

## 5. VON DER NÄHE ZUR BEFREIUNG

So sehr Dussel in den Spuren von E. Levinas in immer neuen Anläufen auf die uneinholbare Exteriorität und Vorgängigkeit des/der Anderen hin denkt, so entschieden wendet er sich gegen ein Denken, das letztlich in einer zwar respektvollen, aber zugleich unwirksamen „Theoria“ der geheimnishaften Anderheit des/der Anderen verharrt. Der Freilegung der Ethizität und Ursprünglichkeit der interpersonalen Begegnung muß eine Reflexion folgen, die den konkreten Vollzug der Verantwortlichkeit bedenkt. Dies impliziert, daß die Stimme des/der Anderen trotz der Unbegreiflichkeit seiner/ihrer Exteriorität in gewisser Weise auch „verstanden“ werden kann, sodaß die Öffnung auch wirklich dem/der Anderen gilt und sich nicht in eine leere Exteriorität hinein verliert.

In der Frage der Konkretisierung der Verantwortlichkeit geht Dussel daher bewußt über Levinas hinaus: *„Levinas bleibt gleichsam ekstatisch vor dem Anderen, dem Absoluten, der liturgisch verehrt werden soll, aber er zeigt uns nur schlecht oder nichts darüber, wie man ihm ernsthaft dienen, wie man ihn geschichtlich befreien, wie man eine ‚neue Ordnung‘ konstruieren soll (von der uns Rosenzweig spricht). Wir schulden also Levinas die Beschreibung der ursprünglichen Eifahrung, aber wir müssen ihn überwinden, zurücklassen in dem, was die Einsetzung der Vermittlungen betrifft ...Der Andere vergegenwärtigt sich [nach Levinas] als absolut anders, schließlich ist er zweideutig, absolut unverständlich, inkommunikabel, uneinholbar, man kann ihn nicht befreien (retten). Der Arme pro-voziert zwar, aber schließlich bleibt er für immer arm, elend.“*<sup>1</sup>

Würde die Stimme des/der Anderen bloß unverstanden verhalten, wäre es unmöglich, seine/ihre Not zu überwinden; die Verantwortlichkeit bliebe völlig abstrakt. Die Antwort auf den Schrei der Armen muß sich in einer solidarischen Befreiung aus der Armut realisieren; der grenzenlose Respekt vor dem Hungernden wird erst in der realen Sättigung, im Brotgeben, in der Produktion von Nahrungsmitteln konkret. Eine Ethik, die von der Würde der Person ausgeht, muß daher auch eine „Philosophie der Produktion“ entwickeln, um nicht in einen Zynismus zu verfallen.

Im folgenden werden die wesentlichen Elemente des Übergangs von der ekstatischen Unmittelbarkeit der Nähe zum konkreten Dienst für den/die Andere(n) freigelegt. Damit stoßen wir auf den theoretischen Kernbereich der Ethik E. Dussels, auf den Begriff der Befreiung.

<sup>1</sup>Dussel E., Palabras preliminares, in: ders./Guillot D. (Hrsg.), Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas. Buenos Aires 1975.9.

## 5.1. DIE ETIZITÄT DER MENSCHLICHEN EXISTENZ

### 5.1.1. Das Gewissen und die Stimme des/der Anderen

Der unvorhersehbare Einbruch des/der Anderen versetzt mich zwar in eine äußerste Passivität- ich bin zur Geisel des/der Anderen geworden -, zugleich vollzieht sich darin jedoch die wesentlichste Aktivität menschlichen Lebens, nämlich die *con-versio* bzw. *a-versio* gegenüber dem/der Anderen. So sehr der Blick des/der Anderen auch in Beschlag nimmt, so wenig kann er sie die Öffnung, den Dienst erzwingen. Das Antlitz des/der Anderen spricht aus einer tiefen Ohnmacht, durch seine schutzlose Nacktheit. Sein/ihr Wort ist letztlich immer Bitte um Gehor. Im Zentrum der Nähe steht daher das Horen auf die Stimme des/der Anderen, das Gewissen in seinem ursprünglichsten Sinn: „*Die ‚Stimme des Gewissens‘ (meta-physisch) ist einfach und real die Stimme des Anderen ...Das ‚ethische Bewußtsein/Gewissen‘ [conciencia] ist also Die-Stimme-des-Anderen- horen*“.<sup>2</sup>

Jenseits der Erschlossenheit der Welt vollzieht sich die ursprünglich ethische Öffnung und Bejahung des/der Anderen im Horen auf sein/ihr Wort. Das Horen selbst ist zunächst Schweigen; nicht das Schweigen des Unterdrückten, den man zum Schweigen gebracht hat, der nichts zu sagen hat, weil er als Analphabet aus dem Gespräch ausgeschlossen wurde, sondern das zuhörende Schweigen dessen, der sich dem Wort des/der Anderen öffnet, es trotz seiner Fremdheit zu verstehen sucht; es ist das Schweigen des „Propheten“ in der Wüste.<sup>3</sup> Dieses Schweigen ist wesentlich Verfügbarkeit (*disponibilidad*), Erwartung der Selbstmitteilung des/der Anderen;<sup>4</sup> es ist die „*Achtung, die der Offenbarung des/der anderen im Gespräch Raum gibt*.“<sup>5</sup>

Die Stimme des/der Anderen zu horen, ist aber nur möglich, indem man die eigene Welt transzendiert, mit der eigenen sozialen Totalität, insofern sie den Anderen ausgrenzt, bricht und sich dem Armen außerhalb des Systems zuwendet. Auf diese Weise „*transformiert sich der Mensch mit ethischem Bewußtsein, ...auch gegen seinen Willen, in einen Zeugen, in ein Zeugnis des Anderen ( griechisch mártys: bezeugen) ...vor der totalitär abgeschlossenen Totalität*.“<sup>6</sup> *Ethisches Bewußtsein bedeutet daher „Verantwortung für den anderen angesichts des Systems*.“<sup>7</sup>

<sup>2</sup>Dussel E., *Para una ética II*, 57.

<sup>3</sup>A.a.O., 57 f.

<sup>4</sup>A.a.O., 53 f.

<sup>5</sup>A.a.O., 54.

<sup>6</sup>A.a.O., 59.

<sup>7</sup>Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 48.

### 5.1.2 .Das Wort des/der Anderen verstehen. *Analogia verbi et fidei*

Die *Gefahr* im Denken von E. Levinas besteht nach Dussel darin, daß die Exteriorität des/der Anderen so ab-solut gedacht wird, daß sie *schlechthin* unerkennbar bleibt. Die paradoxe Folge wäre gerade die Folgenlosigkeit einer solchen Ethik. Statt der beabsichtigten Neubegründung wäre die kaum radikaler zu denkende Desavouierung des Ethischen das Resultat eines solchen Denkens. Es kommt daher alles darauf an, einen Weg, eine Methode zu finden, wodurch die Offenbarung des/der Anderen in gewisser Weise auch „verstanden“ werden kann, ohne sie in den Horizont des ego cogito einfach aufgehen zu lassen. Genau dies leistet nach Dussel die Lehre von der Analogie, und zwar die „*Analogie des Wortes*“ *„als die erste Weise, wie sich uns die Analogie der realen Sache gibt“*.<sup>8</sup>

In der Analogie des Wortes, der je neuen Selbstoffenbarung des/der Anderen, kommt die geschichtliche Auslegung der Analogie des Seins<sup>9</sup>, der seinsmäßigen Bestimmung der distinkten Exteriorität des/der Anderen, zum Tragen. Lag bei der Analogie des Seins der Akzent auf der Jenseitigkeit bzw. Vorgängigkeit des/der Anderen gegenüber dem Horizont des In-der- Welt-seins, so geht es nun primär um den Aspekt der Ähnlichkeit, um die Überbrückung des Grabens zwischen Ich-Andere(r). Bei Levinas droht das Wort des/der Anderen in eine unüberbrückbare Äquivokität umzuschlagen und wird damit inkommunikabel. *„It is here that the well known doctrine of analogy comes to our aid, smartly bridging the gap between univocalness on the one hand and equivocality on the other.“*<sup>10</sup>

Univokität wäre die vollständige Erschlossenheit des/der Anderen „als ein Ding in der Totalität meiner Welt“<sup>11</sup>, Äquivokität würde die Unmöglichkeit jeder Kommunikation bedeuten. Die Ähnlichkeit bzw. Analogie, die eine nicht-totalitäre Kommunikation ermöglicht, ist streng geschichtlich zu verstehen, d. h. nicht als eine Ähnlichkeit, die in der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gattung, konkret der Menschheit, begründet ist; sie wird vielmehr vorn/von der Anderen selbst her durch die Epiphanie in meiner Welt als zuerst „hergestellt“. Auf diese Weise eröffnet der/die Andere selbst einen Bereich des Verstehens, der Auslegung, weil nur dann etwas ausgelegt werden kann, insofern es in den Verstehenshorizont des Ich ein-dringt.<sup>12</sup> *„Das analoge Wort wird in unserer Welt als etwas ausgelegt, das von jenseits unserer Welt kommt... von jenseits der Welt her ist es analog oder distinkt. Darin, daß dieses Wort etwas vom ‚Ähnlichen‘ (aber niemals Identischen) hat, ist es schon verstehbar [com-prensible] durch meine Welt und kann ontisch interpretiert werden; darin, daß dieses Wort etwas ‚Distinktes‘ (aber niemals Äquivokes) hat, ist es unbegreiflich [in-comprensible] von meiner Totalität her und daher ist es noch nicht ontisch ausgelegt. In dieser Nichtin-*

<sup>8</sup>Dussel E., *Método para filosofía de la liberación*, 188.

<sup>9</sup>Vgl. oben 4.1.

<sup>10</sup>Dussel E., *Historical and philosophical presuppositions*, in: *Frontiers of theology in Latin America*, hrsg. v. R. Gibellini, Salamanca 1977, 191.

<sup>11</sup>Dussel E., *Palabras preliminares*, 9.

<sup>12</sup>Vgl. Dussel E., *Método para filosofía de la liberación*, 191.

*terpretierbarkeit verharret das Offenbarungswort des Anderen als meta-physische Negativität, die mir erlaubt, auf das Jenseits der Totalität geöffnet zu bleiben“.*<sup>13</sup>

Das Wort des/der Anderen bricht zwar in meine Welt ein, jedoch so, daß es meinen Verstehenshorizont auf seine/ihre uneinholbare Exteriorität hin ausbricht. Das Verstehen wird dadurch über seinen Horizont hinausgeführt in das unbegreifliche Geheimnis des/der Anderen. Diese analoge Bewegung des Verstehens vollzieht der/die Angesprochene durch den Glauben, durch das Vertrauen auf das Wort des/der Anderen: „*Vor das, was die Vernunft niemals wird umfassen können, das Geheimnis des anderen als anderen, kann allein der Glaube vordringen.*“<sup>14</sup>

„Glaube“ (fe) ist hier zumindest nicht primär im religiösen Sinn verstanden, sondern als die *anthropologische* Öffnung für die Freiheit des/der Anderen. Glaube bedeutet daher keine Defizienzform, sondern im Anschluß an den späten Schelling<sup>15</sup> höchste Vollzugsform menschlichen Erkennens, insofern allein der Glaube die Vernunft bis zur *prima veritas*, der Anderheit des/der Anderen heranführt. Die Exteriorität des/der Anderen kann sich umgekehrt wiederum nur dem Glauben, der vertrauensvollen Offenheit für die/den Andere(n), als solche mitteilen. Daher ist „*die analogia fidei die Propädeutik für die analogia rei*“<sup>16</sup>, die Haltung, in der die Analogie des Seins überhaupt erfahrbar wird. Glaube ist kein irrationales Gefühl, sondern „*höchste historische und menschliche Rationalität*“<sup>17</sup> des Miteinanderseins, die wir alltäglich leben. Das analoge Wort z. B. einer Liebeserklärung oder der Bitte um Hilfe ist als Gesagtes im Augenblick des Gesprächs nicht verifizierbar. Es kann sich nur in der Zukunft im Raum des Glaubens bewahrheiten. Der Glaube entwirft sich in die unvorhersehbare Freiheit und Zukunft des/der Anderen, auf das real Neue, er ist wesentlich Erwartung, Hoffnung. Das analoge Wort bleibt daher immer „*inadäquat verständlich*“, „*man versteht, das Gesagte' inadäquat im Vertrauen, im Glauben an den anderen: ‚weil er es sagt‘*“.<sup>18</sup>

Das Kriterium der Wahrheit ist hier nicht die Evidenz des Gesagten, sondern die Wahrhaftigkeit des/der Anderen in der Selbstmitteilung seiner/ihrer unbegreiflichen Personallität.

### 5.1.3. Die Gerechtigkeitsliebe

Der analoge Charakter der Selbstoffenbarung des/der Anderen ermöglicht ein „Verstehen“ im und durch den Glauben. Dennoch bleibt auch der Glaube noch zu sehr im

<sup>13</sup>Dussel E., *Para una ética II*, 122.

<sup>14</sup>Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 61 (eigene Übers.).

<sup>15</sup>Der späte Schelling hat den Zugang zur Freiheit des Absoluten „jenseits des Seins“ nicht der Vernunft, sondern dem „Glauben“ zugesprochen, was angesichts der Sache, um die es geht, nämlich der Freiheit, kein Zugeständnis an einen Irrationalismus ist, sondern eine in der „Sache“ selbst begründete Kategorie, die Dussel über Schelling hinaus anthropologisch „erdet“; vgl. dazu ausführlich mit zahlreichen Belegen zu Schelling: *Método para filosofía de la liberación*, 116 ff.

<sup>16</sup>A.a.O., 188.

<sup>17</sup>Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 62.

<sup>18</sup>A.a.O., 191.

ekstatischen Gegenüber zum/zur Anderen. Der Glaube ist noch „*negativ hinsichtlich des Anderen als anderen: wir bleiben exponiert vor seinem Antlitz, aber wir brechen nicht in seine Welt, in seine Totalität ein.*“<sup>19</sup>

Der Glaube an das Wort des/der Anderen begründet ein erstes inadäquates Verstehen auf der Basis der Analogie, allerdings nicht im Sinn eines Analogieschlusses, in dem bloß ein „alter ego“ angezielt wäre. Interpersonales Verstehen vollzieht sich vielmehr in einem mühsamen, durch je neue Mißverständnisse gebrochenen und sich darin zugleich lautemden Prozeß. Verstehensentwürfe, die aus der bisherigen Erfahrung mit dem/der Anderen erwachsen sind, müssen aufgrund neuer Begegnungen immer wieder revidiert werden. Von der Problematik des personalen Verstehens her wird nun sowohl die Bedeutung als auch die Grenze des Glaubens sichtbar. Denn die Exteriorität des/der Anderen ist erst wirklich *an*-genommen, wenn man nicht nur seinem/ihrer Wort vertraut, sondern dem Anspruch, der Forderung, dem Hilfeschrei, der Liebeserklärung des/der Anderen im konkreten Tun entspricht. „*Die Nichtkommunikation [incomunicación] des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die anfängliche irrespektive Beziehung, muß in der Kommunikation, im Zusammenleben [convivialidad] gelebt werden.*“<sup>20</sup> Dies bedeutet, die Welt, den Lebensentwurf, die Hoffnung des/der Anderen zu teilen: „*Nur wenn ich ‚sein‘ Pro-jekt als ‚sein‘ zu-kommendes Sein liebe, kann ich seine Aderheit achten.*“<sup>21</sup> Erst in der tätigen Liebe, im Dienst für und mit dem/der Anderen wandelt sich das anfänglich n~h konfuse Verstehen des Glaubens in eine „adäquate Auslegung“<sup>22</sup>, wobei sich die adäquatio allein auf das „Gesagte“ in seiner objektiven Inhaltlichkeit, nicht auf die Exteriorität des/der Anderen selbst bezieht, die sich jeder adäquatio entzieht.

