



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Subjekt und Befreiung

Über das Subjektverständnis bei Enrique Dussel

Verfasserin

Linda Kreuzer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Jänner 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Johann Schelkhorn

Inhaltsverzeichnis

I. Grundlegungen

0. Einleitung	4
1. Auf der Suche nach dem Subjekt	8
1.1. Zusammenschau der werkgeschichtlichen Entwicklung Dussels	8
1.2. These	10
1.3. Begriffserklärung und Verwendungsweisen	11
1.3.1. Subjekt, allgemein	11
1.3.1.1. Lexikale Spurensuche	12
1.3.1.2. Beispiele von Subjektinterpretationen: Heller und Henrich	13
1.4. Überblick der Verwendungsweisen des Subjektbegriffs bei Dussel	16
1.4.1. Prinzipien zur Subjektbestimmung	16
1.4.1.1. Leiblichkeit	16
1.4.1.2. Systembezug	18
1.4.1.3. Unterdrückung und Befreiung	19
1.4.1.4. Die Befreiungsanrufung	21
1.4.2. Exkurs: Das historische Subjekt bei Dussel	22
1.5. Subjekt und Subjektivität	25
1.5.1 Begriffserklärung, allgemein	25
1.5.1.1. Der Weg zur Überwindung der Subjektivität	26
1.5.2. Subjektivität bei Dussel	28
1.5.2.1. Leiblichkeit und Subjektivität	29
1.5.2.2. System, Unterdrückung und Subjektivität	30

II. Leiblichkeit

1. Denker der Moderne und ihr Subjektbegriff	31
1.1. Vom <i>ego cogito</i> zum absoluten System : Descartes, Kant und Hegel	32
1.1.1. Kant: Das transzendentale Subjekt	35
1.1.2. Hegel: Das absolute System	37
1.2. Von Materialismus und Sinnlichkeit: Marx und Lévinas	39

1.2.1. Lévinas: Sinnlichkeit und Alterität	40
1.2.1.1. Die Sinnlichkeit	42
1.2.1.2. Die Geisel	42
1.2.1.3. Dussels Kritik an Lévinas	44
2. Erträge für die Subjektfrage	46
III. Das System	
1. Das "Erscheinen Europas" und das "moderne" Subjekt	47
1.1. Allgemeine Vorüberlegungen zum Begriff der Moderne	47
1.2. Eurozentrismus und Moderne	48
1.2.1. Erste Phase: Grenzüberschreitungen	51
1.2.2. Zweite Phase: Das neue Zentrum	53
1.2.3. 1492 oder der "Mythos der Moderne"	55
2. Erträge für die Subjektfrage	59
IV. Von der Unterdrückung zur Befreiung	
1. Das Hindernis der Postmoderne	62
1.1. Der Tod des Subjekts	63
1.2. Auf dem Weg zur Transmoderne. Über die Debatte von Taylor und Dussel	65
2. Das Subjekt und seine Befreiung	68
2.1. Die Transmoderne als Überwindung	68
2.2. Der Subjektbegriff in der Befreiungsethik	72
2.2.1. Der hermeneutische Ort	72
2.2.2. Das materiale Prinzip	74
2.2.2.1. Das lebendige Subjekt und das Tatsachenurteil	74
V. Zusammenschau der Erträge für die Subjektfrage und Conclusio	76
VI. Bibliographie	78
VII. Lebenslauf	84
VIII. Abstract	86

Teil I Grundlegungen

„Das Fundament für das Sein eines zukünftigen Welt-Systems befindet sich in dem Sein-Sollen der solidarischen und befreien Akteure der Gegenwart.“ (Dussel: 2000a, 173)

0. Einleitung

„Metaphysik des Subjekts und Befreiung“¹ (Dussel: 1994, 315) lautet der Titel des Vortrags, mit dem Enrique Dussel 1971 eine neue Position in der Debatte um die Frage nach Authentizität in der lateinamerikanischen Philosophie² formuliert. Seine Bekräftigung der Möglichkeit einer authentischen Philosophie unter Voraussetzung einer kritischen Theorie der Entfremdung rückt das Stichwort Befreiung ins Zentrum der Auseinandersetzung.

Der Fokus dieser Arbeit liegt auf dem Subjektverständnis von Enrique Dussel: Seine konzise Analyse moderner Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen ruht auf einem konkreten Bild des neuzeitlichen Subjekts, dessen Überwindung er für notwendig hält. Was sind seine Kritikpunkte und welche Alternativen entwickeln sich mit einer befreiungsethischen Perspektive?

Gliederung

Nach einer kurzen werkgeschichtlichen Einleitung folgen Ausführungen zum Subjektverständnis mit einer geistesgeschichtlichen Begriffsdefinition und einem kurzen Streifzug durch die Verwendungsweisen des Begriffs in Dussels Werk. Anhand der drei Kategorien *Leiblichkeit*, *System* und *Unterdrückung* soll den Verwendungsweisen eine Systematisierung angepasst werden, auf die sich auch die weiteren Teile der Arbeit beziehen.

¹ „Metafísica del sujeto y liberación“. (Dussel: 1994, 315)

² „Die Entstehung der 'Philosophie der Befreiung' vollzieht sich als Intervention einer neuen theoretischen Position in der philosophischen Debatte um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer im Anschluss an Sartre als authentisch zu bezeichnenden Philosophie in Lateinamerika, die zwischen Salazar Bondy und [Leopoldo] Zea geführt wurde.“ (Penner: 1995, 106) Penner weist außerdem auf drei die Genese der Befreiungsphilosophie entscheidend beeinflussende Faktoren hin: die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie, „der kulturelle Faktor des Aggionamentos der katholischen Kirche, der politische Faktor der Projekte zwischen demokratischem Sozialismus und sozialistischer Demokratie, zwischen Reform (Chile) und Revolution (Kuba).“ (Ebd.) Zur Strömung der Befreiungsphilosophie zählen sich u. a. Denker wie Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, Rudolfo Kusch oder Horacio Cerutti Guldberg. Der Titel „Philosophie der Befreiung“ wird aber in den meisten Fällen als Synonym für die Theorie Dussels gebraucht.

Leiblichkeit beschreibt Dussels philosophische Auseinandersetzung mit den Subjektverständnissen moderner und postmoderner Denker, wie Descartes, Kant, Hegel und Lévinas. Gerade Lévinas hat mit seinem Theorem des/der Anderen für Dussel unschätzbare Impulse geliefert hat. *System* steht stellvertretend für seine historischen und politischen Analysen der Phase der Kolonialisierung Amerindiens³ und des kapitalistischen Weltsystems. *Von der Unterdrückung zur Befreiung* steht als letztes Kapitel über Dussels Kritik an der Postmoderne und seinem Neuentwurf, der Transmoderne, die als befreiungsethische Gesellschaftsutopie auch den hermeneutischen Ort des befreiungsethischen Subjekts darstellt.

Arbeitsgrundlagen und Formales

Dussels Denken hat sich bisher in über 50 Büchern und mehr als 300 Artikeln bzw. Journalbeiträgen (Mendieta: 2003, 1) entfaltet, für die Belange dieser Arbeit wurde ein für die Subjektfrage repräsentativer Ausschnitt des Gesamtwerks bearbeitet. Die Auswahl erfolgte in Beratung mit meinem Diplomarbeitsbetreuer Prof. Hans Schelkhorn und durch Weiterverfolgung der Verweise in der Sekundärliteratur. Die Frage nach dem historischen Subjekt bei Dussel wird ausführlich von Peter Penner diskutiert. Da nach Penner der Begriff des historischen Subjekts nur hinreichend bestimmt werden kann, wenn zuvor die Rolle aller einzelnen Subjekte, der Individuen diskutiert wird (Penner: 1995, 104), hat er wertvolle Grundlagen für die Klärung der Frage nach dem individuellen Subjekt bei Dussel geliefert. Die vorliegenden Überlegungen schließen sich der Interpretation Penners an.

Der vorgegebene Rahmen einer Diplomarbeit erlaubt nur einen selektiven Überblick anhand einer Systematisierung der Verwendung des Begriffs *Subjekt* bei Dussel – eine Skizze der Anliegen der Philosophie der Befreiung, weitergedacht in der Befreiungsethik, ergibt sich aus der Spurensuche, wird aber in ihrer Fülle nicht umfassend ausgeführt.

Da nur ein Bruchteil des Werkes von Enrique Dussel ins Deutsche übersetzt wurde, habe ich mich einerseits der spanischen Originale, andererseits der auf Englisch erschienenen Artikel und englischen Übersetzungen bedient. Die Bearbeitung der Primärquellen gestaltete sich aufgrund der Vielsprachigkeit nicht nur bei den Dussel-Texten schwierig. Zitate von anderen DenkerInnen in den Texten von Enrique Dussel wie zum Beispiel von Emmanuel Lévinas mussten teilweise als Sekundärzitat übernommen werden, da die in Österreich erhältlichen

³ Eine von Dussel verwendete Begriffskomposition für das indianische Amerika. (Fornet-Betancourt: 2005, 49)

Ausgaben der Werke andere Format- und somit Seitenangaben vorweisen. Zum besseren Verständnis habe ich alle Zitate ins Deutsche übertragen, um so dem Anspruch auf allgemeine Zugänglichkeit und der Transparenz der Überlegungen nachzukommen. Demnach sind die übertragenen Zitate also als Arbeitsgrundlage zu bewerten, die Originalzitate werden als Fußnoten im Text angeführt. Die Lebensdaten der behandelten Denker stammen, wenn nicht anders angegeben, alle aus dem *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Totok: 1981). Die verwendete Zitationsweise orientiert sich am amerikanischen Modell.

Der Text der vorliegenden Arbeit ist in geschlechtergerechter Sprache verfasst, womit nicht einfach nur einer Formalität genüge getan werden soll. Die Auseinandersetzung mit der Frage nach Gerechtigkeit erfordert notwendigerweise das bewusste Verändern gewohnter Blickwinkel und die Einbeziehung möglichst vieler Realitäten. Das Fehlen von Denkerinnen in dieser Abhandlung konnte auch nicht durch besonders mühevolle Recherche ausgeglichen werden und lässt sich im Sinne eines beredten Schweigens als Beweis nach wie vor verdeckender patriarchaler Strukturen werten. In den Fußnoten finden sich teilweise Verweise auf Werke von Denkerinnen, im Fließtext finden sich Überlegungen von Ågnes Heller, mit der Dussel auch in persönlichem Kontakt steht, und Seyla Benhabib, die sich eingehend mit dem modernen Selbst und seinen Quellen auseinandergesetzt hat. Obwohl in der vorliegenden Arbeit nur als Autorin eines Sekundärwerks zur Befreiungsethik erwähnt, muss an dieser Stelle noch die US-amerikanische Philosophin Linda Martín Alcoff angeführt werden.

Alcoff betreibt Feministische Theorie und Postkoloniale Studien mit besonderer Bezugnahme auf lateinamerikanisches Denken. In ihrem Aufruf zu einem „Klimawandel für Frauen im Bereich der Philosophie“⁴ kritisiert Alcoff die starren patriarchalen Strukturen. Sie fordert grundsätzliches Umdenken sowohl individuell bei KollegInnen als auch methodisch und personalpolitisch an den Universitäten. Ein 2008 auf Deutsch erschienenes Buch⁵ von Raúl Fornet-Betancourt über lateinamerikanische Philosophinnen versucht ebenso den eklatanten Mangel an Sichtbarkeit von intellektuellen Frauen aus den Ländern des Südens freizulegen.

Diese ernsthafte Auseinandersetzung mit der intellektuellen Kraft von Marginalisierten stellt nach Dussel eine notwendige Herausforderung für die Weiterentwicklung westlicher philosophischer Diskurse dar: „In Zukunft werden wir die Ergebnisse der peripheren

⁴ „Climate change for women in philosophy“. (MARTÍN-ALCOFF, Linda: <http://alcoff.com/articles/call-climate-change-women-philosophy> [30.11.2011])

⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung*. Concordia, Reihe Monographien, Band 47, Mainz Verlag, Aachen 2008.

Philosophie genau studieren müssen, um zu einem gemeinsamen Entwurf zu kommen.”⁶
(Dussel: 1996, 137)

⁶ „In the future we will have to study seriously what was produced philosophically in the peripheral world in order to have a common vision.” (Dussel:1996, 137)

1. Auf der Suche nach dem Subjekt

Sich grundlegend mit dem Begriff des Subjekts – auch wenn dabei das Konzept *eines* Philosophen im Mittelpunkt steht – auseinandersetzen zu wollen, provoziert im ersten Schritt eine radikale Begrenzung der Textquellen. Enrique Dussel hat im Laufe seiner bisherigen akademischen Karriere genau das Gegenteil betrieben: Von geschichtstheoretischen über theologischen⁷ und philosophischen bis zu politischen Schriften umfasst sein Schaffen nicht nur die Auseinandersetzung mit bestimmten Theorien ausgewählter DenkerInnen. Mit Dussel arbeitet man sich quer durch die Geistesgeschichte. Eduardo Mendieta hat in der Einleitung von *Beyond Philosophy* festgestellt: „Während dieser mehr als dreißig Jahre hat sich Dussells philosophisches Werkzeug verändert, sein Fokus auf die ethische Beziehung ist aber immer unverändert geblieben.“⁸ (Mendieta: 2003, 3) Dieser ethischen Beziehung, „dem Verhältnis von Mensch zu Mensch“ (Dussel: 2000a, 29), liegt ein Subjektverständnis zu Grunde, dessen Voraussetzung, Bezugnahmen und Verwendungsweisen den ersten Teil der vorliegenden Arbeit bestimmen.

1.1 Zusammenschau der werkgeschichtlichen Entwicklung Dussels

Das bisherige philosophische Schaffen von Enrique Dussel lässt sich nach Eduardo Mendieta im Groben in drei Perioden einteilen, ginge man nach biografischen Einflüssen⁹ sogar in sechs Entwicklungsstufen (Mendieta: 2001, 17). Dussel selbst hat eine Vierteilung vorgenommen¹⁰,

⁷ Seinen umfassenden theologischen Studien zur Kirchengeschichte wie auch zum Befreiungsprinzip sei hier nur eine Fußnote gewidmet, zumal er „als Befreiungstheologe der 'ersten Generation' [...] einen festen Platz neben Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone und vielen anderen“ in der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte hat. (Schelkshorn: 1992, 11) Sein philosophisches Werk ist demgegenüber in der deutschsprachigen akademischen Philosophie verhältnismäßig wenig präsent, allerdings haben geistige Weggefährten und Schüler wie Raúl Fornet-Betancourt, Hans Schelkshorn oder Peter Penner in der Übersetzung, Verbreitung und Bearbeitung den Boden fruchtbar aufbereitet und die Aktualität und Brisanz seines philosophischen Denkens herausgearbeitet.

⁸ „During these thirty-plus years, Dussel's philosophical tools have undergone changes, although his focus on the ethical relationship has never wavered.“ (Mendieta: 2003, 3)

⁹ Dussel hat oft auf die Bedeutung von existentiellen Erlebnissen als Einfluss auf sein eigenes philosophisches und theologisches Denken verwiesen, wie z.B. die Erfahrung als "Barabar" am europäischen Kontinent während seiner Studienzeit in Spanien, Frankreich und Deutschland oder der Anschläge auf Intellektuelle während der 70er Jahre in Argentinien, denen er beinahe selbst zum Opfer gefallen wäre und die sein Exil in Mexiko bedingt haben. (Vgl. Schelkshorn: 1992, 16f)

¹⁰ Beginnend mit seiner Geburt 1934 in Argentinien umfasst die erste Phase Kindheit, Jugend und Studienzeit in Argentinien. Die zweite Phase von 1959-1969 lässt sich durch die Wiederentdeckung und Neueroberung Lateinamerikas als theoretisches Feld mit zwei Hauptinteressen beschreiben. Zum einen die Auseinandersetzung

an der sich Hans Schelkshorn in seinem Abriss zur philosophischen Biografie Dussels orientiert. (Schelkshorn: 1992, 16) Während Dussels Studienjahren klärt sich die grundlegende Perspektive seiner Analysen, er wird sich „Lateinamerika als besondere Wurzel und Verpflichtung seines Denkens bewusst“ (ebd.) wird.

Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung und Ausgrenzung sind die Lichtkegel, in denen sich seine Überlegungen ansiedeln. Dussels erste eigenständige Publikationen thematisieren auf der Basis eines starken Unrechtsbewußtsseins die geistes- und weltgeschichtliche Verortung Lateinamerikas gegenüber zwei großen, gegensätzlichen geistesgeschichtlichen Strömungen mit ihrer je eigenen moralischen Rechtfertigungsstrategie: der semitischen und der hellenistischen Kultur.

So stehen wir nach Mendieta am Beginn der ersten Phase, die seinen Weg von der Ontologie zur Meta-physik¹¹ beschreibt, die theoretisch in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Paul Ricœur und werkgeschichtlich in den 60er Jahren anzusiedeln ist. Das Denken von Emmanuel Lévinas verursacht bei Dussel einen „alles umwälzenden Orientierungsverlust“¹² (Dussel: 1973, 7) und eine Neubewertung seiner Heidegger-Interpretation. In Zusammenführung mit den Überlegungen zu einer philosophischen Ethik, die er 1973 unter dem Titel *Para una ética de la liberación latinoamericana* veröffentlicht, entwickelt er, auf Lévinas' Ausführungen in *Totalität und Unendlichkeit* gestützt, die Analektik als eine neue Methode des ethischen Philosophierens. „Die Dialektik ist die Erzeugung der Totalität“¹³ (Mendieta: 2001, 19) und um diese Totalität der Dialektik aufzubrechen, geht die Analektik vom Standpunkt der Transzendenz des/der absolut Anderen aus. Die Einführung des Theorems der Alterität ermöglicht Dussel eine Neuformulierung und Erhärtung seines

mit dem hellenistischen und semitischen Weltverständnis, die zu einer Neuortung der Weltgeschichte und der lateinamerikanischen Geschichte führt. Zum anderen entdeckt er auf der Suche nach neuen Denkkategorien das Werk von Emmanuel Lévinas, der ihm eine neue ontologische Sichtweise eröffnet. „Das Denken von E. Lévinas ermöglicht Dussel über die phänomenologische der kulturellen Lebenswelt hinaus auch eine ethische Kritik der politisch-ökonomischen Probleme Lateinamerikas. In der dritten Phase, Anfang der 70er Jahre, beginnt Dussel daher mit der Ausarbeitung einer lateinamerikanischen Befreiungsethik.“ (Schelkshorn: 1992, 17f.) Die Philosophie der Befreiung entsteht, gleichzeitig fordern die realpolitischen Ereignisse im peronistischen Argentinien (Unterdrückung, Verfolgung und sogar die Ermordung seines Lehrers Mauricio Lopez und seiner Schülerin Susanna Bermejillo) sein politisches Verständnis auf radikale Weise. Mit 1975 beginnt die vierte Etappe, Dussel geht ins Exil nach Mexiko und sein Denken und Arbeiten konzentriert sich auf die marxistische Exegese und auf die Auseinandersetzung mit diversen Ethikkonzeptionen wie zum Beispiel der Diskursethik. In seinen jüngeren Publikationen liegt der Fokus auf politischer Philosophie wie die *20 tesis de política* (2006) oder das umfangreiche Werk zur *Política de la Liberación* (2007) belegen.

¹¹ Der Bindestrich symbolisiert nach Dussel eine Öffnung hin zur Transzendenz, soll also den Begriff näherhin bestimmen.

¹² „desorientación subversiva“. (Dussel: 1973, 7)

¹³ „La dialéctica es la producción de la totalidad.“ (Mendieta: 2001, 19)

ethischen Grundansatzes und dessen Entfaltung in den Bereichen der Politik, Erotik und Pädagogik.

Die nächste Etappe wird von Dussels historischen Analysen zum systematischen Ausschluss von Gruppen innerhalb eines Systems geprägt, die ihn schließlich zu einer radikalen Kapitalismuskritik und zu einer Relektüre des Werks von Karl Marx im Licht der Befreiungsphilosophie bzw. der Befreiungsethik führen. Diese Phase bereichert das Denken Dussels um die kritische Auseinandersetzung mit der Ökonomie.

Die dritte Periode lässt sich nach Mendieta durch seine Auseinandersetzung mit der Diskurstheorie und ihrem namhaften Vertreter Karl-Otto Apel beschreiben. 1989 beginnt Enrique Dussel mit Apel, dem Begründer der Diskursethik, eine Jahre andauernde Debatte über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten ihrer Ethikentwürfe.¹⁴ Parallel zur Auseinandersetzung mit Apel sucht Dussel in seiner Rezeption der Postmoderne und des Kommunitarismus das Gespräch mit deren namhaften Vertretern wie Gianni Vattimo oder Charles Taylor.

Der textliche Fokus dieser Arbeit liegt auf den ersten zwei Schaffensperioden von Enrique Dussel, zumal das Konzept der Befreiungsethik als angenommener Ort des ethischen Subjektverständnisses im Zentrum des Interesses liegt. Allerdings werden auch neuere Publikationen aus der dritten Periode und Revisionen von früheren Werken zur Illustrierung herangezogen.

1.2. These

Dussel entwickelt ausgehend vom ethischen Skandal des Ausgeschlossen-Seins¹⁵ ein konkretes Subjektverständnis. Dieses Verständnis setzt einen immanenten Subjektbegriff voraus, der in seiner umfassenden Kritik am Eurozentrismus und der Moderne, sowie der damit einhergehenden Auseinandersetzung mit dem modernen Subjektbegriff, auszumachen ist.

¹⁴ Hans Schelkshorn hat in *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (1997) die Debatte aufgearbeitet und kommentiert.

¹⁵ Ausgeschlossen-Sein meint hier in materieller Hinsicht die Unmöglichkeit der selbstbestimmten Nutzung der vorhandenen Ressourcen, die ein gutes Überleben sichern (Nahrung, Unterkunft, Gesundheit, Reproduktion). Aus kultureller Perspektive beschreibt es das Fehlen von Bildung und den Ausschluss vom gesellschaftlichen und politischen Leben, also eine Stimme zu haben und gehört zu werden.

