

## 2. E. DUSSELS DE-STRUKTION DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE

Dussels Diskurs erhebt sich aus der fundamentalen Infragestellung eines authentischen lateinamerikanischen Denkens, wie sie durch die Dependenztheorie hervorgerufen und von S. Bondy explizit gemacht wurde. Es ging dabei von Anfang an primär um den methodologischen Aspekt<sup>1</sup>, wie nämlich die tödliche Spirale von Entfremdung und Selbstentfremdung des Denkens in einer Situation ökonomisch-politischer Abhängigkeit zu überwinden sei. Die von der Dependenztheorie aufgerollte Problematik wird so zum „Ausgangspunkt [origen] eines radikalen theoretisch-epistemologischen Bruchs.“<sup>2</sup> Dies bedeutet, wie Dussel unmißverständlich festhält, nichts weniger, als das philosophische Denken selbst neu zu begründen: „Dazu müssen wir den Sinn der Philosophie und ihren Ursprung wiederholen [repensar].“<sup>3</sup>

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

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

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

<sup>2</sup> Dussel E., Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989, 162.

<sup>3</sup> Dussel E., Para una ética 11,134.

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

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

dem als ein Abtragen von Verdeckungen im Dienst der Freilegung des ursprünglichen Seins.<sup>6</sup>

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

Wie bei S. Bondy fällt auch in E. Dussels Konzept die explizite Auseinandersetzung mit der *lateinamerikanischen* Philosophiegeschichte aus. Ihre Inauthentizität sieht Dussel<sup>7</sup> zum einen in ihrem repetitiven Charakter, zum anderen -und hier liegt ihr primäres Defizit -in ihrer Ignoranz gegenüber der lateinamerikanischen Realität, wobei „Ignoranz“ hier vor allem im ethischen Sinn gemeint ist: *„Der inauthentische Philosoph transformierte sich notwendig in einen Sophisten, einen seine Schüler und sein Volk domestizierenden Pädagogen, damit sie die nordatlantische Kultur als universale, einzig wahre Kultur akzeptieren. Ethisch wurde er schuldig, obwohl er kein reflexes Bewußtsein von dieser Schuldigkeit hatte, weil er für die kulturelle Entfremdung des Lateinamerikaners verantwortlich war.“*<sup>8</sup>

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

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

<sup>7</sup> Vgl. Dussel E., *Para una ética I*, 11.

<sup>8</sup> Ebd.

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

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

## 2.1. DER DIALEKTISCHE GRUNDVOLLZUG DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

<sup>11</sup> Dussel E., Para una ética II, 134.

<sup>12</sup> Dussel E., Philosophie der Befreiung, 13 (eig. Übers.).

<sup>13</sup> Ebd.

### 2.1.1. Dialektik als „Logik der Totalität“

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

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

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

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

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

<sup>15</sup> Dussel E., *Para una ética* II, 136.

<sup>16</sup> A.a.O., 137.

<sup>17</sup> A.a.O., 136.

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

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

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

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

<sup>18</sup> A.a.O., 137.

<sup>19</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 16.

<sup>20</sup> Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*. 202.

<sup>21</sup> A.a.O., 182.

<sup>22</sup> Ebd.

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

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

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

Dussel bezieht sich in der Bestimmung des Begriffs der „Dialektik“ ausdrücklich auf die aristotelische „Topik“<sup>26</sup> Am Beginn der ersten Buches<sup>27</sup> stellt Aristoteles dabei die Dialektik als einen Weg, eine Methode vor, mit der man über jede Frage argumentieren könne, und zwar „ex endoxon“, nach Dussel der Schlüsselbegriff der aristotelischen Dialektik, den er mit „Alltäglichkeit“<sup>28</sup> übersetzt. Im Gegensatz zur platonischen Dialektik, die von der Alltäglichkeit, der doxa, zur klaren Evidenz der Ideen abspringe, gehe es Aristoteles um die kritische Aufklärung des alltäglichen Verstehenshorizonts selbst, in dem auch die Evidenz der Prinzipien der epistémé gründe.<sup>29</sup> Denn die Wissenschaft gehe zwar von selbstevidenten Axiomen aus, doch die „Evidenz“ der Axiome wurzelt letztlich im alltäglichen Verstehen, der jeweiligen Lebenswelt. Die Dialektik ist daher die Methode, die letzten Horizonte bestimmter Wissensbereiche aufzuhellen, z. B. der Medizin, der Politik mit dem jeweiligen Vorverständnis von Gesundheit, Gerechtigkeit, Menschsein usw. In der dialektischen

<sup>23</sup> A. a. O., 159.

