss auch die Sache der Befreiung im Diskurs der Philosophie selbst Auswirkungen zeitigen können. *Philosophie der Befreiung* und *Befreiung der Philosophie* sind die zwei Seiten eines einzigen Projektes, dessen Hypothese Dussel so formuliert: "Die Hypothese lautet wie folgt: Es scheint möglich, in der Peripherie zu philosophieren, in unterentwickelten und abhängigen Nationen, in beherrschten und kolonialen Kulturen, in einer peripheren Gesellschaftsformation, aus der Perspektive ausgebeuteter Klassen, unter der Bedingung, dass man den philosophischen Diskurs des Zentrums nicht imitiert, sondern dass man einen anderen Diskurs entdeckt."⁷²

Nach Aristoteles bedeutet die Bestimmung der *Philosophie als Ontologie* den Schritt hin zur Autonomie von Philosophie und Wissenschaft, wie Tugendhat ausführt. "[...] die Philosophie umgreift die Einzelwissenschaften nicht mehr inhaltlich, sondern formal; als Ontologie thematisiert sie das, was alle Wissenschaften formal voraussetzen, nicht Prinzipien, aus denen ihre Erkenntnisse abgeleitet werden können."⁷³ Philosophie etabliert sich in einem spezifischen Arbeitsbereich, dessen Kennzeichen die Formalisierung als eine Art apriorischer Erkenntnis ist. *Wie und in welcher Weise* dieses Apriori zu bestimmen ist, darin unterscheiden sich die Antworten der Philosophie.

Im Sinne eines provisorischen Vorschlags lässt sich Philosophie als dasjenige Konzept begreifen, welches die Grundfrage formaler Rationalität folgendermassen zum Ausdruck bringt: "Was heisst es, einen Satz zu verstehen?"⁷⁴ Der Akzent soll im Moment nicht auf dem Terminus des Satzes liegen. Man könnte für unsere Zwecke anstatt von »Satz« oder »Ausserung« genausogut von »Text« reden. Die Frage lautete dann: Was heisst es, einen Text zu verstehen? Während die Unterscheidung von Satz zu Text den Unterschied des Ansatzes einer sprachanalytischen gegenüber einer hermeneutischen Philosophie kenntlich macht, kommt es mir darauf an zu zeigen, wie Enrique Dussels Befreiungsethik überhaupt angesichts einer Theorie des Satz- oder Textverständnisses an Profil gewinnt. "Die Philosophie der Befreiung entdeckt [...] einen Hungemden vor einem Nicht-Brot, das heisst, als ein Subjekt, dem das Produkt zum Konsumieren fehlt aufgrund von Armut oder weil es der Früchte seiner Arbeit beraubt wurde. Die Philosophie der Befreiung entdeckt das Subjekt als einen Analphabeten, der nicht lesen kann, vor dem Nicht-Text, den er nicht verstehen kann, weil er einer Kultur angehört, die sich nicht ausdrücken kann."⁷⁵

Bei der Analyse des Textes stelle ich hier die Bestimmung des Subjekts als eines Analphabeten in den Vordergrund, weil sich an der Problematik des Nicht-Verstehens die Argumentationsweise der Befreiungsethik gut nachvollziehen lässt. Die Situation des Hungers ist zwar selbstredend existentiell gravierender, weshalb auch die ökonomische Thematik im Rahmen der Befreiungsethik einen bevorzugten Platz einnimmt, die philosophischmethodische Problematik des Subjekts als Hungemdem und des Subjekts als Analphabeten ist aber der Befreiungsethik zufolge dieselbe.

⁷² Dussel 1985, s. 194.

⁷³ Tugendhat 1990, S. 39.

⁷⁴ Tugendhat 1990, S. 56. In einem formalpragmatischen Konzept lautet die Ausgangsfrage: Was heisst es, eine Ausserung zu verstehen? (vgl. Habermas 1988a, S. 400)

⁷⁵ Dussel 1993, S. 143. Siehe auch folgende Äusserung Dussels: "Der wahre Text [...] ist die Stimme des Anderen, des Armen, der nach Befreiung ruft." (Dussel 1973c, S. 181) Vgl. zu diesem Punkt die scharfe Kritik Tugendhats an der Negation singularer Termini. "Die Rede von einem »Nicht- worauf schon Aristoteles hingewiesen hatte, singuläre Termini nicht negieren kann. Nur Prädikate kann man negieren, und diese weisen ihrerseits auf Negationen von Sätzen zurück." (Tugendhat 1979, S. 303) Dussels Redeweise, die in diesem strengen Sinne sicher als metaphorisch zu bezeichnen ist, hat meines Erachtens den Sinn, auf die transzendentalen Blockaden des Verstehens hinzuweisen. Allerdings wären diese Hinweise jeweils erklärungsbedürftig.

Das Subjekt, dem das Interesse der Befreiungsethik gilt, ist aus mehreren Gründen überhaupt nicht in der Lage, ein Satz- oder Textverständnis zu vollziehen. Es mangelt an der Kompetenz des *Subjekts* selbst, das nicht lesen kann; es mangelt an der Kompetenz des *Textes*, dessen Sprache unverständlich ist; es mangelt an der Kompetenz der *Kommunikationsgemeinschaft* des Subjekts, deren Kultur keine Authentizität besitzt. Diese Gründe bilden eine Art negatives Apriori, welches den Verstehensprozess verhindert. Dussel will auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass das Verstehen nicht an irgendwelchen Zufälligkeiten einer verzerrten Kommunikation scheitert, sondern dass das Verstehen von vornherein, a priori unterbunden wird.

In der Folge erhebt die Befreiungsethik einen dreifachen Anspruch. Erstens bejaht die Befreiungsethik ein Unternehmen kritischer Rationalität zur Aufklärung des unterdrückten Subjekts. Zweitens legt sie sich auf die Möglichkeit transzendentaler Rede und deren Bestimmung eines Aprioris fest. Und drittens zeichnet sich bereits deutlich ab, dass dieses Apriori auf irgendeine Art und Weise ein synthetisches Apriori sein muss, denn die transzendente Bedingung des Satz- oder Textverständnisses kann diesem Ansatz zufolge unmöglich rein analytisch im Satz oder Text bereits enthalten sein.

Die These

Ihre spezifische Gestalt gewinnt die Befreiungsethik dadurch, dass sie den Rationalitätsanspruch der ontologischen Form über das philosophische Konzept einer »Ethik«, näherhin einer »Ethik der Befreiung«, einzulösen gedenkt. Dussel gibt an zentraler Stelle eine präzise, bereits oben zitierte Definition: "Wir verstehen unter »Ethik« die transzendente Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) aus der Perspektive [...] der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] als Person [...]"⁷⁶ Dass diese Definition das gesamte Konzept der Befreiungsethik *in nuce* enthält, kann man, denke ich, mit Fug und Recht behaupten. Dussel entwirft hier einen Begriff von *Ethik* als transzendentaler Theorie. Die Ethik rekurriert auf ein Apriori, von dem aus und auf das hin sie ihre Theorie entfaltet. Ihre transzendente Theorie ist eine Kritik, was besagen soll, dass sie ein Unterscheidungsvermögen normativer Art enthält. Dem Begriff der Ethik wird der Begriff der *Moral* gegenübergestellt. "Mit Ethik bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes eine ist, so ist auch die Ethik eine. Unter *Moral* hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt."⁷⁷ Ethik und *Moral* umfassen die normative Qualität des Praxisbegriffes gemäss dem Anspruch propositionaler Wahrheit. In ihrem Gegensatz geht es nicht um eine Alternative im Sinne des Gegensatzes von Theorie und Praxis, auch nicht im Sinne eines Gegensatzes von abstrakt oder konkret. Während Ethik die Normativität der Praxis in ihrer universalen, allgemeinen Dimension bedeutet, meint *Moral* deren regionale, besondere Dimension. "Wir bestimmen als »Moral« [...] die Totalität der geltenden »Praxen« mit dem Vermögen, jeden Akt als »gut« oder »gerecht«, als »schlecht« oder »ungerecht« zu beurteilen."⁷⁸

Die philosophische Theorie einer Ethik beinhaltet ein Vermögen kritischer, das heisst unterscheidender Normativität. Im Gegensatz zur *Moral*, welche einem regionalen Horizont

⁷⁶ Dussel 1990a, S. 431

⁷⁷ Dussel 1985a, S. 153

⁷⁸ Dussel 1990a, S. 431

verhaftet bleibt, orientiert sich die Ethik aber an einem universalen Horizont. Denn: "Angesichts der Tatsache der Pluralität von Moralien erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, eine Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die *omnitud* realitatis der konkreten menschlichen Existenz gültig ist."⁷⁹ Nach Dussel steht und fällt die Möglichkeit eines »Universale« im Sinne eines allgemeinen Moments, welches die menschliche Existenz als solche qualifiziert, mit der Möglichkeit von Ethik überhaupt. Die Frage lautet: "Welches ist das absolute Kriterium zur Begründung einer für jede beliebige moralische Situation gültigen Ethik?"⁸⁰

Der universale Horizont der Ethik wird im Dusselschen Diskurs als das transzendente Apriori bestimmt, welches die Befreiungsethik als eine »Perspektive metaphysischer Würde« spezifiziert. Der springende Punkt in dieser Bestimmung ist das Verständnis dessen, was hier als »Metaphysik« bezeichnet wird. So wie sich Dussel zufolge Ontologie auf Totalität als ihren Grund bezieht, so bezieht sich Metaphysik als transontologische Theorie auf Exteriorität als ihren Grund. Der Begriff der "virtuellen Exteriorität"⁸¹ als der möglichen "Äusserlichkeit"⁸² eines Anderen, jedes Anderen, "jeder Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft"⁸³, ist der Schlüssel zum Verständnis des Diskurses der Befreiungsethik. Er artikuliert das universale Moment der Ethik als transzendente Apriori.

Im Sinne eines *Universalisierungsgrundsatzes* formalisiert Dussel das Theorem der virtuellen Exteriorität folgendermassen: "Die ethische Norm kann etwa so ausgedrückt werden: Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung X."⁸⁴ Die Rede von einer Perspektive »metaphysischer« Würde, wie sie die These der Befreiungsethik setzt, bedeutet den inklusionslogischen Rückgriff auf das Recht und die Möglichkeit jedes Individuums auf seine Andersheit, das heisst, auf seine Individualität, oder besser seine Personalität, als Bedingung der Möglichkeit herrschaftsfreier Gemeinschaft.

Das universale Interesse

Die Befreiungsethik transformiert den *Universalisierungsgrundsatz* von der »virtuellen Exteriorität« in eine *Anwendungsregel*⁸⁵. Diese formuliert ein ethisches Prinzip, welches lautet: "»Befreie den Armen!«, und zwar als Imperativ der praktischen Vernunft."⁸⁶ "Bis hierher wird unser Diskurs den Herrschenden zugesagt haben, weil er am Frieden orientiert ist, und er wird die Unterdrückten enttäuscht haben, weil er keine Konflikte kennt. Pädagogisch gesehen ist es notwendig, zu den Quellen im Gebirge zurückzugehen, wo nach und nach die reissenden Flüsse entstehen, die dann schliesslich ins wilde Meer münden."⁸⁷ Der allgemeine,

⁷⁹ Dussel 1985a, S. 153.

⁸⁰ Dussel 1985a, S. 160.

⁸¹ Dussel 1992a, S. 107.

⁸² Dussel 1985b, S. 337.

⁸³ Dussel 1992a, S. 107.

⁸⁴ Dussel 1993a, S. 395. Siehe auch: "Die ethische Basisnorm, nämlich: jedes Argumentieren unterstellt die Teilnahme an einer Gemeinschaft von sich als gleichwertig betrachtenden Personen, wird also ausgehend vom Apriori der »Anerkennung« des Anderen entwickelt." (Dussel 1995, S. 117)

⁸⁵ Die Parallele zu Apels »Ergänzungsprinzip« liegt auf der Hand. Vgl. dazu Apel 1990 passim sowie Assmanns Kritik an Apels Ergänzungsprinzip (Assmann 1993). Mir scheint die Thematik der »Anwendungsregel« letztlich eine Antwort auf Max Webers Überlegungen zur Bestimmung einer »objektiven Möglichkeit« zu sein. Siehe auch: Hinkelammert 1994. Vgl. unten Kap. 6.4.

⁸⁶ Dussel 1988a, S. 64; vgl. auch Dussel 1985a, S. 163.

⁸⁷ Dussel 1985, S. 62.

universale ethische Begriff »virtueller Exteriorität« zeigt seine Sprengkraft in dem Moment, wo er als philosophischer Horizont der »Befreiung« zum Artikulationspunkt des Interesses derer wird, denen die Entfaltung ihrer Individualität als Teilhabe an allen Rechten und Gütern der Gemeinschaft verwehrt wird.