Der tatsächliche Eintritt, der „trans-versale Sprung“ in die Welt des/der Anderen gelingt daher erst in dem, „*was die Griechen auf eingeschränkte Weise die eunoia und die Lateiner die benevolentia genannt haben.*“<sup>23</sup> Die wohlwollende Zuwendung, die benevolentia, ist bei Aristoteles der Ursprung der Freundschaft<sup>24</sup>, die erst in einem langsamen Vertrautwerden, im Zusammenleben, in der Koinonia entsteht und wächst.<sup>25</sup> Hier geht es allerdings noch nicht um die reziproke Liebe zwischen Gleichen, um die „philia“, sondern um die Zuwendung zu denen, die jenseits der Geborgenheit der Freundschaft, der Familie usw. stehen, um die Agape, die Dussel als Gerechtigkeitsliebe, als „amor-de-justicia“ auslegt.<sup>26</sup>

<sup>19</sup>Dussel E., Para una ética I, 149.

<sup>20</sup>Dussel E., Filosofía ética m, 191; „convivialidad“ ist ein zentraler Begriff I. Illichs, den Dussel hier aufnimmt.

<sup>21</sup>Ebd.

<sup>22</sup>Dussel E., Para una ética II, 169.

<sup>23</sup>A.a.O., 1,149.

<sup>24</sup>Vgl. ebd. sowie Aristoteles, Nikomachische Ethik, IX 5 1167 a 4.

<sup>25</sup>Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, vm 4 1156b und 7 1159a; dazu ausführlich Wucherer-Huldenfeld A. K., Liebe und Eudamonie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Eine Anfrage an die herkömmliche Interpretation, in: Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. FS für Johann Mader zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Vetter H. u. a. Wien 1987, 191-212.

<sup>26</sup>Vgl. Dussel E., Para una ética I, 147.

Eros und Philia bleiben in einer unaufuebbaren Zweideutigkeit, nämlich sich in einer neuen, sozialen Totalität abzuschließen, sei es dem „Wir“ der Freundschaft, des Paares, einer Gruppe etc. Die Agape richtet sich hingegen an das „Nichts“ der Totalität<sup>27</sup>, an diejenigen, die noch nicht einmal ins Dasein getreten sind bzw. innerhalb einer bestimmten Gesellschaft „nichts“ gelten, die Armen. Die Gerechtigkeitsliebe besteht nicht in der gegenseitigen Achtung der Gleichen, sondern in der zukommenden Öffnung für die äußerste, konkrete Exteriorität, die Armen jenseits des geltenden Systems.<sup>28</sup> Diese Liebe, die nur aufgrund des Glaubens möglich ist, indem man dem Wort des Armen „Ich habe Hunger“ Glauben schenkt -, überbietet gleichzeitig den Glauben, indem sie dem/der Anderen auch das gibt, was ihm/ihr zusteht. Die Agape, obzwar eine „*reine Liebe der Güte*“<sup>29</sup>, ist unzertrennlich mit der Gerechtigkeit verbunden; Gerechtigkeit nicht im Sinn eines abwagenden Ausgleichs verschiedener Ansprüche, sondern als Konsequenz der Zuwendung zum/zur Anderen. Die Gerechtigkeit ist zwar „*objektives ‚Geben‘ in Gleichheit, aber ursprünglich ist die Gerechtigkeit, den anderen als anderen lieben, und es kommt allein von dieser Liebe zur Exteriorität des anderen her daß der Gerechte bewegt wird, ihm das zu ‚geben‘, was ihm entspricht.*“<sup>30</sup>

In diesem Sinn übersetzt Dussel die Agape mit „amor-de-justicia“. Indem der Mensch durch die Agape in die Welt des/der Anderen selbst eintritt, das Leben mit ihm/ihr zu teilen beginnt, erschließt sich ihm überhaupt erst die ganze Not seines/ihreres Daseins. Erst die Praxis der Liebe erkennt und versteht das Wort des/der Anderen. In der „Logik der Anderheit“ folgt die Einsicht der Agape, die Theorie der Praxis: „*In diesem Übergang vom Das-Wort-des anderen-hören bis zur adäquaten Interpretation ...kann man sehen, daß das ethische Moment dieser Methode wesentlich ist. Allein durch die existentielle Verpflichtung, durch die befreiende Praxis. .. kann man sich der Auslegung. Konzeptualisierung und Verifizierung seiner Offenbarung nähern.*“<sup>31</sup>

Indem die Agape sich auf die Welt der Armen einläßt und sich mit ihnen auf den Weg der Befreiung macht, holt sie die von der Gesellschaft Ausgeschlossenen in die Gemeinschaft der Gleichen zurück und begründet so die Gegenseitigkeit der aristotelischen Freundschaft. Die Gerechtigkeitsliebe ist daher „*die erste, ursprüngliche Liebe, die das Fundament selbst der Freundschaft legt ...Sie ist noch nicht Brüderlichkeit (insofern auch sie Gegenseitigkeitfordert). sondern Grund der Brüderlichkeit.*“<sup>32</sup>

<sup>27</sup>Vgl. a.a.O., II, 113.

<sup>28</sup>Vgl. Dussel E., *Filosofía ética* III, 146; ders., *Ethics and theology of liberation*, 119.

<sup>29</sup>Dussel E., *Para una ética* I, 136.

<sup>30</sup>A.a.O., 190 (Anm. 404).

<sup>31</sup>Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación*, 192.

<sup>32</sup>Dussel E., *Para una ética* II, 114.

## 5.2. DIE ENTFREMDUNG

*„Die Gerechtigkeitsliebe, das Vertrauen oder die Hoffnung sind nicht das Ende des Prozesses, sondern bloß die ethischen Bedingungen der Möglichkeit der befreienden Praxis. ..Nachdem wir die Bedingungen angezeigt haben, welche die adäquate Interpretation des Wortes des Anderen ermöglichen, müssen wir jetzt die Sache der ‚Interpretation‘ selbst denken“.*<sup>33</sup>

Wir kommen nun in das Zentrum von Dussels Ethik, zum Übergang vom Verstehen des Wortes zur Praxis der Befreiung. Es genügt nicht, das Wort des/der Anderen bloß zu verstehen, auch wenn dies bereits eine ethische Option impliziert; dem Verstehen muß der effektive Dienst, die reale Arbeit (habodah), letztlich die Befreiung des/der Armen aus Elend und Unterdrückung folgen. Erst dann wird seinem/ihrem Wort auch wirklich entsprochen. *„Die rechte Interpretation des Wortes des Anderen ist Bedingung des ‚Dienstes‘ oder der gerechten, befreienden Arbeit“.*<sup>34</sup>

Der Begriff der „Befreiung“ impliziert eine Realität der Abhängigkeit, der Unterdrückung und Herrschaft. Bevor Dussels Verständnis einer authentischen Befreiungspraxis genauer expliziert werden kann, muß daher zunächst die negative Ausgangssituation der Befreiung aufgeklärt werden, die Entfremdung. Damit wird die Idylle einer bloßen „Ich-Du-Beziehung“ endgültig verlassen.

*„Bis hierher wird unser Diskurs den Herrschenden zusagen, weil er friedlich ist, und er wird die Unterdrückten enttäuschen, weil er keine Konflikte kennt. Pädagogisch gesehen ist es notwendig, zu den Quellen im Gebirge zurückzugehen, wo die reißenden Flüsse nach und nach entstehen, bis sie schließlich ins wilde Meer münden. Der Diskurs der Philosophie der Befreiung, der bisher propädeutisch war, beginnt jetzt, sein wahres Gesicht zu zeigen.“*<sup>35</sup>

### 5.2.1. Entfremdung als Depersonalisation

Die ursprünglich ethische Situation, die Begegnung von Angesicht zu Angesicht, kann nur als con-versio oder als a-versio gegenüber dem/der Anderen gelebt werden. Es gibt hier nur ein Entweder-Oder, kein Drittes. Der Blick des/der Anderen zwingt zur Entscheidung, sich entweder zu öffnen, den Weg der Gemeinschaft, des Guten, einzuschlagen oder sich abzuwenden, das Angebot der Begegnung, die Bitte des Armen und damit ihn selbst zu negieren. Das biblische Samaritergleichnis in Lk 10,25-37 beschreibt genau diese urethische Situation.<sup>36</sup> Der Priester sah den ausgeplünderten und niedergeschlagenen Armen -Begegnung von Angesicht zu Angesicht -und ging weiter, d. h. er wendet sich ab, verharrt in seiner Totalität und zerstört damit die Unmittelbarkeit der Nähe. Die Entfremdung kann daher zunächst noch sehr allgemein

<sup>33</sup>A.a.O., 121.

<sup>34</sup>Ebd.

<sup>35</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 64.

<sup>36</sup>Vgl. Dussel E., Para una ética II, 41.

bestimmt werden als eine Handlung die „*dieses ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘ zerstört, unterbricht und unterbindet.*“<sup>37</sup>

Nach dem Einbruch des/der Anderen in meine Welt ist die Verweigerung der Nahe nur mehr durch die freie Entscheidung gegen den/die Andere(n) möglich. Das Nein zurn/zur Anderen vollzieht sich dabei als bewußte Behauptung der eigenen Totalität als einzig verbindlichen Sinnhorizont des Handelns. Um weitergehen zu können, muß der Priester seine Welt, seine Werthierarchie absolut setzen, sich vom/von der Anderen lösen (absolvieren). Die Entfremdung ist daher die Folge einer „*totalitären Totalisation*“<sup>38</sup>. Aversio bedeutet Abwendung vom „*Antlitz*“ des/der Anderen, nicht notwendig Abkehr; im Gegenteil, die „*Selbstliebe der Totalität*“<sup>39</sup> kann sich umgekehrt auch in einer schlechthin erdrückenden „*Zuwendung*“ vollziehen, der Subsumtion des/der Anderen in die eigene Totalität.

Die Totalisation kehrt die Bewegung der Gerechtigkeitsliebe gerade um: während in der Nähe der/die Andere die rollenspezifische Funktionalität durchbricht und als Person gegenwärtig wird, stößt die Aversio das Antlitz des/der Anderen wieder in die Anonymität des *bloßen* Rollenträgers zurück. Das Antlitz verwandelt sich in eine stumme „*Maske*“, die nicht mehr unterbricht, in ein „*einfaches Ding ohne Transzendenz ...*“ wie „*ein Stück des Mobiliars mehr in der Umgebung*“ zu dem man einfach sagt: „*‚Ein Arbeiter!‘ oder ‚Ein Eingeborener!‘ oder ‚Ein Neger!‘ oder ‚Ein unterernährter Pakistani!‘*“<sup>40</sup>

Der/die Andere wird zum instrumentellen Glied eines funktionalen Ganzen, bloße Differenz der Totalität. Indem sich ein Pol der Nähe verabsolutiert, etabliert sich eine Relation zwischen Herr und Knecht. Der Herr verwandelt die/den Andere(n) „*in ein Werkzeug, ein Instrument, ein Mittel: Er tötet ihn, weil er sein Feind ist, er beraubt ihn als Instrument des Reichtums, er vergewaltigt ihn als Instrument der Lust, etc.*“<sup>41</sup>

„*Entfremdung*“ ist daher ein Prozeß der Depersonalisation, der auch der Herr nicht entgeht. Denn ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen verkümmert auch das Leben des Herrn, des Systems in einer sterilen Selbstbezüglichkeit und wird so zum unpersönlichen Man, zur Tautologie der ewigen Wiederkehr des Selben. Die personale Relation Ich-Anderer transformiert sich durch die Verdinglichung des/der Anderen in das a-personale Verhältnis „*Sich-Er*“<sup>42</sup>. Der Prozeß der Entfremdung ist daher einerseits „*der Übergang des freien Anderen in die Situation ‚des‘ unterdrückten ‚anderen‘ [lo otro –Neutrum] ... Wenn die Totalität sich durch die Sünde, durch das*

<sup>37</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 26.

<sup>38</sup>Dussel E., Para una ética II, 22.

<sup>39</sup>A.a.O., 86; Dussel kritisiert damit keineswegs die positive Selbstannahme, die, wie wir sehen werden, das Grundelement der Befreiung des Unterdrückten ist, sondern die „*Selbstliebe als Abwendung vom Anderen*“ (ebd.).

<sup>40</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 68 f.

<sup>41</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 27.

<sup>42</sup>Vgl. Dussel E., Para una ética I, 128, 150 f; „*se*“ bedeutet im Spanischen sowohl „*sich*“ als auch „*man*“. Dussel nützt hier beide Bedeutungen: die verabsolutierte Selbstbezüglichkeit („*sich*“) des Herrschers depersonalisiert ihn zum anonymen „*Man*“ (im Heideggerschen Sinn).

*Böse dem anderen verschließt, ihn sozusagen zum Ding oder Werkzeug für ihren Dienst macht ..., hat sie sich selbst entfremdet, weil ihr ihre Nicht-Anderheit (das bedeutet ebenfalls Entfremdung), ihre Abwendung vom Anderen ihren eigenen Fortschritt, ihre eigene Vervollkommnung in der Liebe, ihr Wachsen im Dienst für den Anderen, den geschichtlichen Dis-kurs der schöpferischen Neuheit verschließt.*“<sup>43</sup>

Innerhalb der Logik der Totalität ist die Entfremdung bloß die Konsequenz der Niederlage im Kampf um die Herrschaft. Die Befreiung verfängt sich in der Dialektik von „Herr und Knecht“, mit der Variation der Umkehrung der Herrschaft, dem Motor der ewigen Wiederkehr des Selben. In analektischer Perspektive hingegen wurzelt die Entfremdung in der Negation der Anderheit, der Subsumtion des/der Anderen in die eigene Totalität. Die ursprüngliche Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“ verwandelt sich in das apersonale Verhältnis des Herrn zur stummen Maske seines Knechtes.<sup>44</sup>

*„Was aber das Wichtigste ist, die Unterdrückung des Anderen ist durch den Übergang eines Menschen vom Zentrum seiner Authentizität zur Ausübung des Willens zur Macht aktiv herbeigeführt worden.“*<sup>45</sup>

Die Bewegung der Totalisation, die jede Exteriorität in den totalitären Horizont des Selben hineinzwingt und so zum funktionalen Teil des divinisierten Ganzen degradiert, hat als ihr innerstes Movens den expansorischen Willen zur Macht, der die Existenz einer freien Exteriorität außerhalb seines Machtbereichs nicht ertragen kann. Die eigentliche Realität des Bosen ist daher der „Haß“<sup>46</sup>, die affektive und praktische Negation des/der Anderen durch die Verabsolutierung der Totalität. Der Haß geht nach Dussel auch dem Neid voraus.<sup>47</sup>

*„Der Neid selbst öffnet sich von der vorgängigen Abwendung oder dem Nein-zum-Anderen, welches das Böse selbst ist, der Pantheismus der Totalität oder die Negation der Exteriorität. Man beneidet den, den man auf das ontische Nichts reduzieren wollte ..., das mich nicht mehr unterbrechen und aus der goldenen Egozentralität der herrschenden Totalität herausholen kann.“*<sup>48</sup>

<sup>43</sup>A.a.O., II, 50.

<sup>44</sup>Zum unterschiedlichen Verständnis der „Entfremdung“ innerhalb der dialektischen Totalität und der Meta-physik der Anderheit vgl. a.a.O., 44 (Schema 7 und 8).

<sup>45</sup>A.a.O., 50; mit dem „Zentrum seiner Authentizität“ ist die „dezentralisierte“ Stellung vor dem Antlitz des/der Anderen gemeint.

<sup>46</sup>Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 70; ders., Introducción a la filosofía de la liberación, 133.

<sup>47</sup>Die Stelle in Dussel E., Philosophie der Befreiung, 2.5.8.2. -"Der Haß als Folge des Neids bildet das Zentrum des Ethos des Herrschers" -ist falsch übersetzt; im spanischen Text steht: „En el corazón del ethos dominador anida el odio anterior a la envidia.“

<sup>48</sup>Dussel E., Para una ética II, 86; es würde sich lohnen, Dussels Bestimmung des Ursprungs der Gewalt mit der Theorie von René Girard genauer zu vergleichen, d. h. der Frage nachzugehen, ob nicht der Haß als Unfähigkeit, die unverfügbare Anderheit des/der Anderen zu ertragen, letztlich auch die Mimesis leitet und nicht umgekehrt, der Haß aus der Rivalität mit dem mimetischen Ideal entsteht, ob nicht die nachahmende Idealisierung des/der Anderen, die schließlich zur Rivalität führt, bereits die Unterbrechung der personalen Nähe voraussetzt.

