

II. DUSSELS THEORETISCHER ANSATZ

Dussel hat sein befreiungstheoretisches Denken gleichsam auf den Ruinen des europäischen Denkens neu errichtet, nachdem er selbst kräftig mitgeholfen hatte, dieses in seinen Fundamenten zu erschüttern. Um seinen neuen Denkansatz verstehen zu können, müssen wir darum zuerst seine Kritik am klassischen europäischen Denken kennenlernen. Diese Kritik ist unerbittlich und schonungslos. Man spürt deutlich, daß er dabei mit seiner eigenen Vergangenheit abrechnet. Ähnlich wie ein Konvertit geme einen radikalen Bruch mit seiner vorherigen Konfession vollzieht und seine eigene frühere Vergangenheit in den dunkelsten Farben zu malen pflegt, so versucht Dussel, einen rigorosen, ja leidenschaftlichen Schlußstrich unter die europäische Denktradition zu ziehen, der er zuvor selbst verpflichtet war. Auch bei ihm erscheint der Unterschied zwischen dem, was früher war, und dem, woran er sich jetzt hält, in einem kaum mehr steigerungsfähigen Schwarz-Weiß-Kontrast. Nach demselben Muster hatte *Paulus* seiner Vergangenheit als *Saulus* abgeschworen und eine revolutionäre Umwertung aller bisherigen Werte inszeniert. Nicht minder dramatisch war Dussels geistige Wandlung, die sich zu Beginn der siebziger Jahre vollzog. Und wie die neuen Einsichten eines *Paulus* unverständlich bleiben, wenn sie nicht auf der Kontrastfolie seines früheren Lebens und seiner früheren Überzeugungen begriffen werden, so bleibt auch Dussels neues Denken unfaßbar, wenn wir es nicht vor dem Hintergrund derjenigen Geistesgeschichte verstehen, von der er sich nunmehr entschlossen distanziert.

Eines sei bereits vorweg gesagt: Wenn Dussel gegen die klassische europäische Denktradition rebelliert, so lehnt er sich damit nicht nur gegen eine Vormundschaft des europäischen Geistes auf dem Gebiet des Denkens, sondern insgesamt gegen jede Art von europäischer Vorherrschaft in Politik, Wirtschaft und Kultur auf. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, ja bis heute hat sich lateinameri-

kanisches Denken -zumal in Philosophie, Anthropologie oder Theologie- weitgehend auf eine servile Wiederholung dessen beschränkt, was in den Zentren des europäischen Geistes gedacht worden ist. Noch heute begnügt sich der philosophische Stoffplan an den lateinamerikanischen Universitäten weitgehend mit den großen europäischen Klassikern wie Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant oder Hegel. Auch die Kirchengeschichte als theologisches Fach beschränkt sich an den meisten lateinamerikanischen Priesterseminaren nach wie vor fast ausschließlich auf die *abendländische* Kirchengeschichte.

Für Dussel ist ein solcher geistiger Kolonialismus letztlich nur der Ausdruck einer weltgeschichtlichen, politischen und ökonomischen Dominanz Europas (und Nordamerikas). Sein ganzes Bestreben geht dahin, sich bzw. Lateinamerika und alle unterdrückten Völker der Erde von dieser abendländischen Vormundschaft zu befreien. Auf der Ebene des lateinamerikanischen Denkens kam dieser Drang nach Selbstbefreiung zuerst im Laufe der sechziger Jahre im Kreis der Sozialwissenschaften zum endgültigen Durchbruch. Die epochale Bedeutung der sogenannten „Dependenztheorie“ lag schon im bloßen Faktum, daß sie die Theorie der Entwicklung aus der Umklammerung der von den großen Wirtschaftsmetropolen propagierten kapitalistischen Theorien zu lösen versuchte. Dieser sozialwissenschaftliche Befreiungsschlag griff auch auf die Theologie und die Philosophie über. Das war die Geburtsstunde der Theologie und der Philosophie der Befreiung. Das ist auch der Kontext der Geburt des neuen, befreiungstheoretischen Ansatzes von Enrique Dussel.

In diesem Kapitel wollen wir zunächst Dussels leidenschaftliche Absetzbewegung vom europäischen Denken mitverfolgen. Anschließend wenden wir uns Dussels eigenem Entwurf zu, den er als radikale Alternative versteht.

1. Destruktion der europäischen Denktradition

Dussel bezeichnet (und verwirft) die dominierende Strömung des europäischen Denkens als Subjektontologie. Diese setzt sich vor allem in der Neuzeit, von *Descartes* bis *Hegel*, geradezu gebieterisch durch, sie ist aber nach Dussel bereits bei den frühen Griechen angelegt. Für ihn ist die neuzeitliche Wende zum Subjekt letztlich nur eine Konsequenz des ontologischen Denkens überhaupt. Endgültig auf die Spitze getrieben sieht er diesen Denktyp in der Philosophie *Hegels*. Wenn Dussel das europäische Denken kritisiert, dann meint er vor allem *Hegel*, von dem her dann auch die übrigen Denker von seiner Kritik verschlungen werden. Was Dussel an allen europäischen Denksystemen frontal zurückweist, ist eben ihr Systemcharakter, ihr Anspruch auf abgerundete Ganzheit und durchdachte Einheit, in der alles integriert ist, der in sich abgeschlossene, gegen jeden Einbruch von außen gepanzerte Zusammenhang. Alles ist einverleibt und begriffen, jedes Moment ist in das Eine und Ganze aufgehoben, nichts bleibt ungedacht. Für eine wirkliche Andersheit bleibt da kein Platz mehr, nur das reine Nichts, die totale Absurdität.

Dussel stellt einen solchen Totalitätsanspruch des Denkens unter radikalen Ideologieverdacht. Für ihn ist ein solches Denken letztlich nur der Ausdruck eines handfesteren Totalitätsanspruchs: nämlich des europäischen Weltmachtanspruchs, der sich die ganze übrige Welt einverleiben möchte. Das soll im folgenden gleich näher ausgeführt werden. Doch zuvor müssen wir noch einige Grundbegriffe klären. Das wird uns helfen, Dussels Sprache besser zu verstehen.

Einen ersten Begriff haben wir soeben angesprochen: den der *Totalität*. Dussel verwendet ihn synonym mit dem Begriff des *Systems*. Totalität meint immer ein geschlossenes System, das sich selbst verabsolutiert. Obwohl es eine partikuläre Wirklichkeit ist, maß es sich universale Gültigkeit an. Als solche Totalitäten haben sich z.B. die europäischen Kolonialmächte aufgeführt. Obwohl sie bloß partikuläre europäische Nationalstaaten waren, erhoben sie einen globalen Weltmachtanspruch. Sie kolonisierten fremde