Das Problem der klassischen Ethikkonzepte, das auch Kant mit seiner Formel des kategorischen Imperativs nicht überschreitet, besteht darin, dass diese Ansätze im Rahmen ihrer Gegenüberstellung von ethischer Theorie und moralischer Praxis die Moral als universalen Handlungshorizont konstituieren. Sie setzen die Moral als den Seinsgrund, von dem her und auf den hin ethische Theorie ihre Prinzipien vermittelt. Das heisst aber, alle moralischen und ethischen Bestimmungen des Guten und/oder Gerechten sind Ausdruck eines bestimmten geschichtlichen Moralsystems. "Die mittelalterliche Formulierung: »Tu das Gute und meide das Böse!« war zwar richtig, aber vollkommen abstrakt, weshalb sie zur Rechtfertigung eines moralischen Systems (aufgrund des Begriffs vom »Guten«, den das System selbst hatte) dienen könnte. Es war nur ein moralisches, aber kein ethisches Prinzip. Das Gute des Systems ist das Gute des Unterdrückers; folglich kann der Unterdrücker moralisch gut und ethisch böse sein. Er kann ein vollkommener, »guter« Kapitalist innerhalb der bürgerlichen Moral sein und zugleich ein ungerechter Mensch, wenn er seinem Arbeiter einen (nach ethischen Forderungen) unzureichenden, wenn auch legalen Lohn zahlt."⁸⁸

Die Bedingung der Möglichkeit zur Überwindung dieses Solipsismus der Moral beruht nach Dussel auf einem Ansatz, wie ihn die Marxsche Theorie vorgeschlagen hat. "Marx kritisiert das nicht-ethische Wesen des Kapitals (das aber vollkommen »moralisch« ist für die bürgerliche Moral) von dem absoluten Prinzip der Befreiungsethik her [...]"⁸⁹ Anders ausgedrückt geht es der Befreiungsethik um eine Anwendungsregel, welche "die Totalität der Materialität des Fleisches (sarx, basar) und die dialektische Gegenüberstellung und Überwindung der pluralen Moralsysteme von den Forderungen einer transzendentalen, absoluten und dennoch konkreten Ethik her aufnimmt"⁹⁰. Damit wird eine doppelte liert. Erstens erkennt die Befreiungsethik die Moralität als Funktion der Ethizität. "Die Ethizität begründet die Moralität; der Seinsgrund oder die Existenz im existentialistischen Verständnis entscheidet über die Praxis im existentiellen Sinne."⁹¹ In den Termini klassischer Ethik formuliert: Das Können geht dem Sollen voraus. Zweitens ist aber das Seinkönnen keine ideale Setzung eines absolut freien Subjekts, vielmehr "[...] hängt die Ethizität der Existenz vollkommen von der Alterität, und nicht von der Totalität ab."⁹² Die Existenz des Subjekts gilt der Befreiungsethik als immer schon durch die Existenz des Anderen determiniert. Die Bedeutung der Anwendungsregel der Befreiungsethik liegt darin, dass sie die Relativität bzw. Relationalität von Moralien zueinander aufdecken und von ihrem transzendentalen Apriori her beurteilen kann.

Die Anwendungsregel

Die Anwendungsregel »Befreie den Armen« enthält eine Sequenz von mehreren Momenten. "Der Begriff des »Armen« oder Unterdrückten schliesst in sich ein: 1. Eine Totalität als

⁸⁸ Dussel 1985a, S. 163; vgl. auch: Dussel 1973b, S. 65-70, S. 86-91; Dussel 1988a, S. 41 f., S. 85 f.

⁸⁹ Dussel 1988b, S. 309.

⁹⁰ Dussel 1985a, S. 163.

⁹¹ Dussel 1973c, S. 13.

⁹² Dussel 1973c, S. 13.

herrschendes Moralsystem, 2. einen Unterdrücker, der Subjekt der bösen Handlung ist, 3. einen gerechten Menschen -zumindest in dieser Beziehung-, der ungerecht behandelt wird. »Befreien« bedeutet: 4. die Mechanismen der etablierten moralischen Totalität beachten, 5. die ethische Pflicht, diese Mechanismen ausser Kraft zu setzen, 6. die Notwendigkeit, den Ausweg aus dem System zu finden, und die spätere Verpflichtung, ein neues (noch ortloses: utopisches) System aufzubauen, in dem der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist."⁹³

Die Formel von den »Armen und/oder Unterdrückten« gehört zum rhetorischen Standard in Philosophie und Theologie der Befreiung. Gemeint ist damit, dass die Rede von der Befreiung den materiell genannten Mangel an Existenzmitteln und den ideell genannten Mangel an Freiheit gleichermaßen als Ungerechtigkeit thematisiert. Im Begriff der Exteriorität als einem »Ausgeschlossen-Sein«⁹⁴ von der lebensnotwendigen Teilhabe an der Gemeinschaft, ihren Gütern und Rechten, *hebt* Dussels Befreiungsethik diese Unterscheidung *auf*.

Die Anwendungsregel der Befreiungsethik erläutert die methodischen Implikationen ihres Begriffs von Befreiung. Zum einen richtet sich das Augenmerk auf die Struktur der Praxis, die als "gesellschaftliches Verhältnis"⁹⁵ bestimmt wird. Ein Subjekt und ein anderes Subjekt treten zueinander in ein Verhältnis, welches als solches ist "[...] das Moment der Basis par excellence (wenn es denn eine solche Basis geben sollte, von welcher der reife Marx nicht gesprochen hat): »die bestimmten Verhältnisse der Subjekte selbst untereinander und in bezug auf die Natur«⁹⁶. Zum anderen ist die Praxis als Verhältnis oder Relation mehr als der Akt des einzelnen Subjekts, mit dem sich das Subjekt in sein Verhältnis begibt. Die *Praxis* ist der Gesamtzusammenhang eines *gesellschaftlichen* Verhältnisses, eine Totalität, deren Gesamt im Sinne einer Handlungseinheit exakt durch den Begriff der Moral definiert wird. Moral als "die Totalität der geltenden »Praxen«, so lautete die Bestimmung.

Die Totalität der Moral ist es drittens, welche den Handlungsmechanismus vorgibt, innerhalb dessen sich die Subjekte bewegen und den es zu verändern gilt, wenn es die transzendentalen ethischen Ansprüche erfordern, "die der Würde der Person des Armen zugrunde liegen"⁹⁸. Das Konzept »Befreiung« etabliert sich als historisch-konkrete Alternative zur Moral der Totalität, als ein heute utopisches, morgen real-existierendes System, dessen Handlungshorizont dann selbst wiederum von der "radikalen Transzendentalität des Anderen, des Armen, des Unterdrückten her beurteilt werden"⁹⁹ muss.

Die Methode

Dussel hat an mehreren Stellen seines Werkes den Versuch unternommen, den methodischen Fortgang der befreiungsethischen Anwendungsregel systematisch darzustellen. Diese

93 Dussel 1985a, S. 163; vgl. dazu auch die weitgehend identische Aufzählung in Dussel 1988a, S. 83.

94 "Der Andere ist [...] nicht anerkannt und ausgeschlossen." (Dussel 1990, S. 72) Oder: "Der Ausgangspunkt ist der Andere, der Andere jedoch nicht einfach als andere "gleichberechtigte Person« der Argumentationsgemeinschaft, sondern als ethisch qualifizierter Anderer, der zwangsläufig (apodiktisch) in irgendeinem Sinn beherrscht (principium oppressionis) und von der Ausschließung betroffen (principium exclusionis) ist [...]." (Dussel 1994, S. 96)

95 Dussel 1985b, S. 228.

96 Dussel 1985b, S. 228.

97 Dussel 1990a, S. 431.

98 Dussel 1990a, S. 103.

99 Dussel 1985a, S. 165.

Versuche weichen zum Teil voneinander ab, wenn und weil sie die entscheidenden Stufen dieser Methode in verschiedener Dichte und mit wechselnden Begriffen fixieren. Gemeinsam ist allen Versuchen die Grundorientierung an der Kategorie der Exteriorität. "Die wesentlichen Kategorien sind die der Totalität [...], der Exteriorität [...] und der Befreiung [...]"¹⁰⁰ Diese Version enthält sozusagen die Minimalfassung mit den Kategorien Totalität, Exteriorität und Befreiung, deren Logik folgendermassen beschrieben wird: "In diesem Modell muss man das dialektische Moment [...] einführen, um zu wissen, wie jede Tatsache in ihrem Kontext und der sie bedingenden Totalität anzusiedeln ist, und man muss das analektische Moment einführen, um zu wissen, wie die dysfunktionalen Interpellationen entdeckt werden können [...]"¹⁰¹

Etwas ausführlicher ist schon die Fassung, welche fünf Kategorien unterscheidet. "Erstens geht der philosophische Diskurs von der ontischen Alltäglichkeit aus und richtet sich dialektisch und ontologisch auf deren Grund. Zweitens demonstriert er wissenschaftlich die Seienden als existentielle Möglichkeiten. [...] Drittens gibt es unter den Seienden eines, das irreduzibel ist in bezug auf eine Deduktion oder Demonstration im Ausgang vom Grund: das ontische »Antlitz« des Anderen [...]. Diese Offenbarung des Anderen ist das vierte Moment, weil die primäre Negativität des Anderen die ontologische Ebene in Frage gestellt hat, welche jetzt von einem neuen Bereich her rekonstituiert wird. [...] Fünftens wird die ontische Ebene der Möglichkeiten von einem ethisch bestimmten Grund her beurteilt und auf diesen bezogen, und diese Möglichkeiten [...] erweisen sich als »Solidarität« in Gerechtigkeit."¹⁰²

Die einzelnen Kategorien, die dieser Fünferfolge zugrunde liegen, lassen sich wie folgt benennen: Totalität-Vermittlung-Interpellation-Exteriorität-Befreiung. Diese Abfolge wird noch insoweit modifiziert, als zum einen der Schritt hin auf die praktische Strategie differenziert wird in Entfremdung und/oder Befreiung¹⁰³. Zum anderen wird das dritte Moment, die Interpellation, als von einem dialogischen Ziel her bestimmt verstanden, so dass die Kategorie der Proximität¹⁰⁴ an die Stelle der Interpellation tritt. Es ergibt sich daher die Sechserfolge, wie ich sie Schritt für Schritt erläutern werde; Totalität-Vermittlung-Proximität-Exteriorität-Entfremdung-Befreiung.

Der systematische Zusammenhang der Abfolge stellt sich so dar, dass der philosophische Diskurs bei der alltäglichen Lebenswelt des Ontischen seinen Ausgang nimmt, um von dort aus dialektisch-ontologisch den Grund des Ontischen zu erschliessen: die Totalität. Von der Totalität aus zeigt der Diskurs dann das Seiende als existentielle Möglichkeit auf: als Vermittlung. Unter den Seienden gibt es nun ein Moment, welches sich aufgrund seiner Irreduzibilität gegen jede Vermittlung sperrt; es ist der Andere, der als unmittelbares Gegenüber vom Subjekt erfahren wird: in der Proximität von Person zu Person bzw. in der Sprechhandlung der Interpellation. Aus diesem Moment der Proximität bzw. der Interpellation rekonstruiert der philosophische Diskurs den alternativen Gesamtzusammenhang, in dem sich der Andere bewegt: die Exteriorität. Von diesem neuen universalen ethischen Horizont her gerät dann wiederum die ontische Ebene ins Blickfeld: entweder als Entfremdung oder als Befreiung.

100 Dussel 1985, S. 187. Siehe dazu auch: Penner 1991.

101 Dussel 1985, S. 187 f.

102 Dussel 1973c, S. 162 f.; vgl. dazu auch Dussel 1973b, S. 11-13; Dussel 1974a, S. 183; Dussel 1985b, S. 369 f.

103 Dussel 1985, S. 198 f.

104 Dussel 1985, S. 27-81; die von mir gewählte Sequenz orientiert sich an dieser Darstellung der Kategorien "Von der Phänomenologie zur Befreiung" sowie deren Erläuterung dort auf S. 195, wenn ich auch die dort vorgegebene Abfolge »Proximität-Totalität-Vermittlung-Exteriorität-Entfremdung-Befreiung« in Anlehnung an die oben dargestellte Logik der Sequenz umgestellt habe.

Abschliessend noch ein Satz zum Stellenwert des Methodischen im Rahmen der Befreiungsethik, aus dem Dussels Auffassung hervorgeht, dass Methodik zwar wichtig, aber eben kein Selbstzweck ist: "»Welche Garantie kann ich für den Geltungsanspruch dieser Philosophie haben?« Die absolute Sicherheit eines $2+2=4$ wird die Philosophie niemals besitzen. Aber nicht deshalb nicht, weil sie nicht methodisch wäre, sondern weil der Gegenstand ihres Denkens der Mensch ist, seine Geschichte, die Wirklichkeit der Freiheit."¹⁰⁵

2.6 DAS HERMENEUTISCHE KONZEPT

Totalität

Die Befreiungsethik versteht sich selbst als Anwenderin "[...] der dialektischen Methode. Wie Heidegger sagen würde, dessen Begriff »Welt« streng dialektisch ist, situiert sie jedes Objekt oder Ding, das mir ontisch zu Gesicht kommt, ontologisch. Eigenart der dialektischen Methode ist es, das Mittel, das Handwerkszeug »auf die Hand« zu beziehen, das Objekt auf seine Grundlage (das Sein)."¹⁰⁶ Kern der *dialektischen* Methode ist diesem Verständnis zufolge die Herstellung eines Bezugs aller möglichen Objekte. Dinge oder Sachverhalte auf eine Grundlage, von der aus und auf die hin das Ontisch genannte verstehbar und erklärbar wird.