### 5.2.2. Institutionalisierte Entfremdung -Gesellschaft versus Gemeinschaft

Die Bestimmung der Herrschaft als Subsumtion des/der Anderen in die Totalität ist noch abstrakt, solange sie nicht von den Grundformen menschlicher Beziehungen her konkretisiert wird. Da die Relation Ich-Andere(r) immer in der Gemeinschaft von Mann-Frau, Lehrer-Schüler usw. gelebt wird, realisiert sich die Herrschaft jeweils als „ökonomische, politische, sexuelle, ideologische etc. Unterdrückung.“<sup>49</sup>

Auf welche Weise Menschen auch immer unterdrückt werden, immer wird die Person einer verabsolutierten Totalität, einem Gotzen geopfert, der erst gesättigt ist, wenn das Antlitz seiner Einmaligkeit und Besonderheit beraubt Teil des Systems, des alles verschlingenden „Leviathan“<sup>50</sup> geworden ist. Herrschaft kann daher konkreter definiert werden als „der Akt, durch den andere gezwungen werden, an dem System teilzuhaben, das sie entfremdet. Sie werden dazu gebracht, Handlungen zu vollziehen, die gegen ihre Natur, gegen ihr geschichtliches Wesen gerichtet sind.“<sup>51</sup>

Aufgrund der relativen Eigenständigkeit der Grundformen menschlicher Beziehungen kann auch die Entfremdung nicht auf eine Form der Herrschaft, z. B. auf die ökonomische, reduziert werden, aus der sich alle anderen bloß ableiten ließen. Die Unterdrückung der Frau, die Diskriminierung von Juden und Schwarzen oder die kulturelle Entfremdung der Indios sind je verschiedene Weisen der Negation des/der Anderen, ohne in einem strikten Begründungsverhältnis zueinander zu stehen. Die Befreiung muß daher auf die besondere Eigenart der jeweiligen Herrschaftsstruktur achten. Dennoch kommt der ökonomischen Herrschaft eine Schlüsselrolle zu, insofern alle Beziehungen durch materielle Vermittlungen bedingt, wenn auch nicht determiniert, sind.<sup>52</sup>

Die ökonomische Herrschaft zementiert jede andere Form der Entfremdung: „Die Praxis der Herrschaft als Verhältnis Mensch-Mensch stellt den Anderen in den Dienst des Herrschenden, es ist jedoch bei der Arbeit (poiesis), worin sich diese Herrschaft real erfüllt. Wenn die Frucht der Arbeit durch ein Volk, durch den Arbeiter, durch die Frau, durch den Sohn nicht wieder erlangt worden ist, bleibt ihr Sein entfremdet. Wenn diese Aneignung habituell, institutionell, geschichtlich wird, ist in diesem Moment die Entfremdung real, sicher, effektiv.“<sup>53</sup>

Die Entfremdung wird also in zweifacher Hinsicht „real“: Erstens auf der ökonomischen Ebene durch die gewaltsame Subsumtion in das ökonomische System und die darin gegebene Ausbeutung der Arbeitskraft. Wenn die Frucht der Arbeit geraubt wird, verkümmern alle anderen Lebensbeziehungen: die Wohnung kann nicht bezahlt werden, die erotische Beziehung verliert damit ihren geschützten Raum; die Ausbildung der Kinder wird zu teuer, statt zu mündigen Bürgern heranzureifen, müssen die Kinder selbst durch verschiedene Arbeiten zum Lebensunterhalt beitragen usw.

<sup>49</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 147.

<sup>50</sup>Vgl. Dussel E., Philosophie der Befreiung, 64.

<sup>51</sup>A.a.O., 70.

<sup>52</sup>Vgl. oben 3.3.4.

<sup>53</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 68 (eig. Übers.)

Die ökonomische Entfremdung zerstört so alle anderen Beziehungen, weil der Mensch ein sinnliches, leibliches, bedürftendes Wesen ist.<sup>54</sup>

Das Herrschaftsverhältnis „realisiert“ sich zweitens durch „Institutionalisierung“. Institutionen sind nach Dussel keine apersonalen Gebilde, sondern „*einfach die Art, wie sich die Individuen in einer dauerhaften und aufeinander bezogenen Weise verhalten. So ist die Institution der Ehe eine Art oder Weise, wie sich Frauen und Männer als Ehemann bzw. Ehefrau dauerhaft aufeinander beziehen*“.<sup>55</sup>

Mit dieser äußerst allgemeinen Definition unterläuft Dussel gängige Theorieansätze zur Begründungsproblematik von „Institutionen“. So z. B. „biopsychologische Theorien“, die Institutionen von biologischen (W. Graham, A. Small, K. Lorenz) oder eher kulturell (Malinowsky) ausgelegten Grundbedürfnissen her ableiten, die dauerhaft befriedigt werden müssen,<sup>56</sup> vom Ansatz E. Dussels her würde dies jedoch eine Reduktion des Begehrens (*desir*) des Menschen auf die bloßen Bedürfnisse (*necesidades*) bedeuten, Institutionen wären nicht in ihrer vollen menschlichen Dimension erfaßt. Systemtheoretische bzw. funktionalistische Ansätze (T. Parsons, N. Luhmann) verbergen hingegen die ethische Qualität von Institutionen, die, wenn auch verfestigte, so doch nie *bloß* funktionale Beziehungen sind, d. h. keineswegs aus dem Bereich ethischer Kategorien herausfallen.

Weitaus näher kommen Dussels Verständnis Konzeptionen, die von Husserls Analyse der Lebenswelt ausgehen (A. Schütz, P. Berger, Th. Luckmann). Die „Lebenswelt“ wird bei Dussel jedoch noch analektisch vertieft, insofern innerhalb der Totalität der Lebenswelt, mit ihren jeweiligen Projekten und Vermittlungen, die ethisch relevante Beziehungsstruktur in der Konkretheit der Erotik, Pädagogik, Politik, Archäologie und Ökonomie freigelegt wird. Dussel will damit die Fixierung auf Verfassungen, Statute und Gesetze aufbrechen, die üblicherweise mit Institutionen assoziiert werden, und den Blick auf die real gelebten menschlichen Verhältnisse lenken. Noch vor aller statutarischen Bestimmung sind Institutionen „*dauerhafte Arten von Verhältnissen zwischen Individuen*“.<sup>57</sup> Herrschaft ist daher nicht erst dann institutionalisiert, wenn sie gleichsam amtlich festgeschrieben ist, sondern „*wenn eine Person (oder Gruppe von Personen) eine andere Person (oder Gruppe von Personen) ständig oder vorübergehend unterdrückt, wie z. B. die Encomenderos die Indianer, der Kapitaleigner den Lohnempfänger, der machistische Ehemann die Ehefrau etc. Hier können wir sagen, daß diese Praxis der Herrschaft, der Schuld oder der Sünde sich institutionalisiert hat, gesellschaftlich geworden ist.*“<sup>58</sup>

„Gesellschaftlich“ hat hier eine ethische, nicht bloß deskriptive Bedeutung. Die Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (*comunidad* und so-

<sup>54</sup>Vgl. dazu die theologischen Vertiefung in: Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 67-76 (Kap. VI. Sinnlichkeit, Gerechtigkeit und Sakramentalität).

<sup>55</sup>A.a.O., 30.

<sup>56</sup>Vgl. dazu Schelsky H., Zur soziologischen Theorie der Institution, in: Theorie der Institution, hrsg. v. H. Schelsky, Düsseldorf 1970, 9-26.

<sup>57</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 30.

<sup>58</sup>Ebd.

ciudad), die Dussel erst in der „*Ética comunitaria*“ (1986) als Strukturprinzip seiner Ethik einführt<sup>59</sup>, ist keine Aktualisierung der neoromantischen Idealisierung der Gemeinschaft gegenüber der Kalte rationaler Organisation. Dussel folgt hier also *nicht* der berühmten Unterscheidung von F. Tönnies<sup>60</sup>, der in der Zwischenkriegszeit wohl auch neoromantisch vereinnahmt wurde, noch geht es Dussel um eine bloß feststellende Unterscheidung zwischen personalen und rollenbestimmten Beziehungen, wie dies z. B. J. Pieper<sup>61</sup> versucht hat. Die Unterscheidung „Gemeinschaft/Gesellschaft“ beruht bei Dussel ausschließlich auf dem ethischen Kriterium der Annahme bzw. Ablehnung der Exteriorität des/der Anderen, wodurch das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ gewahrt oder zerstört wird. Daher können auch Tausch- und Arbeitsverhältnisse „gemeinschaftlich“ sein, wenn die Partner „*in Gerechtigkeit und Gleichheit zueinander in Beziehung treten, ohne daß der eine über den anderen herrscht.*“<sup>62</sup>

Bei einem gerechten Tausch oder einem Arbeitsverhältnis auf der Basis der Gleichberechtigung kann man sich offen „in die Augen schauen“, hier ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht zerstört, der/die Andere bleibt in seiner/ihrer Anderheit respektiert. „Gesellschaftliche“ Verhältnisse hingegen sind Herrschaftsverhältnisse, wo der/die Andere ausschließlich in der funktionalen Rolle bejaht wird, sein Antlitz verliert, zum Instrument, zu einem bloßen Teil des Systems wird. Diese Beziehungen sind durch Ungleichheit, Abhängigkeit und Ausbeutung bestimmt<sup>63</sup> In diesem Sinn können auch familiäre Verhältnisse „gesellschaftlich“ sein, wie z. B. im Machismo.<sup>64</sup>

### 5.2.3. Die „Norm“-alität der Herrschaft - die „Moral“

Herrschaft wurzelt zwar in der unbegreiflichen Abgründigkeit des Willens zur Macht, in ihrer institutionellen Verfestigung erscheint die Negation des/der Anderen jedoch nur in Ausnahmefällen als irrationaler Ausbruch von Gewalt und Haß. „Gesell-

<sup>59</sup>Vgl. a.a.O., 30,37,88 f, 126,130.

<sup>60</sup>Vgl. das in zahlreichen Auflagen erschienene Werk. das besonders in der Zwischenkriegszeit stark rezipiert wurde: Tönnies F.. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887). Leipzig 81935, Nachdruck Darmstadt 1963.

<sup>61</sup>Vgl. Pieper J., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Freiburg/Br. 31955; Pieper unterscheidet rein deskriptiv zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft und Organisation als den drei wesentlichen Formen von Gruppen. wobei jede Gemeinschaftsform ihre eigene Legitimität hat. Gesellschaft und Organisation sind daher nicht bloße Verfallserscheinungen gegenüber der Gemeinschaft.

<sup>62</sup>Dussel E., *Ethik der Gemeinschaft*, 89.

<sup>63</sup>Der Titel „*Ética comunitaria*“ (dt. *Ethik der Gemeinschaft*) ist in dieser kritischen Unterscheidung zu „*sociedad*“ (Gesellschaft) zu verstehen; vgl. a.a.O., 37.

<sup>64</sup>Die Unterscheidung „Gemeinschaft/Gesellschaft“ ist bereits eine Frucht von Dussels Marxinterpretation. In den „*Grundrissen 1857/58*“ unterscheidet Marx zwischen einer „gemeinschaftlichen Produktion“, in der die Individuen in Gemeinschaft selbst über Produktion und Konsum bestimmen, während sie in der „gesellschaftlichen“ Produktion bloß „subsumiert“ werden und keine menschlichen Beziehungen im Arbeitsprozeß entwickeln können; vgl. Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW XLn, 91-105; dazu Dussel E., *La producción teorica*, 87-91.

schaftlich“ gewordene Herrschaft erregt kein Aufsehen, sie ist „nonnal“ geworden, ideologisch legitimiert. Dadurch ist es möglich, daß der einzelne „weder eine moralische Verfehlung begeht noch ein Schuldbewußtsein hat, wenn er im Krieg den anderen Menschen, den Feind, totet, ...wenn im kapitalistischen ‚Wettbewerb‘ ein Bürger größeren Gewinn erreicht, indem er bei seinen Geschäften seinen Gegner auf dem Markt besiegt oder den Tod anderer Menschen in der Waffenindustrie verkauft. Noch bevor die Konquistadoren den Indio beherrschten, verkauften sie die afrikanischen Neger als ‚Instrumente‘ (Sklaven), und der Gentleman besetzte Asien ...Welcher Typus der Logik lenkt die Begründung solcher Ungerechtigkeiten?“<sup>65</sup>

Die Analyse dieses paradoxen Phänomens, daß jemand anderen unglaubliches Leid zufügen kann, ohne dabei notwendigerweise durch sein Gewissen gerichtet zu werden, muß zunächst von der Grundstruktur menschlichen Handelns ausgehen, wonach immer ein bestimmtes „Gut“ die Handlung leitet. Die entscheidende Frage ist jedoch, worin „das Gute“ besteht, in dessen Namen die Unterdrückung und Vernichtung von Menschen vollbracht werden kann. Die Antwort ergibt sich aus dem bisherigen Gedankengang gleichsam von selbst: es ist das „Gute“ der totalisierten Totalität, in der Tenninologie Dussels, das bonum morale im Unterschied zum Ethischen als Öffnung für die Exteriorität des/der Anderen.

Jedes Volk, jede Klasse, jedes politisch-ökonomische System gründet sich auf ein Gesamt von gelebten interpersonalen Verhältnissen, die wiederum durch moralische Gesetze, Nonnen und Ordnungen bestimmt und legitimiert werden. Diese Einheit von Sitte und Gesetz eines bestimmten sozialen Systems nennt Dussel „das Moralische“, das einerseits in einem „System moralischer Praktiken“, andererseits in einer „geltenden Gesellschaftsmoral“ besteht. Das „moralische“ Bewußtsein ist daher die „ontisch-deduktive Applikation der Prinzipien der ontologischen Totalität“.<sup>66</sup> Konkret bedeutet dies, daß jemand ein bestimmtes soziales System so sehr verinnerlicht hat, daß ihm/ihr die Nonnen dieses Systems zum ausschließlichen Anspruch des Guten werden. Dies wird noch dadurch gefördert, daß jede soziale Totalität ihre Normen als absolut gültige „Moral“ erscheinen läßt.

„Jedes System, in dem unterdrückerische Praktiken geübt werden (von Ägypten, Babylon und Rom bis hin zu den Systemen der Christenheit, der kapitalistischen Gesellschaft und einigen Formen des ‚realen Sozialismus‘) betrachtet seine eigenen Praktiken als gut.“<sup>67</sup>

Wird nun die geltende Moral eines Herrschaftssystems zum alleinigen Grund des Guten, dann ist die Negation des/der Anderen ohne Gewissenskonflikt möglich. Die Diskriminierung der Frau ist innerhalb des Machismo kein moralisches Vergehen, ebensowenig die Verdinglichung des Menschen innerhalb einer Sklavenhaltergesellschaft oder die Zerstörung anderer Kulturen im Glauben an die Universalität der westlichen Zivilisation. „Die ethisch böse Totalität bekräftigt ein ruhiges moralisches Gewissen.“<sup>68</sup>

<sup>65</sup>Dussel E., Para una ética n,13 f.

<sup>66</sup>A.a.O.,77.

<sup>67</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 40.

<sup>68</sup>Dussel E., Para una ética n, 78.