Länder, Völker und Kontinente und verleibten sie sich ein. Eine ähnliche Totalität verkörperten auch die europäischen Missionare, als sie bei der Evangelisierung Lateinamerikas den Indígenas einfach die kulturelle Form des europäischen Christentums überstülpten. Sie verabsolutierten die abendländische Christenheit und beanspruchten für sie universale Geltung. Als Folge davon zerstörten sie die religiösen und kulturellen indianischen Traditionen und versuchten, aus den Indios gute Europäer zu machen. Wenn Dussel das europäische Denken beschreibt, so spielt darin die Kategorie der Totalität, d.h. der angemessenen Universalität eines an sich beschränkten Projekts, eine zentrale Rolle. Auf der gleichen Ebene verwendet er die Begriffe „Ontologie“ und „Dialektik“. Unter Dialektik versteht er die Methode der inneren Entfaltung der Totalität, die Methode der begrifflichen Einholung alles Wirklichen in die Totalität. Dialektik ist also systemimmanentes Denken, das alles in sich selbst begreift und dem nichts Wirkliches mehr äußerlich oder fremd ist. Sie ist die immanente Selbstentfaltung des Ganzen eines Systems. Dussel nennt sie auch die „Logik der Totalität“. (Wir werden allerdings weiter unten noch sehen, daß Dussel diesen Begriff der Dialektik später differenziert und modifiziert hat.) Damit hängt sie engstens zusammen mit der „Ontologie“. Ontologie ist hier freilich nicht im engen Sinn der aristotelischen oder scholastischen Metaphysik zu verstehen, sondern als begrifflich-objektivierende Entfaltung des Grundes und der Strukturen des Ganzen eines Systems. Sie ist Seinslehre, wobei „Sein“ bei Dussel immer die Bedeutung von Totalität hat. Wenn Dussel von Ontologie spricht, so verbindet er damit immer die Vorstellung einer Totalität *und* des Einverleibens alles Wirklichen in diese Totalität. Ontologie ist gleichsam der *Logos* (die begreifende Vernunft) der Logik der Totalität; alles wird im Horizont des Ganzen begriffen. Totalität, Einheit und Identität sind darum Grundkategorien der Ontologie bzw. der Dialektik. Von daher verstehen wir nun auch, daß Dussel jedes Denken mit Totalitätsanspruch unterschiedslos als *ontologisch* bezeichnen kann. Nach Dussels Verständnis sind *Thomas von Aquin, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel* oder auch die Vertreter eines „Dialektischen Materialismus“

gleichermaßen Ontologen. Ja das europäische Denken insgesamt steht unter ontologischem Vorzeichen, wobei das ontologische Denken in *Hegels* System nur am radikalsten zu Ende getrieben worden ist.

Im neuzeitlichen Denken hat sich das Subjekt selbst als den einheitsstiftenden Grund des Ganzen konstituiert. *Descartes* entdeckt im denkenden Ich den archimedischen Punkt und den schlechthin unzweifelhaften Grund aller Gewißheit. Dieses Ich ist für ihn das einzig sichere Fundament, worauf etwas Dauerhaftes gebaut und in dem Wahrheit objektiv begründet werden kann.

In dieser Hinsicht setzt *Kant* die von *Descartes* gewonnene Einsicht konsequent fort. Objektive Erkenntnis ist für ihn undenkbar unter der Bedingung, daß sich die Erkenntnis nach den Gegenständen richtet. Sie ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß sich der Gegenstand nach der Erkenntnis, das Objekt nach dem Subjekt richtet und nicht umgekehrt. Die Bedingungen a priori einer möglichen objektiven Erkenntnis liegen im Subjekt begründet. Die Vernunft sieht darum nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt. Das erkennende Subjekt konstituiert erst die Objektivität seiner Objekte. Das Erkenntnisobjekt verdankt sich also ganz dem Erkenntnissubjekt. Dieses ist die entscheidende Quelle aller Wahrheit. Die unwandelbare Identität des reinen selbstbewußten Ich ermöglicht erst die Identität einer Vorstellung und damit die Identität eines Objektes. Alle Objekte möglicher Erkenntnis sind darum letztlich Bestimmungen des mit sich selbst identischen transzendentalen Subjekts.

Alle großen, unmittelbar auf *Kant* folgenden Denker stehen ganz im Schatten dieser Wende zum Subjekt. Nach *Fichte* setzt das Ich ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Es weiß sich als den umfassenden Horizont möglicher gegenständlicher Erkenntnis. Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ist eine Unterscheidung innerhalb des Bewußtseins selbst. Es ist keine bewußtseinsunabhängige Gegenständlichkeit *an sich* denkbar. Jeder Gegenstand ist notwendig selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich. Das Ich produziert und setzt in, aus und durch sich selbst das Andere, die gegenständliche Welt.

Auch *Hegel* geht nicht mehr hinter diese neuzeitliche Erkenntnis zurück. Sein gesamtes Denken kann als eine Selbstentwicklung des Begriffs und demzufolge als eine Philosophie des Begreifens gefaßt werden. Der Endzweck aller Tätigkeit des denkenden Geistes ist der Begriff. Die Realität oder Objektwelt erweist sich selbst nur als Moment des Begriffs und wird aus diesem in immanenter Entfaltung entwickelt. Der Begriff ist das Ganze oder die Totalität, und die Realität ist nur ein *Moment* des Begriffs. Der Gegenstand hat seine Objektivität nur im begreifenden Denken oder im Ich. Die Differenz von Denken und Realität ist eine Differenz innerhalb des Denkens selbst. Das Denken oder der Begriff ist absolut und alles umgreifend, denn nichts ist denkbar, das sich nicht denken ließe. Im Begreifen eines Gegenstandes ist der denkende Geist schlechthin bei sich selbst und unendlich (weil durch kein ihm Äußerliches begrenzt). Im Anderen verhält er sich nur zu seinen eigenen immanenten Bestimmungen. Das Andere ist ihm nicht das Fremde. In seiner Beziehung zum Anderen bleibt der Geist bei sich selbst. So ist er selbst die alles umfassende Totalität, das Ganze, dem letztlich nichts mehr äußerlich ist. Alles ist in ihm integriert, alles ist begriffen und von ihm durchdrungen.

Gerade gegen diesen Anspruch des ontologischen Denkens, alles zu umfassen und zu durchdringen, lehnt sich Dussel vehement auf. Er wehrt sich gegen die Verweigerung der Eigenständigkeit des Anderen, gegen die gewaltsame Einverleibung des Anderen in die Totalität des Systems, gegen die totale Vereinnahmung des Anderen durch das Apriori der Subjektivität. Er rebelliert dagegen, daß das Andere zu einem bloßen Moment des Subjekts reduziert wird. Er weist den Anspruch des denkenden Ich zurück, archimedischer Punkt von allem zu sein, was überhaupt real ist. Ein solches Ich ist anmaßend und totalitär.

Denn Dussel interpretiert dieses neuzeitliche Subjektdenken nicht einfach nur als reine Theorie, die ihre Hände in politischer Unschuld waschen könnte. Er versucht vielmehr, den ideologischen Gehalt dieses Denkens bloßzulegen. Er möchte dies gerade beim archimedischen Punkt des neuzeitlichen Denkens, dem „*ego cogito*“, aufzeigen. Dem „*Ich denke*“ als dem unerschütterlichen Fundament

aller gegenständlichen Erkenntnis liegt die *reale* europäische Erfahrung des „*Ich erobere*“ zugrunde. Das alles denkende und begreifende Ich reflektiert letztlich nichts anderes als den europäischen Übergriff auf den Rest der Welt, die Einverleibung der außereuropäischen Kolonien in die Herrschaftssphäre Europas. Wenn im Denken der neuzeitlichen Moderne das Ich die entscheidende Instanz ist, innerhalb dessen alles Andere erst seine objektive Gültigkeit besitzt, so ist dies nach Dussel nur der Ausdruck der vorausliegenden Erfahrung *Europas*, selbst das geopolitische Zentrum zu sein, wobei allem Anderen nur durch seinen kolonialen Bezug auf Europa objektive Realität zuerkannt werden kann. Es liegt diesem Denken die europäische Erfahrung zugrunde, daß die außereuropäische Welt nur als Moment des europäischen Wesens Bestand hat.