Dussel gibt ein prägnantes Beispiel für diese Vorgehensweise an, in dem er eine Antwort auf die einfache Frage formuliert: "»Was ist eine Armbanduhr?« [...] Wenn es so ein Ding gibt wie eine Armbanduhr, dann deshalb, weil manche Leute wissen wollen, wieviel Uhr es ist. Wenn sie die Uhrzeit wissen wollen, dann deshalb, weil diese einen Wert für sie darstellt. Heisst es nicht, dass Zeit Geld ist? Wenn aber etwas von Wert ist, dann ist dies nicht die Zeit, sondern das Geld. Und für wen ist das Geld von Wert? Für die Person, die wünscht, im-Geld-zu-sein, für den Bourgeois."¹⁰⁷ Die Grundlage, welche die dialektische Methode als Bezugspunkt wählt, wird mit dem Begriff der Totalität benannt. "Die Totalität ist der Begriff schlechthin in jeder Ontologie, da ja das Sein der Horizont der Totalität einer Welt oder eines bestehenden Systems, wie z.B. des Kapitals, ist."¹⁰⁸

Der Begriff der *Totalität* thematisiert dabei ein Doppeltes. Erstens bedeutet er das »Ganze« eines Sachverhalts im Gegensatz zur »Summe seiner Teile«. "Die Totalität ist das Ganze der Seienden an sich, als System."¹⁰⁹ Der Begriff der Totalität bringt den Vorzug eines Systemkonzeptes zum Ausdruck. "Alle Seienden [...] haben einen Platz in einer Ordnung; sie haben eine Funktion in einem Ganzen; sie stehen in einem Zusammenhang, sie sind zusammengesetzt."¹¹⁰ Der Vorzug eines solchen Systemkonzeptes besteht darin, dass alles Ontische von seiner Funktion her verstanden werden kann, das heisst, aus dem Bezug auf seine Grundlage, die Totalität. In diesem Sinne wird der Terminus der Totalität am treffendsten als "*Gesamtzusammenhang*"¹¹¹ wiedergegeben.

¹⁰⁵ Dussel 1985, S. 201.

¹⁰⁶ Dussel 1985a, S. 149.

¹⁰⁷ Dussel 1978, S. 126.

¹⁰⁸ Dussel 1988b, S. 365.

¹⁰⁹ Dussel 1985, S. 41.

¹¹⁰ Dussel 1985, S. 33.

¹¹¹ Heintel 1972, S. 127-146; ebenso Jay 1984, S. 331.

Zweitens wird der Gesamtzusammenhang eines Seins der Seienden *zum ontologischen Grund*. "Wir verstehen unter »Ontologie« die existentielle oder faktische Situation bzw. die philosophische oder wissenschaftliche Beschreibung des Seienden in bezug auf die »Totalität« oder das »Sein«, den »Grund« im aristotelischen, hegelianischen oder heideggerschen Sinn."¹¹² Dass dieses ontologische Verfahren dialektischer Methode durchaus realitätsbezogen gedacht werden muss, belegt unter anderem auch eine Bemerkung von Karel Kosík, die Dussel aufnimmt. "Die Kategorie der Totalität [...] wurde in der Philosophie der deutschen Klassik als einer der zentralen Begriffe ausgearbeitet [...]. In der materialistischen Philosophie ist die Kategorie der konkreten Totalität primär und vor allem eine Antwort auf die Frage: Was ist die Wirklichkeit?"¹¹³ Dass die Totalität das Sein der Seienden als ontologischen Grund abbildet, heisst, dass sie als Totalität der Lebenswelt, als Gesamtzusammenhang dessen, was existiert, konzipiert wird. Sie impliziert einen Anspruch auf Wirklichkeit, wie er traditionell in der von Platon abstammenden und bei Heidegger wieder thematisierten Rede vom "Geviert"¹¹⁴ zum Ausdruck kommt.

Gegen den rationalistischen Anspruch des Konzeptes der Totalität lässt sich nun einwenden, dass er eine Vollständigkeit von Fakten voraussetzt, welche tatsächlich niemals gegeben ist und auch nicht gegeben sein wird. Dieser Einwand trifft aber das Konzept der Totalität nur dann, wenn es wirklich als hermeneutischer Universalschlüssel von *Wissenschaft* verwendet wird. Der rationale Anspruch des *philosophischen* Totalitätskonzeptes wird davon nicht berührt, denn bereits die Frage »Was ist ein Faktum?« übersteigt die Möglichkeit eines rein empiristischen Vorgehens. In dem rationalistischen Anspruch der Totalität geht es vielmehr darum, dass das Ansammeln von Fakten sowie alle angesammelten Fakten selbst aus sich noch keine Erkenntnis der Wirklichkeit ergeben. "Fakten vermitteln eine Erkenntnis der Wirklichkeit, wenn sie als [...] strukturelle Teile des Ganzen begriffen werden."¹¹⁵

Vermittlung

"Die Befreiungsethik [...] geht darum von der Schilderung des Systems aus, worin sich das Subjekt immer schon vorfindet, sowohl das praktische Subjekt [...] als auch das theoretische Subjekt [...]."¹¹⁶ Von ihrer dialektischen Grundlage einer Totalität aus erschliesst sich die Befreiungsethik die alltägliche Lebenswelt, die Ebene des Ontischen. "Die Seienden oder Objekte sind Möglichkeiten unserer Existenz; sie sind Mittel auf das Ziel hin, das der Grund der Welt konstituiert. Vermittlungen sind nichts anderes als das, was wir benutzen, um das schlussendliche Ziel unserer Aktivität zu erreichen."¹¹⁷ Sein und Seiende stehen insofern in einer Wechselwirkung, indem das Sein den Grund der Seienden artikuliert, von dem aus die Seienden verstehbar werden. Auf die Konstitution der Totalität folgt der Prozess der Vermittlung von der Totalität zu den Dingen.

Bereits der Terminus der »Vermittlung« zeigt an, dass hier etwas als Mittel auf ein Ziel oder einen Zweck hin gebraucht wird. Das Mittel als solches erschliesst sich durch das Ziel.

112 Dussel 1990a, S. 335.

113 Kosík 1986, S. 34 f.: Dussel zitiert diesen Satz in: Dussel 1988b, S. 57.

114 Dussel 1973b, S. 104: "Das Ganze ist das »Geviert« Heideggers: »Die Erde und der Himmel und die Götter und das Übrige« (Sophist. 234a). Auf dieses Ganze (von dem Ich und Du Teile sin.) ist der Begriff des »Einen« anwendbar, das heisst, er transzendiert es als höchste Idee." Vgl. dazu auch Dussel 1990, S. 71.

115 Kosík 1986, S. 37.

116 Dussel 1985a, S. 143 f.

117 Dussel 1985, S. 41; siehe auch Heintel 1972, S. 12.

Wer aber bestimmt das Ziel? "Der ontologische Grund des modernen Denkens [...] findet sich in der Subjektivität des Subjekts, welche die Objektivität des Objekts setzt."¹¹⁸ Demzufolge ist das Subjekt als »setzende« Instanz der Grund des Zieles. Oder anders: die dialektische Struktur der Totalität zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine bestimmte Perspektive auf die Wirklichkeit etabliert.

Problematisch wird dieser Gedanke insofern, als die absolute Subjektivität immer als der letzte Verstehenshorizont der Totalität erscheint. "Vom An-Sich-Sein bis zum An-und-Fürsich-Sein des absoluten Wissens der Idee des Zieles als Resultat behauptet sich das System jedesmal mehr im Sinne einer Ontologie des Seins als Subjektivität."¹¹⁹ Indem die Subjektivität zur absoluten Subjektivität wird, kommt die Ontologie an ihre Grenze, weil die Teilnehmerperspektive des Subjekts zur Binnenperspektive wird. Das sich selbst absolut setzende Subjekt spiegelt sich nur noch in seinem eigenen Sein. Das Selbe des Selben ist nur dasselbe, und das Andere nur noch das andere des Selben. Die Totalität schliesst sich "solipsistisch"¹²⁰ in sich selbst ab.

Die ontologische Falle des Solipsismus bedroht nicht nur das Subjekt als »Ich«, als einzelnes Ego, als Individuum. Sie bedroht auch und gerade das Subjekt einer Gemeinschaft, an welcher die Individuen teilhaben. Auch das »Wir« "[...] kann sich »einschliessen«, es kann sich totalisieren und auf eine »reale Kommunikationsgemeinschaft« begründen, deren Diskurs auf einem einzigen, gemeinsamen »Seinsverständnis« beruht. Obwohl das Wir ontisch gesehen in sich »Unterschiede« austrägt, kann es sich auf hermeneutische, transzendente und ontologische Weise aus einem »Selbst« begründen, indem es von einer »Verständigung« bzw. von einem »Konsens« ausgeht, der von einem »historischen Block« der Macht durchgesetzt wird [...]."¹²¹

Proximität

Dussel greift die Problematik der Finalität der Vermittlung auf, indem er zwischen Zweck und Ziel unterscheidet.¹²² Zweck meint einen selbstgesetzten, vom Subjekt aus gesehen autonomen Grund der Vermittlung, Ziel dagegen einen von aussen auf das Subjekt zukommenden und in diesem Sinne heteronomen Grund der Vermittlung. Damit ist bereits angedeutet, dass die Befreiungsethik von einer Erfahrungsdimension ihren Ausgang nimmt, welche nicht im Subjekt-Objekt-Verhältnis aufgeht. Die Befreiungsethik räumt der Erfahrung der Intersubjektivität im Sinne eines »gesellschaftlichen Verhältnisses« eine privilegierte Position ein, welche mit dem Terminus der »Proximität« belegt wird.

Der Terminus der Proximität bedeutet wörtlich soviel wie Nähe, Unmittelbarkeit. "Die Proximität ist die Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen."¹²⁴ Es

118 Dussel 1973b, S. 33.

119 Dussel 1974a, S. 116 f.; vgl. auch: Dussel 1973b, S. 105.

120 Dussel 1973b, S. 97. Der Terminus »solipsistisch« taucht bei Dussel sehr häufig auf, immer als Gegenspieler zu dem »dialogisch« Genannten.

121 Dussel 1990, S. 70.

122 Dussel 1973b, S. 67.

123 Proximität ist bei Dussel die Nähe von Subjekt/Person zu Subjekt/Person, Proxemie die Nähe oder das Verhältnis von Subjekt/Person zu Sache/Objekt. Vgl. Dussel 1985, S. 27 f.

124 Dussel 1985, S. 41. Der Ausdruck des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« oder des »Von-Person-zu-Person« ist "eine im Hebräischen gebräuchliche Verdoppelung, die das vergleichsweise Maximum, das Höchste bezeichnet" (Dussel 1985a, S. 25). wie sie z.B. auch im biblischen Hohelied der Liebe verwendet wird in der Formel. »Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes.« (Hld 1,1). Im Gefolge dieser Tradition verwendet

geht um die Erfahrung des anderen Menschen als eines Gegenübers. "Unter den Seienden [...] gibt es eines von absolut eigener Art, das sich von allen anderen unterscheidet. Zusammen mit Bergen, Tälern und Flüssen, zusammen mit Tischen, Hämmern und Maschinen bricht täglich das Antlitz anderer Menschen in unseren Gesichtskreis ein. [...] Der Taxifahrer scheint so etwas wie eine mechanische Verängerung des Autos zu sein, die Hausfrau eine Instanz mehr zum Putzen und Kochen, der Lehrer ein Zierrat an der Schule, der Soldat ein kleines Rädchen in der Arnee. [...] Dennoch gibt es Momente, in denen uns andere Personen erscheinen und sich selbst in all ihrer Ausserlichkeit enthüllen. So geschieht es, wenn der Taxifahrer, der sich als Freund herausstellt, zu uns sagt: »Wie geht's?«¹²⁵

Die *dialogische* Erfahrung der *Intersubjektivität* unterscheidet sich von anderen Erfahrungen dadurch, dass hier ein »Subjekt« als Person auf ein anderes »Subjekt«, eine andere Person, trifft. "Wenn ich im praktischen Verhältnis mit meinem Gesicht dem Gesicht des anderen gegenüberstehe, dann ist er jemand für mich, und ich bin jemand für ihn. Das Gegenüberstehen »von Angesicht zu Angesicht« zweier oder mehrerer Personen bedeutet Person sein."¹²⁶ Das heisst, ich erfahre in dem praktischen Verhältnis zum Anderen, dass ich in dem Mass zur Person werde und Identität gewinne, wie ich dem Anderen als Person gegenübertrete. Praktisch wird dieses Verhältnis genannt, weil es als ein Verhältnis "der unmittelbaren Körperlichkeit"¹²⁷ gedacht wird. Das Verhältnis von Person zu Person besitzt immer schon eine körperliche, leibliche, materielle Dimension.

"Von-Angesichm dem ich in meiner Welt (das Mitsein von Heidegger) bin und den ich in meiner eigenen Art und Weise verstehen kann; der Andere als anderer ist an sich und im letzten unverständlich und meiner Welt äusserlich; er zeigt sich durch sein Antlitz meinem Verständnis als ein Seiendes, seine überschüssende Fülle entzieht sich aber in seiner personalen Freiheit und Autonomie als Exteriorität oder Negativität."¹²⁸ Insofern ich in dieser Erfahrung die Erfahrung einer Grenze mache, und das heisst eben immer auch schon die Erfahrung eines anderen Bereichs jenseits der Grenze, da sich ja die Grenze als Grenze dadurch bildet, dass zwei Bereiche aneinanderstossen, geht es um eine "*metaphysische* Erfahrung"¹²⁹, in der ich den Bereich meiner Subjektivität überschreite.

Der Andere als dialogisches Gegenüber bedeutet ein transontologisches, im Dusselschen Sinne metaphysisches Moment, in welchem dem Subjekt des »Ego« das Subjekt von »Alter« als Apriori gegenübertritt. Dass diese metaphysische Erfahrung letztlich weit weniger eine Einschränkung der Bedeutung der Subjektivität darstellt als vielmehr die Bedingung der Möglichkeit ihrer Bereicherung, das ist die Grundthese aller Dialogik.