Stößt Dussel mit seiner Kritik am modernen Subjekt in das Horn der Postmoderne und verkündet dessen Tod oder hält er am modernen Subjektverständnis in modifizierter Weise fest?

In den folgenden Überlegungen möchte ich zeigen, dass sich der Subjektbegriff Dussels nicht mit der Dekonstruktion des modernen Subjektbegriffs begnügt, sondern auf der Basis moderner Philosophien eine kritische Schöpfung aus dem "geistigen Material" der letzten fünf Jahrhunderte darstellt. Einerseits verortet er sich konkret auf lateinamerikanischem Boden, andererseits entwickelt er an und mit der kritischen Rezeption moderner westlicher DenkerInnen ein neues universal gedachtes Verständnis des modernen Menschen.

Bevor aber näher auf die Grundzüge der Dusselschen Kritik am neuzeitlichen¹⁶ Subjekt eingegangen wird, sollten die zu diesem Belang eingeführten Parameter bestimmt und eine grobe historische Verortung vorgenommen werden.

1.3. Begriffsklärung und Verwendungsweisen

1.3.1. Subjekt, allgemein

Der Begriff *Subjekt* hat je nach Kontext und geschichtsphilosophischer Periode verschiedene Bedeutungen und Funktionen. Allein im *Historischen Wörterbuch für Philosophie* füllt die Auseinandersetzung mit diesem Begriff mehr als 81 Spalten, Einträge zu *Subjektivität* oder *Subjektivismus* nicht mitgezählt, und diese Übersicht beschränkt sich zum Großteil in hegelianischer Tradition auf Erläuterungen zur westlichen Schulphilosophie. Es kann aber an dieser Stelle nicht sinnvoll sein, die Entwicklung des Subjektbegriffs in der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte abzuhandeln.

¹⁶ Die Begriffe *Neuzeit* und *Moderne* in Bezug auf das Subjektverständnis werden durchgehend äquivalent verwendet. Damit schließe ich mich dem Gebrauch von Bernhard Waldenfels in *Der Stachel des Fremden* (1991) an. Zur Ausprägung und Datierung der sogenannten Moderne sei auf grundlegende Untersuchungen von Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) oder Jürgen Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1986) verwiesen. Die Dusselsche Definition von Moderne bzw. ihr demnach "eigentlicher" Beginn folgt im Fließtext, zu seiner Kritik an der Epocheneinteilung siehe Fußnote 87. Zum Werk von Jürgen Habermas meint Dussel: „Ich nenne diese Perspektive 'eurozentristisch', weil sie inner-europäische Phänomene als Ausgangspunkte für die Moderne angibt und ihre darauffolgende Entwicklung ohne Bezüge zu irgendetwas außerhalb von Europa beschreibt. Vereinfacht gesagt ist das der provinzielle, regionale Blick, der von Max Weber (Ich denke hier an seine Analyse von 'Rationalisierung' und 'Ernüchterung der Weltanschauungen') bis Habermas.“ „I label this perspective 'Eurocentric', for it indicates intra-European phenomena as the starting point of modernity and explains its later development without making recourse to anything outside of Europe. In a nutshell, this is the provincial, regional view that ranges from Max Weber (I have in mind here his analysis on 'rationalization' and the 'disenchantment of worldviews') to Habermas.“ (Dussel: 2000b, 469)

Das Ziel dieser allgemeinen Begriffserklärung liegt vielmehr in einem kurzen durch Zäsuren strukturierten Überblick, der zum besseren Verständnis der postmodernen¹⁷ und Dusselschen Kritik am neuzeitlichen Subjekt führen soll. Die Kontexte, auf die Dussel in seiner Auseinandersetzung mit der Moderne eingeht, werden im Teil III ausführlicher behandelt.

1.3.1.1. Lexikale Spurensuche

Hergeleitet vom lateinischen Wort *subicere (unterlegen)* bzw. *subiectum (das Unterlegte, das Unterlegene)* beschreibt es in der grammatischen Verwendungsweise den Teil der Aussage, dem etwas zu- oder abgesprochen wird, also die Instanz der Aussage. Der Verwendungsursprung des Wortes *Subjekt* in der Philosophie- und Geistesgeschichte liegt im Werk von Boethius¹⁸, der den aristotelischen Begriff *hypokeimenon*¹⁹ (*das Zugrundeliegende*) ins Lateinische übersetzt und ihn „sowohl als Umschreibung des wirklichen vom Bewusstsein anhängigen Seienden als Träger von Attributen oder Qualitäten als auch als Angabe des grammatischen oder logischen Subjekts von Aussagen“ (Sandkühler: 1999, 1548) ganz nach der aristotelischen Interpretation besetzt. Dem *Subjekt* werden – von Aristoteles²⁰ bis zur Scholastik – Bestimmungen zugeschrieben oder wohnen Bestimmungen inne, vergleichbar mit unserem heutigen Verständnis von *Objekt*. Im Aristotelismus des Mittelalters wird *Subjekt* als Ausdruck für die zugrundeliegende Wirklichkeit, von der anderes in seinem Sein abhängt, also ontologisch und nicht erkenntnistheoretisch gebraucht. Für den mittelalterlichen, aber auch den antiken Menschen steht weder das denkende Subjekt noch der Denkakt an sich im

¹⁷ Mit Dussel orientiere ich mich bei der Bestimmung dieses Terminus an Jean-François Lyotards *Das postmoderne Wissen* (1994).

¹⁸ Anicius Manlius Severinus Boethius (ca. 475/7 bis vermutlich 526 n.u.Z.) war neben Aristoteles und Augustinus einer der grundlegenden theologischen und philosophischen Denker des lateinischen Westens. Sein Verdienst liegt neben der Erschließung der griechischen antiken Philosophie von Aristoteles, Platon, Alexander von Aphrodisias, Porphyrius und Iamblichus in ihrer Verarbeitung und originellen Weiterführung. Die Konsequenzen seines Hauptwerkes *De consolatione philosophiae* tragen sich bis zu Thomas von Aquin. (Habermehl: 1995, 133)

Dussel bezieht sich auf Boethius in der Frage nach der Person, was nicht gleichbedeutend mit dem Subjektbegriff, aber doch zusammenhängend verstanden werden kann, da ein Subjekt nicht zwingend eine Person, aber eine Person immer einE serende TrägerIn von Eigenschaften, also ein Subjekt darstellt.

„[...] 'persona est, naturae rationalis individua substantia'. Diese Definition ist falsch! Die Person ist Person nur für die andere Person. Boethius' Individuum ist eine individuelle Substanz, deren Wesen rational ist. Aber das ist nur eine Substanz ohne Beziehung und ist darum keine Person. *Person-sein* heißt In-Beziehung-Stehen mit einer anderen Person. Die Person ist nicht nur eine Subjektivität, sondern sie ist eine Subjektivität in aktuellem Verhältnis zu einer anderen Subjektivität.“ (Dussel: 1993, 93)

¹⁹ Mit Ausnahme der englischsprachigen zum Belang dieser Arbeit herangezogenen Lexika-Artikel beginnen die Beiträge in der begriffsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles (384 -322 v.u.Z.).

²⁰ „Substrat ist das Subjekt, von dem das übrige als Prädikat ausgesagt wird, während es selbst nicht das Prädikat von einem anderen Subjekt bilden kann.“. (Aristoteles: 1934, 117)

Vordergrund, weil „der nahezu ausschließliche Akzent des Interesses vielmehr auf dem Sein liegt [...]. Das Ontische hat den mehrdeutigen Primat gegenüber dem Noetischen.“ (Thielicke: 1983, 58)

Zwischen Descartes und Leibniz hat sich, nicht zuletzt aufgrund des Wechsel vom Lateinischen hin zu den Landessprachen, die Bedeutung des Begriffspaares *Subjekt* und *Objekt* umgekehrt, denn: „Die Seienden werden in der mittelalterlichen Philosophie *subjektiv* genannt, während die Inhalte des Denkens als *objektiv* bezeichnet werden.“ (HWPh: 1998/10, 410) Ab circa 1750 hat sich dann die umgekehrte Bezeichnung für den Gegensatz zwischen den Zuständen des menschlichen Geistes und den Dingen selber in der deutschen Schulphilosophie terminologisch eingebürgert. (Ebd.)

Das *Oxford Dictionary of Philosophy* und das *Oxford Companion of Philosophy* verweisen unter dem Eintrag „*subject*“ weiter auf „*ego*“ oder „*self*“²¹ beziehen sich also durchwegs auf das moderne Subjektverständnis und seinen Erkenntnis- und Erfahrungshorizont, dessen entwicklungsgeschichtliche Höhepunkte bei Kant, Hegel und Fichte liegen.

1.3.1.2. Beispiele von Subjektinterpretationen: Heller und Henrich

Um dem Begriff *Subjekt* in der zeitgenössischen Debatte nachzuspüren, werden im Folgenden Kurzdefinitionen zweier DenkerInnen angeführt, die meines Erachtens die Konturen des modernen Subjektbegriffs klarer machen und wertvolle Verständnishilfen für die Dusselsche Interpretation liefern.

Ágnes Heller entfaltet den Terminus *Subjekt* in ihrem Essay *Der Tod des Subjekts* in der gegenwärtigen europäischen Philosophie mit

„Standpunkt; Individuum; das Subjekt der Biographie; das hermeneutische Subjekt (das Bedeutung konstituierende Subjekt); das kennenzelnde Subjekt (Erkenntnissubjekt); das Subjekt des Wissens; das politische Subjekt (sowohl als *Subjectum* wie auch als *Subjectus*); das moralische Subjekt; Persönlichkeit, Selbst; das monozentrische Selbst; Ego; der Mensch; Selbstbewusstsein; Selbstreflexivität; Subjekt als Wille; Subjekt als Souveränität; oder einfach das Personalpronomen Ich.“ (Heller: 1995, 62)

Außerdem schließt sie die Differenzierungen von nicht individuellen, unpersönlichen Subjekten wie zum Beispiel das Kantsche transzendentale Subjekt, den hegelianischen

²¹ „The self conceived of as the organizing and continuing subject of experience and the author of action. In Kant there is a distinction between the empirical ego, given in ordinary self-consciousness, and the transcendental or pure ego, which cannot be known but must be presupposed for our experience to have the unity that it needs in order to be experience at all.“ (Blackburn:1994, 114)

Weltgeist oder Fichtes Ich mit ein – wie auch alle persönlichen Subjekte, die nicht menschlich sind, wie zum Beispiel Gott, und schließlich alle universalen Subjekte wie Geschichte, Humanismus, Recht, Kunst und so weiter. (Ebd.) Diese Ausführungen zeigen, wie schwierig es ist, eine einfache Definition des Begriffs zu liefern. Gleichzeitig wird deutlich, dass der Bedeutungsgehalt von der Verwendungsweise abhängt, die wiederum einen Systembezug beschreibt. Demnach ermöglicht die Frage nach dem Subjektbegriff, gleichwohl in welchem theoretischen Kontext, die Entkleidung der gedanklichen und praktischen Voraussetzungen der jeweiligen Theorie.

In derselben Weise verfährt Dussel, wenn er, um den „Mythos der Moderne“ (Dussel: 1993, 76; siehe Teil III, 1.2.3.) zu entlarven, dem *ego cogito* des René Descartes das *ego conquiro* als Selbsterhaltungsprinzip voranstellt und als Rechtfertigungsgrund für die Gräueltaten des Kolonialismus hypostasiert.

Dieter Henrich attestiert „der klassischen Philosophie der Moderne“, dass sie der Rede vom Menschen als Subjekt seiner Gedanken und seines Handelns zentrale Bedeutung beigemessen habe; eine Setzung, der er sich anschließt. (Henrich: 2007, 18) Das Problem, das sich daraus ergeben kann, hat in Folge Generationen an DenkerInnen beschäftigt, nämlich die Selbstermächtigung des Subjekts oder um in Anlehnung an Martin Heidegger zu sprechen, „dass ein Subjekt, das als ein Prinzip der Philosophie eingesetzt wird, nur als absolutes Subjekt verstanden werden könne, nämlich als der selbstermächtigte Grund aller seiner Setzungen.“²² (Ebd.) Zur Kritik an der Selbstermächtigung gesellt sich in der französischen Nachfolge Heideggers die Auseinandersetzung mit der Prämissen der Selbstgegenwart, dass also sich das Subjekt über diese definiert und sich so gegenüber der „Einsicht in alle anonymen Mächte, welche den Vollzug und die Verstehensart der Subjekte hinterrücks konstituieren – Institutionen, Begehren, Geschlechtlichkeit [...]“ (ebd., 19) immunisiert. Henrich antwortet auf diese Kritikpunkte mit dem Hinweis, dass die Selbstgewissheit im Zweifel von René Descartes allerdings nicht weg zu argumentieren sei, da letzten Endes zumindest die „Gewissheit im Wissen von mir selbst, als dem, der von allerlei Meinung bedrängt ist“ (ebd.) bleibt. Hier drängt sich nun die Frage auf, wie diese Gewissheit selbst verstanden werden kann, was wiederum das Dilemma der modernen Subjektkonstitution in

²² J. G. Fichte hat den Begriff des Subjekts als erster zum Grundprinzip der Philosophie erhoben. (HWPh: 1998/10, 384)

eine neue Runde führt. Wenn Gewissheit nur, wie Henrich formuliert, aus „der Evidenz hervorgehen [kann], die allein einem zur vollen Präsenz gebrachten, einem quasi anschaulich Gegenwärtigen eigen zu sein vermag“ (ebd.), dann folgt daraus, dass Selbstgewissheit in einem Sich-Gegenwärtigsein wurzeln muss. Wenn sich aber das Subjekt auf diese Weise definiert, dann muss es alles ausschließen, was mit seinem Sich-selbst-Gegenwärtigsein unvereinbar ist. (Ebd., 19f.) Das hätte zur Folge, dass das so verstandene Subjekt alles, was sich ihm entzieht, ausschließt und sich in absoluter Selbstbezüglichkeit verschließt und kein Subjekt unter anderen sein kann. Dass so ein Subjekt aber nicht existieren kann, weil immer Entwicklung und Austausch die Gewissheit beeinflussen, ist evident.

Die theoretische Zwangslage des Subjekts dauert also fort, „[e]s scheint, dass man von dunklen Bedingungen und anonymen Mächten, welche in die Formation von Subjekten eingehen, nur sprechen kann, wenn man die cartesianische Gewissheit bestreitet, welche diese Subjekte von ihrem eigenen Dasein haben.“ (Ebd., 20) Nach Henrich bleibt dann nur mehr als Konsequenz die Destruktion des Subjektsinns und das Verstummen der Rede vom Subjekt. Hier schließt sich wiederum der Kreis der Frage nach der Existenz des Subjekts, insofern man trotz aller Einwände, wohl kaum gegen die Grundwahrheit argumentieren kann, „die zudem von dem Leben nicht abzuscheiden ist, das wir in und aus dem Wissen von uns führen.“ (Ebd.) Auch wenn also viele Gründe dafür sprechen, der Selbstmacht des Menschen und seiner Klarheit über sich, Grenzen zu ziehen und man den Menschen nicht ausschließlich aus seiner Subjektstellung heraus begreifen kann, bedeutet Subjekt sein nach Henrich, das Wissen von sich selbst als selbst. (Henrich: 2004, 36)

Hinsichtlich des sittlichen Bewusstseins, also der Stoßrichtung, die uns zum Begriff des *ethischen Subjekts* von Enrique Dussel führt, sind nach Henrich „Subjekte die Einzelnen, die im Wissen von sich selbst ein Leben zu führen haben“. (Henrich: 2007, 88) Dussel würde noch ergänzen: im Wissen von sich selbst und *von, durch und mit dem/der Anderen* ein Leben zu führen haben. „Subjekt sein bedeutet, dass mein eigenes *Sein*, mein Leben mir selbst aus der solidarischen Verantwortlichkeit als ein *Sein-Sollen* übergeben wird.“ (Dussel: 2000a, 34)

1.4. Überblick der Verwendungsweisen des Subjektbegriffs bei Dussel

Im sehr umfangreichen Werk von Enrique Dussel spielt der Begriff Subjekt eine vielgestaltige Rolle bzw. findet neben der bloßen Verwendung des Begriffs im modernen, sich selbst bewussten Sinn – „[...] insofern das erkennende Subjekt ein lebendig handelndes Subjekt ist [...]“ (Dussel: 2000a, 63) – auch eine philosophische Reflexion und Kritik seiner Begriffsgeschichte statt. Ein kurzer Einblick in die Verwendungsweisen soll den Rahmen abstecken und eine Vorinformation zu den weiteren Überlegungen bieten.²³

1.4.1. Prinzipien zur Subjektbestimmung

Um den Dusselschen Subjektbegriff klarer fassen zu können, möchte ich die eingangs erwähnten nötigen Grundprinzipien oder Kategorien mit *Leiblichkeit*, *Systembezug* und *Unterdrückung* definieren. Diese Prinzipien begleiten die Entfaltung der Überlegungen zum Dusselschen Subjektsbegriff als Orientierungshilfen, können aber gleichzeitig auch als Systematisierungsversuch gelesen werden.

1.4.1.1. Leiblichkeit

Subjekt zu sein definiert Dussel als „eine Weise bewusst oder wach zu sein, die aus der Subjektivität (und der Leiblichkeit) heraus entsteht [...]“²⁴ (Dussel: 2001, 321). Das menschliche Sein unterscheidet sich in seiner Logik und seiner Seinsweise von dem tierischen und muss unbedingt als lebendiges, körperliches Sein verstanden werden.²⁵ Für ihn ist das

²³Peter Penner hat in seiner Arbeit *Die Außenperspektive des Anderen* (1996) das Vorhaben einer formalpragmatischen Analyse der Befreiungsethik realisiert und sich dabei mit der Frage nach der Konstitution eines herrschaftsfreien, historischen Subjekts auseinandergesetzt. Die Arbeit möchte die Befreiungsethik in Bezug auf und mit der Habermasschen formalpragmatischen Theorie des kommunikativen Handelns diskutieren. Nach Penners Ansatz steht im Zentrum der Befreiungsethik ein Begriff von Praxis im Sinne kooperativen Handelns, dem geht die Prämisse voraus, dass soziales Handeln als Interaktion von Person zu Person entsteht. Dieses soziale Handeln erhebt sich durch Internalisierung auf die Ebene des Symbolischen, woraus sich wiederum ein formal-prozedurales Universalisierungsprinzip gewinnen lässt. Dieses Prinzip soll als Werkzeug auf der Suche nach Rationalitätstypen schließlich zu einer Art materialistischem Weltbild führen, in das Penner die Befreiungsethik einschreiben möchte.

²⁴ „'Ser-sujeto' es un modo de ser consciente o en vigilia, que naciendo de la subjetividad (y la corporalidad), [...].“ (Dussel: 2001, 321)

²⁵ „Das menschliche Sein ist ein lebendiges, körperliches Sein.“ „El ser humano es un ser corporal vivo.“ (Dussel: 2001, 319f.)

Dasein im Heideingerschen Sinn der Ort des „ursprünglichen Subjekts“ (ebd.), wenngleich diesem *Dasein* immer die unbewußte Subjektivität vorgeordnet ist. (Vgl. 1.5.2.)

Das *Ich* ist das Epizentrum des Subjekts (Dussel: 2001, 322), das aufgrund der biologischen Gehirnleistung existieren kann. Ohne menschliches Gehirn gibt es keine Subjektivität und kein *Ich*. „Ein *Ich* zu sein, bedeutet, sich in einem bewussten Zustand zu befinden²⁶“ (ebd.), das *Ich* gilt als die bewußte Form oder Weise der Subjektivität, als Referenzinstanz für alles Erlebte, das einem als Körper und im Körper widerfährt und als Handlungsinstanz, indem sich das Ich als Subjekt zu jemandem oder zu etwas verhält.

Die Ursprungserfahrung des Wachsens bzw. Erlebens im Mutterleib ist der bewusst selbstreflexiven Erfahrung vorgeordnet, birgt also die ethischen Grundbedingungen der Proximität als Nähe von Angesicht zu Angesicht²⁷ und der Erfahrung der/des Anderen in ihrer/seiner verletzlichen Leiblichkeit. Der Leib und seine Subjektivität sind Beginn und Ende des menschlichen Lebens, weil die „[...] die Leiblichkeit des Subjekts [...] sein letzter materieller Bezug“²⁸ (Dussel: 2001, 331) ist. Dussel beschränkt diesen materiellen Bezug nicht nur auf die Sphäre des Individuums, „[d]ie Leiblichkeit jedes Menschen ist ein Moment der menschlichen Gemeinschaft.“²⁹ (Ebd., 324) Menschliches Leben ist nur in Gemeinschaft möglich, beginnend mit der Entstehung des Lebens durch und im Körper des/der Anderen bis hin zu Ermöglichung des Lebens durch die menschliche Gemeinschaft. Die eigene Subjektivität beginnt sich als solche erst durch die umgebenden Einflüsse wie Sprache, Kultur und Alltagserfahrungen auszuformen. Die menschliche Gemeinschaft ermöglicht, sich selbst als Subjekt in Beziehung setzen zu können und als solches zu handeln: „Die Handlungsmöglichkeit des einzelnen Subjekts 'vollzieht' sich zum Beispiel in einer 'politischen Institution' als 'politischer Akteur'.“³⁰ (Ebd., 328)

Die Ebene der Intersubjektivität existiert zwar vor den jeweiligen individuellen Subjekten im Sinne des Hineingeboren-werdens in eine bereits bestehende biologische und soziale

²⁶ „Ser-un-Yo es 'estar-consciente'.“ (Ebd., 322)

²⁷ „Die Nähe ist die ursprünglichste Erfahrung des menschlichen Lebens; noch vor der Selbstgewissheit des ego cogito, auch vor dem In-der-Welt-sein leben wir die unmittelbare Beziehung zum/zur Anderen. Damit hat sich ein Weg zur Überwindung des Absolutheitsanspruchs des neuzeitlichen Subjekts eröffnet. Das ego cogito ist nicht mehr unhintergehbarer Bezugspunkt des Denkens, vielmehr ist mein Denken, meine Welt durch andere eröffnet, die mich aus unableitbarer Freiheit, aus dem Nichts, 'zur Welt' bringen. Die Nähe ist die ursprünglichste Erfahrung menschlichen Lebens und daher auch die Mitte des philosophischen Denkens.“ (Schelkshorn: 1992, 77) Vgl. Dussel: 1996, 29 ff. und Teil II.1.2.