Durch Eroberung kommt das Herrschaftssubjekt im Anderen zu sich selbst, zu seiner eigenen Selbstverwirklichung. Die Eroberung fremder Völker und Kontinente bedeutet ontologisch den Primat des europäischen Subjekts über das nichteuropäische Objekt, die Selbstentfaltung des europäischen Ich vermittelt des anderen. In dem von *Nietzsche* geprägten „Willen zur Macht“ liegen darum der letzte Beweggrund und die eigentliche Wurzel des modernen europäischen Diskurses. In diesem Willen zur Macht legt das europäische Denken der Neuzeit gleichsam seinen Offenbarungseid ab. Im „*ego cogito*“ setzt sich das europäische Ich als den Mittelpunkt der Welt, als das Maß und Prinzip aller Dinge, als den Grund aller Gewißheit. In der unzweifelhaften Selbstgewißheit des „*Ich denke*“ spiegelt sich dieselbe unzweifelhafte Gewißheit der Herrscher der Welt, absolutes Subjekt zu sein. In der neuzeitlichen Wende zum Subjekt hat Europa seine imperialistische Herrschaftsposition ontologisiert und universalisiert. Es hat die historisch kontingente Situation seiner Herrschaft über andere Völker als Verwirklichung der absoluten Idee und der absoluten Vernunft rationalisiert.

Da sich hinter dem vom selbstbewußten Ich begriffenen Anderen *realiter* die kolonisierten Völker, die vom europäischen Herrschaftssubjekt Unterjochten und Ausgebeuteten verbergen, liegt also der

neuzeitlichen Wende zum Subjekt in Wirklichkeit die Wende zum europäischen Hegemonialanspruch zugrunde. Diese Wende kann nach Dussel präzise datiert werden. Sie hat im Jahre 1492 stattgefunden, als die spanischen Seefahrer, angeführt von *Christoph Kolumbus*, erstmals ihren Fuß auf amerikanischen Boden setzten. Das war die *reale* Konstitution des modernen europäischen *Ego*, der historische Akt, in dem sich das europäische Ich absolut setzte und seinen Geltungsbereich universalisierte und totalisierte. 1492 war das eigentliche Geburtsjahr der europäischen Moderne. Dieses weltgeschichtlich so bedeutende Ereignis machte Europa erst zum Mittelpunkt der Welt. Zuvor war Europa weltgeschichtlich gesehen nur eine unbedeutende Randregion gewesen. Erst durch die *Conquista* setzte das moderne europäische Ich sich selbst als die alles bestimmende, die alles einholende und alles sich einverleibende Wirklichkeit.

Durch die *Conquista*, die Kolonisierung und Einverleibung fremder Völker und Kontinente, vollzog Europa seine Selbstkonstituierung als absolutes Ich. Wenn nach *Fichte* in der Struktur des transzendentalen Ich die Forderung der Angleichung des Nicht-Ich an das Ich begründet liegt, so ist dies nach Dussel nur die philosophische Übersetzung der zugrunde liegenden Forderung nach Angleichung des Nicht-Europäischen an das Europäische. Das europäische Ich soll die Differenz zwischen Europäischem und Nichteuropäischem durch Angleichung an das Europäische aufheben. Was Nicht-Ich ist, soll Ich, was nichteuropäisch ist, soll europäisch werden. Seit 1492 hat das absolute europäische Ich die anderen Völker als bloße Momente seiner selbst begriffen. Es spricht ihnen eine eigenständige Realität *an sich* ab. Realität gibt es nur noch innerhalb der europäischen Totalität. Außerhalb dieses Horizontes ist *nichts*, außerhalb sind buchstäblich *nobodies*, d.h. bedeutungslose Nichtmenschen, bloße Barbaren, unzivilisierte Wilde, unlogisches, absurdes Chaos. Für die europäische Totalität sind die Anderen, die Nichteuropäer, nur denkbar und integrierbar als Momente des europäischen Herrschaftssystems selbst. Der ontologische Status des Anderen als Anderen ist das Nichts.

Hinter dem alle Gewißheit begründenden „*Ich denke*“ verbirgt sich

also die historische Erfahrung des europäischen Ich, Mittelpunkt der Welt und absolutes Subjekt der Universalgeschichte zu sein. Das schlechthin sich selbst setzende Ich ist das moderne, sich weltgeschichtlich durchsetzende und alle anderen Völker unterjochende europäische Ich. Von Europa unabhängige Andere oder Exterioritäten erscheinen diesem Ich als schlechthin undenkbar und sinnlos. Ihr Anspruch auf ein eigenständiges, unabhängiges Ansich erscheint ihm als zu vermeidender reiner Widerspruch. Das neuzeitliche europäische Subjekt setzt sich als übergreifendes Prinzip seiner selbst und des Anderen absolut.

Das also ist die *reale* Dialektik der Totalität: die Vernichtung des Anderen als Anderen, seine Aufhebung als Moment des europäischen Selbst, die Integration alles Nichteuropäischen in das Europäische hinein, die gewaltsame Annexion und Aneignung des Fremden. Diese Ontologie begreift das Andere oder Nicht-Ich von der Identität des Ich, die Peripherie vom Zentrum her. Und wie die Ontologie beansprucht, die allgemeingültigen und notwendigen, unwandelbaren Strukturen des Denkens und des Seins auszudrücken, so versieht auch das moderne europäische Machtzentrum seinen totalitären Zugriff auf die außereuropäische Welt mit dem Anspruch ewiger Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. So entlarvt Dussel den europäischen Diskurs der Moderne letztlich als ideologische Rationalisierung und Legitimierung der europäischen Weltherrschaft über die Länder der Peripherie. Lateinamerika bekommt ontologisch nur einen Sinn in seiner Bezogenheit auf das europäische Zentrum. Für sich allein erscheint es nur als das Nichtsein der europäischen Kultur, als das barbarische Jenseits der europäischen Vernunft. In diesem Konzept wird Lateinamerika jede eigenständige Würde, jede Selbstidentität und jede Möglichkeit der Selbstbestimmung verweigert. Es sind darum letztlich ethische Gründe, warum Dussel den europäischen „Mythos der Moderne“ leidenschaftlich zurückweist und nach einem anderen Diskurs Ausschau hält, der es erlaubt, die eigene Würde Lateinamerikas zu denken.