Nachdem das Antlitz des/der Anderen durch die Subsumtion in die Totalität zur stummen Maske geworden ist, bleibt der Herrscher *„in der allumfassenden Einsamkeit des Einzigen, er hat das Bewußtsein der Sünde vollkommen verloren. Das will nicht sagen, daß er sie nicht begeht; im Gegenteil. Seine größte Sünde ist, daß er nicht mehr weiß, wo er sich befindet, weil er ‚natürlich‘ aufund in ihm lebt, beim unbeachteten Leichnam des Anderen.“*<sup>69</sup>

Wenn sich das Gewissen in der Erfüllung der Normen des geltenden Systems erschöpft, wird es blind gegenüber den Anderen jenseits der Totalität, gegenüber den Armen. Die Naturalisierung des Herrschaftssystems zur einzig gültigen, „natürlichen“ Ordnung führt notwendigerweise zur Abschottung gegenüber dem Anspruch der Armen. Da ihre Not, selbst ihr Sterben das Gewissen nicht mehr erreicht, ist es möglich, ruhig auf ihrem Rücken zu leben. Die Armen sind dann „von Natur aus“ arm, so „natürlich“ wie das Herrschaftssystem selbst. *„Niemand ist schuld an der Armut der Armen, kein Vergehen einer Freiheit steht am Ursprung der Ungerechtigkeit. Der ‚Arme‘ ist aus natürlicher Neigung arm, aufgrund seiner schlechten Disposition seines Körpers oder seiner Seele, wegen seines Müßiggangs oder einfach weil es ihm an Glückfehlt (sei es durch Fügung des Schicksals oder der Vorsehung).“*<sup>70</sup>

Hier wird auch das „tragische“ Element der Moralität sichtbar im Gegensatz zur „Dramatik“ der ethischen Praxis der Nähe von Angesicht zu Angesicht.<sup>71</sup> Die Armen sind nicht Opfer der Unterdrückung, sondern des Schicksals. Angesichts der „moralischen“ Beschwichtigung des Gewissens stellt sich jedoch die Frage nach der sittlichen Zurechenbarkeit *moralischen* Handelns. Diese Frage verscharft sich noch, insofern die nachkommende Generation jeweils in die geltende Gesellschaftsmoral einwächst, sie gleichsam „erbt“, verinnerlicht, noch bevor sie selbst das Leben in die eigene Verantwortung nimmt. Inwiefern gibt es es also eine Verantwortung für den gesellschaftlichen „Ort“ des Handelns? Ist die Blindheit gegenüber den Armen aufgrund der „moralischen Gefangenschaft“ in einem bestimmten Herrschaftssystem überhaupt ein sittliches Vergehen? Nach Dussel ist die Unwissenheit des Herrschers über seinen gesellschaftlichen „Ort“ sogar seine *„schwerste Sünde“*. Denn die moralisch legitimierte Abschließung gegenüber den Armen gelingt niemals lückenlos. Die vollige „Abdichtung“ gegenüber den Unterdrückten ist zwar die heimliche Sehnsucht jedes Systems, sie bleibt jedoch Illusion. Trotz der Allgegenwart der gesellschaftlichen Moral *„bewahrt jeder erwachsene Mensch im normalen Gebrauch seiner Fähigkeiten immer einen Bereich der Freiheit, der persönlichen Verantwortlichkeit, des klaren Gewissens.“*<sup>72</sup>

Der Blick, die Stimme der Armen bedroht das ruhige Gewissen der Herrschenden, den ungetrübten Genuß des Reichtums. In diesen Situationen kann sich die Behaglichkeit des Systems zur moralischen Holle verwandeln. Gegen Sartre wie-

<sup>69</sup>Ebd.

<sup>70</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 43.

<sup>71</sup>Zur „tragischen Ethik“ des antiken und modernen Totalitätsdenkens ausführlich: Dussel E., Para una ética II, 13-22.

<sup>72</sup>A.a.O., 80.

derholt Dussel immer wieder: nicht der Andere, sondern „*die Totalität ist die Holle*“<sup>73</sup>, d. h. das System wird vor dem fragenden Blick der Armen zur Hölle, zum unentrinnbaren Gericht. Insofern sich niemand vollständig dem Blick der Armen entziehen kann, wird auch die rigide Trennung zwischen persönlicher Schuld und struktureller Ungerechtigkeit fließend.

„*Die Macht, den Reichtum, die Schönheit und die Kultur der herrschenden Gruppe, zu der man gehört, kennt man genau, man genießt sie und bejaht sie. Genauso weiß man um die Demütigung, Schwäche, Unkultur und Häßlichkeit des Armen, den man verachtet. So übernimmt der Herrschende täglich von neuem die personelle und individuelle Verantwortung für die ererbte Sünde -denn er sagt jeden Tag wieder ‚ja‘ zu seinen Privilegien und Möglichkeiten.*“<sup>74</sup>

### 5.3. BEFREIUNG

#### 5.3.1. „Befreie den Armen“ als absolutes Prinzip der „Ethik“

Moralität repräsentiert die sittliche Wirklichkeit einer sozialen Totalität: die Sitten eines Volkes mit den entsprechenden Kodifizierungen, Autoritäten und Institutionen<sup>75</sup>; sie teilt daher auch das Schicksal des jeweiligen Systems, dem sie inhärent ist. Eine bestimmte Moral kann daher durch politische Unterdrückung zerstört oder zumindest zerstückelt werden, wie z. B. die Moral der Inkas oder Azteken, oder auch durch eine andere Moral in einem langen Prozeß abgelöst werden, wie z. B. das feudale vom kapitalistischen Moralsystem. Moralität ist folglich eine geschichtlich-kontingente und damit relative, wenngleich unumgängliche(!) Realität. Obwohl Moral notwendig auch Legitimation von Herrschaft impliziert, darf daraus nicht geschlossen werden, daß der Mensch „ohne Moral“ leben könnte. Vielmehr „*ist es notwendig, daß es moralische Systeme gibt. Mehr noch: Es ist unmöglich, daß es keine gibt. Die Moral ist die Kulturwerdung, die Konkretion der praktischen Verhältnisse, und nur mit diesen kann das gesellschaftliche Leben funktionieren.*“<sup>76</sup>

Nicht daß sich menschliches Zusammenleben notwendig durch ein Moralsystem legitimiert, ist das Problem, sondern ob die je konkrete „Moral“ absolutes Kriterium des Handelns sein kann. Eine „postmoderne“ Befreiungsethik nimmt nach Dussel keineswegs vom Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen Abschied. Die Wahrung einer lebendigen Vielfalt von regional und kulturell unterschiedlichen „Moralen“<sup>77</sup> setzt

<sup>73</sup>A.a.O., 89.

<sup>74</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 34.

<sup>75</sup>Die „Moralität“ im Sinne Dussels deckt sich in etwa mit dem Hegelschen Begriff der „Sittlichkeit“; vgl. a.a.O., 108; ders., Para una ética II, 68 f.

<sup>76</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, IIO.

<sup>77</sup>Vgl. a.a.O., 114.

zwar die Überwindung einer „uni-versalistischen“ Ethikbegründung voraus, die bloß die eigene, kontingente Moral absolut setzt; die faktische Vorherrschaft einer Moral über andere Ethosformen, konkret der westlich-kapitalistischen Moral über die Moralen der Peripherie, erfordert jedoch den Rekurs auf ein unbedingtes, d. h. von den verschiedenen Moralen unabhängiges Kriterium, von dem her die interne und externe Herrschaftsstruktur jeder beliebigen Moral entlarvt werden kann. Die "Moralität" selbst scheidet aus zwei Gründen als *letzter* Bezugspunkt des Sittlichen aus: erstens aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit; zweitens, weil eine Moral immer ein Ganzes, eine Totalität von praktischen Verhältnissen und Nonnen bildet. Als Totalität zieht eine Moral jedoch notwendigerweise Grenzen, die andere entweder ausschließen oder zur Unterordnung unter die geltenden moralischen Gesetze zwingen. Daher repräsentiert *jede* Moral in gewisser Hinsicht auch ein Herrschaftssystem, so unterschiedlich die sittliche Dignität verschiedener Moralen auch sein mag. Ohne einer ethischen Nivellierung verschiedener Moralsysteme das Wort zu reden -man denke nur an die volkisch-rassistische „Moral“ des Nationalsozialismus -, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß *jede* Gesellschaft ihre „Armen“ hat, die durch den ideologischen Mantel der Moral verdeckt werden, wie z. B. die Leibeigenen im Feudalismus, die Parias in der hinduistischen Moral oder die Proletarier im kapitalistischen System usw.

Die Armen, d. h. die in einem bestimmten, geschichtlichen System Unterdrückten, wechseln mit den Systemen ihre Gestalt; die konkreten Annen eines bestimmten System zu entdecken, den ideologischen Verblendungszusammenhang der jeweiligen Moral zu durchbrechen, markiert den qualitativen Unterschied des ethischen gegenüber einem bloß moralischen Bewußtsein. „*In jedem System der Unterdrückung, der Sünde, gibt es per definitionem Unterdrückte, gibt es ‚Arme‘. Das Eigentliche des ethischen Bewußtseins besteht darin, den ‚Armen‘ hier und jetzt konkret zu entdecken.*“<sup>78</sup>

Wenn sich im Wort, im Blick des/der Anderen tatsächlich der ursprüngliche Anspruch des Sittlichen meldet, wenn weiters der/die Anne die je konkrete Exteriorität gegenüber jedem geschichtlich-relativen Moralsystem ist, dann liegt in der Forderung des/der Annen nach Befreiung aus der Unterdrückung ein Imperativ von unbedingter und absoluter Gültigkeit. Spätestens in seiner „*Ética comunitaria*“ hat Dussel dies auch explizit so formuliert: „*Das erste dieser Prinzipien heißt: ‚Befreie den Armen!‘, und zwar als Imperativ der praktischen Vernunft.*“<sup>79</sup>

Dieser Imperativ ist absolut, insofern es in jeder geschichtlich-konkreten Gesellschaft „Arme“ geben wird. Die Absolutheit dieses Prinzips korrespondiert der Absolutheit der Herrschaft, ihrer geschichtlichen Unaufhebbarkeit. Die Annahmeder

<sup>78</sup>A.a.O., 64.

<sup>79</sup>Ebd.; in der portugiesischen Ausgabe dieses Werkes (bei Voces, Petropolis 1986) ist daher der Untertitel „*Liberta o pobre!*“ beigefügt worden. Damit soll nicht gesagt werden, daß Dussel erst hier die Befreiung der Annen in das Zentrum seiner Ethik gestellt hätte -dies war von Anfang an das Thema des ethischen Diskurses -, allerdings wird in der ‚Ethik der Gemeinschaft‘ mit dieser Formulierung des kategorischen Imperativs eine definitive Klärung der zuvor in verschiedenen Formulierungen angezielten Sache erreicht.

prinzipiellen Unüberwindbarkeit von Herrschaft darf jedoch nicht dazu führen, den kritischen Horizont der Herrschaftsfreiheit überhaupt aus der Ethik auszublenden. Das illusionslose Wort der Bibel, daß die Armen niemals ganz aus deinem Land verschwinden werden, ist nicht Ausdruck der Resignation, sondern *begründet* gerade den Dienst für die Armen:

*„Darum mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden Bruder ... deine Hand „ffnen.“ (Dtn 15,11) „Und wie diese Realität [der Armut] keine Grenze kennt, so auch die Ordnung, die F ordering und die ethische Norm: ‚Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder ...deine Hand öffnen. ‚Befreie den Armen! Gib dem Hungrigen zu essen! Hilf dem, der Not leidet!‘ sind absolute ethische Forderungen, die für alle Menschen und in allen relativen moralischen Systemen gültig sind.“<sup>80</sup>*

Die „Utopie“ einer klassenlosen Gesellschaft bzw. die theologische Vision vom „Reiches Gottes“, wo mit der Aufhebung jeder Herrschaft die „Armen“ endgültig verschwinden würden, sind keine geschichtlichen Projekte, sondern transzendental-eschatologische Horizonte, d. h. Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis geschichtlich konkreter Herrschaft.<sup>81</sup> Nur durch die Leuchtkraft der unmittelbaren, herrschaftsfreien Nähe von-Angesicht-zu-Angesicht, die in den gelingenden erotischen, pädagogischen und politischen Begegnungen immer nur antizipatorisch erfahren wird, kann der Bodennebel der moralisch legitimierten Herrschaft überhaupt gelichtet werden, auch wenn sich die Erde dadurch noch nicht in ein Paradies verwandelt.

Das ethische Prinzip der Befreiung der Armen ist zweitens ein *konkretes* Prinzip. Die Kategorie des Armen hat zwar formalen Charakter, sie wird nicht von einem *bestimmten* gesellschaftlichen System her definiert, was der Unbedingtheit des ethischen Imperativs widerspräche. Dussel verallgemeinert keineswegs seine Kritik an der gegenwärtigen Weltsituation zu einem kategorischen Imperativ. *„Es ist nicht dieser oder jener Typ von Armen, sondern der Arme als solcher: Es geht hier um eine absolute Forderung und nicht um eine, die zu diesem oder jenem geschichtlichen Moralsystem relativ wäre.“<sup>82</sup>*

Trotz der formalen Bedeutung „des Armen“ als Kategorie ist der befreiungsethische Imperativ konkret und geschichtlich, insofern darin ein System nicht von einer abstrakten „moralischen Weltordnung“, sondern von ihren eigenen, je konkreten Armen her in Frage gestellt wird. Die „Konkretheit“ des befreiungsethischen Imperativs schließt daher nicht die „Ab-solutheit“ („losgelost“ von bestimmten Moralien), sondern die „Uni-versalität“ (vertere in unum -in das Eine wenden) des Ethischen aus. Nicht die Idee der Menschheit als universale Totalität, sondern die von der

<sup>80</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 108

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O., 24 f; nach Dussel ist auch das „Reich der Freiheit“ bei Marx in diesem streng eschatologischen Sinn verstanden, d. h. nicht als geschichtlich zu verwirklichendes Projekt, sondern als kritischer Horizont gegenüber jedem geschichtlichen System; vgl. dazu Dussel E., La producción teórica, 356-361.

<sup>82</sup>A.a.O., 110

jeweiligen Totalität Unterdrückten, die Armen jenseits des Systems, bilden den konkreten und zugleich unbedingten ethischen Bezugspunkt. Die exteriere Position der Armen, „*der kritischste und gültigste*“<sup>83</sup> Standpunkt, der geschichtlich möglich ist, erlaubt den ideologischen Schleier der Moralität zu durchbrechen und die Herrschaftsstruktur des gesellschaftlichen Systems konkret wahrzunehmen. Allein der Blickwinkel der Armen kann eine Ethik davor bewahren, daß sie bewußt oder unbewußt zur Herrschaftsethik wird, daß sie die verborgene Unterdrückung, um die die Betroffenen selbst am besten aus leidvoller Erfahrung „wissen“, nicht mehr wahrnimmt und damit legitimiert. Die Öffnung für die Welt der Armen, ihre Not und ihren verborgenen Reichtum erlaubt eine Position jenseits des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs, jenseits der Moralität, der geltenden Normen und Gesetze, in deren Namen die Negation des/der Anderen geschieht. „*Das Werturteil über eine geschichtliche Tatsache ... muß sub lumine oppressionis erfolgen*“<sup>84</sup>, um nicht von vornherein ideologisch zu sein. Die Option für die Armen ist daher zugleich eine *erkenntnistheoretische* Option, die den geschichtlich kritischsten Standpunkt innerhalb der unvermeidlichen ideologischen Verflechtung markiert.