Lévinas den Terminus "visage" als Pars-pro-toto-Ausdruck menschlicher Personalität, welches abwechselnd mit Angesicht, Antlitz oder Gesicht wiedergegeben wird.

125 Dussel 1985, S. 52 f.; eine pragmatische Interpretation der Proximität orientiert sich an derjenigen Sprechhandlung, in welcher die Erfahrung eines dialogischen Gegenübers zum Ausdruck kommt: der Interpellation.

126 Dussel 1988a, S. 18.

127 Dussel 1992a, S. 97.

128 Dussel 1973b, S. 122; vgl. ebenda: "Das Von-Angesicht-zu-Angesicht zeigt die Grenze eines Bereichs gegenüber der Grenze eines anderen Bereichs an [...]. Ihr Verhältnis selbst ist ein *Zwischen* von Ich und Anderem, [...]". Mit dem Begriff des »Zwischen« thematisiert Dussel in diesem Zusammenhang explizit Bubers zentrale Kategorie der Dialogik.

129 Dussel 1985b, S. 350, FN 22.

Exteriorität

"Der radikale Ursprung ist nicht die Affirmation des Selbst an sich [...]. Wir gehen hinter diese Affirmation zurück. Wir suchen danach, was dem Sein des Sklaven vorausliegt, der als Sklave geboren wurde und kein Bewusstsein davon hat, dass er Person ist."¹³⁰ Die Befreiungsethik richtet ihr Interesse, wie gezeigt, auf das Nicht-Sein der Armen und Unterdrückten, welches sie als transzendentes Apriori ihrer Ethik begreift. Welche Struktur aber dieses Apriori aufweist, das wird von der Befreiungsethik in der Kategorie der Exteriorität definiert. "Unser Anspruch besteht darin, zu zeigen, dass die ontologische Analyse [...] nur möglich ist aus einer kritischen Position heraus, die wir metaphysisch genannt haben, weil sie weiter geht als die Ontologie. Die kritische Ontologie [...] ist nur von einem praktischen Standpunkt »ausserhalb« [...] her möglich [...]."¹³¹ Die Konstitution der Ethik im Sinne einer Kritik der Moral setzt ein Apriori voraus. Dieses Apriori wird durch einen Standpunkt, man könnte auch sagen, durch eine Perspektive bezeichnet, die sich ausserhalb der Totalität befindet. "Wenn die Ontologie von der »Totalität« (dem Sein) handelt, dann ist es die Metaphysik (oder die Trans-Ontologie), welche die dialektische Konstitution der Totalität von der »Exteriorität« her beschreibt, von der »realen Wirklichkeit« her (wie Marx dies nicht tautologisch auszudrücken pflegt)."¹³²

Die Kategorie der Exteriorität bezeichnet die maximale Distanz der Befreiungsethik zur Hegelschen Dialektik. "Für Hegel ist Äusserlichkeit das Dasein, das durch die ursprüngliche Entzweiung des Seins am weitesten vom Sein entfernt ist. Für uns ist die »Äusserlichkeit« der Bereich, aus dem heraus der andere der Arme, der durch das System der Unterdrückung arm ist und zum Nichtteil unserer Welt gemacht wird. Gerechtigkeit und Recht fordert."¹³³ Während für Hegel die konstitutive Differenz der Dialektik zwischen dem Sein und dem Bewusstsein liegt, der Andere immer nur der andere des Selben als Gestalt desselben Bewusstseins¹³⁴ ist, soll die Dusselsche Exteriorität " [...] den Bereich darstellen, aus dem her und auf den hinsichtlich der andere Mensch offenbart, der frei, nicht in mein System eingeschlossen und nicht Teil meiner Welt ist."¹³⁵ Was bedeutet der Terminus der Exteriorität im Dusselschen Diskurs näherhin? Der Terminus der Exteriorität bedeutet erstmal die Faktizität die *Äusserlichkeit* gegenüber der Innerlichkeit. Es geht um die Äusserlichkeit, die Aussenseite oder die Oberfläche des Nicht-Seins im Gegensatz zur Totalität des Seins, deren ontologischer Gesamtzusammenhang als solipsistische Asymmetrie erfahren wird. Der Andere "befindet sich »ausserhalb« oder »jenseits« des Horizonts bzw. des institutionellen, normativen Bereichs des Systems, der husserlianisch-habermasianischen Lebenswelt oder der hegelschen Sittlichkeit"¹³⁶. Zweitens bedeutet Exteriorität das *Nicht-Sein* eines Subjekts als die Negativität eines Mangels. Es geht um die Bedürfnisse und die Bedürftigkeit desjenigen Subjekts, das aus der Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen wird und leidet. "Der Arme ist [...] der vom Leben, von Produktion und Konsumtion Ausgeschlossene, der von Elend, Armut, Hunger und Tod bedroht wird."¹³⁷ Drittens zeigt sich die Exteriorität als das Nicht-Sein

130 Dussel 1993, S. 142. Vgl. auch Dussel 1995, S. 118.

131 Dussel 1988b, S. 365 f.

132 Dussel 1988b, S. 58.

133 Dussel 1985a, S. 67, FN 11. Vgl. dazu auch Dussel 1985a, S. 29; Dussel 1985, S. 53; Dussel 1990, S. 145.

134 Dussel 1973b, S. 11: "Wenn der Knecht »das Andere« des Herrn ist, bleibt er trotzdem in »das Selbe« eingeschlossen (als Gestalt desselben Bewusstseins)."

135 Dussel 1985, S. 53.

136 Dussel 1992a, S. 100.

137 Dussel 1992a, S. 120f.

des *Anderen*, als die Positivität des Anderen ausserhalb meiner selbst. " Aufgrund seines transzendentalen Rechts als Person"¹³⁸ fordert der Arme als der bedürftige, aus der Gemeinschaft ausgeschlossene Andere, Teil dieser Gemeinschaft zu werden. "Damit der Andere [...] den Übergang vom Betroffenen zum Teilnehmer vollziehen kann, muss sein »Nicht-Sein« [...] als die ausgeschlossene Realität der Exteriorität neu interpretiert werden. Alles beginnt mit der »Anerkennung« der Person: des Sklaven in der Sklaverei, des Knechts im Feudalismus, des Lohnarbeiters im Kapitalismus, der Frau im Patriarchalismus, des »Negers« im Rassismus etc. Anerkennung heisst, die Würde des Anderen zu achten, die ihm als Person zukommt."¹³⁹

Die Kategorie der Exteriorität ist der Dreh- und Angelpunkt der Befreiungsethik, in dem die einzelnen Faden des Diskurses zusammenlaufen. Das metaphysische Moment des Ausserhalb-Seins, das materielle Moment der Bedürftigkeit und das dialogische Moment der Anerkennung des Anderen werden hier degestalt gebündelt, dass die Exteriorität der Totalität gegenüberreten kann. "Die »Exteriorität« ist »Alterität«: Anders-Sein im Unterschied zur bestehenden, herrschenden, an und für sich existierenden Totalität"¹⁴⁰. Die Funktion der Exteriorität liegt darin, dass sie einen alternativen hermeneutischen Horizont gegenüber der Totalität setzt, aus dem heraus die Totalität selbst erst verstehbar wird. Es gibt eine Alternative zur Binnenperspektive der Totalität, und das ist die Aussenperspektive der Exteriorität; so könnte das Anliegen der Befreiungsethik zum Ausdruck gebracht werden.

Entfremdung

"Im System (als primärem methodischem Moment und primärem Begriff) ist der andere (sekundärer, aber entscheidender und radikalerer Moment als der erste) entfremdet (dritter Moment und dritte Kategorie)."¹⁴¹ Von dem ethischen Horizont der Exteriorität aus schreitet die Befreiungsethik zur Vermittlung ihrer Perspektive und konstruiert einen neuen Gesamtzusammenhang, welcher, in bezug auf die Totalität, das Moment der Entfremdung und, in bezug auf die Exteriorität, das Moment der Befreiung thematisiert.

Der Terminus der Entfremdung zeigt an, wie die Wirklichkeit des Anderen in der Totalität zu interpretieren ist. "Der Arme, der Unterdrückte, der misshandelte Indio, der schwarze Sklave, der Asiate im Opiumkrieg, der Jude im Konzentrationslager, die Frau als Sexualobjekt, das Kind in den Händen ideologischer Manipulatoren oder die Jugend, die Kultur des Volkes als Ware in der Öffentlichkeit, ihnen allen ist es verwehrt, an der »Selbstachtung« teilzuhaben. Der Unterdrückte ist der gefolterte, zerstörte Mensch, der in seiner leidenden Leiblichkeit einfach nur schreit und nach Gerechtigkeit ruft."¹⁴² Entfremdung ist für die Befreiungsethik Mangel an Selbstachtung, verursacht durch Ausschluss von den Rechten und Gütern der Gemeinschaft.

Ontologisch gesehen bedeutet Entfremdung "die Einverleibung als Moment, als Aspekt, als Instrument in ein anderes Sein. [...] Das Sein des Anderen ist entfremdet, wenn er selbst dezentriert und um eine ihm fremde Totalität zentriert wird."¹⁴³ Das Subjekt wird im strengen

138 Dussel 1992a, S.120.

139 Dussel 1990, S.73.

140 Dussel 1995b, S.339; vgl. auch Dussel 1988b, S.64.

141 Dussel 1985a, S.146. Der Terminus der Entfremdung erscheint als drittes Glied in der Kette von Entzweiung -Entäusserung-Entfremdung. Vgl. dazu auch Dussel 1973c, S.42.

142 Dussel 1993., S. 141.

143 Dussel 1985, S. 66.

Sinn enteignet. Es wird seines Selbst dadurch beraubt, dass es ausschliesslich an den Zwecken eines Anderen bemessen wird. "Ein anderer, freier, mit Bewusstsein begabter, autonomer Mensch wird in ein Ding, in ein Instrument, eine Vermittlung [...] verwandelt."¹⁴⁴ Das entfremdete Subjekt ist selbst nichts weiter als eine Vermittlung.

Wechseln wir mit der Befreiungsethik die Perspektive von der Ontologie zur Metaphysik, dann zeigt sich, inwiefern die ontologische Falle zuschnappt. Denn: "Das »Zu-einemanderen-Machen« (als er selbst ist) des »anderen« ist, metaphysisch, ein ihn »Zu-einemGleichen-Machen«, nämlich zu einem blossen funktionalen Bestandteil innerhalb des Systems."¹⁴⁵ Indem der Andere nicht in seiner Individualität, seiner Andersheit respektiert wird, sondern in ein Ding, in ein Instrument, in eine Vermittlung fremder Zwecke verwandelt wird, verliert er sich selbst, seine eigene Subjektivität. Das heisst, er verliert seine andere, alternative Totalität. Die Zerstörung der Alterität des Anderen aber bedeutet auch für das die Entfremdung verursachende Subjekt einen Verlust, nämlich den Verlust des Gegenübers, von dem her und auf das hin das Subjekt allein wahre Anerkennung erlangen kann.

Die Befreiungsethik formuliert damit eine bündige Definition dessen, was böse oder ungerecht bzw. auch umgekehrt, was gut oder gerecht ist. "Ethisch gesprochen ist die Entfremdung [...] das ursprünglich Böse, die ethische Perversität der [...] Wirklichkeit schlechthin."¹⁴⁶ Der Vorzug dieser Definition liegt darin, dass in ihr Ethik und Moral die individualistische Verengung verlieren, welche die Qualität des Ethischen oder Moralischen auf das Handeln einzelner Menschen einschränkt, die (politische) Wirklichkeit sozialökonomischer Systeme aber vollkommen unterschlägt. "Die Ethik ist eine Optik"¹⁴⁷, sagt Dussels Gewährsmann Emmanuel Lévinas. Und das heisst, es gibt keine menschliche Realität, welche nicht zu einem ethischen oder moralischen Problem werden könnte, weil das menschliche Sein in seiner Perspektivität selbst von vornherein ethisch ist.

Befreiung

Die ethisch gesehen richtige, das heisst gute oder gerechte, Vermittlung der Exteriorität ist die »Befreiung«. "Wenn in der Entfremdung das aktive Moment dasjenige ist, wodurch einer zur Herrschaft gelangt, ist in der Befreiung das aktive Moment dasjenige, wodurch der Unterdrückte sich angesichts der Totalität als frei konstituiert."¹⁴⁸ Es geht darum, dass die Armen und Unterdrückten zu einem "Subjekt der Exteriorität"¹⁴⁹ werden, welches seine Andersheit realisieren kann. "Der Begriff [...] Befreiung enthält zwei Bezugspunkte und eine Aktualität (wie der Begriff Bewegung): den Ausgangspunkt, den Zielpunkt und die Bewegung des Übergangs selbst. Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheissene Land im Durchzug durch die Wüste."¹⁵⁰ Ausgangspunkt der Befreiung ist die historischkonkrete Totalität einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft, aus welcher der Andere als Exteriorität ausgeschlossen und damit von sich selbst entfremdet ist. Zielpunkt ist wiederum die historisch-konkrete Totalität einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft.

144 Dussel 1988b, S. 69.

145 Dussel 1985a, S. 146.

146 Dussel 1985b, S. 354.

147 Lévinas 1987, S. 23.

148 Dussel 1973c, S. 51.

149 Dussel 1985, S. 79.

150 Dussel 1985a, S. 147.

Befreiung meint den Übergang von der »alten« zur »neuen« Ordnung, in welcher "der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist"¹⁵¹.