2. Die Meta-physik des Anderen

a. Die Andersheit des Anderen

Nachdem Dussel die europäische Ontologie und darin insbesondere das neuzeitliche Subjektdenken einer radikalen Kritik unterzogen hat, entfaltet er nun seinen eigenen Ansatz. Dabei verfolgt er im Grunde genommen nur diese *eine* Absicht: die unverfügbare Andersheit des Anderen zu denken. Dieses Eine ist aber -wie wir soeben gesehen haben- gerade das ontologisch Undenkbare und Unmögliche. Dussel nennt daher dieses neue oder andere Denken im Unterschied zur Ontologie *Meta-physik*. Dabei müssen wir uns von nun an dessen bewußt sein, daß dieses Wort bei Dussel eine ganz eigene Bedeutung hat. Er versteht nämlich darunter das Denken dessen, was jenseits (*meta*) der Totalität (*physis*) ist. Dieses Jenseits nennt er auch *Exteriorität*, d.h. das, was *außerhalb* ist. Meta-physik denkt das, was außerhalb des Systems ist, was sich nicht bruchlos ins System integrieren läßt, das Sperrige und Querliegende, während die Ontologie gerade umgekehrt das denkt, was *innerhalb* des Systems oder der Totalität ist. Meta-physik denkt das, was vom ontologischen Denken als Nichts, als Unsinn, als Barbarei, als Absurdität disqualifiziert wird. Sie denkt das ganz Andere, das ontologisch Undenkbare.

Dem ontologischen Denken ist das Wahre das Ganze, die Totalität. Dem meta-physischen Denken ist gerade umgekehrt das Ganze das Unwahre, weil es die wirkliche Andersheit des Anderen nicht zu denken vermag. Aufgabe der Meta-physik ist es darum, das totalitäre System von der realen Andersheit her aufzubrechen. Der Andere hat seine Realität außerhalb des Systems. Er ist -wie Dussel sagt- gegenüber dem System transzendent. Er lebt außerhalb der Totalität des Systems, das alles in sich einverleiben möchte. Er hat eine eigenständige Wirklichkeit *an sich*, d.h. er ist eine freie Person unabhängig vom System. Erst das meta-physische Denken macht es möglich, den Anderen als freie Person und unbegreifliches Geheimnis zu denken. Als eine Wirklichkeit *an sich* ist er vom System aus unbegreiflich und unverfügbar.

Ist Dialektik die Methode der Ontologie, so bezeichnet Dussel die

Methode der Meta-physik als „Analektik“ oder „Anadialektik“. Als er in den achtziger Jahren aufgrund einer vertieften Marxlektüre den Begriff der Dialektik differenziert, spricht er auch vom analektischen *Moment* der *positiven* Dialektik (im Unterschied zur *negativen* Dialektik der Ontologie). *Analektik* stellt eine Kontraktion von *Analogie* und *Dialektik* dar. Dialektik, insofern sie von der *Analektik* unterschieden wird, bezeichnet die Methode der Einholung und Integrierung aller Verschiedenheit in die Einheit oder Identität des Systemganzen, und zwar so, daß alle Unterschiede als *Moment* des Ganzen identifiziert werden. Demgegenüber betont die *Analektik* bei aller Ähnlichkeit die je größere Verschiedenheit und Andersheit. Die *Analektik* vermeidet es, das Andere oder die Exteriorität auf ein bloßes immanentes Moment des Ganzen zu reduzieren. Vereinfacht können wir auch sagen: *Analektik* ist jene Methode, die von der Exteriorität, vom Anderen als Anderen ausgeht, während die (negative) Dialektik ihren Ausgangspunkt im Inneren der Totalität oder des Systems hat und methodisch nur die Entfaltung dessen ist, was in diesem Inneren immer schon angelegt ist.

Mit dieser begrifflichen Klärung können wir nun Ontologie und Meta-physik noch deutlicher voneinander abheben. Der ontologische Trieb ist auf totale Identifizierung von allem innerhalb des Ganzen eines Systems gerichtet, der meta-physische Trieb auf Unterscheidung zwischen der Totalität und dem, was außerhalb ist. Der ontologische Diskurs ist letztlich eine immanente Selbstreflexion des ganzen, des Systems oder des Ich; der meta-physische Diskurs denkt das, was jenseits des Ganzen, des Systems oder des Ich ist: das transzendente, das freie, eigenständige *Ansich*, das unverfügbare und unbegreifliche Geheimnis. Die Ontologie folgt einer Logik der Totalität, die Meta-physik der Logik der Andersheit. Der ontologische Weg ist ein ethisch-meta-physischer Skandal (weil er das freie, personale Anderssein des Anderen verneint und diesen statt dessen dem eigenen System unterwirft) ; der meta-physische Weg ist eine ontologische Absurdität (weil er das denkt, was ontologisch undenkbar ist). Die Ontologie denkt den Anderen vom System oder vom Ich her, die Meta-physik das System oder

das Ich vom Anderen her. Die Ontologie betrachtet das Andere als Objekt, die Meta-physik als freies Subjekt. Die Meta-physik gibt dem Anderen freien Raum und bricht so die Totalität des Systems und die alles vereinnahmende und sich unterwerfende Ich-Diktatur auf.

Wesentlich für Dussels Denken sind also die Freiheit und die Achtung der personalen Würde des Anderen. Sie sind der Ursprung und der Ausgangspunkt der Meta-physik. Der Andere ist Person und nicht bloßes Mittel oder Moment meiner eigenen Selbstverwirklichung. Er ist letztlich ein unbegreifliches und unverfügbares Geheimnis. Statt *Person* sagt Dussel auch *Antlitz* (spanisch: *rostro*). Als freie Person oder Antlitz ist der Andere in seinem innersten Wesenskern dem verfügenden Zugriff meines Begreifens entzogen. Wenn ich den Anderen nur für einen Zweck gebrauche, wenn ich z.B. den Postbeamten nur als Transportmittel für meinen Brief verwende oder den Taxifahrer als bloßes Mittel, um an meinen Bestimmungsort zu gelangen, so reduziere ich diese Menschen auf bloße Momente meiner eigenen Projekte, d.h. letztlich auf bloße Momente meiner selbst.

Nun haben wir bereits gesehen, daß dieser „Andere“ für Dussel wesentlich der Arme, der Unterdrückte, das beherrschte Lateinamerika (bzw. Afrika oder Asien) ist. Die kolonisierten Völker sind die geopolitische Exteriorität des europäischen Weltzentrums. Die politische Ontologie Europas hat die Andersheit des eroberten Indio, Afrikaners und Asiaten verneint und sie statt dessen als Momente in das europäische Herrschaftssystem eingegliedert. Durch die kolonisierten Kontinente vermittelt sich das europäische Subjekt dialektisch zu sich selbst und gewinnt so sein eigenes Selbstbewußtsein als Herr der Welt. Die anderen Völker kommen im europäischen Bewußtsein nur als Momente seiner selbst vor, in denen das europäische Ich sich selbst wiederfindet und durch die es zu sich selbst kommt.