<sup>24</sup> Dussel E., Philosophie der Befreiung, 171.

<sup>25</sup> Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 199.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 19-31.

<sup>27</sup> Aristoteles, Topik, 100a.

<sup>28</sup> Vgl. Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 20.

<sup>29</sup> Vgl. Aristoteles, Topik I,2 101a.

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

Durch den aristotelischen Begriff der Dialektik<sup>31</sup> hat sich Dussel zugleich eine erste kritische Basis erarbeitet, von der aus die Dialektik der Moderne, insbesondere Hegels, in den Blick genommen werden kann.

### 2.1.2. Die Dialektik der Moderne: das Sein als Subjektivität

Ich skizziere hier nur die Grundlinien von Dussels Kritik an der modernen Subjektphilosophie<sup>32</sup>, ohne auf die vor allem bei Hegel relativ ausführlichen Interpretationen genauer eingehen zu können.

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

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

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

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

<sup>33</sup> Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 36.

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

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

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

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

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

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> A.a.O., 52.

<sup>37</sup> A.a.O., 44.

<sup>38</sup> A.a.O., 46.

<sup>39</sup> A.a.O., 56.



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

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

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

<sup>40</sup> Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 86.

<sup>41</sup> Ebd.

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

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

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

## 2.2. DIE DEFIZIENZ DER DIALEKTIK IM BEREICH DER ETHIK

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

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

<sup>43</sup> Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 87.

<sup>44</sup> A.a.O., 33.

### 2.2.1. Die Inkonsistenz des Ethischen

Das ontologische Denken hat seit den frühen Griechen den Bruch der Alltäglichkeit von vornherein in einer bestimmten Deutung wahrgenommen, nämlich in der Dualität von Geist und Sinnlichkeit, von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Körper und Seele. Die Wurzel dieser dualistischen Grundperspektive liegt nach Dussel in dem ontologischen Denken zugrundeliegenden Seinshorizont. Das Sein ist immer als das Eine, das Ganze gedacht, ob als Idee, als Physis oder als transzendente Subjektivität. Das Viele, das Partikuläre und damit der Leib, die Materie können hier nur mehr als Differenz, als gegenüber der Identität des Seins ab-künftige, sekundäre Wirklichkeit erfahren werden.<sup>45</sup> Der durch die Ontologie bedingte Dualismus von Geist und Materie hat nun im Bereich der Ethik fatale Konsequenzen, insofern aus der anthropologischen Dualität von Leib und Seele ein ethisch nicht auflösbarer Konflikt entsteht, der im griechischen Denken bei Platon und Aristoteles bewußt geworden ist. Durch die leibliche Verfaßtheit seines Seins findet sich der Mensch hineinverwoben in die Welt, die menschliche Gemeinschaft, in die Polis. Die daraus entspringende ethische Verantwortung wird im bios praktikos bzw. politikos übernommen. Ethik ist daher bei Aristoteles von vornherein konsequent als politische Ethik verstanden.<sup>46</sup> Ebenso ist bei Platon die Einsicht in die Gerechtigkeit als Prinzip der Leitung der Polis die „größte und schönste Einsicht“<sup>47</sup>. Doch obwohl sich Platon immer wieder gegen einen solipsistischen Rückzug des Philosophen aus der Gemeinschaft der Polis wendet<sup>48</sup>, wird die politische Verantwortung gleichzeitig durch den Aufstieg der Seele vom Irdischen zum Ewigen, vom Sichtbaren zu den unsichtbaren Ideen im bios theoretikos relativiert. Die irdisch-menschlichen Angelegenheiten sind folglich eines „großen Ernstes nicht wert, aber es ist notwendig, sie mit Ernst zu betreiben; das ist kein glückliches Zusammentreffen.“<sup>49</sup> Die politische Verantwortung wird hier nicht mehr als Erfüllung, sondern als unvermeidliche Last menschlichen Lebens notwendig erfahren. Es „sind die zwei konträren Tendenzen, die wir bei Platon klar feststellen. Die er-

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

<sup>46</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, I.11904 b 10.