²⁸ „[...] la corporalidad del sujeto es su última referencia material.“ (Dussel: 2001, 331)

²⁹ „La corporalidad de cada se humano es un momento de la comunidad humana.“ (Ebd., 324)

³⁰ „La acción humana [...] del sujeto singular 'funciona' por ejemplo dentro de una 'institución política' como un 'agente político'.“ (Ebd., 328)

Gemeinschaft. Aber da „[d]as Phänomen der *realen* Intersubjektivität (alltäglich, systemisch oder institutionell) [...] mit der Leiblichkeit, der Subjektivität und dem *einzelnen* Subjekt als Ausgangspunkt und Ziel [rechnet]“³¹ (ebd., 331), gibt es keine Intersubjektivität ohne Subjekte. Genauso wie die Subjektivität hat die Intersubjektivität ein Inneres, etwas „unter der Haut“³² (ebd.):

„[E]inen virtuellen Raum, in dem die Subjekte (von ihrer leiblichen Subjektivität aus) eine bestimmte Struktur des 'Wir' konsitutieren, ein bestimmtes 'Alles', in dem sich eine gewisse quasi-systemische, systemische oder institutionelle Funktion erfüllt.“³³ (Ebd.)

Die Intersubjektivität hat nach Dussel zwar keine reale "Haut", allerdings hat sie genauso Grenzen und diese Begrenzungen ergeben sich durch die Zuordnung der realen Subjekte in *Wir* und *Ihr*.

1.4.1.2. Systembezug

Subjekt zu sein, bedeutet für Enrique Dussel auch, Teil eines bestimmten Systems zu sein³⁴. Ausgehend von diesem Postulat stellt sich nun die Frage nach den Verhältnissen bzw. den Bedingungen, die dieses Subjekt-Sein ermöglichen bzw. beschränken. Dussel entkleidet die Strukturen der systemischen Verbundenheit von Subjekt-Sein aus negativer, kritischer Sicht. Negativ insofern, als Dussel seine Überlegungen vom Standpunkt des/der Negierten, der VerliererInnen *des Systems* formuliert:

„Aus der Perspektive der Opfer beginnt das Wahre nun, sich als das Unwahre zu entpuppen, und das, was zuvor noch Anspruch auf Güte erhob, kann nun als schlecht interpretiert werden.“ (Dussel: 2000a, 85)

Kritisch deswegen, weil er im Sinne der altgriechischen Bedeutung des Wortes zuerst die Verhältnisse aufschlüsselt, um zu einer holistischen Beurteilung der ethischen Grundproblematik von Armut und Unterdrückung zu gelangen.

Die Befreiungsethik und die Konstitution des befreiungsethischen Subjekts im Dusselschen Sinn kann nur im Durchgang seiner konzisen Analyse totalitärer Strukturen bzw. Systeme, wie der europäischen Moderne, verstanden werden:

³¹ „El fenómeno de la intersubjetividad (cotidiano, sistémico o instucional) *real* cuenta con la corporalidad, subjetividad y sujeto del *singular* como su punto de partida y llegada [...].“ (Ebd., 331)

³² „debajo de la piel“. (Ebd.)

³³ „[...] el espacio virtual en el que los sujetos (desde su subjetividad corporal) constituyen una cierta estructura del 'nosotros', un cierto 'todo' en el que se cumple alguna función cuasisistémica, sistemática o institucional.“ (Ebd.)

³⁴ „Ser-sujeto es ser momento de algún sistema.“ (Dussel: 2001, 324)

„Die Befreiungsethik (im Gegensatz zu 'inner-systemischen' moralischen Entwürfen) beginnt mit der Beschreibung des Systems, in dem sich das Subjekt bewegt, sei es das praktische (UnterdrückerIn oder UnterdrückteR) oder das theoretische Subjekt [...].“ (Dussel: 2003, 138)³⁵

Der Systembezug, also das Verhältnis, in dem sich das Subjekt zu sich selbst und zum Außen verhält, aber auch die Weise wie ein System auf das Subjekt rückwirkt, ist ein Angelpunkt der Dusselschen Ethik.

Das Subjekt als solches erfüllt innerhalb eines Systems eine konkrete Funktion:

„Die reine Affirmation des Ursprungs des abstrakten *Subjekts* konkretisiert sich innerhalb von Systemen in der Figur des *Akteurs* – welcher eine Funktion erfüllt. Wenn sich das System nun in eine selbstreferentielle Struktur verwandelt, muss der Akteur (der Lohnarbeiter, die Kolonie vor der Hauptstadt, die Frau vor dem Mann [...]), wenn er seine Funktion innerhalb des Systems bewahren will, das selbstbewusste Subjekt-Sein, seine Subjektivität als Freude, seine lebendige Leiblichkeit, verleugnen.“³⁶ (Dussel: 2001, 337)

Dussel lehnt sich hier an Luhmanns Betrachtung des Subjekts als funktionellen Bestandteils eines Systems³⁷ an. (Dussel: 1996, 144/156) Diese Funktion oder die eigene Funktionszuschreibung wiederum führt, bei einer Verselbständigung der Struktur, zur Negation des eigenen Selbst und der Subjektivität, also zu einer Unterordnung des Subjekts unter seine Funktion. Durch diese Vormachtstellung öffnet sich argumentativ die Möglichkeit, den Menschen als Subjekt mit seinen Bedürfnissen zu objektifizieren, ihn/sie zu einem Rädchen im Getriebe zu degradieren, das nur hinsichtlich der Funktionserfüllung gegenüber dem System eine Existenzberechtigung hat, sogar vielmehr nur in seiner Funktionalität als existent wahrgenommen wird.

Dem System der Moderne liegt nach Dussel eine Ontologie zugrunde, die dem Sein die Vorherrschaft über dem Seienden sichert.³⁸ Die Makrostruktur des kritisierten Systems wirkt auch auf der Mikroebene der Verfasstheit von Institutionen. Jeder Institution, jedem System geht ein Geschehen voraus, das sich als Faktizität produziert und reproduziert und so jede

³⁵ „The ethics of liberation (in contrast to the 'intra-systemic' moral systems) starts by describing the system within which the subject always starts, whether the practical subject (oppressor or oppressed) or the theoretical subject [...].“ (Dussel: 2003, 138)

³⁶ „La pura afirmación originaria del *sujeto* en abstracto [...] se concreta en cada sistema como *actor* - cumpliendo una función -. Cuando el sistema se transforma en una estructura autoreferente, el *actor* (el obrero asalariado, la colonia ante metrópolis, la mujer ante el varón, el educando ante el sistema educativa bancario, etc.), si quiere ser fiel a su *función sistemática*, debe negar al sujeto autoconsciente, a su subjetividad como gozo, a su corporalidad viviente.“ (Dussel: 2001, 337)

³⁷ Vgl. Luhmann: 1988

³⁸ „Das Sein selbst ist das Fundament des Systems oder der Totalität des Sinns der Kultur oder der Welt des Menschen im Zentrum.“ (Dussel: 1989, 18)

zukünftige Handlung beeinflusst. Wenn das Geschehen auf dem Verständnis der Vorherrschaft des Seins über dem Seienden basiert, reproduzieren alle Handlungen im Geiste dieses Seinsverständnisses das unterdrückende System:

„Jede Handlung, Institution oder System der Sittlichkeit verfestigt sich zu einem Geschehen, zu einer Faktizität als einer vergangenen Realität, die sich selbst produziert und reproduziert. Insofern ist sie Ausgangspunkt für jede zukünftige Handlung; gleichzeitig auch das *Opake*, was etwas verbirgt, diszipliniert und begrenzt, unterdrückt und beherrscht: Dies ist die Janusköpfigkeit jeder Institution.“ (Dussel: 2000a, 85)

1.4.1.3. Unterdrückung und Befreiung

Weiters ist die Frage nach dem Verhältnis des Subjekts zum System zu klären. Inwiefern ändert sich dieses Verhältnis mit der Prämisse der Befreiung der Armen und Unterdrückten³⁹? Diese Prämisse fordert nämlich – an einer radikalen Kritik der Auswirkungen⁴⁰ anschließend – beim Selbstverhältnis an sich, das sich in seiner praktisch-ethischen Dimension weiterführend auf das Verhältnis zum/zur Anderen und zum System umlegt, anzusetzen. Das Befreiungspostulat führt also die Überlegungen zur Leiblichkeit und zur Systemkritik in der permanenten Befreiungsanrufung zusammen. Die verwundbare Leiblichkeit als Möglichkeitsbedingung, das Sich-Öffnen gegenüber der/dem Anderen, führt zur kritischen Auseinandersetzung mit Unrechtssystemen und gibt dadurch den Anstoß zur praktischen Verantwortlichkeit gegenüber der/des Anderen.

Dass es sich beim Dusselschen Subjektverständnis nicht um ein substanzielles handelt, hat Peter Penner in seiner formalpragmatischen Analyse der Befreiungsethik festgestellt. Er skizziert Dussels Subjektverständnis aus ontologischer Perspektive als „existentialen Subjektbegriff, der im Sinne eines Primats der Praxis angelegt ist“ und epistemologisch gesehen „operiert Dussel auf der Basis eines methodologischen Idealismus im Kantschen Sinne, gemäß dem ein Subjekt als konstruktives Apriori von Praxis zu gelten hat.“ (Penner: 1995, 216) Außerdem beharrt die Befreiungsethik entgegen allen postmodernen Todeserklärungen auf dem Sinn einer Rede vom Subjekt als Apriori aller objekt- oder welthaltigen materialistischen Ansätze. (Ebd.) Diese Vorrangigkeit der Praxis entfaltet sich,

³⁹ „Das absolute Prinzip der Ethik ist: 'Befreie den Armen!'“ (Dussel: 1988, 82)

⁴⁰ Mit Auswirkungen sind an dieser Stelle die Kolonialisierung bzw. Ermordung, Unterdrückung und Ausbeutung der indigenen Bevölkerung, Kapitalisierung aller Lebensbereiche und der daraus folgenden Abhängigkeits- bzw. Unterdrückungs- und Ausbeutungssituation, autoritäre Herrschaft- bzw. Unterdrückungsstrukturen in der Gesellschaft, exemplifiziert an den Bereichen der Politik, Erotik und Pädagogik gemeint.

wie bereits eingangs erwähnt im Imperativ der Befreiungsethik, in der unbedingten Verantwortung gegenüber der/dem Anderen.

1.4.1.4. Die Befreiungsanrufung

Das Dusselsche Subjekt steht, da jedes System Ausgeschlossene produziert, in einer permanenten *Befreiungsanrufung (Interpellation)* und der sich daraus ergebenden Verantwortlichkeit. Das Subjekt, von dem aus die Befreiung ihren Ausgang nimmt, ist die/der Unterdrückte. Sie/er ist das Subjekt eines jedweden Diskurses, ob politischer, ökonomischer, pädagogischer oder erotischer Natur:

„Es geht darum, *von wo aus* ich denke und *an wen* ich denke, das heißt: das Subjekts eines [...] Diskurses ist mit dem *Subjekt schlechthin* [...] verbunden, dem Unterdrückten.“ (Dussel: 1985, 130)

Die Interpellation als Anrufung im Althusserischen Sinn⁴¹ lässt den/die Angerufene zu einem Subjekt einer Situation werden, sei es in interkommunikativer, praktischer, aber auch in ideologischer bzw. theoretischer Natur. Jemandem auf der Straße nachzurufen oder einen Artikel mit der Aufforderung zum aktiven Widerstand zu verfassen, kreiert als Ereignis im Moment der Anrufung direkt oder indirekt Subjekte und schafft so zuerst das Bewusstsein und somit die Möglichkeit zur Befreiung vom jeweiligen Unrechtssystem. (Vgl. Penner: 1995, 137)

Da sich das Subjekt ontologisch gesehen durch den/die Andere in der Weise definiert, dass nur das *Ich* Subjekt sein kann (Dussel: 1990, 352), indem die Anderen als freie Subjekte es als ebensolches anerkennen, übernimmt das Subjekt im Akt der Stellvertretung Verantwortung für den/die Andere. An diesem Punkt der Verantwortungsklarheit entsteht Moraliät als Folge der Anerkennung. Der/die Andere erscheint mir anders, als eigenständiges Subjekt mit dem ich aber in Interaktion stehe: „Das spezifische Moment der Interpellation liegt in dem *illokutionären* Akt der Sprechhandlung, in welcher sich das Selbst auf den Anderen hin öffnet.“ (Penner: 1995, 138) Der Akt der Interpellation ist für Dussel ein Akt der Gerechtigkeit und Teil des ethischen Vollzuges der Wirklichkeit. Das ethische Bewusstsein oder das Gewissen, das eine Befreiung des Subjekts ermöglicht, ist dem Subjekt-Sein insofern

⁴¹ Penner bringt das Althusserische und Dusselsche Konzept zusammen, wenngleich Enrique Dussel sich nicht explizit auf die von Louis Althusser in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts publizierte Bedeutung der Interpellation bezieht. Bei Dussel taucht dieses Moment 1973 zum ersten Mal auf, seine Verwendungsweise unterscheidet sich insofern von der Althusser, als dass nach Penner die Lesart des Begriffs formalpragmatischer Natur sei und nicht wie bei Althusser strukturalistisch. (Penner: 1995, 137)

vorgeordnet, als dass es sich auf der Ebene der Subjektivität, der verwundbaren Leiblichkeit gründet:

„Die Tatsache, daß das Antlitz des Leidenden auf mich als Appell einwirken kann, ist erst dadurch möglich, weil ich selbst Sinnlichkeit bin, eine a priori verwundbare Leiblichkeit.“ (Dussel: 2000a, 97)

1.4.2. Exkurs: Das historische Subjekt bei Dussel

Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der Subjektkritik und der Beschreibung des *ethischen Subjekts* als eines individuellen Subjekts, die Frage nach dem historischen Subjekt wird hier nur schemenhaft in Verweis auf die ausführliche Diskussion bei Peter Penner erläutert (Penner: 1995, 109-148)⁴².

Dieser kurze Exkurs ist notwendig, insofern Dussel in Bezug auf das individuelle Subjektverständnis mit denselben strukturellen Vorgaben operiert und die Suche nach dem historischen Subjekt stärker in den Bereich der politischen Philosophie führt (in Hinblick auf Staatstheorie und die Frage nach Hegemonie), wofür die Überlegungen dieser Arbeit eine Diskussionsanregung sein könnten.

Einige Definitionen werden in den Abschnitten zur Subjektivität und zum befreiungsethischen Subjektverständnis wiederkehren. In diesem Exkurs werden darum keine ausführlichen Beschreibungen erfolgen, sondern nur die Bedeutungsgehalte skizziert, um eine Einordnung des historischen Subjekts im Dusselschen Denken vornehmen zu können.

Dussels Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie bzw. sein Anliegen, die Geschichte der *Anderen* zu schreiben, provoziert die Suche nach dem Subjekt der Geschichte. Seine Ausgangslage, der Kontext, in dem sich sein Denken zu entwickeln beginnt und stetig rückverortet, ist Lateinamerika und dessen *Völker*. Der Skandal der Ausbeutung und Unterdrückung wird in seinen historisch-philosophischen Studien analysiert und artikuliert sich schließlich in seiner Befreiungsethik als Imperativ zur Befreiung der Armen. (Dussel: 1988, 82)

⁴² Peter Penner hat in seiner Arbeit *Die Außenperspektive des Anderen* (1996) das Vorhaben einer formalpragmatischen Analyse der Befreiungsethik realisiert und sich dabei mit der Frage nach der Konstitution eines herrschaftsfreien historischen Subjekts auseinandergesetzt. Penner stellt in seiner Untersuchung fest, dass das Subjekt in der Befreiungsethik keinem essentialistischen Verständnis, sondern einem funktionalistischen Modell folgt. Es geht daher nicht in erster Linie um das historische Subjekt als HandlungsträgerIn, sondern um viele Subjekte, die in einer geschichtlichen Realität um ihre Rollenbeschreibung ringen.

Das Hauptkriterium nach dem Dussel Geschichte beurteilt, ist ihre Beziehung zu den Armen bzw. zu dem/der Armen. Das impliziert einerseits den Perspektivenwechsel, also in die Haut des/der Anderen zu schlüpfen, andererseits eine immanente System- und Herrschaftskritik, die sich methodisch eben analektisch, strukturell nach den Prinzipien des Materialen, Formalen und Faktischen ausrichtet. (Dussel: 1978, 103) Nach Penner beantwortet Dussel die geschichtsphilosophische Frage nach dem historischen Subjekt über die ethische Konstruktion eines praktischen Subjekts, das als HandlungsträgerIn⁴³ der bzw. in der Geschichte immer in einem konkreten Kontext agiert. (Penner, 1996: 12)

Kontextualität dient also als ein weiteres Bestimmungsmerkmal von Geschichte, zumal Dussel laut Barber zum Schluss kommt, „dass es keine reine historische Objektivität geben kann und dass, insofern die menschliche Person immer endlich ist und sich jeweilig zur eigenen historischen Situation verhält, die Geschichte immer einen Ort hat.“⁴⁴ (Barber: 1998, 84)

Die Befreiungsethik will das Subjekt als Quelle der Normativität so konzipieren, dass es nicht zu einem Herrschaftszentrum wird und Autonomie auf das Subjekt hin als Befreiung durch Solidarität gedacht werden soll. Das historische Subjekt taucht bei Dussel als „pueblo“⁴⁵, als Volk oder Gemeinschaft auf: „Die Gemeinschaft ist sowohl das wirkliche Subjekt als auch der Motor der Geschichte.“ (Dussel: 1988, 20)

Dussel bestimmt den Begriff des Volkes auf drei Ebenen, der politisch-kulturellen, der materialen im Sinne der unterdrückten, arbeitenden Klasse und der theologisch-philosophischen, nämlich von der eschatologischen Exteriorität her. (Dussel: 1985, 236) In den *20 Thesen zur Politik* (Dussel: 2006) skizziert er sein Verständnis des Begriffs anhand der unterschiedlichen Bedeutung in zwei Kontexten: der aztekischen Welt, der Welt der Maya und der Welt der romanischen Sprachen. Die Maya und Azteken definierten Volk bzw. Gemeinschaft einschließlich, es wurde keine Trennlinie zwischen den Regierenden und den Zu-Regierenden gezogen, im Gegensatz zu den romanischen Sprachen.

⁴³ „Geschichte wird in der Befreiungsethik als Problem von Praxis im Ausgang von einem handelnden Subjekt gedacht. Das *operative* Moment eines historischen Subjekts beschreibt dieses als Agenten, das heißt als Täter von Geschichte.“ (Penner: 1995, 143)

⁴⁴ „Dussel concludes that there is no pure objectivity in history and that since the human person is always finite and relative to his or her historical situation all history is situated.“ (Barber: 1998, 84)

⁴⁵ In seinen 20 Thesen über die Politik (2006) widmet Dussel seinen Überlegungen zum Begriff und zur Aufgabe des "Volkes" ein eigenes Kapitel. Das Buch hat zwar einen politikwissenschaftlichen Fokus, operiert aber am Boden seiner befreiungsphilosophischen Thesen.

„*Altéptl* bei den Azteken und *Amaq* bei den Maya bezeichnen die *Gemeinschaft*, das *Volk*, wobei das *Wir* in einer Intensität stark miteinbezogen wird, die der modern-westlichen Erfahrungswelt unbekannt ist.“ (Dussel: 2006, 91)⁴⁶

Die romanische Bedeutung des Wortes *pueblo* wurzelt im lateinischen *plebs*, das nur als ein Teil der Gesellschaft gegenüber den MachthaberInnen verstanden wurde: „El *pueblo*, das *Volk* kennzeichnet eine Grenze oder einen Bruch innerhalb der politischen Gemeinschaft.“⁴⁷ (Ebd.)

In den indigenen Bewegungen, den Bewegungen der Unterdrückten ortet er den Rückbezug auf das präkoloniale Verständnis des Wortes und siedelt auch deshalb den Impuls zur Befreiung, also auch das befreiungsethische historische Subjekt, im *Volk* an, wie es von Befreiungsbewegungen verstanden wird:

„Daher hat das Wort *Pueblo – Volk* in Lateinamerika, aufgrund indigener Einflüsse am gesamten Kontinent, eine viel tiefgehendere Bedeutung als in den romanischen Sprachen.“⁴⁸ (Ebd.)

Das befreiungsethische historische Subjekt konstituiert sich insofern als universal, weil die befreiungsphilosophischen Prinzipien das Seinsverständnis definieren. Der Kontext ist zwar immer der Referenzrahmen, allerdings funktioniert die Befreiungsanrufung und somit das Grundprinzip in jedem Unrechtssystem.

Das sozio-historische Subjekt ist im Modell der „dialektischen kritischen Praxis von Affirmation und Negation durch die kritische Ethik“ (Dussel: 2000a, 89) die kritische Gemeinschaft. Die Konstitution dieser kritischen Gemeinschaft obliegt den Opfern des Systems und erfolgt in denselben Schritten wie die Bewusstwerdung des ethischen Subjekts im individuellen Sinn. (Dussel: 2000a, 117ff.)

⁴⁶ „Entre los aztecas el *altéptl*, y entre los mayas el *Amaq* son las palabras que significan la *comunidad*, el *pueblo*, con una intensidad incluyente del *nosotros* desconocida por las experiencias moderno-occidentales.“ (Dussel: 2006, 91)

⁴⁷ „El *pueblo* establece una frontera o fractura interna en la *comunidad política*.“ (Ebd.)

⁴⁸ „Por ello en América Latina, por influencias indígenas en todo el continente, la palabra *pueblo* significa algo más profundo que en las lenguas romances.“ (Ebd.)

1.5. Subjekt und Subjektivität

Enrique Dussels Subjektverständnis ist untrennbar mit dem Begriff der Subjektivität verbunden. (Vgl. Dussel: 2000b) Daher stellt sich die Frage, welchen Stellenwert die Subjektivität bei seiner Kritik am modernen Subjekt erhält.