b. Die Offenbarung des Anderen und die Nähe
von Angesicht zu Angesicht

Im vorausgehenden Kapitel haben wir den meta-physischen Ort des Anderen als freie Exteriorität jenseits des möglichen Zugriffs durch mein Begreifen oder Verfügen bestimmt. Im folgenden geht es nun darum, die Bedingungen freizulegen, die mein Verstehen oder Erkennen des Anderen als Anderen allererst ermöglichen. Wir haben gesehen, daß eine eigenständige Wirklichkeit des Anderen *an sich* für das begreifende Denken der europäischen Moderne eine ontologische Unmöglichkeit darstellt. Die Rede von einer freien Exteriorität jenseits des europäischen Projekts muß ihr darum schlechthin unverständlich und absurd vorkommen. Im Rahmen eines Denkens, das von der Absolutheit des Ich ausgeht, *kann* vernünftigerweise gar nicht von einer Realität *außerhalb* dieses Ich gesprochen werden. In der Tat ist ein Verstehen des Anderen von meinen eigenen Verstehensbedingungen her gar nicht möglich. Der Andere ist nur von ihm selbst her verstehbar. Ich kann ihn nur in dem Maße verstehen, wie er selbst sich mir *offenbart*. Was er in seiner unverfügbaren Personalität und als unbegreifliches Geheimnis *positiv ist*, erschließt sich mir nur durch seine freie Selbstoffenbarung. Was er dabei offenbart, ist aber nichts anderes als sein personales Antlitz und seine unverfügbare Freiheit, seine Exteriorität und Andersheit, sein Einspruch gegen die Totalitätsansprüche des Systems und sein Recht auf Anerkennung der personalen Würde, auf Gerechtigkeit und Befreiung. Er bleibt auch *nach* seiner Offenbarung ein Geheimnis, das sich meinem verfügbaren Begreifen entzieht. Seine Selbstoffenbarung ist die Epiphanie des Anderen als Anderen.

Meinerseits ist die angemessene Haltung gegenüber der Offenbarung des Anderen nicht das verfügbare und beherrschende Begreifen, sondern allein das Hören auf sein Wort, das von außen in meinen Horizont hereinbricht. Dieses gehorsame Hören auf die Stimme des Anderen heißt Glaube. Die Andersheit des Anderen begegnet mir allein im Medium des Glaubens. Geglaubt wird nicht

das Begriffene, sondern vielmehr das Unbegriffene bzw. das Unbegreifliche, das Geheimnis.

Das Wort, das vom Anderen her in meinen Horizont eindringt, ist von meinen Verstehensvoraussetzungen her gar nicht begreifbar, denn es ist für mich das schlechthin Andere und Fremde, das Unverständliche und Geheimnisvolle. Für mich ist darum immer nur ein indirektes oder analoges Verstehen möglich. *Analogie* meint bei Dussel ein Verstehen jenseits (*ana*) des *Logos*, d.h. jenseits des verfügenden und beherrschenden Begreifens. In diesem Sinne spricht er von einer Analogie des Wortes oder der Offenbarung, von einer *analogia fidei* (Analogie des Glaubens) und einer Analogie des Anderen. Die schlechthin transzendente Wirklichkeit des Anderen kann nicht *univok* (d.h. eindeutig im Sinne der mir zur Verfügung stehenden Kategorien) ausgesagt werden. Soll aber andererseits das Wort des Anderen für mich überhaupt irgendeine sinnvolle Bedeutung haben können, so darf es auch nicht *äquivok* (d.h. schlechthin andersartig) ausgesagt werden, weil dann jede Kommunikation von vornherein unmöglich wäre. Es muß also eine gewisse Brücke zwischen dem Wort des Anderen und meinen Verstehensstrukturen und damit eine -wenn auch noch so entfernte- Ähnlichkeit mit meiner Subjektivität geben. Das ist gemeint, wenn Dussel sagt, das Wort des Anderen sei analog. Der Andere ist mir bei aller noch so großen Verschiedenheit ähnlich, aber doch niemals mit mir identisch. Und bei aller noch so großen Ähnlichkeit ist er von meinem Horizont aus nie einholbar. Es gibt nie eine Einheit oder Totalität zwischen mir und dem Anderen. Der Andere ist mir gegenüber bei allem Verstehen immer auch ein Unbekannter, Fremder und anderer. Er bleibt für mich ein unverfügbares Geheimnis.

Die Möglichkeit des analogen Verstehens des Anderen gründet in einer Art existentieller Konnaturalität mit dem Anderen, konkret: in der Liebe zum Anderen. Wenn ich mich dem Anderen in Liebe öffne und seine personale Würde unbedingt bejahe, wird mir das Geheimnis des Anderen zugänglich. Wenn ich mich dagegen dem Anderen in seiner Andersheit trotzig verschließe, kann ich auch seine Stimme nicht hören und verstehen. Liebe ist also

Bedingung der Möglichkeit für das Verstehen des Offenbarungswortes des Anderen. Das aber heißt: Voraussetzung des Verstehenskönnens des Wortes des Anderen ist ein *ethischer Akt*. Nur wenn ich den Anderen in seinem Anderssein gelten lasse, wenn ich mich vorbehaltlos auf ihn einlasse und bereit bin, auf ihn zu hören, eröffnet sich mir eine Möglichkeit, ihn in seiner unverfügbaren Personalität und Geheimnishaftigkeit „analog“ zu verstehen. Mehr noch: Das Verstehen des Wortes des Anderen setzt meine *Konversion* zum Anderen voraus. Es setzt voraus, daß ich meinen eigenen Standpunkt verlasse, um den Standpunkt des Anderen einzunehmen, daß ich die Wirklichkeit nicht mehr mit meinen eigenen Augen, sondern mit den Augen des Anderen sehe.

In diesem Sinne kann Dussel sagen, die Befreiung der Armen - die Liebe zum Anderen - sei eine notwendige Bedingung der Wahrheit. Denn wenn die Wahrheit vom Anderen offenbart wird, dann setzt ein analoges Erkennen dieser Wahrheit die Bejahung des Anderen als Anderen voraus. Bejahung des Anderen als Anderen ist aber nur ein anderer Ausdruck für Befreiung.

Dussel nennt diese ursprüngliche ethisch-meta-physische Begegnung des Ich mit dem Anderen die *Nähe* (*proximidad*) oder auch *Beziehung von Angesicht zu Angesicht*. Gemeint ist damit einfach eine Beziehung zwischen Personen. In der personalen Nahe bleibt die Andersheit der einander Begegnenden konstitutiv. In der Nähe offenbart sich gerade das personale Antlitz, die Freiheit, die Exteriorität, das unverfügbare Geheimnis des Anderen. Die wahre Nähe setzt die Anerkennung des Anderen als Person voraus. Sie schließt jede Verdinglichung oder Beherrschung des Anderen aus. Sie ist daher eine eminent *ethische* Wirklichkeit, ja sie ist nach Dussel die eigentliche Quelle und Ursprung alles Ethischen. Die Nähe -die Anerkennung des Anderen als Anderen- ist das absolute (d.h. auf nichts anderes mehr zurückführbare) meta-physische Begründungsprinzip der Ethik schlechthin.