<sup>47</sup> Vgl. Platon, Symposion, 209ab.

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

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

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

Dasselbe Dilemma kennzeichnet nach Dussel auch die aristotelische Ethik, die zwar den platonischen Dualismus zu überwinden versucht, ihm aber in der Lehre vom Nous als noesis noeseos auf einem neuen Niveau verhaftet bleibt. Einerseits gelangt nach Aristoteles der Mensch in der Polis überhaupt erst zum aktuellen Stande seines Menschseins, insofern die Polis nicht weniger als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen ist<sup>51</sup>, andererseits ist die höchste Vollendung des Menschen nicht die Hingabe an den Anderen, sondern die Theoria des Philosophen<sup>52</sup>, auch wenn in ihr der Seinsgrund für die politische Ethik erschlossen wird: *"die Ethik ist für Aristoteles Staatslehre, aber das Leben des nous (Intellekt) ist mehr als menschlich, mehr als politisch: es ist ein göttliches Leben, an dem der Mensch teilhat. Dieses kontemplative Leben erfüllt sich jedoch außerhalb der Stadt, jenseits von ihr"*.<sup>53</sup> Im griechischen wie im modernen Denken enthüllt sich das Sein dem menschlichen **Sehen**, der "Theoria", in der der Mensch -der leiblichen und damit der mitmenschlichen Bedingtheit seines Wesens enthoben -das Sein selbst "anrührt". Die in der Bewegung vom Seienden zum Sein implizit gegebene Entwertung des Einzelnen, des Leiblichen, bedingt eine Desavouierung des Ethischen. Die Praxis folgt so allenfalls aus der Theoria, die Ethik bleibt ein sekundäres Moment gegenüber der Schau des Seins. Der vollkommene Mensch der dialektischen Ontologie ist daher der Weise, der homo contemplativus, jenseits der geschichtlichen Realität der Polis.

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

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

<sup>50</sup> Dussel E., El humanismo helénico, 12.

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

<sup>52</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik. X,7-9.

<sup>53</sup> Dussel E., Filosofía ética 111,8.

<sup>54</sup> A.a.O.,9.

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

### 2.2.2. Die totalitäre Struktur der Dialektik

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

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

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

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

56 A.a.O., 10.

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

58 A.a.O., 106.

59 A.a.O., 102.

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

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

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

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

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

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

<sup>62</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 2 1253a 19-28.

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

<sup>64</sup> Dussel E., *Para una ética* I, 106.

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

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

<sup>67</sup> Vgl. z. B. Dussel E., *Filosofía ética* m, 9.

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

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

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

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

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

<sup>68</sup> Dussel E., Para una ética I, 108.

<sup>69</sup> Dussel E., Filosofía ética V, 38.

<sup>70</sup> Dussel E., Filosofía de la liberación, 13.

<sup>71</sup> A.a.O., 12.

<sup>72</sup> Dussel E., Para una ética, I, 108.

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

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

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

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

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

<sup>73</sup> Dussel E., Para una ética II, 152.

<sup>74</sup> Vgl. Dussel E., Para una ética I, 107, 124.

<sup>75</sup> A. a. O., 181 (Anm. 308).

<sup>76</sup> A. a. O., 97.

<sup>77</sup> Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 89.



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

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

#### 2.2.4. Dialektische Ontologie als ideologische Denkform

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

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

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

<sup>78</sup> A.a.O., 114.

<sup>79</sup> Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 24.

<sup>80</sup> Dussel E., Philosophie der Befreiung, 18 (Übers. leicht verändert).

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

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

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

#### 2.3.1. *Faktizität versus Universalismus der Moderne*

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

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

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

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

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

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

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

<sup>83</sup> Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 157 f.

<sup>84</sup> Vgl. Dussel E., *Para una ética II*, 142 ff.