Auch wenn das Prinzip „Befreie den Armen“ im Gesamtzusammenhang der Befreiungsethik an Plausibilität gewinnt, stellt sich dennoch die Frage, ob hier tatsächlich ein neuer ethischer Ansatz vorliegt bzw. ob der Kern der Befreiungsethik, die Achtung der Person des/der Anderen z. B. nicht auch im kategorischen Imperativ Kants bereits formuliert ist, vor allem in der dritten Fassung, wo die Personwürde ganz im Sinne Dussels gegenüber der Instrumentalisierung des/der Anderen behauptet wird.<sup>85</sup> Dussels Kritik an den europäischen Hauptströmungen der praktischen Philosophie leugnet auch gar nicht die sachlichen Konvergenzen zu seiner Befreiungsethik, was das Anliegen betrifft, nämlich die Achtung der Personwürde des/der Anderen.<sup>86</sup> Die Frage ist vielmehr, wie diesem Anliegen nun in der ethischen Theorie jeweils entsprochen wird, wie „immun“ die Theorie gegenüber Ideologisierungen ist. Daß z. B. die Naturrechtslehre zur Rechtfertigung der Sklaverei als auch der Unterdrückung der Indios dienen konnte, zwingt zumindest dazu, auch in der Theorie selbst nach Defiziten zu suchen. Ähnliches gilt für die Kantsche Ethik und Rechtslehre, die wesentliche Prinzipien des bürgerlichen Rechtsstaats, allen voran das Prinzip der Menschenrechte formuliert hat, das auch für Dussel Grundlage für eine humane Gestaltung der heutigen Weltgesellschaft ist. Dennoch bleibt das Faktum aufzuklären, daß z. B. die bürgerlichen Emanzipationsbewegungen weder in Europa noch in La-

<sup>83</sup>Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 167.

<sup>84</sup>Dussel E., Introducción general a la historia de la iglesia, 25.

<sup>85</sup> „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“. Kant I., Grundlegung der Metaphysik der Sitten A 66-67; A. Peter kommt daher zum Schluß: „Kategorischer als KANT vermag auch DUSSEL den apodiktischen und unbedingten Sollensanspruch, der dem Ich als unmittelbares Faktum begegnet, nicht auszudrücken.“ Peter A., Der befreiungstheologische und der transzendentaltheologische Denkanatz, 276.

<sup>86</sup>In bezug auf die Naturrechtslehre hält Dussel z. B. explizit fest: „Die alte Lehre vom ‚Naturrecht‘ wollte diese Radikalität der Ethik erreichen“. Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 115.

teinamerika trotz emphatischer Menschenrechtsbekenntnisse niemals zu einer wirklichen Achtung der Anderheit der Indios fähig waren. Ist dies auf bloße Inkonsequenz zurückzuführen oder gibt es dafür Anhaltspunkte auch in der Begründungsstruktur der Menschenrechte selbst? Dussels Kritik an Kant setzt daher an der Problematik der faktischen Universalisierung von Maximen an, in der aufgrund der geschichtlichen Situiertheit menschlicher Freiheit immer die Moralität der jeweiligen Lebenswelt durchschlägt. Der Imperativ „Befreie den Armen!“ ist folglich nicht einfach „gegen“ den kategorischen Imperativ formuliert, sondern versucht im Grunde dem zentralen Anliegen der Kantschen Ethik zum Durchbruch zu verhelfen, nämlich das Prinzip der Universalisierung davor zu bewahren, daß es sich selbst „blamiert“, faktisch bloß eine geschichtlich bedingte Welt zur universal gültigen erhebt. Die Exteriorität der Armen sprengt jeweils die unvermeidliche Grenze faktischer Universalisierung, die Armen repräsentieren daher die äußerste, geschichtlich mögliche Universalität. Die Befreiungsethik konnte so auch als Verschärfung des kategorischen Imperativs Kants gelesen werden.<sup>87</sup>

### 5.3.2 *Analektische Befreiung versus die Dialektik von Herr und Knecht*

Im Kontext der Entfremdung hat sich die ethische Forderung, die Anderheit des/der Anderen zu achten, zum Imperativ der Befreiung des/der Annen hin konkretisiert. Die entscheidende Frage ist jedoch, wie die „Befreiung“ selbst gedacht wird, aus welchen Quellen sie sich speist, wohin sie letztlich führen soll. Welche Rolle kommt dem Herrscher und welche dem Beherrschten zu? Wie kann verhindert werden, daß die Befreiung nicht zum bloßen Steigbügel für ein neues Herrschaftssystem wird, das die Härte des alten Systems in ein verklärtes Licht taucht? Der Begriff der „Befreiung“ ist jedenfalls vieldeutig, an seiner Klärung entscheidet sich nicht zuletzt die Dignität des ethischen Prinzips selbst.

Innerhalb der dialektischen Ontologie kann nach Dussel Befreiung nur als Negation der Negation gedacht werden. Insofern die Negation vom Negierten abhängt, bleibt der Befreiungsprozeß im System gefangen und betreibt letztlich die ewige Wiederkehr des Selben, der Herrschaft. *„Das durch das System Negierte zu negieren bedeutet das System in seinem Grund zu bejahren, weil das im System Negierte oder Determinierte (der Unterdrückte) nicht aufhört, ein internes Moment im System zu sein.“*<sup>88</sup>

Die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht beschreibt präzise die Befreiung innerhalb der Totalität, die bloße Umkehrung der Herrschaftsbeziehung, die Herrschaft des Knechtes. Die Konsequenz ist, daß man die Befreiung *„in der Ontologie der Totalität immer durch den Tod des Unterdrückers ...erreicht und deshalb die Gewalt als erstes Mittel für die Erlangung der Macht hält, die [wiederum] mit be-*

<sup>87</sup>Eine kritische Diskussion der Befreiungsethik im Vergleich mit anderen, gegenwärtig bestimmenden Ethikkonzeptionen ist ein Desiderat, das hier nicht erfüllt werden kann.

<sup>88</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 77 (Übers. korrigiert).

waffneter Gewalt über den neuen Unterdrückten ausgeübt wird“.<sup>89</sup> Die Triebfeder dieser Befreiung ist das Ressentiment, das sublimierte Rachegefühl der Unterdrückten durch die Mystifizierung der eigenen Ohnmacht in einer Moral asketischer Ideale, die zum wirksamsten Instrument der Herrschaft über die anderen wird.<sup>90</sup> Im Ressentiment wird die verinnerlichte Herrschaft der Unterdrückten zum leitenden Motiv ihrer Befreiung, die notwendig in neue Repression umschlägt. Es handelt sich hier „um die Mystifizierung der Entfremdung selbst des Beherrschten in einem Prozeß der entfremdenden Befreiung (oder falschen Befreiung in der Totalität), einen Prozeß, der das Laster des Entfremdeten sakralisiert“.<sup>91</sup>

Aus der Sackgasse der negativen Dialektik führt nach Dussel nur ein Weg über die positive Exteriorität der Armen, über das geschichtliche Wesen der Unterdrückten, das ihnen selbst durch den Schleier der Moral verborgen ist, doch trotz der Vergiftung durch das Ressentiment die einzige Quelle einer zukünftigen Identität bleibt. Keine Herrschaft kann sich restlos der abgründigen Tiefe menschlichen Seins bemächtigen. Dieser eschatologische Rest der Exteriorität des/der Anderen ist daher der entscheidende Stützpunkt und Inhalt einer authentischen Befreiung, die nicht bloß in neue Repression umschlägt.

„Diese Befreiung wird jedoch nicht selbstentfremdend sein, weil sie nicht danach strebt, den Ort des Unterdrückers zu besetzen, den man vorher töten mußte. Der Befreier, der sich befreit, konstituiert sich als freier und autonomer Anderer und fordert so seinen alten ‚Herrn‘ auf, sich zu ihm selbst zu bekehren. Die alterative Befreiung ist der Grund der Bekehrung des Herrschers: der Unterdrückte befreit sich [ihn, den Herrscher] befreiend.“<sup>92</sup>

Befreiung bedeutet zunächst Auszug, Exodus der Unterdrückten aus der entfremdenden Totalität, um sich selbst wieder als Person, als Antlitz zu konstituieren. Die Maske wird wieder sprechendes Antlitz und damit zum Gewissensruf für den Herrscher, aus seiner auch ihn selbst entfremdenden Praxis der Unterdrückung umzukehren, sich für die Exteriorität des/der Anderen zu öffnen. Die alterative Befreiung zielt daher nicht unmittelbar auf den Tod des Herrschers, sondern auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Die Befreiung des Knechts ermöglicht darin zugleich die Befreiung des Herrn, die Wandlung vom Sich/Man zum Ich durch die Epiphanie des/der Anderen. Im Prozeß der Befreiung kommt daher alles auf die Initiative der Unterdrückten an, weil allein in der Affirmation ihrer eigenen, verborgenen Positivität eine reale Transzendenz des Systems möglich wird. „Die Befreiung des Unterdrückten wird niemals eine Gabe oder ein Geschenk sein, weil man nicht vom Bösen die Gerechtigkeit erwarten kann (der Wille zur Macht ist in sich böse). Die Gerechtigkeit kann man von dem erwarten, der die Ungerechtigkeit erleidet, nicht von dem, der sie begeht.“<sup>93</sup>

<sup>89</sup>Dussel E., Para una ética II, 51.

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O., 82 ff.

<sup>91</sup>A.a.O., 83.

<sup>92</sup>A.a.O., 51.

<sup>93</sup>Ebd.

Der Auszug aus dem Herrschaftssystem vollzieht sich in der Affirmation der unterdrückten Exteriorität der Armen, in der Selbstannahme ihres eigenen Seins, ihrer Tradition, ihrer Kultur, ihrer unterdrückten Identität. Dies impliziert auch eine Negation der Herrschaft, eine Negation der depersonalisierten Beziehung. Negation der Negation und Affirmation der Exteriorität bedingen daher einander und bilden gemeinsam die zwei konstitutiven Elemente einer authentischen Befreiung. Die Negation der Herrschaft muß dabei von der Affirmation der positiven Exteriorität der Unterdrückten getragen sein, soll die Befreiung nicht in die Immanenz der Dialektik von Herr und Knecht zurückfallen. *„Es ist das ‚Er‘ (der instrumentalisierte Sklave), der verzweifelt darum kämpft, zu einem personalen Anderen zu werden. Die Affirmation der Totalität von und in sich selbst ist in Wahrheit die Negation des in ungerechter Weise beseitigten Anderen; das Nein des Sklaven zur Herrschaft ist Affirmation seiner selbst als Anderen.“*<sup>94</sup>

### 5.3.3. Der/die Prophet(in)

Auch wenn das Ziel der Befreiung nicht unmittelbar der Tod des Herrschers, sondern die Rekonstitution der personalen Würde und verdeckten Positivität der Armen ist, so wird dennoch jeder Befreiungsversuch vom System in der Regel als „Rebellion“<sup>95</sup> erfahren, worauf die Unterdrückung verstärkt wird, sich zur „Repression“ steigert. Umgekehrt bleibt trotz der Unterscheidung zwischen alterativer und totalitärer Befreiung die Frage offen, ob den Unterdrückten aufgrund der Verinnerlichung der Herrschaft überhaupt eine authentische Befreiung geschichtlich möglich ist, d. h. eine Befreiung, die sich nicht primär aus dem Ressentiment gegen den Herrscher speist. Das heilige Recht der Armen gegenüber den Herrschenden führt allzuleicht zu einer realitätsblinden Idealisierung der Unterdrückten. Dussel versucht der Zweideutigkeit der realen Befreiungsprozesse insofern gerecht zu werden, als er den Begriff des „Armen“ noch einmal präzisiert: *„Der ‚Unterdrückte als Unterdrückter‘ ist nicht der ‚Arme‘ (der Unterdrückte als Exteriorität).“*<sup>96</sup> D. h. insofern die Unterdrückten das System verinnerlicht, ihre Identität darin gefunden haben, Teil des Systems zu sein, bekräftigen sie auch in ihrer Selbstbejahung das Herrschaftssystem. Der/die Unterdrückte als Unterdrückte (r) bleibt daher innerhalb des Systems; das knechtische Bewußtsein, das ganz von der Beziehung zum Herrn bestimmt ist, kann die Totalität dieser Beziehung nicht mehr transzendieren. Die Kategorie des/der „Armen“ hingegen meint das Sein der Unterdrückten, das unter der bleiernen Decke der Herrschaft das System transzendiert. Jede Herrschaft stößt letztlich auf diese Grenze der eschatologischen Exteriorität des/der Anderen, die durch keine Repression, keine Folter, auch nicht durch den Mord des/der Anderen in die Verfügungsgewalt des Herrschers gezwungen werden kann. Jeder Mensch, jedes Volk bewahrt auch unter der perfektsten

<sup>94</sup>Dussel E., Para una ética II, 36.

<sup>95</sup>Vgl. ebd.

<sup>96</sup>Dussel E., Herrschaft und Befreiung, 28.

Unterdrückung einen unaustilgbaren „Rest“ an Sein, der sich jedem Zugriff entzieht und so zum Granit wird, an dem die Imperien zerbrechen.

Wenn nun auf den Befreiungsversuch der Armen zunächst die Repression, die Verstärkung der Unterdrückung folgt und darüberhinaus die Unterdrückten selbst zumindest partiell das Herrschaftssystem verinnerlicht haben, wie soll dann eine alternative Befreiung möglich werden. Wer soll und kann diese Befreiung überhaupt erwirken? In diesem Problemzusammenhang führt Dussel die Figur des „Propheten“ ein. „Prophet“ ist jeder Mensch, insofern er sich dem Wort der Armen öffnet, sich vom Schrei, vom Blick des/der Unterdrückten unterbrechen läßt und „unter“ der Maske, dem deformierten Antlitz der Armen, ihre verborgene Würde und Anderheit entdeckt. Zum Propheten wird man berufen, die Initiative bleibt beim anderen, dem alleinigen Ursprung des Guten. In diesem Sinn ist der Samariter, der sich dem unter die Räuber Gefallenen zuwendet, genauso „Prophet“ wie Mose oder einer der anderen Propheten.<sup>97</sup> An diesen Beispielen wird auch die relative Bedeutung der sozialen Herkunft deutlich. Der Samariter ist selbst ein Armer, ein Verachteter des israelitischen Volkes, Mose hingegen „*war ein Sohn des Pharao, Jeremia genöß die Privilegien einer Priesterfamilie.*“<sup>98</sup> Entscheidend ist also nicht die soziale Stellung, sondern die Bekehrung zu den Unterdrückten, eine Bekehrung, die zugleich den Bruch mit der geltenden „Moral“ und damit der eigenen Rolle im System impliziert.<sup>99</sup> Reale Umkehr setzt voraus, sich seiner Mitschuld an der Armut der Unterdrückten bewußt zu werden, mit der Moral, die die Unterdrückung rechtfertigt, zu brechen. Der Prophet kommt daher notwendig in Konflikt mit dem herrschenden System, er macht sich zur Stimme der Armen " vor" dem Herrscher. In diesem Sinn versteht Dussel den „propheten“ vom griechischen „*prophemi*“ her: „*vor jemandem sprechen*“<sup>100</sup>.

„*Aber sich zum leidenden Anderen zu bekehren, als distinktem Anderen, verborgen und unterdrückt durch die Totalität als interne Differenz bedeutet, sich allen entgegensetzen.*“<sup>101</sup>

Der Prophet steht auch in einem kritischen (krinein: scheiden) Verhältnis zu den Unterdrückten selbst, insofern er hinter der Maske, unter dem Schleier der verinnerlichten Herrschaft das Antlitz, das unbegreifliche Geheimnis der anderen entdeckt. Der Prophet bringt daher die Statik des Herrschaftssystems an beiden Polen in Bewegung. „*Der Prophet ist nicht ein unpersonliches ‚Man‘ innerhalb der Totalität. Seine Bekehrung zum anderen konstituiert ihn als freies Jch', das sich vor dem Ganzen erhebt und das unter dem ‚Willen zur Macht‘ unterdrückte ‚Er‘ auffordert, ein*

<sup>97</sup>Vgl. a.a.O., 37.

<sup>98</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 48.

<sup>99</sup>Vgl. ebd; Dussel verweist dabei auch auf Hebr, II, 24 f: „Aufgrund des Glaubens weigerte sich Mose, als er herangewachsen war, Sohn einer Tochter des Pharao genannt zu werden; lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln lassen, als flüchtigen Genuß von der Sünde zu haben ...Aufgrund des Glaubens verließ er Ägypten ...“ vgl. dazu: Dussel E., Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung, in: Conc 23 (1987) 55 f.

<sup>100</sup>Vgl. Dussel E., History and theology of liberation. A Latin American Perspective, New York 1976, 8 f.

<sup>101</sup>Dussel E., Para una ética II, 38.