Die Realisierung der personalen Nahe von Angesicht zu Angesicht ist -meta-physisch gesehen- der schlechthin erste Akt des Menschen. Die ursprünglichste Erfahrung ist nicht das seiner selbst gewisse und sich selbst behauptende Ich, sondern die personale

Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Ursprünglicher als die erobernde Subjekt-Objekt-Relation ist die interpersonale Subjekt-Subjekt-Relation. Diese Nähe ist die Urwahrheit schlechthin (*veritas prima*). Denn sie ist die Bedingung aller Wahrheit. Meta-physisch setzt das Erkennen der Wahrheit voraus, daß ich mich für die Person des sich offenbarenden Anderen öffne. Erste Wahrheit ist die Nähe aber auch insofern, als ich biologisch und pädagogisch überhaupt erst aus dem Anderen -dem Elternpaar, dem Volk und einer Kultur- hervorgehe, woraus ich allererst zu mir selbst erwache. Seine erste Beziehung hat der Mensch immer zu einem anderen Menschen und nicht etwa zur gegenständlichen Welt. Die Andersheit ist meta-physisch ursprünglicher als die Identität des Ich, weil jene diese überhaupt erst ermöglicht. Der andere Mensch ist das reale Apriori meiner Welt. Die Beziehung zum Anderen als Person ermöglicht erst die Selbstwerdung des Menschen. Der höchste Akt des menschlichen Wesensvollzuges ist das Sichöffnen für den Anderen, die personale Liebe oder eben die Nähe. Da aber das Sichöffnen für den Anderen nur ein anderes Wort ist für Glaube, können wir auch sagen: Der Glaube ist der meta-physisch höchste Wesensvollzug des Menschen. Wahrhaft existieren heißt sich dem Anderen aussetzen, auf ihn hören, für ihn verantwortlich sein. Nur wer auf diese Weise sich selbst verliert, kann sich gewinnen. Nur wer sich selbstlos für den Anderen öffnet, verwirklicht die wahre Bestimmung des Menschen.

Unter ethischen Vorzeichen versteht Dussel die Nähe wesentlich als *Dienst* oder als Verantwortung für den Anderen. Statt Dienst sagt Dussel mitunter auch *Gerechtigkeitsliebe* (*amor-de-justicia*). Darunter versteht er Liebe zum Anderen um seiner selbst willen und nicht als Mittel meiner eigenen Selbstverwirklichung. Die Gerechtigkeitsliebe ist Liebe ohne jedes Eigeninteresse; sie ist reine, selbstlose Hingabe an den Anderen. Sie sucht nicht *mein* Wohl, sondern das Wohl *des Anderen*, ganz im Sinne des berühmten Gebetes des heiligen Franz von Assisi: „Herr, laß mich trachten: nicht daß ich getröstet werde, sondern daß ich andere tröste; nicht daß ich verstanden werde, sondern daß ich andere verstehe; nicht daß ich geliebt werde, sondern daß ich liebe.“

Der Abgrund zwischen der Exteriorität des Anderen und meinem eigenen Horizont kann nur durch Liebe oder durch Dienst überbrückt werden. Ohne diesen ethischen Akt ist die Offenbarung des Anderen nicht möglich. Die Liebe zerbricht nämlich den Totalitätsanspruch des sich selbst absolut setzenden Ich und läßt so der Andersheit des Anderen um seiner selbst willen Raum, aus dem er sich überhaupt erst frei offenbaren kann.

Von daher wird deutlich, weshalb für Dussel die Ethik der Befreiung der ursprüngliche Akt der Philosophie überhaupt und auch der Fundamentaltheologie ist. Denn ohne ethisches Sich-Öffnen für den Anderen keine Offenbarung des Anderen, und ohne Offenbarung des Anderen keine Erkenntnis und keine Wahrheit. Dabei unterscheidet Dussel zwischen *Moral* und *Ethik*. Unter *Moral* und *Moralität* versteht er die Werte, Tugenden, Normen, Gesetze und Sitten, die innerhalb eines gegebenen Systems Geltung haben. *Moralität* ist der normative Ausdruck der herrschenden Verhältnisse. *Ethik* dagegen begründet die Geltung ihrer Werte und Normen aus der Exteriorität. Sie ist per definitionem *Befreiungsethik*. Sie bricht das herrschende System von außen her auf und stellt es kritisch in Frage. *Moral* ist also wesentlich systemstabilisierend, *Ethik* dagegen subversiv und illegal (da es den Gesetzen des Systems die Anerkennung verweigert). *Moral* ist immer relativ (da sie abhängig ist vom jeweiligen System). Es gibt in diesem Sinn eine typisch aztekische *Moral*, eine typisch feudalistische oder kapitalistische *Moral*. Die *Ethik* dagegen ist absolut. Sie gilt unabhängig vom jeweiligen geschichtlichen oder gesellschaftlichen System. Sie fordert kategorisch die Enttotalisierung jedweder Totalität und den Aufbau einer neuen, meta-physischen Ordnung, in der die freie Personalität des Anderen anerkannt ist. Diese Ordnung gründet auf der Gerechtigkeit. Sie wird nicht mehr totalitär, repressiv und vereinnahmend sein, sondern eine plurale, kulturell polyzentrische, solidarische Gemeinschaft verkörpern. Dussel bezeichnet sie als eine *neue, analoge, offene Totalität*, gewissermaßen als ein „Reich der Freiheit“ (Marx), in dem sich alle Menschen als Personen und alle Völker in ihrer je eigenen ethnischen Identität und Andersheit frei entfalten können.

Der kategorische ethische Imperativ lautet: „Befreie den Armen und Unterdrückten! Hilf dem, der Not leidet!“ Dieser Imperativ ist das oberste ethische Prinzip. Er fordert die unbedingte Anerkennung des Anderen als Anderen, die vorbehaltlose Achtung der personalen Würde der Armen und Unterdrückten. Er gilt nach Dussel absolut, überall und jederzeit. Wer die Unterdrückten befreit, handelt grundsätzlich gut. Befreiungsethik ist die absolute Ethik.

Dieser ethische Imperativ hat nicht nur absolute, sondern auch universale Gültigkeit. Denn ineins mit den Armen -und von ihnen her- sollen auch die Reichen und die Unterdrücker befreit werden. Sie müssen von ihrem entmenschlichenden Herrschaftszwang, von ihrer unmenschlichen Selbstsucht, von ihrer zwanghaften Habgier und von ihrem krankhaften Narzißmus befreit werden. Erst so werden auch sie ihre personale Würde erlangen. Die Befreiung der Unterdrückten muß also einhergehen mit einer befreienden Umkehr der Unterdrücker. Dann werden beide zusammen ihre wahre Menschlichkeit finden.

Das aber heißt: Die Befreiung der Unterdrückten fordert nicht Rache an ihren Unterdrückern, sondern Vergebung. Vergebung ist der Einbruch des qualitativen *Novums*, das den ewigen Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durchbricht und Unterdrückte und Unterdrücker gleichermaßen zur wahren Personalität befreit. Vergebung verwandelt den ontologischen Krieg in meta-physische Liebe. Wenn der Unterdrückte seinem Unterdrücker vergibt, so ist das die äußerste Möglichkeit der meta-physischen Befreiung.

