

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Vgl. a.a.O., 29.134 f.

⁴ Dussel E., *Para una ética I*, 122.

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

⁶ Dussel E., *Para una ética II*, 93.

⁷ A.a.O., 92.

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

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

¹⁰ *Para una ética II*, 89.

¹¹ A.a.O., 92.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ A.a.O., 187 f.

¹⁹ A.a.O., 188.

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

²¹ A.a.O., 118.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2. DIE NÄHE DES „VON ANGESICHT ZU ANGESICHT“

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

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

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

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

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

4.2.1. Die Nähe als *veritas prima*

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

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

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

³¹ Dussel E., *Para una ética* 1,121.

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

³³ Dussel E., *Para una ética* 1,122.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Dussel E., *Para una ética* 1,124.

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

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

⁴⁰ Dussel E., *Para una ética* 1,122.

⁴¹ A.a.O., 120.

⁴² A.a.O., 121.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Dussel E., Para una ética I,123.

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

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Para una ética I,126.

⁴⁸ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 35.

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

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

4.2.2. Die Nähe als ethische Praxis

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

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

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

⁴⁹ Dussel E., Para una ética 1,121.

⁵⁰ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 57.

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

⁵² Dussel E., Philosophie der Befreiung, 33.

⁵³ A.a.O.,35.

⁵⁴ A.a.O., 32f (Übers. korrigiert).

⁵⁵ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 25.

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

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

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

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

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

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

⁵⁷Dussel E., *Para una ética* I, IO2.

⁵⁸A.a.O., II, 40.

⁵⁹A.a.O., I, 125.

⁶⁰A.a.O., II, 94.

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

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

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

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

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

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

⁶²Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 89.

⁶³Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 167.

⁶⁴Dussel E., Filosofía ética III, 147.

⁶⁵Dussel E., Para una ética I, 123.

⁶⁶Ebd.

⁶⁷Dussel E., Para una ética II, 187.

4.3. KONKRETION DER NÄHE

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

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

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

4.3.1. Erotik

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

⁶⁸Dussel E., *Filosofía ética* m,II.

⁶⁹Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1,3.

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

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

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

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

⁷¹Vgl. Platon Symposion, 211a-e.

⁷²Dussel E., Para una ética I, 130.

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

⁷⁴Dussel E., Para una ética I, 130.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁰Dussel E., Para una ética I, 133.

⁸¹A.a.O., 132.

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

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

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

4.3.2. Pädagogik

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

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

⁸³Dussel E., Philosophie der Befreiung, 98.

⁸⁴Dussel E., Filosofía ética III, 153.

⁸⁵Dussel E., Para una ética I, 128.

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸Dussel E., Filosofía ética 111, 136.

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

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

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

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

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

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

⁹⁰A.a.O., 149.

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

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

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

4.3.3. Politik

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

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

⁹¹A.a.O., 153.

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

⁹³A.a.O., 83 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁷A.a.O., 84.

⁹⁸Dussel E., *Filosofía ética m,II*.

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3.4. Der Wechsel von Nähe und Ferne -die Ökonomie

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

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

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

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

¹⁰³Dussel E., Filosofía ética III, 77.

¹⁰⁴Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 22.

¹⁰⁵Dussel E., Filosofía ética III, 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁰ A. a. O., 150.

¹¹¹ Dussel E., Philosophie der Befreiung, 156.

¹¹² Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 169.

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

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

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

4.3.5. Die relative Eigenständigkeit der Grundbeziehungen

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3.6. Die Zweideutigkeit konkreter Nähe

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

¹¹⁶A.a.O., 12.

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

¹¹⁸A.a.O., 90f.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²³Dussel E., *Para una ética* 1,145.

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

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

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

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

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

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

¹²⁸ A.a.O., 186 (Anm. 373).

¹²⁹ Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 20.

¹³⁰ Dussel E., Para una ética I, 135.