Für das Konzept der Befreiungsethik ist von elementarer Bedeutung, dass der Ausgangspunkt und der Zielpunkt der Befreiung nicht mit der Exteriorität identisch sind. Die Exteriorität bildet ein transzendentes Apriori gegenüber *jeder* Totalität, das heisst, der Gegensatz von Totalität und Exteriorität nimmt die formalpragmatische Unterscheidung von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft auf. "Von diesem grundlegenden Unterschied [erg.: zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft] ausgehend nötigt uns die Philosophie der Befreiung, ein »tertium quid« zu unterscheiden, ein drittes Moment als Vermittlung zwischen der realen und der idealen Kommunikationsgemeinschaft."¹⁵² Die Befreiung etabliert sich als dieses dritte Moment geschichtlich-konkreter Vermittlung im Sinne einer "*historisch-möglichen* Kommunikations- und Lebensgemeinschaft"¹⁵³.

Die Befreiungsethik bringt auf diese Weise klar zum Ausdruck, dass sie gegen jede gesellschaftliche "Eindimensionalität"¹⁵⁴ antritt. "Das Wesentliche ist daher für eine Philosophie der Befreiung weder das Ich noch das Wir, auch nicht als Kommunikationsgemeinschaft, noch die »offene Gesellschaft«, die sich de facto in einer [...] bürokratisierten Öffentlichkeit einschliessen kann. Wesentlich ist vielmehr das Du, das Ihr, der »Andere« jenseits jeder Kommunikationsgemeinschaft -die transzendente Exteriorität jeder Gemeinschaft und Ontologie."¹⁵⁵ Der Befreiungsethik kommt es ganz entscheidend auf die Bedeutung des Universalisierungsgrundsatzes von der virtuellen Exteriorität an, aus dem heraus die Befreiungsethik über die Anwendungsregel des »Befreie den Armen!« einen Entwurf erweiterter Rationalität entwickelt, "in der die Vernunft des Anderen einen Ort hat in der »Kommunikationsgemeinschaft«, in welcher alle Menschen als Gleichberechtigte unter Achtung ihrer Alterität, ihres »Anders-Seins«, ihrer »Andersheit« teilnehmen können."¹⁵⁶

2.7 DER REFERENZPUNKT DER EXTERIORITÄT

Der intersubjektive Ansatz

Die Skizze der hermeneutischen Methode der Befreiungsethik hat gezeigt, dass die Kategorie der »Exteriorität« der zentrale Begriff in Dussels Diskurs ist. Dies belegt auch Dussels Selbstdefinition seines Projektes einer transontologischen Metaphysik als "Wissen [...] über das Sein [...] von der Exteriorität her"¹⁵⁷, in der Dussel auf die Exteriorität als *den* Bezugspunkt seines Diskurses verweist.

151 Dussel 1985a, S. 163.

152 Dussel 1990, S. 75.

153 Dussel 1990, S. 91.

154 Marcuse 1979; vgl. auch die Notizen zum Einfluss der Theorien Marcuses auf die Philosophie der Befreiung bei Dussel: ..»Diese Gesellschaft -sagt uns Marcuse -ist als Ganzes irrational.«; Schwerer aber noch, als dass sie irrational ist, wieg, dass sie keine »Opposition« hat und dass jede Art von Kontrolle aufgeboten wird, damit sich eine solche »Opposition« niemals bilden können (zumindest ist das ihr Ideal)." (Dussel 1973b, S.117)

155 Dussel 1990, S. 70.

156 Dussel 1993c, S. 186.

157 Dussel 1985, S. 61.

Dass es eine ganz vertrackte Frage ist, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden soll, darauf weist Hegel ausdrücklich hin, wenn er die "moderne Verlegenheit" beschreibt, welche "diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen eines Prinzips zu tun ist oder skeptisch um das Finden eines subjektiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophieren [...]. Wenn das früher abstrakte Denken im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben ist, so wird auch das subjektive Tun als wesentliches Moment der objektiven Wahrheit erfasst, und das Bedürfnis führt sich herbei, dass die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint sei."¹⁵⁸ Dialektische Theorie steht seither im Zugzwang, die von Hegel ins Auge gefasste Einheit von formalem und inhaltlichem, methodischem und prinzipiellem Vorgehen zumindest insoweit auszuweisen, als sie den "Perspektivenwechsel"¹⁵⁹ von der Ontologie zur Epistemologie thematisiert.

Das Problem des richtigen Anfangs wird für die Befreiungsethik durch eine dialektische Methode gelöst. "Die dialektische Methode ist der Anfang selbst. [...] die verschiedenen Dialektiken verstehen sich nicht nur von ihrem Ausgangspunkt her [...], sondern gleichermassen durch das Woraufhin, auf das sich die dialektische Bewegung richtet."¹⁶⁰ Philosophische Theorie bestimmt sich durch ihren Ausgangs- und Zielpunkt, ihr im Anschluss an Heidegger so genanntes "Woher-Wohin"¹⁶¹, *von dem her und auf das hin* philosophische Theorie Gestalt annimmt. Solche philosophische Theorie impliziert neben einem repräsentationalen, die Wirklichkeit nachbildenden auch ein konstruktives, die Wirklichkeit gestaltendes Moment. Deskription und Präskription verschränken sich zu einer ursprünglichen Unterscheidung, einer originären "These"¹⁶² im Sinne eines "Existentialurteils"¹⁶³.

Indem die Befreiungsethik das Prinzip der Exteriorität in Unterscheidung vom Prinzip der Totalität zum Ausgangs- und Zielpunkt ihres Diskurses macht, privilegiert sie eine räumliche Erfahrung, welche bei dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, dem Ethischen, ansetzt, wie es im Begriff der Proximität reflektiert wird. Es geht um die Erfahrung eines "cogitatum" jenseits des "ego cogito", eines cogitatum, "das auch selbst »dachte« (obwohl Descartes und Husserl dies ignorierten). Es war ein cogitatum, aber zuvor noch war es der Andere als »(unähnlich) unterschiedene« Subjektivität¹⁶⁴. Das Prinzip der Exteriorität ist von allem Anfang an ein Protest gegen die Identifikation von »Ego« und »res cogitans« zugunsten einer auf den Anderen hin offenen Intersubjektivität.

158 Hegel 1969, S. 66.

159 Sandkühler 1991, S. 18.

160 Dussel 1974a, S. 15.

161 Dussel 1988b, S. 365. Vgl. dazu: "Wenn der Mensch »Offenheit« gegenüber der Welt ist, dann ist er das deshalb, weil er sein eigenes Sein als den Grund des »Worum-willen« in der Welt entwirft." (Dussel 1973b, S. 55)

162 Dussel 1974a, S. 25. Vgl. zu den Termini einer repräsentationalen und einer konstruktiven Epistemologie Kap. 4.1 und Kap. 6.

163 Während selbst die kategorischen Urteile der Fachwissenschaften im Grunde hypothetischen Charakter tragen [...], ist die kritische Gesellschaftstheorie als ganze ein einziges entfaltetes Existentialurteil." (Horkheimer 1980, S. 44)

164 Dussel 1993c, S. 92; siehe auch Dussel 1979, S. 90. Zum Begriff der Proximität als »Räumlichkeit« vgl. Dussel 1985, S. 27.

Metaphysik

Der Begriff der Exteriorität¹⁶⁵, hat primär einen *metaphysischen* Sinn, der auf verschiedenen Ebenen zur Geltung kommt. "Der Begriff der Exteriorität (Äusserlichkeit [im Orig. deutsch]) hat einen räumlichen Sinn (die Eigenart von etwas als »ausserhalb-sein-von«). (Wir wollen ihm einen metaphysischen Sinn geben-, wenn man unter dem Metaphysischen das versteht, was sich jenseits des ontologischen Horizonts eines Systems befindet [...]. Das »Jenseits« [im Orig. deutsch] des Systems [...] kann auf verschiedene Art und Weise existieren. Es kann etwas »jenseits« oder »ausserhalb« des Systems sein im Sinne historischer Vorzeitigkeit: als die Voraussetzung seiner Existenz in der Zeit, als etwas, was durch die Auflösung seiner selbst zum Ursprung des Systems [...] wird. Es kann etwas »jenseits« oder »ausserhalb« seiner eigenen Natur sein. Die Exteriorität im genuinen, metaphysischen Sinne [...] ante rem [im Orig. lateinisch]. Drittens kann die Exteriorität post festum [im Orig. lateinisch] realisiert werden [...] als der [...]. der [...] übrig geblieben ist [...]"¹⁶⁶ Die Äusserlichkeit der Exteriorität entfaltet sich als Residualität, Antagonizität und Exzentrizität in bezug auf eine Totalität. Worauf es hier ankommt, ist, das gemeinsame Moment dieser Dimensionen herauszuarbeiten, welches darin liegt, dass die Exteriorität das metaphysische oder transontologische Moment bezeichnet, welches sich »ausserhalb« der Totalität findet. "Wir verstehen unter Meta-Physik [...] eine »kritische« Position gegenüber dem Ontologischen (oder der Ontologie), eine transontologische Position, die nicht vom »Sein« ausgeht, sondern von der »realen Wirklichkeit« [...] des Anderen."¹⁶⁷ Was bedeutet die metaphysische »Äusserlichkeit« in der Befreiungsethik?

Exteriorität bedeutet bei Dussel immer im Wortsinne Äusserlichkeit als Draussen-Sein¹⁶⁸. Der Begriff der Exteriorität kann in einer ersten Annäherung als diejenige Äusserlichkeit gefasst werden, welche in einem *kontradiktorischen* Widerspruch zur Innerlichkeit des Subjekts steht. Diese einfache Bestimmung zeitigt mehrere Folgen. Erstens erlangt die Äusserlichkeit als Gegensatz zur Innerlichkeit des Subjekts einen Status negativer Art in dem Sinne dass sie all das umfasst, was dem Subjekt nicht innerlich ist, vom Subjekt nicht durch eine selbstreflexive Schau nach innen erschlossen werden kann. Diese Sichtweise bedeutet den Bruch mit jeder exklusiv mentalistischen oder idealistisch orientierten Einstellung.

Zweitens versteht sich solche Äusserlichkeit eines kontradiktorischen Gegensatzes als dialektische Position, die nur im Verhältnis zur Innerlichkeit des Subjekts existieren kann. Die Äusserlichkeit der Exteriorität ist daher eine negative, eine *relationale* Kategorie. Dieser Sachverhalt wird von Dussel mit dem Terminus »Nicht-Subjekt« bezeichnet. Die

165 Dass Dussel den Begriff der »Exteriorität« von Lévinas rezipiert hat, steht eindeutig fest. Lévinas selbst hat den Terminus der Exteriorität im Gesamtrahmen seines Philosophiekonzeptes Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre entwickelt. Aber, und das scheint mir nicht unwichtig, der Begriff der Exteriorität existiert in der französischen Philosophie abseits des Lévinasschen Gebrauchs auch auf eine unspezifische Weise. Als älteste Quelle lässt sich wohl Bergson angeben (Bergson 1907, S. 204). Aber auch Althusser verwendet beispielsweise den Terminus der Exteriorität ganz unpräzise ebenfalls im Sinne von »Äusserlichkeit« (Althusser 1972, S. 254: "Die Abwesenheit der Ursache in der »metonymen Kausalität« der Struktur in bezug auf ihre Elemente ist nicht das Resultat der Exteriorität der Struktur hinsichtlich der ökonomischen Phänomene, sondern im Gegenteil die Form, in der die Struktur als Struktur in ihren Wirkungen vorhanden ist."). Vgl. dazu beispielsweise auch: Kristeva 1990, S. 105. Hinter diesem Wortgebrauch sehe ich die französische Übersetzung des Hegelschen Terminus der Äusserlichkeit. Philosophisch gesehen ist Exteriorität also kein Kunstwort der dialogischen Philosophie. Vielmehr knüpft Dussel an einen philosophieintern durchaus üblichen Sprachgebrauch an, dem er in seinem Konzept eine spezifische Bedeutung verleiht.

166 Dussel 1985b, S. 337 f.; siehe auch Dussel 1973b, S. 121; Dussel 1973c, S. 174; Dussel 1985b, S. 341. Vgl. dazu Penner 1989, S. 31-33.

167 Dussel 1990a, S. 335; vgl. auch Dussel 1988b, S. 62.

168 Dussel bezeichnet die Exteriorität auch als "Extraterritorialität" (Dussel 1973b, S. 64).

Annäherung an den Begriff der Exteriorität lässt diesen aber noch so unbestimmt, dass die Äusserlichkeit eine rein funktionale Bestimmung bleibt, definiert eben durch ihre negative Relation zum Subjekt. Dussel präzisiert die Funktion der Exteriorität dahingehend, dass er das Subjekt als Sein in einem Feld, in einer Totalität, auslegt. Die Exteriorität bezeichnet nicht alle Objekte im Gegensatz zum Subjekt, sondern die Exteriorität bestimmt sich aus dem Wesen des Subjekts, welches darin liegt, dass ein Subjekt im Gesamtzusammenhang einer Totalität existiert, welche ihrerseits aber eine offene Struktur vor einem Horizont darstellt.