In seinen Überlegungen zur analektischen Methode der Befreiungsphilosophie hält er fest, dass „[d]as gesamte moderne Denken (begonnen bei Descartes bis hin zum Sartre des *Seins und des Nichts* oder bis Romero in Lateinamerika) [sich] [...] innerhalb der Immanenz der Subjektivität [befindet].“⁴⁹ (Dussel: 1974, 37) Der Begriff der Subjektivität fungiert also als ein neuralgischer Punkt in der modernen Subjektkonstitution. Bevor aber auf die Verwendungsweise bei Dussel eingegangen werden wird, soll die Bedeutung des Begriffs im Allgemeinen skizziert werden.

1.5.1 Begriffsklärung, allgemein

Der Begriff der Subjektivität ist geistesgeschichtlich gesehen erst nach Immanuel Kant in Gebrauch gekommen und bezieht sich auf einen Wert, der erst durch die Neudefinierung des Subjekts im Zuge der Moderne abgegrenzt wurde: das Wesensmerkmal des Subjekts, das sich aus Bewusstheit und Selbstbezüglichkeit ergibt. Diese Neuschöpfung kann auch als Ausdifferenzierung des Subjekt- oder Bewusstseinsbegriffs oder auch der *Innerlichkeit*⁵⁰ gelesen werden. Eine weitere, eher neuere Bedeutung, zeigt vom Subjektiven in Richtung Willkürlichkeit, bloßer Vorstellung und Mangel an Realitätsgehalt. (Sandkühler: 1999b, 1554 f.) Die Bedeutungsgeschichte des Begriffs setzt allerdings schon dort ein, „sobald das Subjekt zum Träger bewußter Qualitäten wird.“ (Ebd.: 1555) Die Subjektivität im modernen Sinne bedingt nun das Ich als Substanz, gewöhnlich wird die Entdeckung der Subjektivität in diesem Sinne also auf das *ego cogito* von René Descartes zurückgeführt. Andere philosophische Interpretationen, beispielsweise Hegels *Phänomenologie des Geistes*, beziehen sich in der

⁴⁹ „Todo pensamiento moderno (desde Descartes hasta el Sartre de L'être et le néant o un Romero en América Latina) se encuentra, como lo hemos de-mostrado, dentro de la inmanencia de la subjetividad.“ (Dussel: 1974, 37)

⁵⁰ Dieter Henrich verwehrt sich allerdings entschieden gegen diesen abgeschlossenen, inneren "Ort" der Subjektivität. Für Henrich stellt sich Subjektivität als Ganzes der Einstellungen und Erfahrungsweisen, die sich aus der Distanz innerhalb der Lebensbewegung ausbilden, dar. (Henrich: 2000, 309) Subjektivität als Dynamik ist auch die Grundlage der Hinwendung anderen Menschen gegenüber, also nichts innerlich Abgeschlossenes.

Bedeutungsentwicklung bereits auf das Christentum. Der Beitrag zur Subjektivität in der *Enzyklopädie Philosophie* (Sandkühler: 1999b, 1554 ff.) argumentiert die Auswahl der dort angeführten Theoretiker folgendermaßen:

„Versteht man unter Subjektivität die dem Subjekt oder dem individuellen Bewußtsein zugeschriebene Aktivität, dann zwingt die uneingeschränkte Verbreitung dieses Verständnisses in der Philosophie und der Gegenwart zu einer Auswahl unter den Autoren, die sich am Rande der Willkür bewegt.“ (Ebd., 1555)

Dussel selbst verortet sich in jenem gängigen, in der *Enzyklopädie der Philosophie* angeführten Interpretationsbereich, wonach Subjektivität als dem Subjekt oder dem individuellen Bewußtsein zugeschriebene Aktivität zu verstehen sei. Besonders hilfreich für das Dusselsche Verständnis von Subjektivität ist meines Erachtens nach auch die Definition bzw. die Verwendung dieses Begriffs bei Dieter Henrich, der sich sehr ausführlich mit der Frage nach der Subjektkonstitution in der Moderne beschäftigt hat.

1.5.1.1. Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre: Der Weg zur Überwindung der Subjektivität

Bei Hegel finden sich beide Bedeutungsgehalte von Subjektivität: das absolute Selbstbewusstsein wie die Willkürlichkeit. Er sieht den Ursprung der modernen Subjektivität bereits schon im Christentum und der Erzählung von der Nacht im Olivenhain, als die Jünger Jesus allein zurücklassen und er sich selbst als "absolut" verlassen erkennt. Die antike ethische Substanz⁵¹ der Gemeinschaft, der Einbettung in ein kosmisches System, wird hier durch das Selbst, das Subjekt abgelöst, indem „[...] das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (Hegel: 1970, 23) wäre. Das Erscheinen der Subjektivität am ontologischen Horizont der Antike beweist nach Hegel auch der berühmte Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“. (Raynaud: 1996, 650) Weiters entwickelt Hegel die Subjektivität zu einem Moment der Idee, zur eigentlichen Natur der Dialektik:

„Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als *Substanz* zu unterscheiden, wie diese *übergreifende* Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der *einseitigen* Subjektivität, dem *einseitigen* Denken, der *einseitigen* Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend, herabsetzt, zu unterscheiden ist.“ (Hegel: 1986, 373)

⁵¹ Hier im Sinne der Wesenhaftigkeit verwendet.

Der weitere Verlauf der Begriffsgeschichte hängt von dem Stellenwert ab, der dem Individuum beigemessen wird. Soeren Kierkegaard, der für Dussel einen Markstein in der Überwindung der Totalität im Sinne Hegels markiert (Dussel: 1974, 149), kritisiert bei Hegel vor allem, dass dem menschlichen Individuum zu wenig theoretische Beachtung zukommt. In den *Philosophischen Brosamen* behandelt Kierkegaard „das subjektive Problem“ (Kierkegaard: 2005, 260) und die Frage nach der Bedeutung der Subjektivität: „Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen ist sie im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität.“ (Ebd., 478)

Dussel streicht bei Kierkegaard den Schritt vom ästhetischen, dem Ort des Objektiven, zum ethischen, subjektiven Stadium als Überwindung der hegelianischen Totalität heraus. (García-Ruiz: 2003, 149) Das Kierkegaardsche Denken kennt außerdem bereits eine Form der Alterität, allerdings im streng theologischen Sinn. Der absolut Andere ist Gott und damit letztlich der Bezugspunkt der individuellen Subjektivität⁵² des Menschen. Dussel orientiert sich zwar an der methodischen Überwindung der Ontologie, kritisiert aber die fehlende anthropologische Alterität bei Kierkegaard. (Dussel: 1974, 149)

In der Husserlschen Phänomenologie gilt die Subjektivität als „universale Selbstbesinnung“, als *Ich*, das sich jeder Objektivierung entzieht. Subjektivität geschieht über die *Epoché*⁵³, allerdings kann sie sich erst in der Intentionalität vervollständigen, weil sie erst dadurch auf sich selbst bezogen und zur „transzendentalen Selbsterfahrung“ (Husserl: 1987, 23) wird.

Eine entscheidende Wende, auch für die weiterführende Interpretation durch Dussel, erfährt die Subjektivitätstheorie durch Martin Heideggers *Überwindung* der Subjektivität in Richtung transzendornter Freiheit. Die Subjektivität des Subjekts wird fortan nicht mehr als verschlossenes Bei-sich-sein gedacht, sondern „als transzendierendes Dasein, das sich von der Erschlossenheit der Welt her als Selbst-sein gegeben ist und zwar gleichursprünglich mit dem Seienden, das es nicht ist“ (Bohlen: 1998, 182).

⁵² „Die ethische Subjektivität ist für Kierkegaard dennoch die Ehrfurcht vor einer bestimmten objektiven Universalität (das Gesetz oder die Norm), aber nicht so entfremdet wie das spekulative Bewusstsein [...].“ „La subjetividad ética para Kierkegaard es todavía el respeto a una cierta universalidad objetiva (la ley o norma), pero no tan alienada como la conciencia especulativa [...].“ (Dussel: 1974, 151)

⁵³ Epoché (griech. ἐποχή, Anhalten) ist als zentraler philosophischer Begriff erstmalig im antiken Skeptizismus aufgetaucht. (HWPh: 1972/2, 594) Bei Husserl meint Epoché den Übergang von der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen Einstellung, was eine Art Ausschaltung, der auf den Gegenstand bezogenen Seinssetzung bedeutet: „Dieses universale Außergeltungsetzen ('Inhibieren', 'Außerspielsetzen') aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt, und so zunächst der Seinsstellungnahmen (betreffend Sein, Schein, Möglicherweise-Sein, Vermutlich-, Wahrscheinlich-Sein u. dgl.) - oder wie auch gesagt zu werden pflegt, diese phänomenologische ἐποχὴ, der objektiven Welt - stellt uns also dem Nichts gegenüber.“ (Husserl: 1987, 22)

Und schließlich identifiziert Jean-Paul Sartre in der Tradition von Husserl und Heidegger mit Subjektivität die Möglichkeit zur „transzendenten Transzendenz“, das Ich erkennt sich selbst durch die eigene Erscheinung im Anderen. (Vgl. Sandkühler, 1557 und Sartre: 1970, 20f) In seiner Schrift *L'Existentialisme est un humanisme* (1970) erklärt er die Subjektivität zum Ausgangspunkt über die Reflexion des Menschen.

1.5.2. Subjektivität bei Dussel

Eine gute Verständnisbasis für das befreiungsethische Modell von Subjektivität wäre meines Erachtens eine von Henrichs Arbeitsdefinitionen: als „[...] eine Dynamik der Selbstverständigung und eine Weise der Lebensführung [...], die damit anheben, dass das Subjekt ins Nachdenken über sich selbst hineingezogen wird“ (Henrich: 2000, 309), also die Möglichkeit und Weise ein über das eigene Leben (und Handeln) reflektierendes Subjekt zu sein.

Weiters führt Henrich aus, dass Subjektivität das Gegenteil von Selbstgewissheit in einer Selbstbeschreibung ist, die dem Menschen in seiner Weltbeschreibung eine legitime Zentralstellung zuweist. Subjektivität bildet sich, „wenn eine Distanz zum ursprünglichen Wissen von sich aufgekommen ist und der Mensch nicht mehr umhin kann, seine Stellung in der Welt zum Anlass für beunruhigte Nachfragen werden zu lassen.“ (Henrich: 2000, 311) Er definiert Subjektivität als das, was dem Menschen eigentlich sei, von wo aus Prozesse ihren Ausgang nehmen, wie zum Beispiel die, in denen der Mensch als Subjekt zu einer Verständigung über sich und über das, was sein Leben ausmacht, gelangt.

„In die Dynamik dieser Verständigung ist sein Bewusstsein von einer sittlichen Verbindlichkeit und die Frage nach seiner Freiheit einbezogen; und beide sind, wie sich später zeigen wird, auch in sich selbst Grund für eine Verständigungsbewegung.“ (Henrich: 2007, 24)

Genau an dieser Stelle setzt auch Enrique Dussel ein, indem er Subjektivität als Ausgangspunkt des prozesshaften Vollzugs hinsichtlich der Schaffung von ethischer Verbindlichkeit bestimmt. Dussel sieht in der *Subjektivität* eine konstitutionelle Notwendigkeit des Subjekts, sich dem/der Anderen öffnen zu können, ja öffnen *zu müssen*. Das *Müssen* entsteht aus der ethischen, intersubjektiven Verantwortung heraus, angelehnt an das Lévinassche Theorem des Einbruchs, der Anrufung des/der Anderen. Das Dusselsche Subjektivitätsverständnis wird nun anhand der eingangs eingeführten Orientierungsbegriffe (Leiblichkeit, System und Unterdrückung bzw. Befreiung) weiter entfaltet.

1.5.2.1. Leiblichkeit und Subjektivität

Dussel beschreibt Subjektivität als einen Bestandteil der Leiblichkeit des Menschen, also nicht als einen rein geistigen Vollzug: „Die Subjektivität ist ein Moment der Leiblichkeit.“⁵⁴ (Dussel: 2001, 320) Das Moment der Leiblichkeit beschreibt den Erkenntnis- und Reflexionsprozess von allem körperlich Erfahr- und Erlebbaren: also „alles [...] unter der Haut“⁵⁵ (ebd.). Dussel unterscheidet weiter zwischen dem Erleben der Subjektivität und den Momenten der Subjektivität, also einem von außen bewirkten (und dem Subjekt dadurch auch bis zu einem gewissen Grad entzogenen) und einem inneren Vorgang. Zu sehen, wie man sich die Hand verletzt, wäre eine äußere Erfahrung, das Spüren (oder Erleben – Dussel verwendet in diesem Bezug das Wort „el vivenciar“ und „la vivencia“) des Schmerzes dann das innerliche Moment zum äußeren Akt. Die Subjektivität vollzieht beides, das Wahrnehmen, Erkennen, das Weiterverarbeiten bzw. die Weiterleitung der Informationen im Nervensystem und das Herstellen des Selbstbezuges. Insofern geht sie über das *bloße* Bewußtsein hinaus, sie wirkt als Zusammenspiel von äußerem und innerem Erleben als einheitsstiftendes Moment für das Selbst.

Dass es eine „unbewusste Subjektivität“⁵⁶ (Dussel: 2001, 321) des Menschen gibt, beschreibt Dussel mit den Auswirkungen von nur bedingt steuerbaren Körpervorgängen oder mit Erlebnissen, die einem im Traum begegnen. Die unbewusste Subjektivität ist als Beziehungsteil des bewussten Erlebens an dieses gebunden. Der Traum an sich ist eine Tätigkeit des Körpers, des Gehirns und dabei gleichzeitig ein Moment der Subjektivität, des inneren Vollzuges, ein „Erlebnis der unbewussten Subjektivität“⁵⁷ (ebd.). Der Albtraum passiert unbewusst, verursacht durch die Auswirkungen von etwas Äußerlichem, wie zum Beispiel schlechtem Essen, das den Körper *affektiert*. Die Erinnerung⁵⁸ daran ist wiederum ein bewusster Akt der Subjektivität, der vom Subjekt und der Subjektivität insofern unterschieden ist, als er über sich hinausweist, also ein meta-physischer Akt ist. (Ebd.)

Die Subjektivität konfrontiert sich mit ihrem Erleben und darunter fasst Dussel sowohl innere Vollzüge, wie Schmerzen, Freude, als auch äußere, wie Handlungen, zusammen.

⁵⁴ „La subjetividad es un momento de la corporalidad humana.“ (Dussel: 2001, 320)

⁵⁵ „es todo [...] debajo de la piel.“ (Ebd.)

⁵⁶ „Hay subjetividad humana no-consciente.“ (Ebd., 321),

⁵⁷ „[...] vivencia de la subjetividad no-consciente“ (Ebd.)

⁵⁸ „El 'recuerdo' del sueño tenido es en la vigilia (como vivencia consciente) un momento diferenciado del sujeto y de la subjetividad.“ (Ebd.)

1.5.2.2. System, Unterdrückung und Subjektivität

Die wache selbstbewusste Subjektivität ist die Form des „In-der-Welt-seins“ (ebd.)⁵⁹. Die Welt ist die Totalität des alltäglichen Bewusstseins, wobei sie nicht die Totalität der Erfahrungswelt der Subjektivität darstellt. Die Subjektivität erfährt sich sozusagen über die alltägliche Welt hinaus, meta-physisch.

Durch die Subjektivität vermag sich der Mensch als Subjekt in Bezug zur Außenwelt, zu Systemen, abstrakter ideologischer oder konkreter politischer Natur oder zu anderen Subjekten zu setzen. Durch die Möglichkeit zur Transzendierung, zur Überschreitung der eigenen bzw. der systemischen Grenzen wird eine Befreiung von Unterdrückung überhaupt erst möglich. Gleichzeitig ist dieser Vorgang abhängig von der Anrufung, vom Einbrechen des/der Anderen in die eigene Selbstbezüglichkeit, damit überhaupt die eigene systemische Verwobenheit als solche erkannt und kritisiert werden kann.

⁵⁹ „La subjetividad consciente o en vigilia es el fenómeno del 'ser-en-el-mundo'.” (Ebd.)

Teil II Leiblichkeit

1. Dussel und die Denker der Moderne

Die folgenden Ausführungen zur Dusselschen Auseinandersetzung mit den Subjektbegriffen maßgebender Denker⁶⁰ der Neuzeit bzw. der Moderne können im gebotenen Rahmen nur kurSORisch vorgenommen werden. Dieser Überblick soll die Theorien erhellen, an denen sich Enrique Dussel einerseits im negativ-kritischen Sinn abarbeitet, deren Elemente er andererseits im positiv-rezeptorischen Sinn weiterdenkt. Seine Beschäftigung mit der modernen europäischen Philosophie ruht auf folgender These:

„Die moderne europäische Philosophie – noch vor dem ego cogito, aber sicherlich seit diesem – setzt sich selbst über alle Menschen, über alle Kulturen und damit auch über Frauen und Kinder, die sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen zu nützlichen und manipulierbaren Instrumenten macht. Die Ontologie situiert diese Menschen als der Interpretation zugängliche Seiende, als bekannte Ideen, als Vermittlungen oder Möglichkeiten innerhalb des Horizonts des Seins.“ (Dussel: 1989, 16)

Die Auswahl der Denker erfolgte aufgrund der Bezugshäufung in der Primärliteratur, diese würde auch nahelegen, die Betrachtungen aufwendiger auszuführen und auch differenzierte Rekurse auf Sartre, Fichte, Schelling und vor allem Heidegger anzustellen. Da dies aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, sei zumindest an dieser Stelle auf die Breite der Dusselsche Rezeption der modernen Philosophie hingewiesen. Michael Barber umreißt die Grenzen in der Auseinandersetzung mit dem modernen Subjekt folgendermaßen:

„Dussel sieht Kant als die Kulmination der Descartschen Tradition, mit Hegel als als ultimativem Ergebnis und Sartre als einen seiner letzten Repräsentanten.“⁶¹ (Barber: 1998, 31)

Die Bearbeitung erfolgte zum einen über das Kriterium des Rückbezugs bei Dussel und zum anderen durch eine Orientierung an den vorgegebenen Strukturen von lexikalischen Standardwerken der Philosophiegeschichte, vereinzelt wurde auf Sekundärliteratur zeitgenössischer TheoretikerInnen zurückgegriffen, um eine breitere Einbettung der

⁶⁰ Im Sinne des feministisch-philosophischen Ansatzes von Cornelia Klinger und Herta Nagl-Docekal muss ich an dieser Stelle paradigmatisch für die gesamte vorliegende Arbeit anmerken, dass das Fehlen von maßgebenden Denkerinnen in der Vergangenheit und mitunter auch in der Gegenwart ein beredtes Schweigen eines nach wie vor androzentriscH und, um mit Enrique Dussel zu sprechen, westlich strukturierten philosophischen Zirkusses darstellt. (Vgl. Klinger: 1995 und Nagl-Docekal: 2002)

⁶¹ „Dussel sees Kant as the culmination of Descartes's tradition, with Hegel as its ultimate result, and Sartre, as one of its latest representatives.“ (Barber: 1998, 31)

Erkenntnisbasis zu schaffen. Die Kategorisierung durch *Leiblichkeit* beruft sich – was die folgenden Ausführungen zeigen werden – auf einen zentralen Kritikpunkt Dussels am modernen Subjekt: der Entkörperung und Vergeistigung des Ich.

1.1. Vom *ego cogito* zum absoluten System: Descartes, Kant und Hegel

René Descartes (1596-1650)⁶², der gemeinhin als Begründer der neuzeitlichen Subjektpphilosophie angeführt wird, verwendet laut dem Historischen Wörterbuch der Philosophie und der Enzyklopädie der Philosophie den Subjektbegriff als Substantiv nicht und die Termini *subjektiv* und *objektiv* auch nicht im neuzeitlichen, sondern im vormodernen Sinn. Vormodern deshalb, weil die Begriffe in der Bedeutung der mittelalterlichen Tradition Verwendung finden, nämlich als die beiden Weisen „auf die etwas *in* der Seele, *im* Intellekt sein kann, nämlich entweder so, daß es dem Erkenntnisvermögen inhäriert, oder so, dass es einen intentionalen Akt terminiert.“ (HWPh: 1998/10, 401)

In Passagen der *Meditationes* (Descartes: 1986, 205 ff.) erscheint der Geist als Träger der *cognitiones*, also des Bewusstseins, und Ort des Denkens und Wollens, nicht das Subjekt oder das Selbst. *Subjekte* erscheinen hingegen bei Descartes in den *cognitiones* als Gegenstände (nicht nur materiell gesehen) unseres Denkens:

„So verschieden die Arten der 'cogitatio' sein mögen, seien es Ideen als Bilder der Dinge, seien es Tätigkeiten wie Wollen, Fürchten oder Verneinen – immer erfassen wir darin etwas als Subjekt unserer 'cognitiones'.“ (HWPh: 1998/10, 379)

Der menschliche Geist ist zu einer denkenden Substanz verselbstständigt, der *res cogitans*. Diese ist zusammen mit der ihr gegenübergestellten *res extensa* eine geschaffene Substanz, im Gegensatz zur ungeschaffenen göttlichen. Das *cogito*, als *res cogitans* und Gegenteil der *res extensa* gehört nicht der materiellen Welt an, sondern steht ihr gegenüber. „Die Materie ist so beschaffen, daß sie nicht denkt und keinen direkten Einfluss auf den Geist ausüben kann [...]“ (Sandkühler: 1999b, 1549), insofern steht also der Mensch als rein denkende Substanz der materiellen Welt, der Welt der Objekte gegenüber.