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

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

### 2.3.2 .Kulturelle und ökonomisch-politische Faktizität

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

Das alltägliche In-der-Welt-sein vollzieht sich als geworfen entwerfendes Sein-können aus einer wesentlichen Bezogenheit zur Vergangenheit (Faktizität) und zur Zukunft (Ek-sistenz). Während die europäische Philosophie die Zukünftigkeit, den Entwurfcharakter des Daseins privilegiert habe<sup>88</sup>, will Dussel den Blick vor allem auf die geschichtlich konkrete Herkünftigkeit des In-der-Welt-seins richten, die allem Entwerfen immer schon die Richtung vorgibt. Die Faktizität der Alltäglichkeit impliziert jeweils einen bestimmten *kulturellen Raum* und damit eine „zeitliche Vergangenheit als den ‚Ort‘, an dem ‚ich‘ geboren bin. Das ‚Wo-ich-geboren-bin‘ ist die erste Determination vor allen anderen Determinationen. Bei den Pygmäen in Afrika oder im Viertel der Fünften Avenue von New York geboren werden, ist beidesmal eine Geburt. Aber es ist eine Geburt in eine andere Welt; es ist ein räumliches Geborenwerden in eine Welt, die -radikal, aber nicht absolut -die Orientierung des zukünftigen Projekts bestimmt.“<sup>89</sup>

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

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

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

<sup>88</sup> Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 38.

<sup>89</sup> A.a.O.,39.

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

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

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

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

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

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

<sup>90</sup> Dussel E., Para una ética II, 181.

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

<sup>92</sup> Dussel E., Para una ética II, 182.

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

<sup>94</sup> Dussel E., Para una ética I, 62.

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

### 2.3.3. Faktizität und Ideologie

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

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

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

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

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

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

<sup>96</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 26 f.

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

<sup>98</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 24.

<sup>99</sup> Ebd.

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

#### 2.3.4. Transzendenz und kosmische Exteriorität

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

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

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

<sup>102</sup> Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 26.

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

<sup>104</sup> Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 26.

<sup>105</sup> Dussel E., Philosophie der Befreiung, 37.

<sup>106</sup> Vgl. a.a.O., 40 f, 181 ff.

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

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

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

Ohne auf Dussels Unterscheidungen innerhalb des Seinshorizonts hier genauer einzugehen<sup>109</sup>, sei noch der Frage nachgegangen, woraufhin bzw. wohinein sich der Mensch in seinem Seinkönnen letztlich entwirft. Das äußerste Woraufhin menschlicher Transzendenz ist das Sein selbst als Grund (arché) der Welt. Im Bedenken des Seins ist der frühe Dussel dabei noch eine beachtliche Wegstrecke mit M.Heidegger gegangen, indem das Sein in seiner Zueignung an den Menschen verstanden wird, so daß der Mensch durch die geschickhafte Erwählung des (gen.subj.) Seins in die Schuld, Verpflichtung genommen ist „zu sein“.<sup>110</sup> Davon ist später so nicht mehr die Rede; die letzte Bestimmung des „Seins“ erfolgt jetzt im Bedenken der „absoluten Exteriorität des Absoluten“ in der „Archäologie“, also in der Analektik.<sup>111</sup> Innerhalb des ontologischen Denkens scheint sich Dussel auf *Seinsbestimmungen* konkreter Totalitäten zu beschränken, wie der Ökonomie (Arbeit), der machistischen Sexualität (Phallus); die Unbedingtheit des Seins im Rahmen der Dialektik zu denken, münde hingegen in einen Pantheismus.

Im Versuch eines Denkens „jenseits“ des ontologischen Horizonts folgt Dussel daher nicht mehr dem späten Heidegger, sondern Xavier Zubiri<sup>112</sup>, der an Heideggers Fundierung des Realitätsbegriffs in der Sorge anknüpft.<sup>113</sup> „Realität“ ist bei Heidegger

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

<sup>108</sup> Dussel E., Para una ética I, 73.

<sup>109</sup> Vgl. dazu zusammenfassend: Dussel E., Philosophie der Befreiung, 2.3.5.- 2.3.8.

<sup>110</sup> Vgl. Dussel E., Para una ética I, § II.

<sup>111</sup> Vgl. oben Kap. 5.4.

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

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



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

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

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

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

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 169.

<sup>116</sup> A.a.O., 170.

<sup>117</sup> Ebd.

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