Drittens begegnet dem Subjekt in dem Horizont seiner Totalität die Subjektivität des Anderen. "Erstens gibt es einen sich unterscheidenden Anderen; zweitens und aus diesem Grund bin ich nicht das gesamte und einzige Ganze, ich bin endlich; drittens ist mein Sein dem Anderen verpflichtet, aus dessen Freiheit ich hervorgehe wie aus dem Nichts; viertens kann ich den Anderen negieren, weil ich ein auf einem Seinkönnen begründeter freier Wille bin; schlussendlich zerstöre oder töte ich den Anderen [...], wenn ich es unterlasse, mit dem anderen in Gerechtigkeit übereinzukommen."¹⁶⁹ Das ist eine weitere Präzisierung der Äusserlichkeit, welche die Wirklichkeit des Anderen in das Selbstsein eines Subjekts einführt. Sein als Subjektsein heisst immer Mit-Anderen-Subjekt-Sein, es bedeutet ein *intersubjektives* Verhältnis. Es gibt kein einzelnes, isoliertes Subjekt, sondern immer nur ein Subjekt neben anderen Subjekten.

Dussel selbst gibt eine zusammenhängende Definition des Begriffes der Exteriorität, in der die genannten drei Elemente zu einer Synthese gebracht werden. Dussel bestimmt die »Exteriorität« als die "Positivität der Wirklichkeit des Nicht-Seins [...], welches sich in der Exteriorität abspielt, in dem transzendentalen Bereich [...] (den wir metaphysisch genannt haben: das analektische Ausserhalb): die Alterität der konkreten Leiblichkeit, der Person [...], des Subjekts, das [...] seine sinnliche Leiblichkeit, sein Leiden, seine Armut, seine Nacktheit [...] zeigt."¹⁷⁰

Positivität

Es gilt, die einzelnen Momente der Definition der Exteriorität in ihrem Zusammenhang füreinander kenntlich zu machen. Wenn in Dussels Formel die Exteriorität als »die Positivität des Nicht-Seins des Anderen« bezeichnet wird, dann geht es erstens um eine Positivität, welche hier als Stichwort für ein Programm positiver Philosophie fungieren kann. *Positivität* bedeutet in diesem Zusammenhang so etwas wie die Gegebenheit oder *Faktizität* der Äusserlichkeit. Es gibt etwas ausserhalb der Totalität, so konnte man im Sinne einer philosophischen Position formulieren, welche an die positive Philosophie des alten Schelling anknüpft. "In dem letztgenannten Sinn bedeutet »Positivismus« die Wiedergewinnung der Wirklichkeit oder der »Positivität« dessen, was einem jenseits des Horizonts der Welt, des Denkens, des Systems begegnet, und dies nicht einfach als »Möglichkeit« oder Potenz (das »Negative«), sondern als »Wirklichkeit« (das »Positive«: das heisst, das, was sich offenbart, bei Schelling, den Glaubensinhalt bei Kierkegaard, das sinnliche Objekt bei Feuerbach und die »lebendige Arbeit« in bezug auf das Kapital bei Marx)."¹⁷¹ In diese Tradition »positiver Philosophie«

¹⁶⁹ Dussel 1973c, S. 30.

¹⁷⁰ Dussel 1985b, S. 17. Die einzelnen Momente der Exteriorität werden in ihrem systematischen Zusammenhang ausführlich in Kap. 5.2-5.4 behandelt.

¹⁷¹ Dussel 1990a, S. 306 f.

gehört auch Lévinas mit seiner Bestimmung der Erfahrung der Proximität¹⁷² als der Öffnung auf den Anderen hinein.

Positiv ist für die Befreiungsethik das metaphysische Moment jenseits des ontologischen Gesamtzusammenhangs der Totalität in dem Sinne, dass das metaphysische Moment der Exteriorität eine *Wirklichkeit* bezeichnet. Es ist "etwas widerständig Unterschiedenes, als das Anderem"¹⁷³ im Sinne einer realen, keiner idealen oder utopischen Dimension, die hier ins Spiel kommt. Das heisst, als positivem Moment kommt der Exteriorität von vornherein eine hier noch nicht näher bestimmte praktische Qualität zu, welche das theoretisch relevante Element der jeder Konstruktivität vorausliegenden Wirklichkeitsdimension identifiziert.

Nicht-Sein

Das Moment der Positivität oder Faktizität der Exteriorität entfaltet sich als Nicht-Sein. "Das Nicht-Sein nimmt nur Bezug auf das Seiende, es ist noch kein transzendentaler Horizont, sondern nur das »Nicht-Sein dieses Seienden«: das Andere."¹⁷⁴ Indem eine faktisch gegebene Wirklichkeit auf die Totalität von aussen her auftritt, wird diese Wirklichkeit als *Nicht-Sein* in Bezug auf die Totalität gedacht. Der Terminus des Nicht-Seins bedeutet eine Art Negativität im Sinne eines »seienden Mangels«. Die Momente von Positivität und Negativität werden in dem Begriff des Nicht-Seins ineinander verschränkt. Der Ausdruck »seiender Mangel« bezeichnet einerseits ein Defizit an etwas, eine Art Fehlen oder Negativität. Andererseits bezeichnet er ebenso die Realität dieses Defizits, seine Faktizität und seine Wirkungen in dem Sinne, dass ein Mangel ja durchaus Konsequenzen hervorbringen kann. Mit dem Terminus des Nicht-Seins als faktisch gegebenem Mangel bereitet Dussel den Boden für die Auffassung eines bedürftigen Subjekts, dessen Sein dadurch bestimmt ist, dass ein tatsächlich gegebener Mangel das Subjekt in seinen Lebensäusserungen prägt.

Das Verhältnis von Positivität und Negativität im Nicht-Sein etabliert sich als *dialektisches* Moment, weil es die Wirklichkeit der Totalität nicht einfach negiert, sondern auf eine neue Ebene rückt, nämlich in das Verhältnis der Totalität zum Anderen seiner ausserhalb seiner selbst. Es wird zum Ort der Veränderung des Seins der Totalität. "Das »Nicht-Sein« als »schöpferische« »Quelle« des »Seins« der Totalität, des konkreten historischen Systems, befindet sich jenseits (transzendental) des »Grundes«. Diese transzendente, vorgängige und in der Exteriorität des Systems existierende schöpferische Quelle erschafft das »Sein«. Das Sein als »Grund« untersteht als Ziel der schöpferischen Subjektivität und »setzt« sie als »aufgehobene« in ihrer eigenen Vermittlung: als ein »Seiendes« in seinem Dienst."¹⁷⁵ Das

172 Dussel 1988b, S. 342: "Selbstverständlich ist das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« bei Lévinas eine existentiell positive Erfahrung: die Öffnung hin auf den Anderen als anderen in Respekt und Gerechtigkeit."

173 Dussel 1993c, S. 40.

174 Dussel 1974a, S. 87. FN 95. Das Moment der Negativität erklärt Dussel zum entscheidenden Unterschied seiner Theorie gegenüber Scannone. "Da Scannone die Herrschaft bzw. Exklusion (die Negativität), die auf der Volkskultur lastet, übergeht, kann er auch nicht die notwendige Befreiung anzeigen (das dialektische Moment der Überwindung der Negation). Das lässt sich daran ablesen, dass er zwar verschiedene [politischökonomische] »Projekte« kritisiert, ohne jedoch für die gegenwärtige Situation ein Projekt der Befreiung vorzuschlagen. Es gibt Widerstand, aber keine Befreiung. Darin berührt er sich mit Leopoldo Zea, [...] dessen Denken in einem »proyecto asuntivo« (der Mestizen gipfelt, das jedoch kein populäres Befreiungsprojekt enthält." (Dussel 1994, S. 96 FN 44)

175 Dussel 1990a, S. 356-359. Transzendental meint bei Dussel in einem einfachen Sinne primär "[...]das, was den Horizont überschreitet [...]" (Dussel 1988, S. 110). Der Begriff der Transzendentalität wird weiter unten in Kap. 6.4 ausführlich diskutiert.

praktische Moment faktischer Äusserlichkeit entpuppt sich als das dialektische Moment, welches die Dynamik in der Totalität und damit auch der Totalität selbst verursacht.

Der Andere

Das Moment des Nicht-Seins des faktischen Mangels konfrontiert die Totalität mit der Exteriorität als der "Andersheit des Anderen".¹⁷⁶ "Der Andere ist die Alterität aller möglichen Systeme, jenseits des »Selbst«, das die Totalität immer ist. »Das Sein ist und das Nicht-Sein ist«, oder der Andere kann sein, so können wir gegen Parmenides und die klassische Ontologie sagen. Der Andere [...] ist derjenige, der am Rand der Strasse, ausserhalb des Systems, Sein leidendes und deshalb herausforderndes Antlitz zeigt."¹⁷⁷ Die entscheidende äusserliche Gegebenheit, welche das Sein des Selbst als defizitäres Nicht-Sein in Frage stellt, ist der Andere als ein reales Seiendes ausserhalb der Welt der Totalität. Der Andere ist ein bedürftiges Subjekt, das nach Teilhabe verlangt.

"Der Andere als anderer ist unbeweisbar; er ist der Beginn aller Deduktion. [...] Aber umgekehrt kann man den Kreis nicht schliessen, denn die Negativität des Anderen ist wie ein leerer Raum, der immer verhindert, dass sich der Kreis als abgerundete Totalität schliessen lässt: es sind zwei Halbkreise, die niemals zusammenkommen, denn der Andere ist nicht systematisierbar, nicht begreifbar; er ist das Geheimnis der Freiheit, das uns als Geschichte beständig zurückstösst."¹⁷⁸ Das *dialogische* Moment des Anderen, von dem die Dialektik meiner Totalität ihren Ausgang nimmt, beruht auf der Irreduzibilität der Wirklichkeit des Anderen. Der Andere ist auch die Faktizität, welche ich in meiner Subjektivität als Mangel erfahre.

Das praktische Moment der Positivität, das sich für meine Totalität als Mangel darstellt, geht nicht in einer von *einem* Subjekt her bestimmten Totalität auf, sondern führt seinerseits zur Produktion einer neuen, alternativen Totalität, deren Grundstruktur immer relational bleibt. "Die Aufgabe besteht also darin, eine »Theorie« oder »Philosophie des Dialogs« zu entwickeln. [...] Und dies von der Bejahung der Alterität her zu tun [erg.: das heisst,] von der konkreten empirischen Unmöglichkeit einer wirkungsvollen Intervention des ausgeschlossenen und beherrschten Anderen her."¹⁷⁹

Dussel hat die metaphysische Struktur der Exteriorität zusammengefasst als die »Positivität des Nicht-Seins des Anderen« erläutert. Ich übersetze diesen Begriff der Exteriorität als eine »Faktizität mangelnder Teilhabe des Anderen«. Diese Übersetzung versucht die doppelte Bedeutung zu thematisieren, die Dussel dem Begriff des Anderen unterlegt. Der Terminus »des Anderen« kann als Genitivus subjectivus oder als Genitivus objectivus gelesen werden. Zum einen geht es um den Mangel der Teilhabe des Anderen im Sinne eines Mangels des Anderen selbst. Das heisst, der Andere wird als ein bedürftiges Subjekt betrachtet. Dieses Moment entspricht auch dem von Dussel so genannten »principium exclusionis«. Zum anderen geht es aber immer auch um den Mangel der Teilhabe des Anderen als Mangel der Teilhabe eines Subjekts am Anderen. Das heisst, Dussel sieht »Ego« als Subjekt, das des Anderen aufgrund seiner intersubjektiven Konstitution bedarf. Dieses Moment entspricht der Dusselschen Kategorie der Proximität. Erst die Synthese dieser beiden Momente macht klar, warum die

176 Dussel 1988b, S. 64.

177 Dussel 1985, S. 55 f.; vgl. auch Dussel 1974a, S. 114.

178 Dussel 1973c, S. 175.

179 Dussel 1993c, S. 11.

Kategorie der Exteriorität bei Dussel so zentral steht. Es ist der bedürftige Andere, der Arme, dessen Existenz mir zur Herausforderung wird.

Ein dialektisches Apriori

Dussel fasst den Vorgang der praktischen Annäherung an die Exteriorität im methodischen Konzept einer »Analektik«. Die Analektik versteht er als eine Art "Ana-Dialektik"¹⁸⁰, als Entfaltung eines Momentes, welches der Dialektik vorangeht. "Das Analektische bezieht sich auf das reale menschliche Faktum, aufgrund dessen sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (aná-) des Horizonts der Totalität befindet."¹⁸¹ Das heisst: "Das analektische Moment ist die Affirmation der Exteriorität."¹⁸² Und diese wiederum bedeutet die "Fähigkeit zur Transzendentalität, die der Mensch immer hat, weil er Mensch ist."¹⁸³

Der analektische Ansatz des Dusselschen Diskurses entwickelt ein Begründungsprogramm für den Status der Exteriorität als eines transzendentalen Apriori. Der Terminus »Analektik« zeigt an, dass es Dussel um eine Begründung der Dialektik von einer metaphysischen Theorie der Analogie her zu tun ist. "Gegen Identität und Differenz erhebt sich die Metaphysik der Irreduzibilität und der Distinktion: die Analogie. In der Differenz ist letztendlich alles Eins. In der Distinktion kann die Mannigfaltigkeit durch Aversion in Solipsismus verfallen, sie kann sich ebenso von ihrer Zerstörung durch die egoistische Versunkenheit abwenden und sich durch die Konversion zum Dialog dem Anderen zuwenden."¹⁸⁴ Das Konzept der Analogie dient Dussel zur Artikulation des Primats der Exteriorität jenseits jeder Totalität.