Der Perspektivenwechsel bei Descartes vollzieht sich also in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt (nicht im Sinne der Neubesetzung der Begriffe, dieser Schritt ist ein nachträglicher und von Descartes selbst nie vollzogen worden), in der "Entmaterialisierung" des *cogito*, als

⁶² Die Lebensdaten der behandelten Denker wurde alle dem *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Totok: 1981) entnommen.

denkende Substanz, letztlich als *Ich*. Das Subjekt ist also nicht mehr, wie in der mittelalterlichen und antiken Tradition, der/die TrägerIn von Eigenschaften, „sondern es bezieht sich nur auf das menschliche Bewußtsein und auf den Träger dieses Bewußtseins, das menschliche Subjekt.“ (Sandkühler: 1999b, 1549)

Wird das eigene Selbst zum letzten Ermöglichungsgrund, das eigene Nachdenken und Zweifeln zur einzigen Gewissheit, dann liegt der Schritt in eine absolute Selbstbezüglichkeit nahe:

„Durch das 'Ich denke, daher bin ich' wird der Geist zu etwas Gewisserem als die Materie und mein Geist (für mich selbst) zu stärkerer Gewißheit als der Geist anderer.“ (Russel: 1950, 573)

Eine intensive Auseinandersetzung mit der Dialektik Descartes' und dessen Subjektbegriff betreibt Dussel in *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974), Bezugnahmen auf Descartes finden sich außerdem in den Texten, die sich mit dem Kolonialismus, der Expansion Europas und dem Seinsbegriff auseinandersetzen. Dussels Kritik am Descartschen Denken fokussiert sich einerseits auf die Trennung von Leib und Seele/Geist, andererseits auf die formale Bewegung der Dialektik als Zweischritt, „vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden“. Diese Bewegung vollzieht Descartes, insofern er die Welt durch die Subjektivität des Subjekts konstituiert. (Schelkshorn: 1992, 37)

„Als Descartes das 'Ich denke' (das theoretische, selbstbewußte Subjekt) als Fundament und Wesenheit der Subjektivität einer Seele definierte, der es gleichgültig ist, einen Körper zu haben, produziert er einen reduktiven Fehlschluss mit folgenschweren Konsequenzen.“⁶³ (Dussel: 2001, 324)

Das selbstbewußte Subjekt, das *ego cogito*, stellt die Grundlage und die Wesenheit der Subjektivität dar, allerdings unter Nichtinbezugsetzung des eigenen Körpers (weil die Seele als Ort der Subjektivität vom Körper unberührt bleibt. Der körperliche Zustand übt daher keinen Einfluss aus, selbst der Skandal des Hungerns hätte keine Auswirkungen auf die geistige Seinsweise): Der Körper ist als *res extensa* ein bloß Funktionales, der mit der Seele an sich nichts gemein hat. (Dussel: 2003, 65)

63 „Cuando Descartes definió el 'Yo pienso' (sujeto teórico autoconciente) como el fundamento y esencia de la subjetividad, la de un alma a la que le es indiferente tener un cuerpo, produjo una falacia reductiva de las mayores consecuencias.“ (Dussel: 2001, 324)

Für Enrique Dussel eröffnet die Descartes-Rezeption eine spezielle Perspektive auf die Konstitution der Moderne. Zwar nicht im Sinne einer Zäsur – er verortet das Auftauchen des modernen Subjekts vor dem Descartschen *ego cogito* – sondern Dussel liest Descartes als Schöpfer der philosophischen Interpretation des *ego conquiro* und Wegbereiter des Hegelschen absoluten Subjekts, dem Weltgeist:

„Dieses Ich, göttlich seit Spinoza, will eine einzige Substanz sein. Mit Hegel erlangte das 'Ich denke' [...] die vollendete Göttlichkeit im 'absoluten Wissen'. Absolutes Wissen heißt, daß das Wissen der Akt der Totalität selbst als solcher ist: Gott auf der Erde.“ (Dussel: 1989, 21)

Das *ego cogito* als theoretische Gestalt des *ego conquiro* folgt diesem insofern, als nach Dussel das *ego cogito* sich überhaupt erst im *ego conquiro* gründet:

„Vom 'Ich erobere', das in der Welt der Azteken und Inkas in ganz Amerika gilt, vom 'Ich versklave', das in der Welt der Schwarzen aus Afrika gilt, die für das Gold und Silber verkauft werden, das mit den Tod der Indios aus den Tiefen der Minen gewonnen wird, vom 'Ich vernichte', das in den Kriegen mit Indien und China bis zum schändlichen Opiumkrieg gilt, von diesem 'Ich' geht das Cartesianische Denken im 'Ich denke' (*ego cogito*) aus.“ (Dussel: 1989, 21)

An der Gestalt von Hernán Cortés exemplifiziert Dussel dieses neue, moderne Selbstverständnis. Lateinamerika war der erste Kontinent, der von europäischen Kolonialmächten strategisch unterworfen worden ist und dessen systematische Ausbeutung und Beherrschung unter dem Motto des "Kulturtransfers", im Sinne der "Entwicklung von Unterentwickelten" sogar noch als für die Betroffenen positiv dargestellt wurde (vgl. Teil III, *Mythos der Moderne*).

„Cortés handelt im klaren Selbstbewußtsein eines 'Ich', das die entgötterte Natur und das zur Verfügung stehende Menschenmaterial gegen den Feind möglichst effektiv einsetzt. Dieses 'Ich' des Eroberers ist nach Dussel eine säkularisierte Form der jüdisch-christlichen Existenz, die sich in einem personalem Gegenüber zu Gott als freies Subjekt konstituiert.“ (Schelkshorn: 1994, 181)

Das *ego cogito* als Leitidee feierte nach Dussel nicht nur auf der praktisch-politischen Linie Erfolge. Auch in der philosophischen Auseinandersetzung galt (und gilt teilweise noch) – selbst nachdem sich einige Staaten von der kolonialen Vorherrschaft befreit hatten – dieses Denkmodell als richtungsweisend. Die Philosophien des Westens wurden und werden als universale rezepiert, die eigene geistesgeschichtliche Vergangenheit unter der griechischen Antike, der Scholastik und der Renaissance begraben:

„In Kairo, Dakar, Saigon oder Peking, ebenso in Buenos Aires oder Lima, lehrten sie ihre Schüler das 'ego cogito', welches sie selbst als konstituierte Ideen, als Denkobjekte zurückließ,

als Seiende, die dem 'Willen zur Macht' wie ohnmächtig, als willige Opfer der Herrschaft zur Verfügung standen. Kastrierte Lehrer, die ihre Schüler kastrierten." (Dussel: 1989, 25)

Dussel sieht in dieser Entwicklung eine pädagogische, intellektuelle Herrschaft, die sich wesentlich länger stabil erweist, als eine militärische Besetzung. Selbst nach einer vermeintlich politischen Unabhängigkeit wird in der selben Weise weitergedacht und gelehrt. Die Seinslehre des Ich als letztes Fundament und die sich daraus ableitende Moral beherrscht also nicht nur den akademischen Diskurs, sondern wirkt in der je eigenen Weltinterpretation und im alltäglichen Handeln fort.

1.1.1. Kant: Das transzendentale Subjekt

Im Band eins seiner *Filosofía ética de la liberación* betont Dussel gleich eingangs die Unvermeidlichkeit der Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie des Königsberger Philosophen. (Dussel: 1987a, 33) Dussel unterstreicht die Reichweite und Einflusskraft der kantianischen Philosophie⁶⁴ und konzipiert seinen Subjektbegriff als eine Interpretation des kategorischen Imperativs, zumal der Maßstab der eigenen Handlung nur bei bzw. in/im die/der Anderen liegen kann: Der Mensch darf niemals als Mittel gebraucht werden, sondern muss der Zweck einer jeden Handlung sein. (Dussel: 1990, 359) In ihrer beider Subjektverständnis unterscheiden sich die beiden Denker allerdings, insofern die Zweiteilung des kantianischen Subjekts, die Möglichkeit einer körperlosen Welt, dem Dusselschen materialen Weltverständnis entgegensteht.

Immanuel Kant (1724-1804) versucht dem Ausgangsdilemma des Gegensatzes von der Gesetzmäßigkeit der Naturwissenschaften und der Freiheit des menschlichen Willens mit der Postulierung des Subjekts als einer „*aktive[n], dynamische[n]* Instanz [...], die in die sie umgebende Welt eingreift,” (Sandkühler: 1999 II, 1549) beizukommen.

⁶⁴ „Sicherlich hat Kant aufgrund seiner hegemonialen Stellung eine kritische Philosophie entworfen, die die besten intellektuellen Auseinandersetzungen der Welt provoziert hat (empirisch in Europa verortet) und deshalb kann Kant weltweit der Ausgangspunkt während zwei Jahrhunderten sein. Kant, in diesem strengen Sinn, ist kein exklusiv europäischer Denker, aber ein Denker, dem es zufiel aufgrund seiner historischen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Situation eine weltweit anerkannte kritische Philosophie zu formulieren.“ „Certainly, Kant, because of his hegemonic position, produced a critical philosophy that confronts the best of the world intellectual production (located empirically in Europe), and because of that Kant can be the point of departure in all the world during two centuries. Kant, in this strict sense, is not exclusively a European thinker, but a thinker to whom the task fell, because of his historical, political, cultural, and economic situation, of producing a critical philosophy with world relevance.“ (Dussel: 1996, 137)

Der Gegensatz findet seinen Entsprechung darin, dass jeder Mensch in zwei *unterschiedlichen Welten* gleichzeitig anwesend ist: „Der Mensch ist ein Wesen, welches gleichzeitig in zwei Welten gehört,”⁶⁵ (Dussel: 1987a, 34) einer mit allen anderen intelligenten Wesen geteilten Welt der Freiheit (als transzendentales Subjekt, das sowohl im handelnden als erkennenden Bereich eine produktive, schöpferische Kraft ist und eine rationale Herrschaft über sich selbst und die Welt ausüben kann) und einer mit allen organischen und anorganischen Wesen geteilte Welt der Natur (empirisches, das den Gegebenheiten unterworfenes, individuelles Subjekt, das aber mit der überempirischen Dimension sich in Richtung transzendentales Subjekt öffnet). Erkenntnis ist nur als Resultat einer Aktivität des Subjekts und seines synthetisierenden Vermögens möglich. (Vgl. Sankdkühler: 1999b, 1550) Das Subjekt ist bei Kant einerseits das erkennende, so wie andererseits auch das praktisch handelnde Wesen, das bestimmten durch die Vernunft einsichtigen Maximen folgt.

„Kant setzte in das Subjekt und seine vernunftgeleitete Aktivität. Er differenzierte diese Aktivität in vielerei Formen, die er um den Gedanken der Durchgängigkeit des einen Gedankens von sich selbst konzentrierte, der dem Subjekt eigentümlich ist. Damit war der Imperativ verbunden, der Mensch als Subjekt könne und solle sich von allem distanziert halten, was ihm in der Erfahrung allein gegeben ist und wovon er sich nur passiv affiziert weiß.“ (Henrich: 2004, 31)

Die Ebene der Erfahrung, der konkreten Sinnlichkeit – die im kantianischen Verständnis eine untergeordnete Rolle spielen muss – ist im Dusselschen Verständnis die Vorbedingung und der Ausgangspunkt der Ethik. Zum Anliegen der Universalität des materialen Moments der Ethik widerspricht also Dussel Kant insofern, als bei Letzterem alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt des Begehrungsvermögens, also Materie, als Bestimmungsgrund des Willens vorraussetzen, empirisch sind und deshalb keine allgemeinen praktischen Gesetze abgeben können. Die Erhaltung des eigenen Lebens, um bei Dussels materialem Grundprinzip anzusetzen, wäre demnach zwar notwendig, aus der bloßen Notwendigkeit einer unmittelbaren Neigung, wie Reproduktion bzw. Erhalt des eigenen Lebens, entstünde aber kein moralischer Gehalt. (Dussel: 2000a, 19) Die kantiansche Ethik situiert sich im Transzentalen, steht also in konstanter Spannung zur Sphäre der gelebten Erfahrung, wo sowohl Dussel als auch Lévinas ihre theoretischen Ausgangslagen haben:

⁶⁵ „El hombre es un ente que pertenece simultáneamente a dos mundos.“ (Dussel: 1987a, 34)

„Für Dussel hängt Kants Ethik in der Luft, indem sie als autonome Disziplin erscheint – also das genaue Gegenteil von seiner Ansicht, dass Ethik ein untrennbarer Teil der Ontologie sei.“⁶⁶ (Barber: 1998, 30)

Dussel kritisiert Kant außerdem in Anlehnung an Horkheimer und Adorno (Dialektik der Aufklärung) in Hinblick auf die Schlüsse, die aus dem Postulat der Aufklärung gezogen werden können:

„Die dialektische Konstitution zwischen Zentrum und Peripherie ist eine wesentliche Bestimmtheit der Moderne. Es gibt so zwei Ebenen: Die erste Ebene, *ad intra*, ist der Kern der Moderne, so wie Kant schreibt: 'Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner ... Unmündigkeit' – für mich ist das der rationale Kern der Moderne. Auf der zweiten Ebene, *ad extra*, ist die irrationale Rechtfertigung der Gewalt. Das ist der zweite Aspekt der Moderne in der Definition von Kant: 'Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner *selbst verschuldeten* Unmündigkeit.' Warum hat der Unmündige seine Unmündigkeit *selbst verschuldet*? [...] Der Andere – konkret: der Indianer, der Afrikaner – trägt für Kant und für die Moderne die Verantwortung für seine Schuld selbst [...].“ (Dussel: 1993a, 96)

1.1.2. Hegel: Das absolute System

Bei Descartes, Kant und Fichte hat das Subjekt systemkonstituierende Bedeutung. Bei Hegel allerdings wird durch die Historisierung der Mensch aus dem Zentrum geholt und übrig bleibt eine Idee, als Subjekt und Motor der Geschichte.⁶⁷ (Vgl. Sandkühler: 1999b, 1551) Das Hegelsche Geschichtsverständnis baut konsequent auf dem Begriff des Subjekts auf, allerdings zielt Hegel auf die Überwindung des Gegensatzes von *Subjekt* und *Objekt* ab.

Mit *La dialectica hegeliana* (1972)⁶⁸ beginnt Dussel seine „Destruktion der Geschichte der Ethik“ mit der er beabsichtigt, „die Hegelsche Dialektik auf der Basis einer fundamentalontologischen Daseinsanalyse auf ihren kulturellen Kontext hin“ zu dechiffrieren. (Schelkshorn: 1994, 154) Der Ausgangspunkt für diese Überlegungen liegt nach Dussel in der griechischen Antike bei Aristoteles, wobei dieser die dialektische Methode auch „[...] nicht aus dem Nichts erfunden hat.“⁶⁹ (Dussel: 1974, 17) Damit verweist Dussel auf die Überlegungen der Vorsokratiker zu Gegensatzpaaren und deren Verhältnissen. Es ist notwendig die Gedankengebäude bis zu jener Zeit zu erkunden, da der systematische Höhepunkt dieses

⁶⁶ „For Dussel, Kant's ethics 'remains in the air', appearing to be an autonomous discipline - the exact opposite of his own view that ethic is an inseparable chapter of fundamental ontology.“ (Barber: 1998, 30)

⁶⁷ „Die kantianische Dialektik negiert das System; die hegelische Dialektik ist selbst das System.“ „La dialéctica kantiana niega el sistema; la dialéctica hegeliana es el sistema mismo.“ (Dussel: 1974, 38)

⁶⁸ *La dialéctica hegeliana* erscheint 1974 in zweiter überarbeiteter und erweiterter Fassung als *Método para una filosofía de la liberación*.

⁶⁹ „[...] no inventa de la nada su método dialéctico.“ (Dussel: 1974, 17)

Denkweges bei Hegel liegt. (Ebd.) Vorallem die Auseinandersetzung mit der Descartschen Formulierung des *ego cogito* führt zum Hegelschen Verständnis des modernen Subjekts:

„'Ich bin ich' ist die Formel Fichte und auch Hegels; das hätte nicht formuliert werden können ohne dass Descartes gesagt hätte: 'Das Ich, sozusagen die Seele, die ich bin, ist völlig verschieden vom Körper'.“⁷⁰ (Ebd., 36)

Den idealistischen Subjektbegriff kritisiert Dussel also in Hinblick auf die Vorrangstellung des Bewußtseins als Ausgangs- und Endpunkt der Welterschließung. Das Subjekt setzt sich selbst zu allem in Bezug, die Subjektivität erschließt das Sein, allerdings in Form einer dialektischen Konstruktion der eigenen Totalität.

„Hegel hat die Linie der Unendlichkeit Fichtes fortgesetzt; Kierkegaard hat im Gegensatz dazu die Endlichkeit angenommen. Das Sein im Idealismus ist eine Grenze hinsichtlich der uneingeschränkten Absolutheit des Subjekts.“⁷¹ (Dussel: 1974, 49)

Die Absolutheit des Subjekts funktioniert einschließend in ihrer Totalität, was die Existenz eines Außens, einer Exteriorität schlichtweg negiert. Für Dussel bedeutet dies die Verunmöglichung einer Ethik des Lebens, da durch diese Selbstbezüglichkeit die Lebensrealitäten Anderer nicht wahrgenommen werden. Die Subjekte in der Befreiungsethik hingegen können immer nur in einem Kontext unter konkreten Bedingungen existieren, die auf jene auch konstitutiv rückwirken.

„Hegel setzt in der selben Tradition fort, indem er jeden Stand der Objekte negiert bis das Ende als 'Resultat' das 'Absolute Wissen', die Unmittelbarkeit von Theorie und Praxis in der Wahrheit wo die Vernunft und die Realität identisch sind, erreicht ist. Sicherlich ein ideales Model, allerdings für eine leibliche, endliche, lebendige Subjektivität logisch und empirisch unmöglich – eine vollständige Destruktion in ihrem dramatischen Sinn der Möglichkeit der Ethik.“⁷² (Dussel: 1998, 516)

Dussels methodische Auseinandersetzung mit der Dialektik hat ihren Höhepunkt in der für die Befreiungsethik grundlegenden Kritik an der Totalität (und) der europäischen Moderne und mündet schließlich in einer Neuformulierung der *Analektik*, die ihren Ausgangspunkt im bisher unmöglichen Sein, im Nicht-Sein, in der Exteriorität hat.

⁷⁰ „'Yo soy yo' es la fórmula fichteana y aun hegeliana; no podría haber sido pronunciada sin que antes Descartes hubiera dicho que 'este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo'.“ (Dussel: 1974, 36)

⁷¹ „Hegel continuará la línea de la infinitud fichteana; Kierkegaard, en cambio, adoptará la de la finitud. El ser, para el idealismo, es un límite a la absolutez incondicionada del sujeto.“ (Ebd., 49)

⁷² „Hegel continúa en la misma tradición, 'negando' cada nivel de objetos hasta alcanzar al final como 'Resultado' el 'Saber Absoluto', la Inmediatez (Unmittelbarkeit) de la teoría y la praxis en la Verdad donde la Razón y la Realidad son idénticas. Modelo ideal, ciertamente, pero lógica y empíricamente imposible para una subjetividad corporal, finita, viviente. Destrucción completa de la posibilidad de la ética en su sentido dramático.“ (Dussel: 1998, 516)

Eine weitere Facette der Dusselschen Hegel-Kritik bezieht sich auf Hegels historisch-philosophische Werke wie *Die Vernunft in der Geschichte* oder *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte und* deren realpolitische Konsequenzen hinsichtlich ihrer Weltinterpretation:

„Die Welt-System Hypothese taucht als Antwort auf den ersten Eurozentrismus auf, der lehrte, dass Europa seit seinen angenommenen griechischen und mittelalterlich lateinischen Ursprüngen die Werte und instrumentellen Systeme (wie Hegel, Marx, Weber und Sombart argumentieren), die in den letzten fünf Jahrhunderten, also im Zeitalter der Moderne, universalisiert wurden, aus sich heraus [von innen heraus] produziert.“⁷³ (Dussel: 2002, 222)

1.2. Von Materialismus und Sinnlichkeit: Marx und Lévinas

In *Prinzip Befreiung* beginnt Dussel seine Ausführungen zum materialen Prinzip der Ethik mit der Bezugnahme auf den theoretischen Stellenwert des menschlichen Leben bei Karl Marx (1818-1883). Marx setzt nach Dussel schon in seinen frühen Werken „intuitiv“ (Dussel: 2000a, 20) das materiale Prinzip gegen das Formale bei Hegel. Seine Auseinandersetzung mit den Schriften von Marx und Engels fallen werkgeschichtlich gesehen in seine zweite Schaffensperiode. Dussel liest Marx angestachelt von dem Vorhaben, befreiungsethische Prinzipien in anderen Theorien aufzuspüren, mit ethischem Anspruch. „Marx ist nach Dussel ein Ethiker, weil er ein 'Dialogiker' ist“ (Penner: 1996, 191; vgl. Dussel: 1990, 442). Diese für Penner nicht ganz unstrittige Interpretation gründet sich im Auftreten bzw. Sicht- und Hörbarwerden der/des ArbeiterIn im Diskurs über das Kapital. Die/der ArbeiterIn bei Marx ist die Exteriorität, die sich stark macht, weil sie aus der, ihr/ihm „zustehenden Nutzung der gesellschaftlichen Rechte und Güter ausgeschlossen ist“ (ebd.). Das Subjekt (die/der ArbeiterIn) wird sich seiner Lage bewußt und macht so den ersten Schritt in Richtung Befreiung:

„Marx denkt an das Subjekt der Befreiung, 'aufgeklärt', bewußt, selbstbewußt, sich selbst befreidend. Es ist nicht mehr das 'passive Element [Mensch]', sondern 'aktiv'.“ (Dussel: 1998, 501)⁷⁴

Der Marxsche Materialismus hat nach Dussel – im Gegensatz zum Feuerbachschen – eine klare anthropologische Ausrichtung, ist kritisch-negativ hinsichtlich der Opfer und praktisch-

⁷³ „The world-system hypothesis emerged as a response to the first Eurocentrism, which thought that Europe, since its supposed Greek and Medieval Latin origins, produced from within the values and the instrumental systems (as argued by Hegel, Marx, Weber and Sombart) that were universalized in the last five centuries, that is, in the time of modernity. (Dussel: 2002, 222)

⁷⁴ „Marx está pensando en el sujeto de la liberación 'ilustrado', consciente, autoconsciente, auto-liberador. No es ya el 'elemento pasivo' de antes; ahora es 'activo'.“ (Dussel: 1998, 501)

sozial, weil auf Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnissen abzielend. (Ebd., 502) Marx hat nach Dussel das moderne solipsistische, entkörperte Subjektverständnis also bereits hinter sich gelassen. Allerdings bewegt sich Marx nach wie vor in den Bahnen der hegelischen Dialektik, schafft also die – für die Befreiungsethik konstitutive – Überwindung der ontologischen Totalität nicht. (Dussel: 1974, 143; García-Ruiz: 2003, 145)

1.2.1. Lévinas⁷⁵: Sinnlichkeit und Alterität

Die Hinwendung zum Denken des französischen Phänomenologen⁷⁶ Emmanuel Lévinas (1906-1995)⁷⁷ erfolgt nach Dussels Aussagen um das Jahr 1970, während der Entstehung von *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Durch diese Rezeption wird es Dussel möglich, „den Heidegger von *Sein und Zeit* zu überwinden⁷⁸,“ ohne aber „diese Perspektive außer acht zu lassen.“ (Dussel: 2000a, 94) Die Perspektive der Überwindung „der 'Welt' (im Sinne Heideggers), des Systems (im Sinne Luhmanns), und der Totalität“ erreicht Dussel mit der Aufnahme des „Impulses zur Alterität ('das metaphysische Begehen')“. (Dussel: 2000a, 95)

„Dieser Impuls zur Alterität ('das metaphysische Begehen') [...] dringt in die Intimität des Anderen ein. Dieser Impuls ist schöpferisch, insofern er sich vom erreichten Glück weg bewegt [...].“ (Ebd.)