*gleichfreier Anderer zu sein. Der Prophet errichtet eine analektische Pädagogik der Befreiung.* <sup>102</sup>

Die Beziehung Prophet-Unterdrückte(r) ist eine pädagogische Beziehung, und zwar im wechselseitigen Sinn. Der Prophet ist einerseits Schüler der Armen, der Berufene, der die Epiphanie, den Einbruch der anderen in seine Welt zulässt und so selbst ein neuer Mensch wird; andererseits begleitet er die Armen auf dem Weg aus der Unterdrückung in die Freiheit der wiederhergestellten Beziehung von Angesicht zu Angesicht. Denn als Schüler der Armen kann er nun auch *„Lehrer der Geschichte werden -nicht als Wissen, sondern als reales und erneuerndes Geschehen –,* <sup>103</sup>, insofern er sowohl den Armen hilft, ihre eigene Würde und Anderheit wieder neu zu bejahen, als auch, indem er den Schrei der Unterdrückten nach Gerechtigkeit, ihren Anspruch auf Achtung ihrer Exteriorität vor die Totalität „bezeugt“. Dussel möchte damit zwei Mißverständnisse hinsichtlich des konkreten Befreiungsprozesses vermeiden: einerseits ein paternalistisches Verständnis des ethischen Imperativs, in dem die Armen zum „Objekt“ der Befreiung werden und so in eine neue Entfremdung geraten; andererseits die irrealer Vorstellung einer völlig autonomen Selbstbefreiung der Unterdrückten ohne jede Hilfe bzw. Begleitung von anderen. Beide Konzeptionen verlassen die Meta-physik der Anderheit, wonach ursprüngliches Menschsein nur in der Begegnung mit anderen gelingen kann; sie bleiben letztlich dem Totalitätsdenken verhaftet, ob nun „von unten“ oder „von oben“. *„Der Übergang von der Entfremdung ...zur Freiheit vollzieht sich anfanghaft immer durch die pädagogische Befreiung.* <sup>104</sup>

In der Person des Propheten tritt auch der konflikthafte Charakter der Befreiung unübersehbar zutage. Der durch das Zeugnis des Propheten nun nicht mehr übergehbare Anspruch der Armen zwingt das System zu einer Antwort, die in der Regel nach den Gesetzen des Systems selbst erfolgt, d. h. in der Liquidierung des Propheten. *„Die Totalität erträgt das Zeugnis des Propheten nicht, der ...als Antlitz auftaucht inmitten des herrschenden Man in Verteidigung des dis-tinkten, als dif-ferenten negierten und unterdrückten Anderen. Deswegen wird der Zeuge des Toten (der andere als unterdrückter ‚Anderer‘) seinerseits getötet. Die Logik der Totalität negiert nicht nur den Anderen, sondern auch seine Propheten.* <sup>105</sup>

In der Figur des „Propheten“ zeichnet Dussel den vollkommenen Menschen der Meta-physik der Anderheit im Gegensatz zum „Weisen“ der Ontologie der Totalität, der aus der Last der Verantwortlichkeit in die theoria des Seins flüchtet. <sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> A.a.O., 39.

<sup>103</sup> A.a.O., 40.

<sup>104</sup> Dussel E., Para una ética I, 144.

<sup>105</sup> A.a.O., II, 41.

<sup>106</sup> vgl. a.a.O., 36 ff.

### 5.3.4. Der Aufbau der neuen Totalität

Nach dem bisherigen Gedankengang konnte der Eindruck entstehen, die Befreiungsethik münde in einen totalen Anarchismus ohne jeden Sinn für die positive Funktion von Ordnungen. Wird hier wieder einmal durch die Utopie der Herrschaftsfreiheit, diesmal in personalistischer Tonung, jede Form von Herrschaft grundsätzlich verdächtigt, um sich so der mühsamen Suche nach Kriterien vernünftiger Herrschaft zu entziehen, mit dem Ergebnis, letztlich auch unkontrollierte Herrschaft zu legitimieren? Innerhalb dieser auch Dussel nur allzu bekannten Kontroverse läßt sich seine Befreiungsethik jedoch nicht verrechnen.

Ein anarchisches Denken<sup>107</sup> würde die Befreiung auf ihr anfängliches Moment reduzieren, den „Auszug“ aus dem System. Damit wäre gerade die Sehnsucht der Armen nach einem sicheren Zuhause, nach Sättigung und Frieden übergangen. Befreiung ist jedoch gemäß dem biblischen Paradigma ein Prozeß mit verschiedenen Stationen und Phasen, nämlich eine Bewegung *„aus Ägypten ins verheißene Land im Durchzug durch die Wüste.“*<sup>108</sup> Die Befreiungsethik, die aus einer radikalen Kritik am Totalitätsdenken erwächst, führt nun, indem sie die Befreiung „durchbuchstabiert“, selbst in eine neue Totalität hinein, in den Aufbau der neuen Ordnung, die nicht mehr Sache des Propheten, sondern des Politikers ist.<sup>109</sup> Totalität und Exteriorität stehen folglich zwar in einem kritischen, jedoch keineswegs exklusiven Verhältnis zueinander. *„Wir kommen ...hier zur Versöhnung der Anderheit und der Totalität, aber wir nehmen das Wort , Versöhnung , nicht in dem Sinn, daß wir zu einer absolut umfassenden Totalität aufsteigen würden, sondern einfach in dem korrekt geschichtlichen Entwurf einer Dialektik von Totalität-Anderheit“.*<sup>110</sup>

Von seinem Ende her muß der Befreiungsprozeß korrekt als „dialektische“ Bewegung verstanden werden, allerdings nicht als Dialektik innerhalb der Totalität, als Dialektik von Herr und Knecht, sondern als Dialektik, die vom Einbruch des/der Anderen her in Bewegung gesetzt wird.<sup>111</sup> „Dialektisch“ ist diese Bewegung insofern, als die Öffnung der Totalität für die Exteriorität des/der Anderen wieder zu einer neuen Totalität führt, in der die Würde des/der Anderen nun geachtet und geschützt wird. *„Der Übergang der Totalität in ein neues Moment seiner selbst ist immer dialektisch, aber Feuerbach sagte zu Recht, daß ,die wahre Dialektik' (es gibt also eine falsche) vom Dia-log des Anderen ausgeht und nicht vom ,einsamen Denker mit sich selbst'. Die wahre Dia-lektik hat einen ana-lektischen Stützpunkt (es ist eine ana-dia-*

<sup>107</sup> „Anarchisch“ ist hier im negativen Sinn verstanden als letztlich irrealer Ablehnung jeder Totalität; demgegenüber spricht auch Dussel mit Levinas von der „anarchischen“ Exteriorität des/der Anderen, insofern sie jede Herrschaft transzendiert.

<sup>108</sup> Dussel E., Herrschaft und Befreiung. 147.

<sup>109</sup> Vgl. Dussel E., Para una ética II, 61 f.

<sup>110</sup> A.a.O., 60.

III Dussel unterscheidet verschiedene Ebenen der Dialektik: erstens die Dialektik der Natur im Sinne X.Zubiris; zweitens die Dialektik als philosophische Methode, als Bewegung vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden; drittens Dialektik als real-geschichtlicher Prozeß, deren Varianten nun entfaltet werden; vgl. Dussel E., Método para una filosofía de la liberación, 199 f.

*lektische Bewegung); während die falsche, die herrschaftliche und unmoralische Dialektik einfach die erobernde Bewegung ist“.<sup>112</sup>*

Die Konsequenz dieser Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Dialektik ist, daß der Begriff der Totalität prinzipiell zweideutig ist, je nachdem, ob er vom Befreiungsprozeß oder vom Herrschaftssystem her verstanden wird. Daher kann Dussel nun auch im positiven Sinn z. B. von „Moralität“ sprechen, nämlich der Moralität der Befreiungspraxis im Sinn des Ausbaus einer neuen Totalität. Die „Versöhnung“ zwischen Anderheit und Totalität bedingt daher auch einen „Übergang‘ von der *meta-physischen Ethizität zur ontisch-ontologischen Moralität*.“<sup>113</sup>

Doch in welchem Sinn ist hier von einer „neuen“ Totalität die Rede? Angesichts der allgemeinen Ernüchterung über Projekte, die einen „neuen Menschen“, eine „neue Gesellschaft“ schaffen wollten, ist auf den Utopiebegriff Dussels noch genauer einzugehen. Denn in der Frage nach der neuen Totalität, nach dem verheißenen Land, wird das eigentliche Ziel der Befreiung explizit, das den Befreiungsprozeß letztlich als ganzen trägt.

Der Schlüssel für die Beurteilung der ethischen Dignität jeder Totalität und damit auch des Befreiungsprojekts liegt in der Achtung des/der Anderen, konkret der Armen. Daran entscheidet sich, ob ein System, eine Gesellschaft, ein Projekt eine abgeschlossene, totalitäre oder eine ana-dialektische Totalität ist. Dussel unterstreicht diese Differenzierung terminologisch durch die Unterscheidung zwischen „Gemeininteresse“ (*común interés*) und „Gemeinwohl“ (*bien común*), nicht ohne Kritik am naturrechtlichen Gemeinwohlprinzip als auch an den vernunftrechtlichen Vertragstheorien.

*„Der Andere‘ transzendiert das Ganze der Interessen (einschließlich die, Vertrags‘ -Zwecke eines Hobbes, Rousseau oder Hegel wie auch das *to koinón agathón* des Aristoteles) der Totalität als ‚das Selbe.. Wenn das ‚gemeinsame‘ Interesse das Telos einer abgeschlossenen Totalität ist, ist es nicht in Wahrheit ein ‚Gut‘, sondern das einfache Interesse oder das ‚Sein‘ des Ganzen als das Einzige, das Göttliche, das Ewige, das Absolute (von der griechischen *pólis* bis zur Nation von Hitler), ein Projekt ohne Anderheit. Das ‚Gemeinwohl‘, das real ‚Gute‘ [hingegen]...ist das, was sich ständig zum Anderen hin bewegt, um ihm in Gerechtigkeit zu dienen, indem es ein neues Ganzes errichtet“.<sup>114</sup>*

Die Realisierung des „Gemeinwohls“, das nicht zum bloßen Gemeininteresse einer bestimmten Gruppe oder auch einer Mehrheit verkommt, kann nach Dussel nur dann gelingen, wenn sich eine Totalität immer wieder von den Armen her in Frage stellen und zu einer neuen geschichtlichen Gestalt überwinden läßt. Das „Utopische“ der neuen Totalität liegt dabei weder in der Potentialität der geltenden Totalität noch in einem abstrakten, letztlich irrealen Entwurf, sondern im verborgenen Reichtum der

<sup>112</sup>Dussel E., *Para una ética* II, 161; Dussel bezieht sich hier auf Feuerbach L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“

<sup>113</sup>Dussel E., *Para una ética*, II, 59.

<sup>114</sup>Ebd.

Armen selbst, die bisher „keinen Ort“, (οὐκ τόπος) in der bestehenden Gesellschaft hatten.

*„Oὐκ τόπος (im Griechischen: ohne Ort) ist das ‚noch nicht Geltende‘ ...Die Differenz zwischen der kühnen und irrealen Utopie und der authentischen und geschichtlichen Utopie besteht darin, daß in der ersten der launische [Mensch] das Gegebene aus reiner Neugier, aus Langeweile, aus der Vorstellung von etwas ‚Neuartigem‘ [‚novedoso‘] überwinden will (das ‚Neuartige‘ ...ist das Gegenteil des ‚Neuen‘ als Schöpfung); es ist der Übergang zum Akt des ‚Selben‘ in der Potenz, jedoch auf unkluge Weise. Die authentische Utopie ist das neue Projekt, das sich (außerhalb der gegebenen Ordnung) von der analektischen Forderung des Anderen her konstituiert, des ‚Armen‘, dessen, der, obwohl unterdrückt, zugleich eine eschatologische Realität bewahrt.“<sup>115</sup>*

Solange die gegebene Ordnung nicht auf die reale Exteriorität der Armen hin transzendiert wird, bleiben utopische Entwürfe, seien sie noch so phantastisch oder auch streng in der Potentialität des Seins fundiert, letztlich innerhalb der geltenden Totalität. Darin besteht nach Dussel das Dilemma z. B. der Frankfurter Schule, insbesondere Ernst Blochs. Ihre Kritik am geltenden System und dessen ideologischer Verklärung, vor allem in der Philosophie Hegels, fällt letztlich wieder in die Hegelsche Dialektik zurück, in die Versöhnung aller Gegensätze in der Identität der Heimat.<sup>116</sup> Aus der Sackgasse der „Negativen Dialektik“ führt allein die Öffnung für die Positivität des/der Anderen bzw. der Armen, der einzig realen, weil verborgen gegenwärtigen Utopie, die den Prozeß der Befreiung von Anfang an in Bewegung hält und bei der Konstitution einer neuen Totalität das entscheidende Kriterium ihres Gelingens ist.

*„Der ‚außerhalb des Ortes‘ (der Totalität) ist der Andere, aber nicht als das Irreale, sondern als das Realste. Das Fundament der Moralität des Aktes ist die ‚analektische Utopie‘ und nicht die bloße Dialektik.“<sup>117</sup>*

Eine fertige „Utopie“ einer zukünftigen Gesellschaft würde die konkrete Anderheit der Armen gerade überspringen und vergewaltigen. Die authentische Utopie realisiert sich daher als prozeßhaftes Auftauchen des unterdrückten Seins der Armen. Alle konkreten Projekte für eine neue Ordnung stehen unter dem ethischen Anspruch der Armen, dem eigentlichen Subjekt der Befreiung: *„jedes Pro-jekt ist gut, wenn es dem Armen dient“<sup>118</sup>*, d. h. den Armen eine neue Heimat in einer neuen Gesellschaft schenkt.

<sup>115</sup>A. a. O., 98 f.

<sup>116</sup>Vgl. zu Bloch a. a. O., 99 ff; „Der Marxismus und Bloch haben ihren Diskurs auf die Negation des ‚falschen‘, herrschenden Gottes reduziert: die bürgerliche Ordnung, aber sie haben nicht den positiven Inhalt dieses ‚Atheismus‘ entdeckt: die Annahme der Sakralität des Anderen ...Der ‚Atheismus‘ der Posthegelianer ist eine Meta-physik der Anderheit ohne Bewußtsein.“ (a. a. O., 100), weil diese Transzendenz des Gegebenen nur unter der gleichsam unbewußten Annahme einer Exteriorität möglich ist; dennoch fallen Bloch und andere Neomarxisten, „ohne klar und meta-physisch die Anderheit des Anderen wahrgenommen zu haben, neuerlich in die dialektische Totalität.“ (a. a. O., 101).

<sup>117</sup>A. a. O., 99.

<sup>118</sup>Dussel E., *Filosofía ética IV*, 102.

Die „neue Gesellschaft“ ist nicht die säkularisierte Version des messianischen Reiches, aus deren totalitärem Trauma die Menschheit heute erwacht. „Neu“ ist diese Ordnung, weil sie durch den Einbruch der Annen, von den „Nichtsen“ des alten Systems „aus dem Nichts“ geschaffen wird. Dies setzt die De-struktion der alten Ordnung voraus, *insofern* sie eine Herrschaftsstruktur gegenüber den Annen ist. Die „neue Gesellschaft“ wird weder die klassenlose Gesellschaft noch das vollendete Reich Gottes auf Erden sein, sie steht zum alten System keineswegs in absoluter Diskontinuität. Auch wenn die alte Ordnung aus sich selbst die neue Gesellschaft nicht hervorbringen kann, weil dies nur durch die anderen jenseits des Systems möglich ist, fließen ihre Errungenschaften dennoch in die neue Ordnung ein. „Neues“ im geschichtlichen Sinn entsteht niemals durch totalen Bruch, sondern in Ana-logie zum Alten.