Im Zuge seines Rezeptionsweges von Lévinas zu Marx änderte Dussel die Bedeutung des Terminus der Analektik von einer *Alternative* zur Dialektik hin zu einer *Ergänzung* der Dialektik im Sinne einer "Mitgründung neuer dialektischer Denkperspektiven"¹⁸⁵. Der Akzent der neuen Position liegt darauf, dass die Exteriorität, indem sie als "Ausgangspunkt"¹⁸⁶ neuer dialektischer Tendenzen gesetzt wird, in das dialektische Programm integriert wird. Die Exteriorität muss als "innere Transzendentalität der Totalität"¹⁸⁷ begriffen werden, weil es kein Subjekt gibt, welches sich absolut ausserhalb jeder Totalität befindet. Vielmehr ist noch jede praktische Positivität eines dialogischen Anderen in einer dialektischen Relationalität verankert.

Diese veränderte Bestimmung des Verhältnisses von Exteriorität und Totalität im Dusselschen Diskurs zeigt den Schritt an von dem alten analektischen Konzept der Philosophie der Befreiung hin zu dem spezifischen Projekt der Befreiungsethik. Sie bedeutet nichts anderes

180 Dussel 1985, S. 182. Vgl. auch Dussel 1974a, S. 182: "Das, worum es geht, ist eine Methode (oder die explizite Beherrschung der Bedingungen der Möglichkeit), die vom Anderen als einem Freien, als einem Jenseits des Systems der Totalität, ausgeht; die deshalb von seinem Wort ausgeht, von der Offenbarung des Anderen und die im Vertrauen auf sein Wort tätig ist, arbeitet, ihm dient und etwas erschafft." Ebenso: "Die analektische Methode ist der Übergang zu einem gerechten Wachstum der Totalität vom Anderen her, um ihm, dem Anderen, schopferisch zu dienen." (Dussel 1973c, S. 161)

181 Dussel 1985, S. 180.

182 Dussel 1985, S. 182.

183 Dussel 1988b, S. 366.

184 Dussel 1973b, S. 103.

185 Fernet-Betancourt 1994, S. 281.

186 Dussel 1985, S. 180.

187 Dussel 1985, S. 60; den Terminus der »inneren Transzendentalität«, der mit der »Internalisierung der Exteriorität« präzise die Integration der Kategorie der Exteriorität in eine dialektische Theorie anzeigt, stammt nach Dussels eigener Aussage von Franz Hinkelammert (Dussel 1985a, S. 145). Vgl. dazu: Hinkelammert 1985, S. 61.

als den Aufbau eines neuen Begründungsprogramms. Gemeinsam ist beiden Positionen die These von der Exteriorität als transzendente Apriori. "Der Andere als der Arme ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft."¹⁸⁸ Argumentierte Dussel im analektischen Denkmuster mit der *absoluten* Autonomie der Exteriorität, so argumentiert er im befreiungsethischen Konzept mit der *relativen* oder *relationalen* Autonomie der Exteriorität als eines dialektischen Aprioris.

Dass diese Veränderung im Gefüge des Dusselschen Diskurses nicht auf Zufälligkeiten des Rezeptionsprozesses, sondern auf die innere Logik des Diskurses selbst zurückzuführen ist, liegt für mich darin begründet, dass sich Dussels gesamtes Projekt einer Philosophie der Befreiung auch als *methodologisches*¹⁸⁹ Präludium philosophischer Theorie *im Dienste* wissenschaftlicher Theorie versteht. Die Reflexion auf das transzendente Apriori der Exteriorität als methodischem Prinzip erzwingt die Veränderung im Gefüge der transzendentalen Argumentation selbst. Die Befreiungsethik reagiert damit auf die methodische Problematik, wie sie sich für die Befreiungsethik als einer kritischen Theorie der Hermeneutik der lateinamerikanischen Realität ergibt. Die Art und Weise dieser Reaktion setzt sich aus vier Teilschritten zusammen.

Für die Befreiungsethik grundlegend ist erstens, wie gezeigt, die Entdeckung der Exteriorität als *Apriori* des Subjekts. Das transzendente Apriori wird in einem hermeneutischen Konzept zum Horizont, das heisst, es wird zum Referenzpunkt, von dem sich die Perspektive eines Subjekts konstituiert. Zweitens wird der hermeneutische Horizont in der Befreiungsethik über den Einbruch des Anderen in die Subjektivität bestimmt. Damit das Subjekt nicht in solipsistischer Isolation verharrt, muss es die im Dialog begegnende *Perspektive des Anderen* rezipieren. "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen Formationsprozess wir zu rekonstruieren haben, darum müssen wir [...] uns häuten wie die Schlange, [...] die ihre »Haut wechselt«, um zu wachsen."¹⁹⁰ Drittens resultiert aus der Rezeption der Perspektive der Exteriorität des Anderen die Konstitution einer neuen Pragmatik des Subjekts. Die Perspektive des Anderen wird zur *anderen Perspektive*, welche die Konstruktion einer neuen Totalität ermöglicht. "Andere Augen, eine andere Perspektive, eine andere Interpretation oder ein anderes Wirklichkeitsverständnis erfordern einen praktisch extrinsischen Blickwinkel auf das hin, was man zu denken beabsichtigt."¹⁹¹ Der »extrinsische Blickwinkel« des Subjekts ist viertens nichts anderes als die Teilnehmerperspektive des Anderen. Die Teilnehmerperspektive des Anderen aber stellt nach Dussel die Bedingung der Möglichkeit dar, dass ein Subjekt seine Lebenswelt einsehen kann, die sich dem direkten Zugriff entzieht. Nur durch die *dialogische* Öffnung auf den Anderen hin erschliesst sich dem Subjekt seine Welt. Die Befreiungsethik versteht sich, wie gezeigt, als "Hermeneutik des »Anderen«"¹⁹² im doppelten Sinne des Genitivus subjectivus und objectivus. Indem die Perspektive des Anderen zur anderen Perspektive wird, rekonstruiert sie das *dialektische Apriori* von Befreiung.

Dussel fasst die methodische Bestimmung des extrinsischen Blickwinkels der Exteriorität in die Formel "Sub lumine oppressionis"¹⁹³, welche mit ihrem ersten Teil »sub lumine« die

188 Dussel 1990, S. 85. Siehe auch: "»Der Andere« ist als Exteriorität die meta-physische Bedingung der Möglichkeit einer authentischen, schöpferischen, innovativen Zukunft." (Dussel 1973c, S. 61)

189 So bestimmt Dussel eine Aufgabe der Philosophie als Grundlegung der Geisteswissenschaften, auch der Geschichtswissenschaft (Dussel 1973b, S. 13).

190 Dussel 1993c, S. 92.

191 Dussel 1985b, S. 365.

192 Dussel 1993c, S. 121.

193 Dussel 1983a, S. 32. Vgl. dazu auch: "Dieser Punkt, der die praktische Angemessenheit der wissenschaftli-

hermeneutische Perspektive artikuliert, die dann spezifiziert wird im Sinne der Exteriorität der Armen und Unterdrückten, des konkreten Anderen, der aus der Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen wurde. "Die Entdeckung dieser Momente [erg.: der Exteriorität] würde den Einbruch des Nicht-Einverständenseins, des Nicht-Einverständnisses oder des Dissenses im Sinne von Lyotard als schöpferischem Ausgangspunkt jeder neuen Argumentation erlauben. Das heisst, dass die Rationalität als kritische Vernunft auch auf einer transzendentalen oder universalen Ebene die virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes einzelnen Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines möglichen Anderen als notwendiges Moment ihres Begriffes erlauben würde. Es geht nicht um den Anderen als das Andere der Vernunft, sondern um den Anderen als die Vernunft des Anderen."¹⁹⁴

Das Geheimnis der Freiheit

Der Begriff der Exteriorität umgreift die anthropologische Erfahrung der Irreduzibilität des unverfügbaren Selbstseins des Anderen ausserhalb des Zugriffs des Selbst. "Die » Transzendentalität« der »Exteriorität« [...] ist das Transsystemische dessen, was »jenseits« des Welthorizonts liegt, jenseits eines jeden Systems: das Andere als Freies, Unbedingtes."¹⁹⁵ Dussels Befreiungsethik entdeckt etwas Widerständiges ausserhalb des Horizonts, von dem aus jeder seine theoretische, kommunikative oder produktive Praxis entwirft. Der Entwurf des Selbst ist gekennzeichnet von einer grundlegenden Offenheit in dem Sinne, dass sich sein Entwurf -allen Widrigkeiten zum Trotz- als Projekt von Autonomie entfaltet. "Diese Offenheit als Aufgabe der kontinuierlichen Selbstbestimmung für diese oder jene Möglichkeit, die zeitweilige Verwirrung und Unkenntnis, welche Möglichkeit zu wählen ist, diese Macht zu wählen und nicht nichts zu wählen, dieses Vermögen oder diese Herrschaft über die Vermittlungen wurde seit klassischer Zeit Freiheit genannt."¹⁹⁶ Das heisst, Freiheit ist die spezifische Qualität des tätigen Subjekts.

Das Vermögen der Freiheit als Autonomie erschliesst sich dem Subjekt aber nicht im absoluten Raum seiner eigenen Subjektivität, weil Freiheit Anerkennung voraussetzt. Anerkennung impliziert den Gegensatz von eigener und anderer Freiheit, deren Widerstreit und den Respekt vor der Freiheit des Anderen. "Allein in dem indeterminierten Verhalten des Anderen entdeckt man das Faktum der ‚des freien Urteils. Robinson Crusoe, allein existierend, wäre nicht, sondern nur spontan."¹⁹⁷ "Der Andere als anderer [...] kann aufzeige, was in meiner Welt, in meinem System unmöglich, unerwartet oder nichtöffentlich ist. Alle Menschen, das heisst jeder Mensch, sind frei, insoweit sie anders sind."¹⁹⁸

Freiheit als Autonomie setzt immer ein intersubjektives Verhältnis in gesellschaftlicher Verfasstheit voraus, in dem ich entdeck., was es mit meinen Möglichkeiten auf sich hat, weil diese Möglichkeiten durch Andere begrenzt, bedingt oder anerkannt sind. Weil aber der

chen Perspektive erklärt, ist die Praxis der Befreiung der Unterdrückten: die Orthopraxie. Sub lumine oppressionis." (Dussel 1983a, S. 324) Variiert wird diese Formel als "sub pauperum lumine" (Dussel 1988a, S. 138). Siehe dazu auch: Dussel 1991.

194 Dussel 1992a, S. 107. Dussel verweist hier ohne weitere Hinweise auf Lyotard als Vertreter eines postmodernen Denkens, welches den radikalen Bruch mit allen Vorstellungen einer Einheit im Sinn einer Totalität betont.

195 Dussel 1993a, S. 388.

196 Dussel 1985, S. 51.

197 Dussel 1985, S. 58.

198 Dussel 1985, S. 57.

Andere der Ursprung meiner Freiheit ist, ist Freiheit für mich a priori Verantwortung. "Die Verantwortung oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das Apriori jedes reflektierten Bewusstseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, als Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung. [...] Es handelt sich um einen hermeneutischen Zirkel, der aber beim Anderen ansetzt."¹⁹⁹ *Freiheit ist Verantwortung*, so liesse sich die Position der Befreiungsethik resümieren, weil die Verantwortung für den Anderen eine wohlverstandene Autonomie des Selbst erst konstituiert. Das von Dussel so genannte "Geheimnis der Freiheit"²⁰⁰ liegt darin, dass dem Subjekt diese Aufgabe der Verantwortung für den Anderen in Verbindung mit der Entfaltung der eigenen Identität sowohl gelingen als auch misslingen kann. Dies kann letztlich auch kein sozialhistorisches System unterbinden, weil jedes System seinerseits Produkt der Freiheit bzw. Ausdruck des realisierten Grades an Verantwortung ist. "Das negierte Leben des Armen beurteilt den Tod immer als Bosheit."²⁰¹

2.8 EPISTEMISCHE VORAUSSETZUNGEN

Die Proposition der Befreiungsethik

Enrique Dussel selbst gibt folgende Kurzdefinition der Philosophie der Befreiung: " Alles Denken im Lichte des interpellativen Wortes des Volkes, des Armen, der kastrierten Frau, der kulturell beherrschten Kinder und Jugendlichen, der durch die Konsumgesellschaft alleingelassenen alten Menschen, in unendlicher Verantwortlichkeit und vor dem Unendlichen, das ist Philosophie der Befreiung."²⁰² Diese Formel bringt alle Aspekte zum Ausdruck, wie sie auch im Projekt der Befreiungsethik Gültigkeit besitzen. *Gegenstand* der Befreiungsethik ist die "omnitudo realitatis"²⁰³, das Gesamt der Wirklichkeit, welches in der zitierten Formel lapidar als »alles« bezeichnet wird. Das bedeutet, dass die Befreiungsethik nicht über eine Spezifizierung oder Regionalisierung eines Gegenstandes erfasst werden kann, sondern nur über die Methode ihres Vorgehens selbst. Das Vorgehen selbst wird als »Denken« deklariert, was in diesem Zusammenhang wohl einfach besagen soll, dass es sich um eine rationale Vorgehensweise handelt, an welche die allgemein üblichen Massstäbe vemünftigen, theoretischen bzw. wissenschaftlichen Arbeitens je nach ihrer besonderen Eignung anzulegen sind. Von dem Anspruch auf Rationalität sind keinerlei Abstriche zu machen.