Das Theorem der Alterität, welches die Figur der/des *Anderen* auftreten lässt, ermöglicht Dussel in weiterer Folge, die Methode der *Analektik* zu formulieren. Damit gelingt es ihm, den Seinshorizont der modernen Dialektik (der Ontologie, die das Andere auf das Selbe zurückführt) verlassen zu können.

⁷⁵ Chronologisch gesehen müsste dieses Kapitel eigentlich in das nächste, das der Postmoderne eingeschrieben sein, zumal Lévinas nach Dussel die Totalität der Moderne, allerdings noch auf europäischem Boden, aufbricht, und nicht in dieselbe Reihe wie Descartes, Kant und Hegel gestellt werden sollte: „Mit ihr [der Exteritorität der Totalität] hat Levinas die Kritik der 'modernen Vernunft', anders als Heidegger und seine französischen Nachfolger (wie Jean-François Lyotard und Jacques Derrida) begonnen. Levinas ist einer der Begründer des französischen Postmodernismus, obwohl er nicht zu dieser Bewegung gehört.“ „With it [totality's exteriority], Levinas began the critique of 'modern reason' differently than Heidegger and his French successors (such as Jean-François Lyotard and Jacques Derrida). Levinas is one of the initiators of French postmodernism, even though he does not adhere to this movement.“ (Dussel: 2002, 234)

⁷⁶ Dussel bezeichnet Lévinas als „Kritiker innerhalb der Phänomenologie“ (Dussel: 2000a, 94), die Arbeit von Michael D. Barber, *Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, New York, 1998, geht zu Beginn der Frage nach, inwiefern Lévinas überhaupt als Phänomenologe "klassifiziert" werden kann bzw. wo er als Rationalist gelten könnte, um schließlich die rationalistische Struktur der beiden Denker in Beziehung zu setzen.

⁷⁷ Die Lebensdaten wurden aus Nida-Rümelin: 2007, 367f entnommen.

⁷⁸ In *Sein und Zeit* identifiziert Martin Heidegger das Subjekt nicht als der Welt gegenüber stehenden TrägerIn objektiver Erkenntnis, sondern zeigt, „daß das menschliche *Dasein* vor allem ein 'In-der Welt-Sein' ist.“ (Sandkühler: 1999 II, 1552)

Für die Subjektfrage bei Dussel spielt der dadurch ermöglichte Aufbruch der modernen Dialektik, das Jenseits des Seins und die vorontologische Begründung von Ethik eine entscheidende Rolle. Die/der Arme und Unterdrückte in der Befreiungsphilosophie nimmt durch das Theorem der Alterität und seinen Bedingungen bzw. Entfaltungen wie das metaphysische Begehen, die Sensibilität und Proximität einen neuen Platz ein. Die Asymmetrie von *Herr und Knecht* wird aufgebrochen und das damit verbundene Seinsverständnis als der kritischen Vernunft widersinnig entlarvt.

„Nehmen wir erneut den Begriff des Begehrns auf. Wir treten einem Subjekt gegenüber, dass zu sich selbst neigt. Das Subjekt wird durch die Tendenz charakterisiert, auf ihrem oder seinem Sein zu beharren und ist eines für welches, um die Heideggersche Formel zu benutzen, seine oder ihre Existenz essentiell für die Existenz an sich ist; Dieses Subjekt wird auch durch seine Befassung mit sich selbst und durch seine oder ihre glückliche Vollendung in sich selbst charakterisiert.“⁷⁹ (Dussel: 1999, 128)

Wie führt aber nun dieser Impuls bei Lévinas zu einer ethischen Forderung und zu einem Aufbruch des Seinsverständnisses?

Bei Lévinas ist das metaphysische Begehen durch keinen vorgängigen Mangel bedingt und kann nicht gestillt werden, insofern es in der/im Anderen begründet ist: „Als Bedürfnis desjenigen, der keine Bedürfnisse hat, erkennt es sich im Bedürfnis eines Anderen, welches der Andere ist“ (Lévinas zitiert nach Dussel: 2000a, 96) oder wie es Dussel in einem weiteren Lévinas-Zitat ausführt:

„Das Begehen ist Begehen in einem Seienden, das schon glücklich ist: Das Begehen ist das Unglück des Glücklichen, ein verschwenderisches Bedürfnis.“ (Ebd.)

Das Begehen, *désir* (*deseo*), ist ein schöpferischer Impuls, der über den Selbsterhaltungstrieb und das Lustempfinden hinausgeht. Letztere repräsentieren die Sphäre des totalen, abgeschlossenen, auf sich selbst bezogenen Ichs, das Begehen allerdings überschreitet diese Grenze, zumal es in sich nicht zu stillen ist: „Bei Lévinas ist das *Begehen* ein Genuss, der weder erotisch noch narzistisch, sondern vielmehr transzendent für-den-Anderen ist.“⁸⁰ (Dussel: 1999, 128) Es fordert die Totalität des Selbst heraus, stellt das Selbst in Frage und

⁷⁹ „Let us take up this term 'desire' again. We confront a subject inclined towards himself or herself. The subject is characterized by the tendency to persist in his or her being, and is one for whom, using the Heideggerian formula, his or her existence is essential to his or her existence itself; this is a subject also characterized by a concern with himself or herself, and who achieves in happiness his or her for-himself or for-herself.“ (Dussel: 1999, 128)

⁸⁰ „In Lévinas, *desire* is pleasure that is neither erotic nor narcissistic, but rather transcendental – *for-the-Other* (pour l'Autre)“. (Dussel: 1999, 128)

genau durch das Infragestellen durch die Gegenwart der/des Anderen eröffnet sich Ethik, getragen von einer kritischen Vernunft.

Dussel liest in den beiden Lévinasschen Hauptwerken *Totalität und Unendlichkeit* (1961) und *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974) zwei Szenarien: das der Sinnlichkeit und den radikalisierten Perspektivenwechsel mit der Einführung der Figur der Geisel. (Dussel: 2000a, 97f.) Hauptaugenmerk Dussels in seiner Beschäftigung mit Lévinas liegt von Anfang an im Erkunden dessen Strategie, das Problem der Asymmetrie zu situieren und daraus eine ethische Verbindlichkeit abzuleiten. Diese beiden Szenarien prägen in ihrer Methodik maßgeblich Dussels Verständnis vom befreiungsethischen Subjekt und brechen wie oben erwähnt die moderne Asymmetrie von Herr und Knecht auf, weil es um „die Aufforderung des Anderen, aber als Opfer, als Armer, als Unterdrückter, und nicht als 'Herr' Nietzsches [geht]. 'Ich bin dazu verpflichtet', das ist das deontische Moment der normativen Aussagen über die Opfer.“ (Dussel: 2000a, 98)

1.2.1.1. Die Sinnlichkeit

Lévinas verlässt nach Dussel die Ontologie, den Seinshorizont, der das Andere auf das Selbe zurückführt durch eine Vor-öffnung zur Welt „als verletzliche und verwundbare Leiblichkeit“ (Dussel: 2000a, 97, vgl. Lévinas: 1998, 82) Diese Sinnlichkeit findet man bei Dussel in seinem „schwierigsten der ethischen Prinzipien [...] [dem] universelle[n] ethisch-materialen Prinzip“ (Dussel: 2000a, 104) wieder, das auch maßgeblich seine Interpretation von Subjektivität als leiblichen Vollzug bestimmt. Die Sinnlichkeit ist die Grundbedingung bzw. Grundlage der ethischen Beziehung schlechthin:

„Die Tatsache, daß der Antlitz des Leidenden auf mich als Apell einwirken kann, ist erst dadurch möglich, weil ich selbst Sinnlichkeit bin, eine a priori verwundbare Leiblichkeit.“ (Dussel: 2000a, 97)

1.2.1.2. Die Geisel

Das zweite Szenarium skizziert Dussel mit der Entwicklung neuer Kategorien für die Besessenheit des Ich von der/vom Anderen, wie z.B. die Figur der Geisel. Mit Besessenheit meint Lévinas die Unmöglichkeit sich dem Einbruch der/des Anderen, ihres/seines Antlitzes zu entziehen. Der eigene Wille ist zwar frei, aber bereits vor jeder Entscheidung als „verantwortlich“ (ebd., 99) gestempelt, zumal sich das Antlitz der/des Anderen, des Opfers, zeigt,

und im „*Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille der Vernunft* [...] Das Absolut Andere ist der Andere“ (Lévinas zitiert nach ebd.) Mit dem Theorem der Geisel radikalisiert er dieses Motiv, weil das Opfer durch ihren/seinen Status als Opfer die/den Anderen, die/den Aufgeforderten nicht nur verantwortlich werden lässt, sondern sie/ihn sogar als Geisel für das eigene Leben nimmt: „In der Erfahrung eine Geisel zu sein, findet ein Austausch statt.“⁸¹ (Dussel: 1999, 126)

Lévinas Definition von Subjektivität radikalisiert sich in Zusammenführung mit dieser Überlegung. Nach Dussel besteht der harte Kern des Ausgangspunktes des Theorems darin, dass Subjektivität letzten Endes sich im Schmerz ausdrückende Sensibilität ist:

„Die Subjektivität des Subjekts ist eben dies: 'Verwundbarkeit, dem Leiden ausgesetzt sein, Sensibilität, Passivität, die passiver ist als alle Passivität, unwiederbringliche Zeit, uneinholtbare Diachronie der Geduld, Ausgesetztheit, die auszudrücken ist und die insofern zu sagen und zu gehen ist.'“ (Lévinas zitiert nach Dussel: 2000a, 100)

Dieser Schmerz dient als Korrektiv, als Schutz davor, sich selbst wieder in den Griff zu bekommen und „so im Innersten seines Leidens erneut zu *sein*.“ (Lévinas zitiert nach ebd.)

Allerdings beschränkt sich Lévinas nicht auf eine verwundbare passive Sensibilität, da „das körperliche So-sein sich immer und notwendigerweise der Totalität 'aussetzt', dem System, dem Dritten, indem es mit dem Anderen verschränkt ist, den es ohne Absicht und ohne explizite Entscheidung unerwartet im ‚face à face‘, in der Proximität entdeckt hat.“ Für Dussel erfolgt hier der eigentlich ethische Schritt: Die/der Andere erscheint beim Kontakt nicht nur als Antlitz, sondern als Opfer. Im Gesicht der/des Nächsten erscheint eine unabweisbare Verantwortung, die jeder „freien Zustimmung, jedem Pakt, jedem Vertrag vorausgeht.“ (Lévinas zitiert nach ebd., 101)

Proximität, die Nähe im von-Angesicht-zu-Angesicht, spielt in der Dusselschen Befreiungsethik eine zentrale Rolle.⁸² In dieser Nähe wird erst das Erkennen der Exteriorität der/des Anderen, die Unmöglichkeit der Einverleibung in das Selbe klar, weil „Nähe und radikale Anderheit schließen einander nicht aus; im Gegenteil, sie bedingen einander, insofern die Exteriorität des/der Anderen gerade in der Nähe der personalen Begegnung freigegeben wird.“ (Schelkshorn: 1992, 75)

⁸¹ „In the experience of being a hostage, a substitution takes place“ (Dussel: 1999, 126)

⁸² Hans Schelkshorn hat in seinem Einführungswerk zur Ethik der Befreiung (1992) die Entwicklung und Bedeutung des Begriffs im Dusselschen Denken konzise nachgezeichnet. (Vgl. Schelkshorn: 1992, 74 ff.)

1.2.1.3. Dussels Kritik an Lévinas

Dussel merkt vor allem zwei Punkte gegenüber Lévinas kritisch an: Lévinas' Verhaftet-sein im europäischen Horizont, dass er nie versucht hat, den/die Andere als indigen zu denken und dass dieser den ethischen Charakter der/des Anderen nicht in einen politischen Kontext stellt:

„Die Kritik Dussels an Levinas besteht in der Annahme des ethischen Charakters des Anderen innerhalb des Kontextes einer politischen Handlung, in der es sowohl einen Konflikt als auch Brüderlichkeit im Befreiungsprozess geben kann.“⁸³ (García Ruiz: 2003, 215)

Michael Barber wendet gegen Dussels Eurozentrismus-Vorwurf ein, dass er bei Marx diesen Vorwurf nicht äußere, wobei dessen Analyse einerseits auch keine ökonomischen Verhältnisse in Amerindien, Afrika oder Asien miteinbeziehe, andererseits aber aufgrund der Kontextualität auch schwer eins zu eins übertragbar wäre. Lévinas hingegen argumentiere explizit aus seiner eigenen Erfahrungswelt heraus und öffne genau dadurch seine Theorie dem/der Anderen. (Barber: 1998, 50f.)

Als Enrique Dussel Lévinas in einem Gespräch direkt mit dem Vorwurf konfrontiert hat, warum er nicht von den 15 Millionen während der Eroberung Lateinamerikas ermordeten Indigenen oder den 13 Millionen versklavten AfrikanerInnen sprechen würde, antwortete er:
„Das ist etwas, worüber sie nachzudenken haben.“⁸⁴ (Dussel: 1999, 125f.)

Für Dussel hätte diese Antwort einerseits als Affront gelten können, im Sinne einer Ablehnung der Verantwortung und eines verengten eurozentristischen Blicks. Auf der anderen Seite weist diese Aussage auf den hermeneutischen Ort des Lévinasschen Denkens hin, nämlich dass er Alterität von seiner eigenen Ausgeschlossenheit her denken muss. Seine Antwort könnte auch als Art Anerkennung der unterschiedlichen historischen Kontexte gelesen werden, insofern Lévinas sich nicht anmaßt, den lateinamerikanischen Kontext vollends erfassen zu können, was wiederum einer Vereinahmung gleichkäme.

Für die Suche nach dem Dusselschen Subjektverständnis ist die Auseinandersetzung mit dem Werk von Emanuel Lévinas grundlegend, da wie schon oben erwähnt ein Neuentwurf eines ethischen Selbstverständnisses innerhalb der Befreiungsethik (zu dem Dussels Kritik am modernen selbstbezüglichen Ich notwendigerweise führen musste) ohne das Theorem der

⁸³ „La crítica de Dussel al Levinas consiste en asumir el carácter ético del Otro dentro un contexto de acción política en donde se pueda dar tanto el conflicto como la fraternidad en el proceso de liberación.“ (García Ruiz: 2003, 215)

⁸⁴ „That's something for you to think about.“ (Dussel: 1999, 125f.)

Alterität nicht möglich gewesen wäre. So gilt für beide Denker, dass die ethische Vernunft, als einzige vertretbare Vernunft, der Verantwortung für die/den Anderen entspringt.

„Und so buchstabiert Lévinas den grundlegenden (letzten) Inhalt seiner Ethik als solchen aus: der Eine für den Anderen als eine Verantwortung, der ich absolut verpflichtet bin.“⁸⁵ (Dussel: 1999, 132)

⁸⁵ „And so Lévinas spelled out the final content of his ethics as such: the one for the other as a responsibility that obligates.” (Dussel: 1999, 132)

2. Erträge für die Subjektfrage

Dussels Auseinandersetzung mit Denkern der Moderne ist angetrieben durch den Willen zur Dekonstruktion des modernen Subjekts, aber nicht im Sinne der Postmoderne, sondern durch die Dechiffrierung des Seinsverständnisses mit Blick auf eine ethische Neudefinition desselben. Die Kategorie Leiblichkeit spielt hier insofern eine entscheidende Rolle, als die Negierung oder Bedeutungslosigkeit derselben in den gedanklichen Systemen von Descartes, Kant oder Hegel zu einer selbstreferentiellen Falle, einer ethischen Blindheit oder einer Vormachtstellung der Idee über den konkreten Menschen führt. Bei Marx ortet Dussel bereits einen Aufbruch hinsichtlich eines neuen ethischen Verständnisses und einer radikalen Kritik am Hegelschen Weltverständnis, durch Lévinas gelingt ihm dann auch der methodische Durchbruch zu einem neu gedachten ethischen Subjekt.

Teil III Grundprinzip System

1. Das Erscheinen Europas und das moderne Subjekt

Angenommen, das Subjekt als Selbstverhältnis zeichnet sich dadurch aus, dass es und wie es in der Lage ist, sich zu sich selbst zu verhalten⁸⁶, dann gilt es nach den Bedingungen dieses Verhältnisses zu fragen, die Enrique Dussel in der kritischen Distanz zu einem solipsistischen Subjektverständnisses neu denken will – mit anderen epistemologischen Voraussetzungen, als die des modernen Subjektverständnisses.

Basis dieser Neugewichtung ist die radikale Kritik am neuzeitlichen Subjekt. Damit einhergehend vollzieht sich eine fundamentale Eurozentrismuskritik, eine Auseinandersetzung mit dem Begriff *Moderne* und eine Spurensuche nach befreienden Momenten in gesellschaftlichen Systemen bzw. deren Ideologie.

Im Folgenden soll, nach einer allgemeinen Einleitung, die Voraussetzungen des Begriffs der *Moderne* nach Dussel freigelegt werden – also das System, das das neuzeitliche Subjekt bedingt und in welchem es sich schließlich bewegt.

1.1. Allgemeine Vorüberlegungen zum Begriff der Moderne

Der Übergang vom Mittelalter⁸⁷ zur Renaissance hinein in die Dämmerung der Moderne vollzieht sich in Europa im Suchen nach neuen Konzepten zur gesellschaftlichen Verortung, des Zusammenlebens, politischen Agierens etc. Bernhard Waldenfels beschreibt die Phase des

⁸⁶ „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ - ist eine zentrale Kierkegaardsche Formulierung. (Kierkegaard: 1997, 13f.) Kierkegaard steht als Hegel-Kritiker bereits voll in der Auseinandersetzung um das moderne Subjektverständnis.

⁸⁷ „Wie schon angeführt, diese 'pseudo-wissenschaftliche' Einteilung der Geschichte in Antike (als Vorausgehendes), dem Mittelalter (als vorbereitende Epoche) und dem modernen Zeitalter (Europa) ist eine ideologische und deformiernde Zusammenstellung der Geschichte.“ „As we have said, the 'pseudo-scientific' division of history into Antiquity (as antecedent), the Medival Age (preparatory epoch), and the Modern Age (Europe) is an ideological and deforming organization of history.“ (Dussel in Mendieta: 2003, 54) Die Einteilung der Weltgeschichte in Antike, Früh-, Hoch- und Spätmittelalter, Renaissance und Moderne ist ein Ergebnis der westlichen, eurozentristischen Geschichtswissenschaft. Bezuglich der philosophiegeschichtlichen Einordnung, also ob Scholastik ein ausreichend beschreibender Terminus für die Denkweise dieses Zeitraumes ist, verweist Dussel auf Etienne Gilson, einen französischen Philosophen, der die Klammer der Scholastik als unzureichend und Traditionen verdeckend charakterisiert hat. (Dussel: 2005, 133) In diesem Zusammenhang weist er aber auch auf die Problematik der akademischen Philosophie in Lateinamerika hin, dass nämlich ein Diskurs nur über die Werke westlicher Denker geführt werden konnte bzw. kann.

Übergangs mit dem „Auftauchen der Andersheit“ (Waldenfels: 1991, 17), einem grundlegenden Infragestellen der Ordnung. Seit dem ausgehenden Mittelalter sei ein gewisser Schwund der klassischen Ordnung feststellbar, die sich dadurch ausgezeichnet hat, dass sie dem Menschen vorgegeben, allumfassend, mehr oder weniger fest umgrenzt und in ihren Grundzügen repetitiv sei.

Die neue *moderne* Form der Ordnung tritt dort zutage, wo „der Verdacht aufkommt, die so unverbrüchlich und allumfassend scheinende Ordnung sei nur eine unter möglichen anderen.“ (Ebd., 18) Die Feststellung Descartes, Gott hätte auch eine andere Mathematik erschaffen können oder Thomas Hobbes’ Ansicht, Funktion und Bestand der politischen Ordnung hätten nichts mit Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im absoluten Sinn zu tun, sind Ausdruck einer neuen Geisteshaltung, die Orientierung an unterschiedlichen Systemen probiert.

Die Rationalität der Moderne produziert ein Bewusstwerden des Selbst gegenüber seiner Umwelt, in einer Trennung vom Ich und der mich umgebenden Welt, was sich auch in der prinzipiellen Annahme der Beherrschbarkeit und Überwindung von Natur festschreibt:

„Die Moderne hat die Natur als 'ausbeutbares Objekt', zum Zweck der Kapitalvermehrung konstituiert: ‚Zum ersten Mal wird Natur zum reinen Objekt der Menschheit, eine bloße Form von Nutzbarkeit und hört auf, als Kraft für sich anerkannt zu sein.‘“⁸⁸ (Dussel: 2003, 68)

Dieses Bewusstwerden des Selbst als beherrschende Seinsgröße gegenüber der Welt, nicht als *bloß* Seiendes unter anderen Seienden, das Herausfallen des *Ich* aus der bisherigen Ordnung signalisiert den Prädikenwechsel, der sich realpolitisch im Fall der Feudal- und Ständeordnung, der Entstehung des BürgerInnentums, des Merkantilismus und schließlich des Kapitalismus oder ideengeschichtlich in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus niederschlägt.