*„Der Begriff der Analogie diente uns dazu (im Gegensatz zur mechanistischen Kontinuität der Univozität oder des reinen Voluntarismus des totalen Bruchs der Äquivozität), den Einbruch der alternativen Neuheit anzuzeigen“, einer „Neuheit durch Affirmation der Anderheit“.*<sup>119</sup>

Dussels Utopiebegriff könnte ein Beitrag sein, die Alternative zwischen messianischer Überspannung und realpolitischer Verwaltung der Geschichte zu überwinden. Utopie zielt hier nicht unmittelbar auf die schlechthinnige Überwindung des Bösen noch auf die Verwirklichung einer globalen Übertlußgesellschaft ohne Arbeit, die, wie H. Jonas gezeigt hat, letztlich den ökologischen Zusammenbruch der Biosphäre unseres Planeten bedeuten würde<sup>120</sup>. Die „meta-physische Utopie“ ist kein Ideal, das nur totalitär verwirklicht werden könnte, sondern die gelebte, jedoch unterdrückte Exteriorität der Annen, durch deren Einbruch eine *andere* Gesellschaft entsteht, die insofern schlechthin „neu“ ist, weil sie sich nicht durch die Aktualisierung der Potentialität der alten Ordnung konstituiert.

Dussel grenzt sich auch von neomarxistischen Konzeptionen ab, die, nachdem der Glaube an die innovatorische Kraft des Proletariats im Zuge seiner Verbürgerlichung hohl geworden ist, die Quelle des „Neuen“ in der unterdrückten menschlichen „Natur“, dem Eros (Marcuse) oder der unbewußten Triebenergie (W. Reich) orten. Auch das Ausweichen in die Ästhetik, vor allem bei Adorno, verfehlt die wahren Kräfte realer gesellschaftlicher Veränderungen. Die darin vorausgesetzten hedonistischen Leitbilder werden als Reduktionen des „alternativen Begehrens“ entlarvt, als bloße Transformationen des europäischen ego cogito in ein „ich wünsche“.<sup>121</sup> Die „Befreiungsbewegungen“ bleiben folglich an der Oberfläche der Gesellschaft, bloße Epiphanomene, „wie der Hippie, der das System negiert, aber vom System lebt.“<sup>122</sup> Reale Befreiung und damit die Kraft des Neuen geht immer von den Annen der Gesellschaft aus, der einzigen realen, geschichtlichen „U-topie“.

<sup>119</sup>Dussel E., La producción teórica, 368.

<sup>120</sup>Vgl. Jonas H., Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1984, 316-393.

<sup>121</sup>Zu W.Reichs Konzept der Befreiung durch sexuelle Freiheit fragt Dussel kritisch an: „Ist diese Triebfreiheit nicht eines der Momente des europäischen Menschen, der den Anderen, den Armen, die Frau beherrscht?“ Dussel E., Filosofía ética III, 89.

<sup>122</sup>A.a.O., 69.

Allerdings wird auch die neue Totalität neue Herrschaftsformen ausbilden, denen wiederum „neue Arme“ entsprechen werden, die „*jeder revolutionäre Prozeß, selbst der gerechteste, unvermeidlich und notwendigerweise hervorbringen wird.*“<sup>123</sup> Dies ist nicht im Sinne einer Fatalistik, sondern Realistik gemeint; es sollen damit keineswegs qualitativ verschiedene Systeme einfach nivelliert werden. Das Kriterium, inwieweit sie sich durch die anderen, die Unterdrückten herausfordern lassen, erlaubt durchaus eine ethische Bewertung gesellschaftlicher Institutionen und Systeme. Darüberhinaus durchlaufen nach Dussel Systeme bestimmte Phasen, ohne daß damit ein Gesetz der Geschichte postuliert würde: nach der Machtübernahme durch die Befreier geht es um die Etablierung der neuen Ordnung; dies ist einer der seltenen und zugleich schwierigsten Situationen der Menschheit. Obwohl durch die neue Herrschaft unvermeidlich neue Arme entstehen, muß sich in dieser Phase die wesentliche Energie auf den konstruktiven Aufbau der neuen Ordnung richten. Dieser „jugendlichen“ Phase folgt eine klassische Epoche, in der sich das System hoher Akzeptanz erfreut, wo die Herrschaft „normal“, selbstverständlich, ideologisch gerechtfertigt ist; auch die Armen haben die „Moral“ verinnerlicht und bilden daher kein revolutionäres Potential. Erst wenn das System dekadent wird, die Armen sich zu organisieren beginnen und das System auf jeden Aufruhr mit Repression reagiert, entsteht eine revolutionäre Situation, in der die Armen das System mit neuen Forderungen geschichtlich herausfordern.<sup>124</sup>

Angesichts der Unmöglichkeit einer prinzipiellen Überwindung von Entfremdung und Herrschaft erhebt sich die Frage, warum überhaupt nach einer neuen Ordnung gesucht werden soll, mehr noch: „*warum soll man dann überhaupt handeln? Welchen Sinn hat eine Befreiungspraxis, die mit der Zeit zu einer Herrschaftspraxis werden kann? Die Antwort ist einfach: Nichts ist dasselbe, nichts wiederholt sich, alles ist immer neu, unwiederholbar. Wo stehen wir? Das ist die Frage. Gehören wir zu den Herrschenden oder zu den Armen?*“<sup>125</sup>

Der ethische Anspruch der Armen ist unbedingt, er verpflichtet auch, wenn die Ohnmacht zur Resignation verführt. Im Antlitz der Armen meldet sich ein absoluter Anspruch, dem zu folgen nach Dussel den Lohn in sich selbst trägt. Dies treibt die Ethik der Befreiung zu ihrer äußersten Begründungsproblematik: Warum soll Befreiung überhaupt sein? Woher kommt der Anspruch, trotz allem Scheitern immer wieder neu sein Ohr an die oft lautlose Stimme der Armen zu heften, sich von ihrem durchdringenden Blick auf den Weg der Befreiung rufen zu lassen? Die Ethik der Befreiung mündet daher in eine Philosophie des Absoluten, in Dussels Terminologie, in die „Archäologie“.

<sup>123</sup>Dussel E., Ethik der Gemeinschaft, 103.

<sup>124</sup>Dussel E., Filosofía ética IV, 120 f.

<sup>125</sup>A.a.O., 106.

#### 5.4. DIE ABSOLUTE EXTERIORITÄT DES UNENDLICHEN ALS GARANT UNUNTERBROCHENER BEFREIUNG-, „ARCHÄOLOGIE“ UND ANTI-FETICHISMUS

Das Totalitätsdenken hat sich nach Dussel in der Hegelschen Dialektik des absoluten Geistes vollendet. Damit hat sich der Horizont des ego cogito endgültig geschlossen und das moderne Subjekt sich selbst „divinisiert“. Eine definitive Überwindung der neuzeitlichen Subjektivität muß daher notwendig bis zur religionsphilosophischen Ebene vorstoßen, bis zur religiösen Rechtfertigung des ego cogito. Das Marxsche Diktum – „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“<sup>126</sup> – gewinnt so neue Bedeutung. Erst die Kritik an der pantheistischen Selbstdivinisierung, in der sich das Subjekt der Moderne zum „Fetisch“ (von *facere* -gemachter Gott, Götze) geworden ist, ermöglicht einen Weg aus der ewigen Wiederkehr des Selben, einen Weg der Befreiung. Religionsphilosophie im Kontext der Befreiung ist daher Antifetischismus bzw. nach ihrer positiven Seite hin philosophischer Kreationismus, in Dussels Terminologie „Archäologie“. „Arché“ ist hier nicht im ontologischen Sinn als „Grund“ verstanden, sondern als „Anfang“ (wie im hebräischen *rishit*) „...das, was jenseits' des Grundes (*an-arjé*) ist; ,von-woher' alles ,ent-springt' (Ursprung)“ „...Archäologie' bezeichnet also das philosophische Denken, das nicht nur zum Grund der Totalität vordringt, sondern auch zu dem, ,wovonher' die Totalität hervorgeht.“<sup>127</sup>

Der Begriff der „Archäologie“ soll auch terminologisch ein ontologisches Verständnis des Religiösen ausschalten, wie es im Terminus „Theologie“ bereits angelegt ist. „Gott [*dios*] ist in Wahrheit der indoeuropäische Name von *Diayus*, Zeus, *Dius*, der ,Gott des Tages' [*dios del día*]. Der christlich Absolute ist nicht ,dios', weil er nicht der ,Gott des Tages' ist, sondern des Geheimnisses jenseits des Lichts.“<sup>128</sup>

In analektischer Perspektive erscheint das Absolute nicht als letzter Grund des Seienden im Ganzen, sondern als absolutes Nichts, jenseits des Ganzen, als das „absolut absolut Andere“, das sich jeder Totalisierung entzieht.

„Der anthropologisch ,Andere' ist abgelöst [*ab-suelto*] von der Kontinuität mit dem System; deswegen ist absolut auch heilig, würdig. Worum es sich jetzt handelt, ist das ,absolut' Absolute, das Ab-solute auch von der Kontinuität mit der menschlichen Geschichte und dem Menschen selbst.“<sup>129</sup>

Im Anschluß an den späten Schelling ist nach Dussel das Absolute erst dann in seiner Absolutheit gedacht, wenn es nicht als Endpunkt der dialektischen Vermittlung, sondern als Anfang, als absolute Freiheit gedacht ist. In diesem Sinn ist das Verhältnis des Absoluten zur Welt nicht mehr als ontologisches Fundierungsverhältnis, sondern angemessen als Schöpfung zu verstehen, als Schöpfung aus dem Nichts der absoluten Freiheit.

<sup>126</sup>Marx K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1,378; dazu Dussel E., *Filosofía ética* V, 50.

<sup>127</sup>Dussel E., *Filosofía ética* V, 19.

<sup>128</sup>Dussel E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, 143.

<sup>129</sup>Dussel E., *Filosofía ética* V, 55.

Nur durch den philosophischen Kreationismus, in dem das Absolute als „Herr des Seins“ in seiner freiheitlichen Wirklichkeit gewahrt ist, kann der totalitäre Pantheismus theistischer oder auch atheistischer Provenienz aufgebrochen werden. Ob das Sein nun als Geist oder Materie bestimmt wird, wird hier zweitrangig, weil beide Auslegungen derselben totalitären Ontologie verhaftet bleiben. Der Idealismus Hegels und der Materialismus Engels' sind daher nur zwei Facetten derselben Denkform. Beide Systeme haben nicht zufällig als ideologische Rechtfertigung einer politisch-ökonomischen Totalität gedient, des bürgerlich-kapitalistischen und des russisch-bürokratischen Systems. Nur wenn das Absolute im Anschluß an die jüdisch-christliche Grunderfahrung als jeder Totalität vorgängig gedacht wird, als absolut unbedingte Freiheit, verlieren alle Totalitäten ihren „religiösen“ Schein, die Numinosität des Kosmos ebenso wie die ideologisch verklärte „Ewigkeit“ der Imperien. Die von sich her seiende Realität des Kosmos erscheint nun selbst noch einmal bedingt, kontingent, veränderbar, von einer absoluten Freiheit gewollt, geschaffen für jemanden. *„Wenn das Absolute Freiheit ist, ist der Kosmos als Geschenk ausgelegt“*.<sup>130</sup>

Die Welt als Kosmos wandelt sich zum Medium, zur Vermittlung der interpersonalen Begegnung zwischen dem Absoluten und dem Menschen bzw. der Menschen untereinander; die Dinge erhalten einen „ethischen Status“, d. h. sie sind in das Geschehen der Freiheit hineingenommen, ihm untergeordnet. Mit der Kontingenz des Kosmos verlieren auch geschichtliche Systeme den Schein der Ewigkeit. Damit eröffnet sich die Möglichkeit der Kritik, der Veränderung; Geschichte wird flüssig, entwindet sich dem bleiernen Geschick der ewigen Wiederkehr des Selben. *„Deshalb sind die Imperien pantheistisch oder fetischistisch (der Cäsar ist Gott); während die Subversiven oder die Revolutionäre, die Befreier, den Absoluten als gegenüber jedem möglichen System, einschließlich des gegenwärtigen, das sie unterdrückt, vollkommen Anderen begreifen. Aber nicht nur als Freien, sondern positiv ...der, der sich jenseits des Ursprungs befindet, ist freie Liebe und die Dinge sind dis-tinkt (daher ist die Ungerechtigkeit ein Werk der menschlichen Freiheit und das Imperium ist zerstörbar: die Befreiung ist möglich!)“*.<sup>131</sup>

Die Anerkennung des absolut Absoluten als Freiheit und nicht als pantheistischen Grund der Welt führt so zur endgültigen Überwindung des Totalitätsdenkens. Hier eröffnet sich der Bereich der Geschichte jenseits der ewigen Wiederkehr des Selben. *„Jenseits des Seins der Welt ist das Unendliche die Garantie der Geschichte und der ununterbrochenen Befreiung der Frau, des Sohnes und des Bruders. Allein die Affirmation des Göttlichen als Anderheit gegenüber jedem System ist der Ausgangspunkt des radikal befreienden philosophischen Diskurses“*.<sup>132</sup>

Umso unverständlicher ist es, daß der Schöpfungsgedanke, der die Dinge gerade „in Fluß“ bringt, in der christlichen Ethik immer wieder zur Legitimation des Bestehenden dienen konnte. *„Die mittelalterliche Christenheit mißverstand diese Lehre; sie betonte den Aspekt, daß das Absolute die Welt geschaffen hat, wie sie ist. Die*

<sup>130</sup>A.a.O., 70.

<sup>131</sup>A.a.O., 70 f.

<sup>132</sup>A.a.O., 59.

*Schöpfung verlor deshalb ihre metaphysische Spitze und wurde eine fetischistische Ideologie.*<sup>133</sup>

Hier stellt sich nun die Frage nach der *philosophischen* Begründung des Schöpfungsgedankens. Wodurch ist dem Menschen überhaupt die Erfahrung der absoluten Anderheit Gottes eröffnet. Wenn das Absolute jenseits der ontologischen Totalität gedacht werden soll, scheidet die dialektische Erschließung seiner Wirklichkeit von vornherein aus, d. h. der Weg durch die verschiedenen Horizonte bis hin zum letzten Grund des Ganzen verfehlt gerade die Transzendenz des Unendlichen. Die Exteriorität der absoluten Freiheit eröffnet sich überhaupt nicht einem bloß theoretischen Zugang, einer Selbstaufhebung des Bewußtseins als Moment des absoluten Geistes<sup>134</sup>, sondern einer praktischen „*conversio*“ zur anthropologischen Exteriorität des/der Anderen. Nicht ein theoretischer Aufweis, sondern die Prüfung praktisch-konkreter Zugänge zum Absoluten ist daher Sache der Religionsphilosophie.

*„Unsere Absicht ist hier also nicht ein theoretisches Beweisen [probar] der Existenz Gottes; wir glauben nicht, daß dies heute der philosophische Weg des Problems in Lateinamerika ist. Unsere Absicht ist ein Aufweis [mostrar], welcher der reale (und deshalb geschichtliche: erotisch, pädagogisch, und vor allem politische) Weg für den Zugang zum Anderen ist, dem jeder Vorgängigkeit Vorgängigen.“*<sup>135</sup>

Der entscheidende Zugang zum Absoluten eröffnet sich in der äußersten Passivität, in der Epiphanie des/der Anderen, die mich in die totale Verantwortlichkeit ruft, in eine Situation, aus der heraus es nur einen Weg *mit* dem/der Anderen gibt. Mit Levinas beschreibt Dussel diese Erfahrung als „*Erwählung*“, als „*Besessenheit durch den anderen*“ bzw. mit dem Bild, daß ich „*Geisel*“ des/der Anderen bin.<sup>136</sup> Diese Erwählung anzunehmen bedeutet negativ den „*Tod' für die egotische Totalität*“<sup>137</sup>, positiv die Öffnung, die Verantwortung, die Ex-position vor dem/der Anderen: „*Exposition ist: -Hier bin ich! ...Der zur Exposition Gerufene ist gleichzeitig Verantwortlichkeit (verantwortlich für den, der sich mir zur Last [a cargo] gegeben hat).*“<sup>138</sup>

In der Öffnung für die Exteriorität des/der Anderen stoße ich auf die „*Spur*“ des absolut absolut Anderen, auf die Gegenwart einer unendlichen Exteriorität, die sich zwar im Antlitz des/der Anderen kundgibt, zugleich jedoch entzieht, indem sie ihre Gegenwart gerade in ihrer Abwesenheit erfahren läßt. Der Unendliche hinterläßt im Antlitz des/der Anderen eine „*Spur*“, die uns sagt: „*Hier ist jemand! ' ...Die Spuren' sind also in der Welt das Zeugnis der Abwesenheit des Anderen, den man finden kann, indem man seinen Spuren folgt ...Der, der in seinen Spuren seine Abwesenheit hinterläßt, ist nicht ein Gegenüber (Von-Angesicht-zu-Angesicht), sondern gibt seinen Rücken, seine unruhige Gegenwart*“.<sup>139</sup>

<sup>133</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, I 17.