Befreiung ist eine prophetische Praxis. Pro-phet ist jemand, der vor (*Pro*) jemandem etwas sagt (*femi*). Er nimmt das schöpferische Wort des Anderen auf, das von außen in die Totalität hineingesprochen wird und diese aufbricht. Er stellt sich ganz in den Dienst des Anderen und übernimmt innerhalb des Systems die Verantwortung für ihn. Er hört auf seine Stimme, legt sie analog aus und bringt sie zur Wirkung, d.h. er handelt *ethisch*. Vom System her gesehen aber handelt er unmoralisch, illegal und subversiv. Die Verfolgung ist daher das ontologisch konsequente Prophetenschicksal. Sie liegt gleichsam in der Logik der Totalität.

c. Die vier Grundformen der Nähe

Nach Dussel realisiert sich die personale Begegnung oder Nähe in vier anthropologischen Grundsituationen: nämlich in der erotischen Beziehung (zwischen Mann und Frau), in der pädagogischen Beziehung (zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, ErWachsenen und Jugendlichen, Intellektuellen und Volk), in der politischen Beziehung (zwischen Geschwistern) und in der religiösen Beziehung (zwischen Mensch und Gott). Im folgenden sollen diese vier Grundformen der Nähe etwas eingehender erörtert werden.

-Die erotische Beziehung

Dem ontologischen „*Ich denke*“ bzw. dem politischen „*Ich erobere*“ entspricht erotisch das „*Ich begehre*“. Das männliche Herrschafts-subjekt unterwirft sich auf der Ebene der Erotik die Frau und reduziert sie auf ein bloßes Moment seiner eigenen triebhaften Bedürfnisse. Die Frau wird als ein bloßes Mittel zur männlichen Selbstbefriedigung -d.h. als Gebrauchsgegenstand- verwendet. Sie fungiert als reines Sexualobjekt. Die Exteriorität -d.h. die personale Würde- der Frau wird verneint. In ihr als dem Anderen seiner selbst bezieht sich der Mann nur auf sich selbst. Diese erotische Ontologie ist die Grundlage der Androkratie, des Patriarchats oder des sprichwörtlichen *Machismo*.

Als *Sigmund Freud* hinter dem „*Ich denke*“ das „*Ich begehre*“ oder „*Ich Wünsche*“ entdeckte, meinte er, die Illusion einer rein geistigen Rationalität des Denkens überwunden zu haben. Indem er aber nur eine *Sexualontologie* des Triebes formulierte, blieb er selbst im Horizont einer (sexuellen) Totalität gefangen. Wie das Ich des „*Ich denke*“, so ist nach Dussel auch das Ich des erotischen „*Ich begehre*“ ein *europäisches* Ich, d.h. ein Herrschafts-subjekt.

Der wahre, *meta-physische* Sexualtrieb ist nicht auf ein Sexualobjekt, sondern auf die Person des Anderen als Anderen gerichtet. Die meta-physische Erotik ist ein Dienst am Anderen, ein dienendes Sich-Öffnen für den Anderen, eine personale Nähe von Angesicht zu Angesicht. Der Andere setzt sich mir in seiner enthüllen-

den und offenbarenden Nacktheit aus mit dem Anspruch, nicht Objekt, sondern Antlitz oder Person zu sein.

-Die Pädagogische Beziehung

Die Pädagogik umfaßt die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Intellektuellen und Volk. Die Themen der Pädagogik sind daher Erziehung, Bildung und Kultur. In der pädagogischen Ontologie setzt sich der Erzieher als das alles konstituierende Ich. Dieser Herrschaftspädagogik geht es um die funktionale Einordnung und Unterordnung des Zöglings in den Rahmen des vorgegebenen Systems. Das Kind, der Schüler und das Volk werden auf das Ziel hin erzogen, daß sie im System der herrschenden Ordnung reibungslos „funktionieren“. Eine solche Erziehung dient der bloßen Reproduktion des herrschenden Systems. Sie ist wesentlich Domestizierung, Indoktrination, ideologische Dressur und funktionale Anpassung an die Bedürfnisse des Systems.

Die pädagogische Ontologie betrachtet das Kind, den Schüler oder das Volk nur als leeres Gefäß, das man mit Kenntnissen, Werten und Normen füllt, die der Erzieher, Lehrer oder Intellektuelle bereits besitzt. Der Zögling ist ein füllbares, formbares, zivilisierbares, europäisierbares Objekt. *Paulo Freire* hat dies ein „Bankiers-Konzept der Erziehung“ genannt. Erziehung erscheint hier als ein Akt der „Spareinlage“, der Schüler als „Anlage-Objekt“ und der Erzieher oder Lehrer als „anleger“. Die Erziehung funktioniert als Transfer. Dabei dient der Lehrer als Transporteur und der Schüler als *Container*, der vom Lehrer gefüllt werden muß. Erkenntnis erscheint hier als eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die angeblich unwissend sind. Der so erzogene Schüler ist der angepaßte Mensch. Eine solche Erziehung ist nichts anderes als Praxis der Herrschaft.

Die Herrschaftspädagogik zwingt zum Lernen durch Wiederholung und Nachahmung. Sie ist die dialektische Bewegung, durch die sich das Projekt des Vaters, der imperialen Kultur oder der aufgeklärten Oligarchie fortpflanzt. Die weltweite Verbreitung

nordamerikanischer Fernsehserien, der universale Geltungsanspruch der europäischen Kultur und Zivilisation und die Konzentration der großen Forschungszentren in den hochentwickelten Ländern sind ein deutlicher Ausdruck dieser globalen pädagogischen Herrschaft. Die Länder des Südens sind der Zögling der europäisch-nordamerikanischen Herrschaftspädagogik.

Sigmund Freuds Entwicklungspsychologie ist nach Dussel wiederum ein bezeichnender Ausdruck und Reflex dieser pädagogischen Herrschaftspraxis. Mit dem Ödipuskomplex hat er eine Verhaltensweise als natürlich beschrieben, die in Wirklichkeit pathologisch und nur in einem totalitären System der Unterdrückung „natürlich“ ist. Der Penisneid, der Wunsch, den Vater zu töten, und die negative Identifikation mit ihm setzen die erotisch und pädagogisch dominante Position des Vaters in patriarchalischen Verhältnissen voraus. Nur in einem System, in dem der Vater eine absolute Vormachtstellung einnimmt, erwacht der Ödipuskomplex als „normale“ Erscheinung im Entwicklungsprozeß des Kindes.

Die *meta-physische* Pädagogik zielt dagegen auf Befreiung. Sie anerkennt die Exteriorität, die freie Personalität des Kindes, des Schülers oder des Volkes. Sie respektiert deren Andersheit und verleiht sie nicht gewaltsam in die Totalität des Systems ein. Sie betrachtet das Kind nicht als Verlängerung des Vaters, sondern als reale Neuschöpfung. Sie begegnet ihm auf der Ebene der personalen Nähe, sie läßt ihm Raum zur freien Selbstoffenbarung. Die befreiende Erziehung engagiert sich für die Freisetzung der eigenen schöpferischen Kräfte des Kindes, der Jugend und des Volkes. Die befreiende Pädagogik dressiert nicht, sie befruchtet das eigene Projekt des Anderen.