1.2. Eurozentrismus und Moderne

Für Enrique Dussel ist die Moderne durch eine essentielle Veränderung des Selbstverständnisses gekennzeichnet und verortet sich klar auf europäischem Boden:

⁸⁸ „[...] Modernity has constituted nature as an 'exploitable object', with the increase of capital as its goal: ‚For the first time, nature becomes purely an object for humankind, purely a matter of utility; ceases to be recognized as a power for itself.‘“ (Dussel: 2003, 68)

„Die Moderne ist eine neue Etappe im europäischen Denken, welches sich, für seinen Teil, im Wesentlichen von der Welt des Hellenismus oder der Griechen unterscheidet.“⁸⁹ (Dussel: 1974, 33)

Entscheidend in seiner Auseinandersetzung mit der Moderne ist die Frage nach dem Sein. Die Ontologie, als die Lehre vom Sein, führt in ihrer Vollendung zur Negierung ihres Außerhalbs, da es ein Außen in der ontologischen Totalität nur als Nicht-Sein geben kann.

Dieses Vorherrschen des Seins über das Seiende hat nach Dussel seinen Ursprung in der griechischen Antike⁹⁰, zwar mit Störungen durch die jüdisch-christliche Tradition, aber doch ungebrochen in seiner Entwicklung hin zum modernen Herrschaftsdenken:

„Zwischen Plotin und Hegel stellt sich die jüdisch-christliche Tradition, aber diese Einschiebung ist bloß scheinbar, weil bei Hegel die Lehre von der Schöpfung keine Gültigkeit hat [...].“⁹¹ (Dussel: 1974, 87)

Dussel hat in seinen frühen Werken *El humanismo helenico* und *El humanismo semita* dieser Logik des Seinsdenkens die Dechiffrierung mit Hilfe der, die Denkrichtungen konstituierenden, Mythen entgegengesetzt. Philosophie sei nach Dussel zunächst auf die vorphilosophisch gelebte und artikulierte Alltäglichkeit verwiesen, welche sich durch mythische Überlieferung oder die schon auf einer höheren Reflexionsstufe umtriebige Volksweisheit mit einem schon klar normativen Anspruch (denkt man dabei zum Beispiel an die Weisheitsliteratur des Alten/Ersten Testaments) fassen lässt. (Schelkshorn: 1994, 141)

Die fundamentalen Mythen der Traditionen des griechischen und semitischen Denkens werden nun in den oben angeführten Werken in unterschiedlicher Weise einer Befragung hinsichtlich des Seinsverständnisses unterzogen. Der dem griechischen Denken zugrundeliegende tragische Mythos impliziert einerseits eine eingeschränkte Handlungsmacht, weil der Mensch (exemplifiziert am Mythos des Prometheus) seinem Schicksal ausgeliefert ist und die gestaltungstheoretische Freiheit darin begrenzt liegt, zu erkennen, was die Vorsehung für ihn bereit hält, um dann danach handeln zu können. Andererseits erklärt der Mythos der Entstehung der Menschheit durch die Zerstörung der Titanen, die sich zuvor den Gott Dyonisos

⁸⁹ „La modernidad es una nueva etapa dentro del pensar europeo, el que, por su parte, se diferencia esencialmente del mundo helenista o griego.“ (Dussel: 1974, 33) Mit dem „Wesentlichen“ meint Dussel hier die Fomierung des *ego conquiero*, die Herausbildung des modernen Ich, das sich zwar in Traditionslinie mit der Vorherrschaft des Seins befindet, aber dennoch einen qualitativen Sprung durch die Übersetzung des Seins auf das Ich vollzogen hat.

⁹⁰ „Die klassische griechisch-römische Philosophie artikulierte in der Tat, von einigen Ausnahmen abgesehen, die Interessen der Besitzenden und rechtfertigte ihre Herrschaft aus dem Begriff des Seins selbst.“ (Dussel: 1989, 19)

⁹¹ „Entre Plotino y Hegel se interpone la tradición judeo-cristiana, pero esta interposición es meramente aparente, porque en Hegel la doctrina de la creación no tiene ninguna vigencia [...]“. (Dussel: 1974, 87)

einverleibt hatten, die Zweiteilung von Körper und Seele, von Böse und Gut. Die praktisch-ethische Konsequenz des Dualismus ist nach Dussel eine Abwendung von dem/der Anderen⁹², die Negierung des/der Anderen und die Vormachtstellung des Allgemeinen gegenüber dem Wohl der Einzelnen. Die Vorherrschaft des Seins über den Seienden ist Ausdruck der Definitionsmacht des Zentrums:

„Das Denken, das sich ins Zentrum flüchtet, endet damit, daß es alles als eine einzige Wirklichkeit denkt. Jenseits seiner Grenzen liegt das Nicht-Sein, das Nichts, die Barbarei, die Sinnlosigkeit. Das Sein selbst ist das Fundament des Systems oder der Totalität des Sinns der Kultur oder der Welt des Menschen im Zentrum.“ (Dussel: 1989, 18)

Die Philosophie selbst entsteht nach Dussel immer in der Peripherie, da sie das „Nicht-Philosophische: die Wirklichkeit“ (ebd., 17) denkt. Allerdings würde, dadurch dass sie bereits durch die Reflexion Anteil am System habe, sie Richtung Zentrum streben, was wiederum die Wandlung der Philosophie in eine vollendete Ontologie und Ideologie nach sich ziehen würde.

Das semitische Denken birgt im Gegensatz zur hellenistischen Tradition nach Dussel bereits in seinen Ursprungsmythen (wie dem Adamsmythos) einen philosophischen Kern, den der prophetischen Freiheit, in sich. (Ebd., 29) Die Ausgangssituation der Menschheit ist eine dialogische: Der Mensch tritt Gott⁹³ im Sündenfall als selbstbestimmtes Individuum⁹⁴ gegenüber, der Mensch hat sich in seinem Dasein seinem Gegenüber zu verantworten, das Böse entsteht durch eine bewußte Willensentscheidung gegen den/die AndereN. Diese willentliche Freiheit eröffnet insofern ein kritisches Potential (Dussel: 1996, 41), als dass kein System, keine Herrschaftsbeziehung als absolut und unveränderlich gedacht wird.

⁹² „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.“ (Schelkhorn: 1992, 103) Mit Abwendung meint Dussel nicht die vollständige Abkehr, weil auch eine totale Zuwendung bzw. Einverleibung des Gegenübers zu einer Abwendung von der eigentlichen Begegnung führen kann. Hans Schelkhorn situiert diese Überlegung in der Auseinandersetzung mit Dussels Entfremdungsbegriff, also werkgeschichtlich nach den oben angeführten Überlegungen zur Seinstruktur der griechischen Antike.

⁹³ „Das Kriterium, das grundlegende Prinzip, für die Kultur und die universelle Zivilisation, ist der personale und transzendenten YHWH.“ „El criterio, el primer principio, [...] para la cultura y la civilización universal, es Yahveh personal y trascendente.“ (Dussel: 1969, 115)

⁹⁴ „Der Mensch wurde als 'Herr' der Schöpfung und frei im Erreichen seiner Würde, seiner Integrität vor den Augen des Schöpfers.“ „El hombre es constituido 'señor' de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador.“ (Dussel: 1996, 42)

1.2.1. Erste Phase der Moderne: Grenzüberschreitungen

„Die Moderne tritt in Erscheinung, als Europa sich als Zentrum der beginnenden Welt-Geschichte behauptet, und eben darum ist die 'Peripherie' Teil ihrer eigenen Definition. Das Vergessen dieser Peripherie (und des ausgehenden 15., 16. und des beginnenden hispanisch-lusitanischen 17. Jahrhunderts) lässt die zeitgenössischen Denker in ihrem Verständnis der Moderne in die eurozentrische Täuschung verfallen.“ (Dussel: 1993, 9)

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff Moderne⁹⁵ verläuft bei Enrique Dussel auf verschiedenen Ebenen mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen. Er gründet seine ideengeschichtliche und philosophiehistorische Kritik in einem Zusammendenken von politikwissenschaftlichen⁹⁶ und historischen Ansätzen, mit dem Ziel und dem gleichzeitigen – wenn als Forderung verstandenen – Ausgangspunkt: die Befreiung der Unterdrückten des Systems, historisch gesehen also aus der eurozentrischen Geschichtsschreibung. In seiner Analyse des *Phänomens Moderne* setzt er bereits bei den historischen und politischen Vorbedingungen⁹⁷ des von ihm selbst postulierten Beginns mit der "Entdeckung" des amerindischen Kontinents im Jahr 1492 an. Dafür entwirft er eine Systematik, die auf den Begriffen des *Zentrums* und der *Peripherie* beruht⁹⁸. Sein Geschichtsbegriff orientiert sich bei diesen Überlegungen an seiner Marx-Exegese, insofern die Geschichte nicht als Abfolge ontologischer Totalitäten wie beim Hegelschem Weltgeisttheorem, sondern als Systemgeschichte der Ausbeutung, Enteignung und Entfremdung gelesen werden soll. (Mendieta: 2003, 9) Die erste Phase der Moderne liefert die ökonomischen und politischen

⁹⁵ Dussels Kritik an der Moderne tut ihre ersten Schritte im geopolitischen Raum "Europa" - einerseits im Bewußtsein, dass die Kolonialmächte sich zwar nicht als Einheit im Sinne eines Staatenbundes verstanden haben, in ihrer Verortung aber auf einen kulturellen Raum beziehen, der in der Frühphase durch die Säulen des Merkantilismus und sich entwickelnden BürgerInnentums, in der Spätphase dann durch die Postulate der Aufklärung und der Französischen Revolution getragen wird. In der zweiten, späten Phase erweitert sich der geopolitische Raum der Moderne auf die sich als "westlich" erklärenden Staaten, wie z.B. auf die USA. Die europäische Moderne entwickelt sich zum universalen Konzept, aber insofern negativ, als der eurozentristische Fehlschluss sozusagen konstitutiv eingeschrieben ist. (Dussel: 2000b, 465-470)

⁹⁶ In den 70er und 80er Jahren bekommt das Betrachtungsschema seiner Analysen von politischen Entwicklungen eine stark ökonomische Perspektive (zB. die Frage nach Kapitalfluss und Wertakkumulation). (Vgl. Mendieta: 2003, 10)

⁹⁷ „Die zentristische Veränderung des Systems hat eine Vorgeschichte vom 8. bis zum 15. Jahrhundert u.Z. - noch vor dem Kollaps der dritten Stufe des interregionalen Systems und der damit verbundenen vierten Stufe des Globalen Systems, hat sie ihren eigentlichen Ursprung 1492.“ (Dussel in Mendieta: 2003, 55, zur Entwicklung des Europabegriffs und der geopolitischen Situation zwischen 800 und 1500 u.Z. siehe auch Dussel: 2000b, 465-471) („This change of 'center' of the system will have its prehistory from the eighth through the fifteenth century A.D., before the collapse of the third stage of the interregional system, with the new fourth stage of the world-system, it originates properly with 1492.“ Dussel in Mendieta: 2003, 55)

⁹⁸ Dussel verwendet hier Begrifflichkeiten der Dependenztheorie. Diese sozialwissenschaftliche Theorie zur Erklärung der (wirtschaftlichen) "Unterentwicklung" der Länder des Südens hatte maßgeblichen Einfluss auf Dussels befreiungsphilosophische Überlegungen. Zur genaueren Betrachtung des Verhältnisses: Schelkshorn: 1992, 20-27.

und in einem nachfolgenden⁹⁹ Schritt die philosophischen Voraussetzungen für die zweite Phase, nämlich der weltweiten Hegemonie der "westlichen Zivilisation".

Vor dem neuralgischen Datum 1492 kann man laut Dussel nicht von einer Globalgeschichte oder einem *Welt-System*¹⁰⁰ sprechen, da vor Beginn der Kolonialisierung, die verschiedenen Großmächte schlichtweg nebeneinander existieren, aber nicht von einem Zentrum aus vernetzt¹⁰¹ gedacht werden. Europa ist in seinen Anfängen selbst bloße Peripherie der arabischen Reiche:

„Das moderne Europa, das sich nordwestlich von Griechenland erstreckt, galt schlichtweg als unzivilisiert, nicht-politisch, nicht-menschlich. Ich streiche das heraus, weil ich damit die nicht-lineare Diachronie von Griechenland-Rom-Europa als ideologisches Konstrukt entlarven möchte, das sich auf die deutsche Romantik des späten 18. Jahrhunderts rückführen lässt.“¹⁰² (Dussel: 2000b, 465)

Europa hat also als Ursprungsmoment seiner Verfasstheit die Peripherie und die Zuschreibung des Unzivilisierten, also genau das Gegenteil der Selbstkonstruktion des *modernen Europas*, dessen Bild sich durch eurozentrische Geschichtsschreibung über Jahrhunderte hinweg als kulturell hegemonial entwickelt hat.

Was mit den *Entdeckungsfahrten* der spanischen Krone beginnt, entwickelt sich aufgrund von günstigen innenpolitischen Voraussetzungen¹⁰³ zu einer in erster Linie ökonomischen Erfolgsgeschichte, so garantiert zum Beispiel die Ausbeutung der Silberminen von Potosí dem

⁹⁹ Mit nachfolgend meine ich hier eine Art von unbewusstem philosophischen Pragmatismus, dass politische Entwicklungen sozusagen im Miterleben zur Theorie erwachsen, die dann wiederum auf die Praxis rückwirkt. Dussel meint zum Beispiel in Hinblick auf Descartes, dass es nicht verwundere, dass sich in dessen Denken ein neues Selbstverständnis entwickelt habe, war er doch in der florierenden Hafenstadt Amsterdam Zeuge rasanter wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Neuerungen (z.B. des Merkantilismus). (Dussel in Mendieta: 2003, 61)

¹⁰⁰ Dussel bezieht sich bei der Begriffsverwendung auf Immanuel Wallstein und seine Welt-System-Theorie. (Dussel: 2000b, 470)

¹⁰¹ Vernetzung meint hier die weltumspannende Etablierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems.

¹⁰² „Modern Europe, situated to the north and west of Greece, was simply considered the uncivilized, the nonpolitical, the nonhuman. By stating this I am trying to emphasize that the unilineal diachrony Greece-Rome-Europe is an ideological construct that can be traced back to late-eighteenth-century German romanticism.“ (Ebd., 465)

¹⁰³ „Spanien als erste 'moderne' Nation hatte folgende Voraussetzungen: eine Regierungsform, die die Halbinsel vereinte, einen von "oben bis unten" durch die Inquisition kreierten nationalen Konsens, eine nationale militärische Streitmacht (seit der Eroberung Granadas), eine der ersten landessprachlichen Grammatiken (Antonio de Nebrijas kastilische *Gramática* aus dem Jahr 1492) und die Untergebenheit der Kirche dem Staat gegenüber, dank Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros. Alle diese Eigenschaften ermöglichten Spanien die erste Phase der Moderne: globalen Merkantilismus.“ (Ebd., 470) („Spain, as the first 'modern' nation, had the following attributes: a state that unified the peninsula, a top-down national consensus created by the Inquisition, a national military power (since the conquest of Granada), one of the first grammars of a vernacular language (Antonio de Nebrija's Castilian *Gramática* in 1492), and the subordination of the church to the state, thanks to Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros. All of these attributes allowed Spain to begin the first stage of modernity: world mercantilism.“)

spanischen Heer die notwendige Ausstattung, um bei Lepanto 1571 die türkischen Truppen zu besiegen und den Einflussbereich Spaniens auszudehnen.

Die Erfahrung der Eroberung und Beherrschung provoziert intellektuelle Auseinandersetzungen, in systemfördernder, aber auch kritischer Hinsicht¹⁰⁴ und wirkt auf das Selbstverständnis und die identitäre Verortung der Bevölkerung. Daher kommt für Dussel auch vor der Setzung des *ego cogito* das *ego conquiero* (vgl. Teil III und die Ausführungen zu René Descartes), das die bisherigen Grenzen überschreitende, erobernde Ich:

„Spanien und Portugal sind zum Ausgang des 15. Jahrhunderts kein Bestandteil der feudalen Welt mehr, sie sind bereits Renaissance-Nationen. Sie bildeten die erste Region Europas, welche die „ursprüngliche Erfahrung“ von der Konstitution des Anderen machte, und zwar als des unter der Kontrolle des Eroberers Beherrschten.“ (Dussel: 1993, 15)

1.2.2. Zweite Phase der Moderne: das Zentrum

Die zweite Phase beschreibt nach Dussel mit der Industriellen Revolution, der Aufklärung und der Romantik den gemeinhin angenommen Ursprung der Moderne:

„Die europäische Hegemonie, hauptsächlich die britische und die französische (wobei die letztere zu einem geringeren Ausmaß) ist ein Resultat der Industriellen Revolution, wiederum ideologisch auf den Ideen der 'Aufklärung' und des 'Romantizismus' basierend. Wenn wir die Französische Revolution als symbolisches Ausgangsdatum verstehen, dann ist diese Vorherrschaft bloß zwei Jahrhunderte alt.“¹⁰⁵ (Dussel: 2002, 229)

Die Beherrschung des atlantischen Raumes, die fortschreitende *Erschließung* der bis dahin von Europa "unentdeckten" Erdteile und die damit einhergehende Etablierung bzw. Aufzwingung von kulturellen und religiösen Werten bei gleichzeitiger Verdeckung und Vernichtung der präkolonialen Kultur(en)¹⁰⁶ beschreibt die nächste Phase:

¹⁰⁴ Bartolomé de las Casas hat in der Auseinandersetzung mit Ginés de Sepúlveda dessen Rechtfertigungsstrategien massiv in Frage gestellt und die "Praktiken" der "Eroberer" stark kritisiert. Für Dussel ist dieser Konflikt der Anfang des innereuropäischen Anti-Diskurses, der innereuropäischen Modernekritik: „For example, Bartolomé de las Casas's confrontation with Juan Ginés de Sepúlveda marks the beginning of modernity's antidisourse (Ginés being a modern intellectual, an expression of the hegemonic Eurocentric vision of the time).“ (Dussel: 2002, 222)

¹⁰⁵ „European hegemony, principally British and French (although the latter to a lesser extent), was a result of the Industrial Revolution, in turn ideologically based on the 'Enlightenment' and 'Romanticism'. If we take the French Revolution (1789) as a symbolic starting date, this hegemony, as I have indicated, is just two centuries old.“ (Dussel: 2002, 229)

¹⁰⁶ Dussel hat sich in der Frühphase seines Werks am Kulturbegriff Paul Ricoeurs orientiert: „Heute muss ich jedoch anerkennen, dass Ricoeours Kulturbegriff noch dem subsstantialistischen, ja in seinem Kern eurozentristischen Modell entsprach.“ (Dussel: 2005, 134) Im Artikel *Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y el dogmatismo* (1984) diskutiert er den allgemeinen Begriff der Kultur mit Hilfe seiner Marx-Exegese: „[...] jede Kultur [ist] eine Art oder ein System von 'Arbeitstypen' [...]. Die *materielle Poesis* (physisches Ergebnis der Arbeit) und die *mythische* (symbolische Schöpfung) sind kulturelle *Produkte* (also *Hervor-Bringung* des Subjektiven, oder besser gesagt, des

„Die zweite Phase der Moderne, die der Industriellen Revolution des 18. Jahrhunderts und der Aufklärung, verbreiterte und erweiterte den Horizont, der im 15. Jahrhundert begonnen hat, sich zu eröffnen. England und Frankreich ersetzten Spanien und Portugal als hegemoniale Mächte – besonders mit dem Beginn des Imperialismus rund um 1870 bis circa 1945 übernahmen sie das Ruder des modernen Europas und der Global-Geschichte. Beginnend mit dem 19. Jahrhunderts bestimmte dieses *moderne Europa* zum ersten Mal in der Geschichte alle es umgebenden Kulturen als seine Peripherie.“¹⁰⁷ (Dussel: 2000b, 470f)

Das moderne Europa hat sich als Zentrum etabliert und damit gleichzeitig neue Peripherien geschaffen, nicht nur geopolitisch sondern auch geistesgeschichtlich. *Barbarentum* steht demnach der *westlichen Zivilisation* und deren sozialen, ökonomischen oder politischen Errungenschaften gegenüber. Die Vormachtstellung der *westlichen Kultur* drückt sich auch in der Rezeption der eigenen Geschichte aus:

„Die zeitlichen und räumlichen Dimensionen dieses Phänomens sind von Hegel beschrieben und von Jürgen Habermas in seinem Klassiker über die Moderne (1988, 27) kommentiert worden. Habermas' Erzählung, die einmütig von der zeitgenössischen europäischen Tradition anerkannt wird, postuliert, dass ‚die historischen Schlüsselmomente der Entstehung der modernen Subjektivität die Reformation, die Aufklärung und die Französische Revolution waren.‘“¹⁰⁸ (Ebd., 496)

Das *Phänomen Moderne* lässt sich nach Dussel nur mit Hilfe mehrerer Zugänge erschließen: die historischen und geopolitischen Entwicklungen geben Aufschluss über die sie konstituierenden Ideen, gleichsam wie sie auch direkten Einfluss auf die Weiterentwicklung von kulturellen Wertsetzungen und philosophischen Theorien ausüben. Liest man nun die historischen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte unter der Prämisse des *Zentrums*, im Sinne einer sich selbst setzenden hegemonialen Einheit und der *Peripherie*, als gesetztes Phänomen, mit bzw. aus der ethischen Perspektive der Opfer, verliert das Konzept *Moderne* seinen ethischen Geltungsanspruch. Der Kern der Dusselschen Eurozentrismuskritik liegt nach diesen vorbereitenden Überlegungen in seiner Definition des *Mythos der Moderne*.

