

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

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

3.1. HEGELS EUROZENTRISCHE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

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

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

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

3.2. NEUDEFINITION DES WELTGESCHICHTLICHEN „ORTES“ LATEINAMERIKAS

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

3.2.1. Amerindische Prähistorie

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2 Indoeuropäische Protogeschichte

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

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

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

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

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

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

⁸ Dussel E., Filosofía ética m, 29.

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

¹⁰ Dussel E., El humanismo semita, 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3. Semitische Protogeschichte

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

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

Im Gegensatz zum indoeuropäischen Denken ist die semitische Lebenswelt

¹⁶ Dussel E., Introducción general, 160 f.

¹⁷ Dussel E., Filosofía ética III, 35.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Dussel E., Filosofía ética III, 35.

²⁰ Dussel E., El humanismo semita, 1.

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

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

3.2.4. Die spezifische Exteriorität Lateinamerikas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE SITUATION DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“

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

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

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

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

²⁵ A.a.O., 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ A.a.O., 175.

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

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

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

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

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

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

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

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

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