Da in der Befreiungstheologie die Beziehung zwischen dem Theologen und dem Volk von großer Bedeutung ist, soll im folgenden noch etwas ausführlicher auf die Beziehung des Intellektuellen zum Volk eingegangen werden. Unter „Volk“ versteht Dussel sämtliche unterdrückten und diskriminierten Bevölkerungsteile: die Arbeiter, Campesinos, ethnischen Minderheiten, Marginalisierten, Frauen, vom Markt Ausgeschlossenen usw. Allen diesen „Anderen“ kommt es zu, sich von außen zu offenbaren, mit ihrem kriti-

schen und aufbegehrenden Wort ins System einzubrechen und dieses zu „ent-totalisieren“. Dieses Offenbarungswort findet sich in der einfachen Lebenspraxis und leidenserprobten Weisheit des Volkes. Die Volkskultur ist die wertvollste und authentischste Kultur Lateinamerikas. Im Gegensatz zur aufgeklärten, modernen Kultur der Oligarchien ist die Volkskultur die wahre Lehrerin der pädagogischen Befreiung. Die Befreiung zu einer lateinamerikanischen Kultur muß von dieser Volkskultur ausgehen. In ihr sind die authentischen Symbole, Werte, Sitten, Weisheitstraditionen, Widerstandsmotive und die Erinnerungen der Geschichte enthalten.

Im Prozeß der Befreiung kommt daher alles darauf an, auf die Selbstoffenbarung des Volkes zu hören. Dem Volk kommt im Diskurs der Befreiung eine echte Lehrautorität zu. Auch der Intellektuelle -der Theologe, Philosoph, Anthropologe, Ethnologe usw. -muß daher zunächst als Lernender des Volkes beginnen, indem er auf die Stimme des Volkes hört. Er muß zuerst in die Schule des Volkes gehen. Im Hören auf die Weisheit des Volkes empfängt er allererst den zu denkenden Inhalt. Der wichtigste Beitrag des Intellektuellen oder Lehrers zur Befreiung des Volkes besteht darin, daß er die im Volk vorhandenen, vielfach aber verborgenen authentischen Werte und schöpferischen Kräfte entdeckt, freisetzt und kritisch befruchtet. Das ist gar nicht so einfach. Denn in der Regel ist die authentische Weisheit des Volkes von einer entfremdeten ideologischen Schicht überlagert. Durch jahrhundertelange Unterdrückungserfahrung hat das Volk ein Stück weit immer auch die Werte und Normen seiner Unterdrücker verinnerlicht. Das Volk ist darum in seiner konkreten Gestalt ambivalent. in seiner innersten Seele ein gespaltenes Wesen. Wegen der Verinnerlichung des Unterdrückers ist es erfüllt von der Wunschvorstellung, selbst so sein zu dürfen wie sein Herrscher und Unterdrücker. Das entfremdete Bewußtsein der Unterdrückten strebt also zunächst gerade nicht nach Befreiung vom, sondern nach Identifikation mit dem Unterdrücker. Diese Entfremdung bewußt zu machen und die darunter liegenden Schichten der Authentizität freizulegen. ist die Aufgabe des Intellektuellen.

Er gibt auf diese Weise dem Volk zurück, was dieses selbst in Wahrheit (und nicht in ideologischer Entfremdung) ist.

Dies nennt Dussel im Anschluß an *Antonio Gramsci* den „organischen Intellektuellen“. Dieser bringt das Projekt der Befreiung, welches das Volk im Verborgenen selbst schon hat, auf den Begriff und gibt ihm so erst die eigentliche Wirkung. Er interpretiert die Stimme des Volkes, befruchtet sie mit begrifflicher und analytischer Schärfe und gibt sie so als befreiende Kraft dem Volk zurück. Er nimmt das auf, was im Volk selbst als wahrer Inhalt bereits enthalten ist. Keinesfalls verfährt er nach dem Modell der Herrschaftspädagogik, die das unwissende Volk mit den Kenntnissen des wissenden Lehrers füttert. Vielmehr vermittelt er dem Volk dessen eigene Authentizität und entlarvt den Verblendungszusammenhang des Systems.

Diese kritische Vermittlung des Intellektuellen ist unverzichtbar. Weil das Volk als solches ein entfremdetes Bewußtsein hat, weil es seine eigenen Unterdrücker verinnerlicht hat, kann es sich nicht selbst befreien. Dussel betont dies ausdrücklich gegen eine populistische Verabsolutierung des Volkes. Die kritische Befruchtung des organischen Intellektuellen ist unabdingbar, damit das Volk sein eigenes authentisches Bewußtsein wiedererlangt. Ohne diesen kritischen Dienst des Intellektuellen könnte es nie unterscheiden zwischen der Lüge der verinnerlichten Entfremdung und der Wahrheit seiner Exteriorität.

Das befreiende Denken des Intellektuellen ist also ein pädagogischer Akt, der sich in der personalen Nähe zwischen dem Denker und dem Volk abspielt. Diese befreiende Pädagogik setzt voraus, daß er sich ganz für das Volk öffnet, daß er sich existentiell zum armen Volk bekehrt und dessen eigenes, aus der Exteriorität gesprochenes Wort zur Sprache bringt.

-Die politische Beziehung

Auf der politischen Ebene gewinnt die zwischenmenschliche Beziehung eine besonders folgenschwere Wirkung. Hier wirkt sich der ontologische Allmachtswahn des Ich besonders nachhaltig aus. Er äußert sich konkret im Imperialismus, in der *Conquista*, in der

Unterwerfung ganzer Völker und Kontinente. Die koloniale Eroberung und neokoloniale Ausbeutung Lateinamerikas liegt gleichsam in der inneren Logik des sich selbst absolut setzenden europäisch-nordamerikanischen Ich. Lateinamerika kommt in dieser politischen Ontologie nur als Nicht-Ich vor, das dem Geltungsbereich des europäischen Ich einverleibt werden soll. Demgegenüber begründet das *meta-physische* politische Projekt einen Weg der Befreiung und der Selbstbestimmung der Völker. Dies bedingt einerseits die Überwindung des herrschenden Weltsystems und andererseits die Konstruktion einer neuen Ordnung, die auf Gerechtigkeit basiert. Diese neue politische Gerechtigkeitsordnung steht im Dienst eines neuen Menschen mit einem neuen Ethos, einer neuen Gesellschaft, einer neuen, polyzentrischen Kultur, in der die jeweilige Andersheit der verschiedenen Volksgruppen und Personen respektiert wird.

-Die religiöse Beziehung

Da die religiöse Beziehung im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird, soll sie hier nur kurz gestreift werden. Dussel nennt sie auch „Archäologik“, da sie den Ursprung (*arché*) bezeichnet, aus dem alles hervorgeht. Dieser Ursprung ist absolut, schlechthin aus sich selbst. Er kann daher nicht weiter begründet werden, da er das Apriori zu aller Begründung ist. Die Archäologik konfrontiert das Endliche mit dem Unendlichen, den Menschen mit Gott. Die *ontologische* Religion setzt als absolutes Prinzip die Totalität selbst. Darum fordert sie die unbedingte Verehrung der Totalität oder des herrschenden Systems als die alles bestimmende göttliche Wirklichkeit. Die *meta-physische* Religion versteht dagegen Gott als den absolut Absoluten, als den ganz Anderen, als die schlechthinnige Exteriorität. Von diesem schlechthinnigen Außerhalb her stellt sie die Vergötterung des Systems der Totalität radikal in Frage. Die archäologische oder religiöse Befreiung äußert sich darum notwendig als Atheismus gegenüber dem herrschenden System, als Verweigerung der göttlichen Verehrung der Totalität, als Nein zum Götzendienst.