<sup>134</sup>Hegel bildet auch in der Religionsphilosophie den Kontrast und ständig präsenten Gegenpol, dem gegenüber Dussel seinen eigenen Entwurf entwickelt.

<sup>135</sup>Dussel E., Filosofía ética V, 56

<sup>136</sup>Vgl. z. B. a.a.O., 52 f.

<sup>137</sup>A.a.O., 53.

<sup>138</sup>Ebd.

<sup>139</sup>A.a.O., 55.

Die Spur des Heiligen ist eingesenkt in die ethische Beziehung von Angesicht-zu-Angesicht, sie kann daher nur in der Verantwortung für den Anderen dechiffriert werden, in der Annahme der Erwählung, der Bindung (Re-ligion) an den Anderen: „Die Re-ligion ist die ver-antwortliche Ex-position für den Anderen vor dem absolut absoluten Anderen.“<sup>140</sup>

Die archäologische Dimension ist daher nicht ein Viertes *neben* Erotik, Pädagogik und Politik, sondern das letzte Wovonher jeder menschlichen Exteriorität, das sich jeder Totalisierung entzieht und damit die anthropologische Beziehungswirklichkeit als meta-phisches Geschehen ermöglicht und bewahrt. Umgekehrt bedeutet dies, daß sich die Beziehung zum Absoluten nur durch die ethisch-praktische Beziehung zum/zur Anderen hindurch vollziehen kann, d. h. „daß die Aufnahme oder Bejahung einer Option auf der archäologischen Ebene zugleich eine erotische, pädagogische und politische Option voraussetzt; die Anthropologie ist die Epiphanie der Archäologie.“<sup>141</sup>

Das Unendliche als das gegenüber jeder Totalität Andere hinterläßt seine Spur primär jenseits konkreter sozialer Totalitäten und Systeme. Der Arme wird so zum bevorzugten Ort der Epiphanie des Absoluten, der Dienst für den Armen zum „Kult“ gegenüber dem Unendlichen.

„Im Antlitz des Armen (nicht des Gleichen im System, sondern des der Macht des Systems Exterioren), in seinen unterbrechenden Augen, ist es, wo sich das Rätsel und die geheimnisvolle Epiphanie ...des an-archisch absolut Absoluten findet ... Es ist der Arme, wo sich der Unendliche offenbart.“<sup>142</sup>

Vor diesem Hintergrund gewinnt auch Nietzsches Diktum vom „Tod Gottes“ eine neue Bedeutung, nämlich als Folge der Divinisierung der Totalität, der Negation des/der Anderen. Nicht Gott ist tot, sondern seine Epiphanie wurde getötet, die Armen.

„Nicht Gott ist gestorben! Wer gemordet wurde, ist der Arme, der Andere, das Volk! Nachdem die Epiphanie getötet oder entfremdet wurde, wie konnte sich der Abwesende, der Unbekannte offenbaren? ...Das authentische Problem ist nicht der ‚Tod Gottes‘, sondern die ‚Entfremdung des Anderen‘: die ungerechte Entfremdung der Unterdrückten. Es ist das Blut der Unterdrückten der ganzen Erde, aller Nationen und Familien, das Nietzsche in seinen Händen findet: es ist nicht das Blut Gottes, es ist das Blut seiner ‚Spur‘.“<sup>143</sup>

Das europäische ego cogito verkündet den „Tod Gottes“, nachdem es das Antlitz der Armen, der Indios, Afrikaner und Asiaten, der Frau und der Jugendlichen entstellt, getötet hat. In Wahrheit sagte es darnit den eigenen Tod an. Denn durch die Selbstdivinisierung hat es sich nicht nur den Weg zum/zur Anderen, sondern damit auch die eigene Zukunft verbaut. Ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen erstickt jede Totalität an der eigenen Selbstverschlossenheit, an ihrer defizitiven Unfruchtbarkeit.<sup>144</sup>

<sup>140</sup>A. a. O., 52.

<sup>141</sup>Dussel E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, 143.

<sup>142</sup>Dussel E., *Filosofía ética V*, 56.

<sup>143</sup>A. a. O., V, 59.

<sup>144</sup>Vgl. ebd.

Konkret bedeutet dies, „*daß Europa tot ist, weil es sich mit Gott identifiziert hat: der Fetisch ist für uns gestorben und mit ihm seine quantitative Verlängerung, die Vereinigten Staaten.*“<sup>145</sup>

„Re-ligion“ als höchster menschlicher Seinsvollzug umfaßt daher eine doppelte ethisch-praktische Bewegung: Erstens die „Entzauberung“ der konkreten Totalität, in der ich lebe, der „Atheismus“ gegenüber dem divinisierten System, das sich den anderen einverleibt, ihn/sie entfremdet, totet. Der Kult gegenüber dem Absoluten impliziert die Loslösung von den herrschenden Gotzen. Hier liegt nach Dussel die Stärke der Posthegelianer und der Frankfurter Schule, insbesondere Blochs, deren Atheismus sich gegen den Fetisch des kapitalistischen Systems richtet. „*Gegenüber einer solchen Divinität atheistisch zu sein, ist die Bedingung der Möglichkeit, um dem absolut Absoluten die Verehrung zu erweisen.*“<sup>146</sup>

Doch der Hinweis auf bestimmte Philosophien verdeckt die primär praktische Dimension dieser atheistischen Haltung, wie sie z. B. bei allen authentischen Befreiem real wird, die das gegenwärtige System transzendieren, indem sie sich den Armen öffnen und so von ihrer exterioren Position aus die Pathologie des Systems diagnostizieren und überwinden. Der Atheismus gegenüber dem Fetisch erfordert aber zweitens die positive Bejahung der absoluten Exteriorität des Absoluten, um nicht in eine neue Divinisierung eines neuen Systems zu verfallen.

Hier liegt nach Dussel die entscheidende Schwäche marxistischer Theoretiker. Der Atheismus gegenüber der Totalität bleibt dadurch zweideutig, in einer „*schlechten Unendlichkeit*“<sup>147</sup> gefangen, in der der Rückfall in ein neues totalitäres System wie z. B. in den russischen Bürokratismus durchaus als sakrilegische Konsequenz zu verstehen ist. Allein die positive Bejahung der unendlichen Exteriorität des Absoluten bewahrt vor neuer Divinisierung der Herrschaft, weil sie der einzige Stützpunkt der Kritik jedes Systems ist.

„*Aber kann jemand die Göttlichkeit eines Systems, sei es gegenwärtig oder zukünftig, bestreiten, wenn er nicht affirmiert, daß das Göttliche die Alterität jedes Systems ist? Erst diese Affirmation -zuerst als praktische, dann als theoretische - stellt die Bedingungen dar, die die Revolution ermöglicht -die Bewegung der Befreiung aus dem fetischierten System.*“<sup>148</sup>

Die Archäologie ermöglicht daher nicht bloß die Entzauberung der Moderne, sondern aller Systeme. Mit ihr „*tritt der philosophische Diskurs der Befreiung an den ursprünglichen Bereich heran*“<sup>149</sup>.

Die religionsphilosophische Fundierung der Befreiungsethik hat verständlicherweise Widerspruch provoziert. Cerutti-Guldberg wirft Dussel eine fideistische Position vor, einen Theologismus, der sich die emsthafte Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften ersparen möchte: „*Gott am Anfang, Gott am Ende, in der Mitte*

<sup>145</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 22.

<sup>146</sup>Dussel E., Filosofía ética V, 35.

<sup>147</sup>Dussel E., Para una ética II, 102.

<sup>148</sup>Dussel E., Philosophie der Befreiung, 115.

<sup>149</sup>Dussel E., Filosofía ética V, 19.

*die menschliche Geschichte; die ‚Humanwissenschaften‘, können bloß das etwas mehr aufklären, was ohnehin schon gewußt wird.*<sup>150</sup>

Auch wenn man wie Cerutti-Guldberg nicht davon ausgeht, daß die Rede von Gott *„jeden Sinnes entbehrt“*<sup>151</sup>, kann gefragt werden, ob Dussel die Autonomie der Vernunft, die Begründungsproblematik der Ethik, die heute ohne Rückgriff auf theologische Voraussetzungen auskommen muß, nicht verdeckt. Eine Theologisierung der praktischen Vernunft würde tatsächlich bloß hinter der Neuzeit nachhinken, statt sie zu überwinden. Ohne diese Problematik, die an ein Kernproblem der Befreiungsethik rührt, hier in aller Ausführlichkeit diskutieren zu können, will ich zumindest das Anliegen Dussels noch etwas klarer herausarbeiten.

Zunächst ist festzuhalten, daß Dussel in den philosophischen Schriften nicht von „Gott“, sondern vom „Absoluten“ spricht. Damit soll die philosophische Ebene terminologisch markiert werden, insofern die Philosophie nicht von einer expliziten Offenbarung Gottes ausgehen kann; sie steht auf dem Feld menschlicher Vernunft. Philosophie ist nicht mehr ancilla theologiae, was nicht ausschließt, daß sie auch die Theologie, konkret die „Theologie der Befreiung“, kritisch begleiten kann. Dussels Kritik richtet sich allerdings gegen die atheistische Verwirklichung der autonomen Vernunft, jedoch nicht im Namen der Theologie, auch nicht einer Philosophie, die bloß den Boden für eine Theologie bereiten will, sondern im Namen der Emanzipation der Vernunft selbst, konkret der *menschlichen* Befreiung. Die Alternative „Theismus –Atheismus“ ist nicht bloß dahingehend aufzulösen, daß dem Atheismus ein verzerrtes Gottesbild nachgewiesen wird bzw. der Atheismus als eine berechtigte „reactio critica“ gegen bestimmte Defonnationen des Christentums auch für die Theologie heuristisch bedeutsam wird, vielmehr bezweifelt Dussel überhaupt die Legitimität einer streng „a-theistischen“ Position. Dies allerdings nicht im Sinn einer christlichen Apologetik, die auch in Nietzsches Wort „Gott ist töt“ noch den heimlichen Gottsucher entdeckt; es geht also nicht um eine apologetische Vereinnahmung des Atheismus, sondern um eine kritische Konfrontation. Denn -so die These E. Dussels -kein Denken kann sich der Kategorie des „Absoluten“ einfach entwinden. Nietzsche verkündet mit dem Tod Gottes die „Absolutheit“ des Willens zur Macht, der ewigen Wiederkehr des Selben. Feuerbach ersetzt den Gott Hegels durch die Gattung der Menschheit.

Die Frage ist daher nicht, ob das Absolute gedacht werden kann, sondern wie es gedacht und darüberhinaus praktisch „verehrt“ wird. Es geht nicht darum, *„- mit Hegel und Nietzsche -zu sagen: ‚Gott ist tot!‘. Die Frage lautet: welcher Gott ist tot? Der Fetisch? Das vergöttlichte Europa? Es geht nicht darum, seine Kleider zu zerreißern, weil jemand sagt: ‚Es gibt keinen Gott.‘ Die Frage heißt: Warum essen sie mein Volk, so wie sie Brot essen (Psalm 14), und geben das Brot nicht den Hungernden.*<sup>152</sup>

<sup>150</sup>Cerutti-Guldberg H.. *Filosofía de la liberación latinaoamericana*, 212.

<sup>151</sup>A.a.O..213.

<sup>152</sup>Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 114.

Die säkulare, atheistisch oder vorsichtig agnostisch sich gebende Moderne wird daher auf ihre eigenen Absolutismen hin kritisch befragt, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer theoretischen Grundlagen, wie z. B. der „Materie“ bei Engels als auch den praktisch-politischen Verabsolutierungen: „*Gott mit uns' stand auf den Koppelschlossern im Nazi-Deutschland. 'In God we trust' ist auf dem US-Dollar aufgedruckt (der darüberhinaus ein Symbol der Trinität zeigt, das Auge der göttlichen Weisheit und andere fetischistische Symbole). Die Lehre von der 'nationalen Sicherheit', die vom CIA aufgestellt wurde, wird in Brasilien als die Verteidigung der westlichen und christlichen Zivilisation affirmiert.*“<sup>153</sup>

Auf der abstraktesten theoretischen Ebene reduzieren sich nun nach Dussel die Möglichkeiten, das Absolute zu denken, auf die schlichte Alternative zwischen einem Pantheismus, sei es der Materie oder des Geistes, und der Absolutheit der Freiheit. Tertium non datur. Entweder man folgt dem unbedingten Anspruch der Freiheit, oder man hebt die Freiheit in eine Bewegung der Materie, des absoluten Geistes, des Willen zur Macht auf, in eine Bewegung der ewigen Wiederkehr des Selben, in ein tragisches Ethos, wo der Ernst der geschichtlichen Verantwortlichkeit durch das Geschick abgefedert ist. Mit der Absolutheit der Freiheit will Dussel die semitische Grunderfahrung philosophisch beerben. Wo immer Menschen dem Anspruch der Freiheit standhalten, ihr Überantwortetsein ohne Flucht in ein „tragisches Geschick“ übernehmen, Selbstdivinisierungen von Systemen durchbrechen, bejahen sie nach Dussel die Absolutheit der Freiheit, zumindest als „*notwendige Hypothese*“<sup>154</sup>. Dussel rückt damit in die Nähe zu Kants Postulatenlehre: Gott als Postulat der praktisch-befreienden Vernunft – „*El gran Desconocido es el postulado(!) o hypothesis necesario.*“<sup>155</sup>

Im Unterschied zu Kant fungiert das „Postulat“ des Absoluten jedoch nicht als Versöhnung zwischen Moralität und Glückseligkeit, denn die Verantwortlichkeit hat ihre „Glückseligkeit“ in sich selbst; das Postulat der absoluten Freiheit antwortet nicht auf Aporien der Sittlichkeit, sondern ist notwendige Bedingung des Vollzugs der befreienden Freiheit selbst und bewahrt so die Freiheit vor ihrem Rückfall in ein tragisches Ethos: „*wer immer für die Befreiung der Armen kämpft, affirmiert auf praktische Weise, daß das System ungerecht, daß es nicht göttlich ist*“<sup>156</sup>, „*daß das Göttliche die Alterität aller möglichen Systeme ist*“.<sup>157</sup>

Dussel radikalisiert gleichsam Kants erstes Postulat der Sittlichkeit, die Freiheit, in religionsphilosophischer Perspektive. Die religionskritische Entlarvung des „Postulats“ der jenseitigen Versöhnung von Moralität und Glückseligkeit als Projektion bzw. Opium des Volkes ist so umgangen. Dussel bleibt jedoch nicht bloß bei einer Postulatenlehre stehen, sondern versucht im Anschluß an Levinas über die bloße transzendente Forderung hinaus in die „Erfahrung“ des Unendlichen einzuführen, in die „Kunst“, die „Spur“ des Absoluten im Antlitz der Armen zu entdecken.

<sup>153</sup> A.a.O., 113.

<sup>154</sup> A.a.O., 115.

<sup>155</sup> Dussel E., *Filosofía de la liberación*, 117 (Hervorhebung von mir); in der deutschen Ausgabe ist „el postulado“ mit „Bedingung“ übersetzt, vgl. *Philosophie der Befreiung*, 115.

<sup>156</sup> Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 115.

<sup>157</sup> A.a.O., 116.