Für die *Methode* der Befreiungsethik ist es charakteristisch, dass sie sich mit der Formel »im Lichte von« als Hermeneutik zu erkennen gibt. Ihr Ziel lautet: Bewusstwerdung. "Bewusstwerdung bedeutet sich selbst als ver-deckt neu zu ent-decken."²⁰⁴ Die Befreiungsethik entwickelt eine Theorie des Verstehens von einem Horizont aus, welcher alle Sachverhalte oder Dinge in eine bestimmte Perspektive stellt. Diese Perspektive wird naherhin als das

199 Dussel 1993, S. 142.

200 Dussel 1985a, S. 164.

201 Dussel 1985a, S. 165.

202 Dussel 1985, S. 200; vgl. dazu auch Dussel 1985a, S. 148 f.

203 Dussel 1985, S. 195, 196; vgl. auch Dussel 1985a, S. 153 sowie Dussel 1983a, S. 36.

204 Dussel 1994, S. 104. Dussels Rezeption des Begriffes der conscientização von Paulo Freire ist unübersehbar (Freire 1973, S. 25).

interpellative Wort ,welches von ganz verschiedenen Instanzen geäußert wird. Die Instanzen lassen sich weitgehend zwanglos den praktischen Ebenen von Politik, Erotik und Pädagogik zuordnen, wie sie die Befreiungsethik zu unterscheiden pflegt. Gemeinsam ist allen diesen Instanzen ihr Ausgeschlossenheit von den Rechten und Gütern der realen Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft, oder umgekehrt ihre Äusserlichkeit des Anders-Seins. Das heisst, die hermeneutische Perspektive wird als »Exteriorität« definiert.

Indem die Befreiungsethik das dialogische Moment des Anderen als des Armen und Unterdrückten zu ihrem hermeneutischen Horizont macht, trifft sie zwei Grundentscheidungen. Zum einen erteilt die Befreiungsethik ontologisch gesehen mit ihrer Option für eine Perspektive »sub lumine oppressionis« jeder monologischen Perspektive »sub specie aeternitatis« eine klare Absage. Gegen die Ontologie als eine "Philosophie des Krieges" setzt Dussel seine befreiungsethische "Meta-Physik als »Ethik des Friedens«²⁰⁵, deren Kern der Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität ist. Die Befreiungsethik etabliert sich als Ethik, weil sie eine universal gültige Verständigungsnorm vorschlägt. Zum anderen behauptet sich die Befreiungsethik epistemologisch gesehen als Formalpragmatik.²⁰⁶ Das Moment der Exteriorität wird zum Ausgangspunkt kritischer Rationalität, welche ihr Selbstverständnis aus der "Akzeptanz der Interpellation des Ausgeschlossenen"²⁰⁷, aus der *Vernunft des Anderen* herleitet. Mit ihrer Theorie einer auf herrschaftsfreie (Inter-)Kulturalität zielenden Übersetzung von Rationalitätstypen wird die Befreiungsethik zu einem Programm der Vermittlung von Universalität und Regionalität.

Der ideologische Status

Im Blick auf die theoretische Gestalt ihrer selbst sieht sich die Befreiungsethik als philosophische Theorie im "Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritischdiskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht als Ergebnis der Praxis der Unterdrückten"²⁰⁸. Die Befreiungsethik übt ihre kritisch-diskursive Funktion in Gestalt einer philosophischen Theorie aus, welche sich durchaus nicht auf das Feld philosophisch-wissenschaftlicher Auseinandersetzungen beschränkt, sondern klar ausgewiesene praktische Interessen verfolgt. Insofern begibt sich die Befreiungsethik auch auf das Feld der Ideologie.

Die angeführte Definition Dussels untermauert erstens die Behauptung vom Status der Theorie als einer relativen oder relationalen Autonomie. Dass der Theorie eine eigene Aufgabe zukommt, nämlich die des kritischen Diskurses, macht ihre Autonomie aus. Die autonome Theorie ist aber insofern relational, als sie von der Praxis ausgeht und auf die Praxis hinführt. Sie begleitet Strategie und Aktion der Befreiungspraxis der Armen und Unterdrückten²⁰⁹. Die Befreiungsethik versteht sich zweitens als Selbstaufklärung der Militanten im Prozess der

205 Dussel 1973b, S. 145; ebd., S. 155.

206 Dieses Thema wird ausführlich behandelt in Kap. 6.

207 Dussel 1992a, S. 121.

208 Dussel 1993d, S. 65.

209 Dussel 1985, S. 202: "Aufgrund einer Erläuterung der Themen durch die Philosophie der Befreiung verstehen sogar die einfachsten und anscheinend ungebildetsten Militanten ihre Situation und ihre Probleme besser. Aufklärung führt zur Mobilisierung. Metaphysisch (d.h. ethisch und psychologisch) ist das leicht zu verstehen: der einfache Analphabet, der sich durch den Gebrauch der Sprache seine Wirklichkeit aneignet; der Campesino, der Arbeiter, der über die tatsächliche Situation seiner Unterdrückung reflektieren kann und einen, wenn auch nur strategischen Weg der Befreiung verfolgen kann."

Befreiung. Ihr Diskurs kritisiert die unterdrückerische Praxis der bestehenden Herrschaftsverhältnisse und gibt eine "praktische Rechtfertigung der ethischen Legitimität des Befreiungsakts"²¹⁰. Drittens schwebt die Theorie als gesellschaftliche Tätigkeit nicht über den verschiedenen Ebenen von Praxis, sondern ist vielmehr selbst auf einer praktischen Ebene anzusiedeln. Dussel bewertet in diesem Zusammenhang die Befreiungsethik als "analektische Pädagogik"²¹¹. Analektisch meint einfach die spezifische Struktur des befreiungsethischen Diskurses, der auf der praktischen Ebene einer Pädagogik stattfindet, weil die Pädagogik ihre Vermittlungsfunktion von Theorie und Praxis in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis ausübt, wie es auch in dem Verhältnis der Intellektuellen zum Volk wiederkehrt.

Alle diese Bestimmungen der Befreiungsethik als einer in Richtung auf Praxis hin relationalen Theorie stellen ihrerseits keine akzidentiellen oder situativ begründeten Zutaten zu einer ansonsten traditionellen philosophischen Theorie dar. Vielmehr sind sie in dem epistemischen Status selbst angelegt, welcher die Substanz des befreiungsethischen Diskurses ausmacht. Dies kann bereits ein Hinweis auf die oben ausführlich erläuterte Kurzformel zum propositionalen Gehalt der Dusselschen Befreiungsethik zeigen. Der dort angeführte Bezug auf die Sprechhandlung der Interpellation der Armen und Unterdrückten beinhaltet den methodischen Rückgriff auf ein formalpragmatisches Element, dessen apriorische Konstruktion den ideologiekritischen Anspruch der Befreiungsethik einlösen soll. Indem die Ökonomie "als hermeneutische Pragmatik zentraler Bestandteil der Philosophie der Befreiung"²¹² wird, verändert sich auch die Dimension des Pragmatischen von der »Sprachlichkeit« hin zur »Wirtschaftlichkeit«. Deren Gegenstand ist die leidende Körperlichkeit "einer im Sinne von Marx kritischen und deshalb transzendentalen Ökonomie"²¹³. Es ist diese Gestalt einer formalpragmatischen Theorie, mit welcher die Befreiungsethik ihr »ideologisches« Werturteil einer »Option für die Armen und Unterdrückten« ethisch fundiert.

Die Rolle der Intellektuellen

Als pädagogische Theorie thematisiert die Befreiungsethik ausdrücklich die spezifische Rolle der Intellektuellen und die Bedeutung ihrer Arbeit, der Theoriearbeit. "Die Ethik [...] ist [...], wie Sartre sagt, ein »komplizenhaftes« Denken. Komplizenhaft in dem Sinne, dass man kommuniziert, dass man auszudrücken weiss, was alle leben, aber nur um zusammenzuarbeiten, um das zu bestätigen."²¹⁴ Ideengeschichtlich gesehen dokumentiert diese Bestimmung den grossen Einfluss des Sartreschen Denkens auf die Philosophie der Befreiung und deren Ausgangsfrage nach der Authentizität. Die Ethik versteht sich als Konstruktion des Gemeinguts, das den Kern bestimmter moralischer und ethischer Praxen bildet. Der Konstrukteur dieses Gemeingutes ist der Intellektuelle, dessen Funktion in drei Richtungen erläutert wird.

Wiederum anknüpfend an Sartre verweist Dussel auf dessen Überlegungen zur Klassenzugehörigkeit des Intellektuellen²¹⁵. Sartre wehrt sich gegen die romantisch-fatalistische Auffassung, dass sich aus der Herkunft einer Person eine Entscheidung in Sachen Klassenzugehörigkeit fällen lässt. Wie Sartre formuliert, ist Valery zwar ein kleinbürgerlicher Intellektueller,

210 Dussel 1985a, S. 164; vgl. auch Dussel 1985, S. 79 f.

211 Dussel 1985, S. 200.

212 Dussel 1993, S. 156.

213 Dussel 1992a, S. 120.

214 Dussel 1973c, S. 190.

215 Dussel 1974a, S. 203.

aber nicht jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ist Valery. Das heisst, dass es ganz entscheidend darauf ankommt, wie einer seine, in diesem Fall künstlerische, Praxis gestaltet, auch gegen seine Herkunft. In Sachen Klassenzugehörigkeit geht es um die Wahl eines Standpunkts, nicht um die Herkunft. Angemerkt sei, dass manchmal gerade die »falsche« Herkunft bzw. deren Aufarbeitung einen überzeugenderen Hintergrund für eine Wahl abgibt als problemlose Geradlinigkeit. Wird also der Intellektuelle mit durch seine Wahl der Klassenzugehörigkeit definiert, bedeutet dies, dass er eine bestimmte Funktion erfüllt. Genau das ist aber der Ansatz des Gramscischen Konzeptes des organischen Intellektuellen, wie es ihrer Beschreibung der Rolle der Intellektuellen verwendet²¹⁶. Der organische Intellektuelle versteht sich als Volkspädagoge in dem Sinne, dass er in Ausübung der kritisch-diskursiven Vernunft, wie sie die Befreiungsethik als philosophische Theorie kennzeichnet, seinen Beitrag zur Aufklärung der Befreiungspraxis der Armen und Unterdrückten leistet.

Dass die Arbeit des organischen Intellektuellen nicht nur eine Funktion hat in bezug auf das aufzuklärende Volk, sondern dass der Intellektuelle in diesem Prozess selbst dazulernt und befreit wird, hat Frantz Fanon eindrücklich beschrieben. "Der kolonisierte Intellektuelle in einer Art Autodafé, die Zerstörung all seiner Idole; er büsst seinen Egoismus, die anklagende Arroganz und den kindischen Eigensinn dessen ein, der immer das letzte Wort haben will. Dieser durch die kolonialistische Kultur zermürbte Intellektuelle wird auch die Beständigkeit der Dorfversammlungen, die ausserordentliche Fruchtbarkeit der Bezirks- und Zellenversammlungen entdecken. Die Angelegenheit jedes einzelnen ist von nun an die Angelegenheit aller, weil faktisch alle von den Söldnern entdeckt, also massakriert, oder alle gerettet werden. Das »Abhauen«, diese atheistische Form des Heils, verbietet sich in diesem Kontext von selbst."²¹⁷ Dussel schliesst an diese Vorstellungen einer selbstkritischen Intellektualität an, wenn er die Funktionsweise des Verhältnisses von christlicher Basisgemeinde und kommunistischer Partei in Mozambique beschreibt. "Vor kurzem sprachen wir mit dem Bischof Vieira Pintos von Nampula (Mozambique); er berichtete uns, wie seine Diözese in einem sozialistischen Land vollständig in Basisgemeinden organisiert ist. Heute hat das Bistum mehr als siebentausend erwachsene Taufschüler. Es ist die Basisgemeinde, die ausmacht (»unterscheidet«), welches ihrer Mitglieder in die Kommunistische Partei Mozambiques eintreten soll, um seine Aufgabe für das Vaterland zu erfüllen. Das betreffende Mitglied der Gemeinde und der Kommunistischen Partei gibt der Basisgemeinde als Politiker Rechenschaft über sein Handeln und unterscheidet seine Praxis in der »Lebensrevision«. In diesem Fall sind drei Ebenen vollkommen miteinander verbunden: erstens die politische Praxis in Verbindung mit dem revolutionären Volk; zweitens die christliche Praxis in der Basisgemeinde; drittens [...] die christliche Unterscheidung der Orthodoxie in der Orthopraxis."²¹⁸

Es scheint evident, dass *Selbstkritik* in einer *dialogischen* Theorie einen hohen Stellenwert einnimmt. Pointiert könnte man sagen, dass der spezifische Beitrag der Befreiungsethik zur Diskussion der Rolle der Intellektuellen gerade darin liegt, dass die Befreiungsethik mit ihrem dialogischen Konzept einen Mechanismus der Selbstkritik begründen und damit die labile Struktur »kommunikativer Vernunft« im Gleichgewicht halten kann.

216 Dussel 1985, S. 200. Zur Rezeption Gramscis in Lateinamerika vgl. Kern 1992, S. 278-291.

217 Fanon 1981, S. 39 f.

218 Dussel 1985a, S. 246 FN 16. Vermutlich existiert diese Konstellation heute so nicht mehr. Inwieweit sie jemals wirklich tragfähig war, ist eine naheliegende Frage. Das Bemerkenswerte an der beschriebenen Konstruktion sehe ich darin, dass sich die Institutionen von katholischer Kirche und kommunistischer Partei in einer Art Gewaltenteilung gegenseitig kontrollierten. Darin lag wohl die freiheitliche Chance dieses Modells.