Intersubjektiven bzw. des Gemeinschaftlichen.“ (Ebd., 140f.) Zur weiteren Erläuterung „sind die Kulturen beispielsweise besondere Weisen der Reproduktion des Lebens, die von innen her durch das universale Prinzip des menschlichen Lebens jedes Subjektes einer Gemeinschaft bewegt werden.“ (Dussel: 2000a, 17)

¹⁰⁷ „The second stage of modernity, that of the eighteenth-century industrial revolution and the Enlightenment, expanded and broadened the horizon started in the fifteenth century. England and France replaced Spain and Portugal as the hegemonic powers – especially from the beginning of imperialism, around 1870, up until 1945 – thus taking the helm of modern Europe and of world history. Beginning in the nineteenth century, this 'modern Europe,' which since 1492 occupied the center of world history, defined all other cultures as its periphery for the first time in history.“ (Dussel: 2000b, 470f)

¹⁰⁸ „The temporal and spatial dimensions of this phenomenon were described by Hegel and commented on by Jürgen Habermas in his classic work on modernity (1988, 27). Habermas's narrative, unanimously accepted by contemporary European tradition, posits, 'The key historical events for the creation of the principle of [modern] subjectivity are the Reformation, the Enlightenment, and the French Revolution.'“ (Ebd., 496)

1.2.3. 1492 und der *Mythos der Moderne*

„1492 ist – so unsere Kernthese – das Geburtsjahr der Moderne... Die Moderne fand ihren Ursprung in den freien Städten des Mittelalters, den Zentren einer enormen Kreativität. Geboren wurde sie jedoch, als Europa sich mit *dem Anderen* Europas auseinanderzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen und zu vergewaltigen vermochte, sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes *Ich* dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte.“ (Dussel: 1993, 68)

Als einen „Markstein seiner Reflexion über 1992“ (500 Jahre nach der *Entdeckung Amerikas*) klassifiziert Raúl Fornet-Betancourt Dussels Buch: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Bereits im Jahr darauf, also 1993, ist die Vorlesungsreihe, auf der das Buch basiert, auf Deutsch erschienen¹⁰⁹. Das theorethische Konzept des ersten Teiles entwickelt sich an vier „historischen Gestalten mit verschiedenen theoretischen, räumlichen und geschichtlichen Inhalten“, welche als „existentielle Erfahrungen“ (ebd., 27) und Gestalten der Folgen des Jahres 1492 durchgedacht werden. Diese Ansatzpunkte benennt Dussel wie folgt: Erfindung, Entdeckung, Eroberung und Kolonialisierung. Der zweite Teil verbindet das Erscheinen des „*Europäischen Ichs*“ mit dem „Verschwinden des Anderen“ (ebd., 75). Exemplarisch an der Auseinandersetzung von Ginés de Sepúlveda und Bartolmé de las Casas über die Rechtfertigungsfrage hinsichtlich des Gebrauchs von Gewalt bei der *Eroberung* und Missionierung, bzw. des Umgangs mit der indigenen Bevölkerung, wird der sogenannte *Mythos der Moderne*, als ein gewalttätiger, eurozentristischer entlarvt, der in seiner Funktion nicht nur die Gräueltaten des Kolonialismus rechtfertigt, sondern dabei auch noch die reale Existenz¹¹⁰ der *Anderen*, in diesem Fall der indigenen Bevölkerung, verdeckt, negiert:

„Darin besteht der *Mythos der Moderne*, daß er den Unschuldigen (den Anderen) opfert und ihn zur schuldhafoten Ursache seiner eigenen Opferung erklärt, während sich das moderne Subjekt bezüglich seines mörderischen Aktes eine Unschuld zueignet.“ (Ebd., 76)

¹⁰⁹ Das oben zitierte Werk enthält zum großen Teil Texte aus der Vorlesungsreihe, die Dussel im Wintersemester 1992 an der Universität Frankfurt gehalten hatte. (Fornet-Betancourt: 2005, 45) Im Folgenden wird aus der deutschen Ausgabe zitiert (Dussel: 1993).

¹¹⁰ Die „reale Existenz“ spielt bei Dussel insofern eine gewichtige Rolle, als dass sie zur ethischen Instanz entwickelt wird: er diskutiert diesen Punkt ausführlich im Kapitel über die materiale Leiblichkeit der Ethik in: *Prinzip Befreiung - Kurzer Aufriß einer kritischen und materialen Ethik*. Concordia, 2000. Die Leiblichkeit des Menschen erfordert ihre Erhaltung bzw. Pflege, was bedeutet, dass vorab aller Überlegungen das Überleben gesichert sein muss. (Dussel: 2000a, 17 ff.) Die genauere Auseinandersetzung mit dieser Grundbedingung der Subjektivität erfolgt im Teil III der Arbeit.

Anhand der naturrechtlich gestützten Verteidigungsargumentation von Ginés de Sepúlveda wird die fundamentale Problematik klar:

„Der erste (Grund für die Gerechtigkeit dieses Krieges und der Eroberung) besteht darin, daß die barbarischen Menschen (Indios) von Natur aus ungebildet und unmenschlich sind und sich weigern, die Herrschaft derer anzunehmen, die weiser, mächtiger und vollkommener sind als sie selbst; eine Herrschaft, die ihnen überaus großen Nutzen brächte (magnas commoditates, außerdem ist dies eine gerechte Sache, weil es das Naturrecht gebietet, daß die Materie der Form gehorche, der Körper der Seele, die Begierde der Vernunft, das Vieh dem Menschen [...], das Schlechtere dem Besseren zum Wohle aller (utrisque bene)“ (Ebd., 75)

Die Eroberung ist also nach Sepúlveda eigentlich ein emanzipatorischer Akt, weil Grausamkeiten wie z.B. dem Kannibalismus ein Ende gesetzt werden muss. Die sogenannte Eroberung und *Zivilisierung* von Amerindien¹¹¹ stellt sogar eine Art Pflicht des vermeintlich höher entwickelten Spaniens bzw. Europas dar. Der *Mythos der Moderne* hat sich also im sepúlvedischen Denken bereits vollständig entfaltet. (Ebd., 76)

Demgegenüber entlarvt Bartolomé de las Casas „die verdeckte Irrationalität des *Mythos* von der Schuldigkeit des Anderen“, und behält aber gleichwohl den aufklärerischen Ansatz bei. Allerdings gründet er seine Überlegung in einer rationalen, dialogischen Auseinandersetzung mit der fremden Kultur und nicht in einer prinzipiellen Überlegenheit und dem daraus resultierenden gewalttätigen „Herausführen aus der Unmündigkeit“. (Ebd., 85) Diese Streitfrage zielt nach Dussel auf ein „absolutes a priori der Möglichkeitsbedingung einer rationalen Teilnahme selbst“ (ebd.) ab¹¹².

Der Entlarvung des *Mythos der Moderne* als Spitze und Kern der Dusselschen Eurozentrismuskritik wird als Positivität die kulturelle und philosophische Wirklichkeit der indigenen Bevölkerung gegenüber gestellt, wenn gleich Dussel in seiner Bemühung, die Existenz von philosophischen Traditionen in amerindischen Reichen nachzuweisen, (um dem *Kultivierungsargument* und dem Zweifel an genuin lateinamerikanischem¹¹³ Denken

¹¹¹ Eine von Dussel verwendete Begriffskomposition für das indianische Amerika. (Fornet-Betancourt: 2005, 49)

¹¹² Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Diskursteilnahme ist ein Angelpunkt der Auseinandersetzung von Dussel und Karl Otto Apel, als Vertreter der Diskursethik. Die Darstellung des Diskurses übernahm Hans Schelkshorn 1997 in *Diskurs und Befreiung, Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Edition Rodopi, Amsterdam.

¹¹³ Ein wichtiger Ansatzpunkt in der Debatte um und in die/der lateinamerikanischen und interkulturellen Philosophie ist die Frage nach der adäquaten Begriffsverwendung, zB. in Bezug auf Kultur- und Lebensräume. Die Bezeichnung Lateinamerika hat eine eurozentristische und ausschließende Konnotation, Versuche des Weltrats der indigenen Völker (zB. auf der Versammlung 1975 in Port Alberni mit der Einigung auf den Namen *Abia Yala*) Substitute vorzuschlagen, sind bisher sowohl an intellektueller als auch an populistischer Front gescheitert. Fornet-Betancourt betont allerdings die Relevanz und die mögliche Chance einer Neubesetzung. (Fornet-Betancourt: 2005, 42f; vgl. www.abayayala.org [23.06.08])

entgegenzustehen) auf dem Boden moderner, europäischer Bedeutungsstrukturen bleibt. Die Argumentation von Dussel hält nach Raúl Fornet-Betancourt insofern am Paradigma der westlichen philosophischen Kultur fest, als sie die Philosophie als „technisches, professionelles Wissen versteht, das, um ein solches zu sein, einen hohen Grad an Abstraktion, Reflexion und rationaler Artikulation erreichen muss.“ (Fornet-Betancourt: 2005, 54) Dussel verwendet außerdem Vergleichsparameter, wie die Annahme der Überwindungsnotwendigkeit des Mythos durch den Logos (Dussel: 1993, 97) oder dass Philosophie zur Ausübung eines Lernortes, wie einer Schule, bedarf (ebd., 127 f).

Damit röhrt Fornet-Betancourt an einer der Problematiken der interkulturellen Philosophie und ihrer Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines interkulturellen Dialogs: Auf welchen Begriffsebenen, mit welchen Vergleichsparametern wird diskutiert?¹¹⁴ Dussel betont allerdings in seinem Buch bereits die Notwendigkeit, über eine „Philosophie des Dialoges als Bestandteil der Philosophie der Befreiung des „Unterdrückten, des Ausgeschlossenen, des Anderen sein und über die Bedingungen der hermeneutischen Möglichkeit interkultureller Kommunikation [zu] reflektieren.“ (Ebd., 11) Der große Verdienst seiner Überlegungen hinsichtlich eines Aufbruchs der eurozentrischen Dominanz jeglicher Kommunikationsgemeinschaft ist der Orts- und Perspektivenwechsel:

„Es kommt nun darauf an, in eine andere *Haut* zu schlüpfen und mit neuen *Augen* zu sehen. [...] Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen *ego* besitzen, eines *ego* dessen Formationsprozeß wie (als das *Andere Gesicht* der Moderne) zu rekonstruieren haben [...].“ (Ebd., 92)

Der dritte Teil des Buches präsentiert unter dem Titel „Von der *Invasion* zur *Ent-Deckung* des Anderen“ (ebd., 121) Erklärungsmodelle für den Erfolg der *Eroberung*. Der unterschiedliche Bedeutungs- und Erlebnishorizont der aufeinandertreffenden Kulturen und die Überlegenheit in waffentechnischer Hinsicht¹¹⁵ sind nach Dussel hauptverantwortlich für den Sieg der einen und die (teilweise) Niederlage der anderen. Von teilweiser Niederlage kann deswegen gesprochen werden, weil es entgegen einer eurozentristischen Geschichtsschreibung, sehr wohl jahrelangen erbitterten Widerstand gegenüber den InvasorInnen gegeben hat. Dieses

¹¹⁴ Vgl. die Frage nach den „homöomorphen Äquivalenten“ im interkulturellen Dialog bei Raimon Panikkar. (Panikkar: 1998, 15f)

¹¹⁵ „[...] weil die Waffen der Spanier, wie jene anderer Völker aus dem euro-afrikanisch-asiatischen Raum, aus Eisen gemacht waren, während die amerikanischen Indianer nur Waffen aus Stein und Holz benutzten.“ (Dussel 2000b, 471). „[...] because the Spaniards' weapons, like those of other populations in the Euro-Afro-Asian continent, were made of iron, while the American Indian population used only stone and wooden weapons.“ (Dussel: 2000b, 471)

Faktum spielt für die indigene Bevölkerung im Ringen um eine selbstbewusste Identität eine große Rolle.

2. Erträge für die Subjektfrage

Wichtig für die Überlegungen zum Subjektverständnis ist erstens das Auftauchen des europäischen, modernen Subjekts (*ego conquiero/ego cogito*), das sich im und am *Mythos der Moderne* entwickelt, sprich die Ausweitung des europäischen Herrschaftsbereiches auf der Matrix eines überlegenen Zentrums, von dem aus die Welt neu gedacht wird. Das ist der Vorgedanke und die politische Bedingung einer Philosophie des überlegenen Selbst, das sich als Zentrum und als Maßstab für den Rest der *Lebenswelt*¹¹⁶ versteht. Die eigene Lebenswelt absolut zu setzen, hat eine Unterordnung oder gar Negierung aller anderen erscheinenden Lebenswelten zufolge. Die ethisch-praktischen Konsequenzen spiegeln sich zum Beispiel in der Gewaltrechtfertigung Ginés de Sepúlvedas wieder. Zweitens führt Dussel mit seinem Orts- und Perspektivenwechsel *den/die Andere* ins Feld der Überlegungen ein, deren/dessen Subjektstatus immer schon ein Stör- oder Risikofaktor im unterdrückerischen, ausbeuterischen System darstellt. Einerseits durch das Leiden, eigentlich schon durch die bloße körperliche Existenz, denn selbst der Mord am/an der Anderen, löscht ihn/sie nicht rückhaltlos aus¹¹⁷. Hier rekurriert Dussel auf das „unergreifbare Antlitz des Anderen“ bei Lévinas (vgl. Teil III und die Ausführungen zu Emanuel Lévinas). Faktisch kann das Ich zwar den/die Andere/n töten, doch zugleich entzieht sich das, was den/die Andere/n ausmacht – nämlich die Unberechenbarkeit des Menschen, letztlich aber Unbeherrschbarkeit des Menschen an sich. Der/die Andere ist für den/die UngerechteN od. das ungerechte System die *Hölle*, weil er/sie das Chaos und die Auflösung der Struktur symbolisiert:

„Die reine Gegenwart des Unterdrückten als solchem ist das Ende des 'guten Gewissens' des Unterdrückers.“ (Dussel: 1989, 58)

Für den/die GerechteN allerdings, bedeutet der/die Andere „die utopische Ordnung ohne Widersprüche“. (Ebd.) Diese Interpretation setzt freilich bereits ein Subjektverständnis bzw. ein Menschenbild voraus, wie es sich bei Dussel im a priori des Befreiungspostulates gründet.

¹¹⁶ Der Begriff Lebenswelt wird hier im Husserlschen Sinn gebraucht. Jürgen Habermas hat an diesem phänomenologischen Begriff starke Kritik geübt, er setzt an die Stelle der s.E.n. monologischen Subjektivität und "Egologie" der Husserlschen Lebenswelt die dialogische Intersubjektivität. (Habermas: 1997, 196.) Auch Dussel orientiert sich in seiner Neukonzeptionierung an einem intersubjektiven Modell. (Dussel: 2001, 327)

¹¹⁷ Zur radikalen Freiheit des Subjektbegriffs: Simone de Beauvoirs Essays zur Moral des Existentialismus *Soll man de Sade verbrennen?* (1983) In diesem Kontext besonders interessant ist der Beitrag *Phyrrhus und Cineas*, 226 - 243.

Genauer gesagt, ist die Anerkennung des/der Anderen (des Opfers) als autonomes Subjekt eine Grundbedingung für die Kritik an einem bestehenden System. (Dussel: 2000a, 106) Die Anerkennung gelingt im „Erkennen eines Menschen vom Standpunkt der Würde seines Lebens, dieses Wieder-erkennen heißt, ihn in seiner traumatischen Verletzlichkeit zu erkennen.“ (Ebd. f.) Die Verletzlichkeit weist auf die zentrale Stellung der *Leiblichkeit* im Dusselschen Subjektverständnis hin. Diese Gewichtung ist zu einem großen Teil von seiner Auseinandersetzung mit Emmanuel Lévinas und der materialistischen Theorie von Karl Marx geprägt, ausführlicher wird diese Feststellung in Teil III argumentiert.

Ein weiterer Ausdruck der Hinwendung zur *realen, greifbaren Leiblichkeit* bei Dussel sind seine Referenzen auf das *andere Gesicht der Moderne*, dem er einen Körper, ein Antlitz, eine Stimme verleiht.

Dem *Mythos der Moderne* setzt Dussel dieses andere Gesicht entgegen, das unterdrückte, ausgebeutete, getötete Subjekt als unschuldiges Opfer eines Systems, eines Ideals, das einem Fehlschluss, einer Täuschung unterliegt. Hier bezieht er sich auf historische Subjekte wie „die peripherie koloniale Welt“, als auch auf representative und individuelle Subjekte, wie „die geopferte indigene Bevölkerung“ oder „die unterdrückte Frau“:

„Auf dem Weg der Leugnung der Unschuld der Moderne und der Anerkennung der Alterität des Anderen (welche vorher geleugnet worden ist), ist es möglich, die versteckte 'andere Seite' zum ersten Mal zu 'entdecken': die peripherie koloniale Welt, die geopferten Indigenen, die versklavten Schwarzen, die unterdrückte Frau, das entfremdete Kind, die entfremdete Alltagskultur: Das sind Opfer der Moderne, jedes von ihnen ein Opfer eines irrationalen Aktes, der dem Ideal der modernen Rationalität widerspricht.“¹¹⁸ (Dussel: 2000b, 473)

Das Dusselsche Verhältnis zur Moderne und das damit verbundenen Subjektverständnis gründet sich also in einer radikalen Kritik am eurozentristischen Fehlschluss, das Recht auf Europäisierung/Modernisierung der ganzen Welt mit allen Mitteln durchzusetzen und zu rechtfertigen. Die Kritik wird aus der Sicht der Verdeckten, Marginalisierten und Ausgebeuteten formuliert, also das andere Gesicht erhellt, um einen Ausgangspunkt für die Befreiung, das heißt der realen Verbesserung bzw. Wiederherstellung würdiger Lebensumstände, zu setzen. Retrospektiv muss der *Mythos der Moderne* als solcher erkannt, offiziell klassifiziert und verurteilt werden, das Seinsverständnis, das so eine Entwicklung

¹¹⁸ „By way of denying the innocence of modernity and of affirming the alterity of the other (which was previously denied), it is possible to 'discover' for the first time the hidden 'other side' of modernity: the peripheral colonial world, the sacrificed indigenous peoples, the enslaved black, the oppressed woman, the alienated infant, the estranged popular culture: the victims of modernity, all of them victims of an irrational act that contradicts modernity's ideal of rationality.“ (Dussel: 2000b, 473)

überhaupt möglich gemacht hat, analysiert und seine systemischen Auswirkungen kritisiert werden (was wiederum die philosophische Kritik am eurozentristischen Modell der Moderne impliziert), um dann das befreiungsethische Konzept als Gegenmodell platzieren zu können.

Teil IV Von der Unterdrückung zur Befreiung

1. Das Hindernis der Postmoderne

Die Kritik am modernen Subjekt als selbstbezüglicher Totalität¹¹⁹ hat im 20. Jahrhundert in Europa durch die neue Dimension von Gewalt, Zerstörung und Menschenverachtung des nationalsozialistischen Regimes an ungeheurer Brisanz gewonnen. Gleichzeitig stellen gesellschaftliche Herausforderungen wie die erste und die zweite Frauenbewegung, Demokratisierungsprozesse, zunehmender Wohlstand einiger und die Verarmung vieler oder das neoliberalen Wirtschaftsmodell, Anfragen an das Selbstverständnis bzw. verlangen nach einer subjektheoretischen Auseinandersetzung. Die Entwicklungen innerhalb der Feministischen Theorie¹²⁰, der Gender- und Queer-Theorie (in Hinblick der Auseinandersetzung mit der Postmoderne) müssen in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben, allerdings sei zumindest auf grundlegende Fragestellungen hingewiesen: Inwiefern spielt die Kategorie Geschlecht eine Rolle in der Subjektkonstitution? Welcher Stellenwert kommt einem androzentrismus Weltbild in der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu? In welcher Hinsicht spielen die Begriffe der Differenz und des Universalen eine Rolle in der politischen Handlungstheorie?

Enrique Dussel gibt der Kategorie Geschlecht in seinen Überlegungen zur Erotik Raum und führt den *machismo* und die sexuelle Repression als strukturelles Herrschaftsmoment ein. (Vgl. Dussel: 1973a, 128ff. oder 1977, 50ff.) Nach eigenen Angaben hat aber eine explizite Beschäftigung mit Feministischer Theorie noch keinen Niederschlag in seinem Werk gefunden.¹²¹

¹¹⁹ „Hat Hegel die dialektische Ontologie zu Ende gedacht, so hat Nietzsche ihre Herrschaftsstruktur aufgedeckt: der 'Wille zur Macht' tritt als praktisches Fundament des metaphysischen Einheitsdenkens und damit auch des *ego cogito* hervor.“ (Schelkshorn: 1992, 46)

¹²⁰ Wobei es eben genau ein Anliegen der Feministischen Theorie wäre, diese Diskussion nicht "innerhalb", sondern in jeder Wissenschaftsdisziplin bis hin zum faktischen gesellschaftlichen Niederschlag zu diskutieren. Feministische Theorie als solche will methodische Veränderung aufgrund eines neuen Blickwinkels, ähnlich der Forderung Dussels, "in die Haut" des/der Anderen zu schlüpfen. Ein interessanter Beitrag zur Frage nach der modernen Identität ist Seyla Benhabib's Beitrag in *Die Philosophin*: „Die Quellen des Selbst“ in der zeitgenössischen feministischen Theorie. (Benhabib: 1995, 12) Hier vergleicht und analysiert sie Charles Taylors *Die Quellen des Selbst* mit dem konstruktivistischen Verständnismodell Judith Butlers.

¹²¹ Zur weiterführenden Auseinandersetzung mit zwei Beiträgen, die nach den feministischen Ansätzen in Dussels Denken suchen: *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (Alcoff-Martin/Mendiet: 2000).

Die folgenden Überlegungen wollen die Dusselsche Auseinandersetzung mit der europäischen Moderne-Kritik erhellen und seinen Gegenentwurf zur Postmoderne, die Transmoderne, vorstellen und dort die Suche nach dem ethischen Subjekt enden lassen.

1.1. Der Tod des Subjekts

Im europäischen und angloamerikanischen Raum hat vor allem die Postmoderne¹²² den *Tod des Subjekts* ausgerufen. *Tot* ist das Subjekt für die Postmoderne insofern, als es als eine Fiktion entlarvt wurde, „die erfunden wurde, um sich damit zu verteidigen“¹²³ (Baudrillard: 1983, 165). Es existiert kein unveränderliches Ich, das die Welt als erkennende Einheit erschließt bzw. konstruiert¹²⁴, ein Ich kann nicht über das Ich als Objekt etwas aussagen. Das Subjekt der Geschichte, des Wissen oder der Macht sind bloße Postulate und Ausdruck von Herrschaftsmechanismen, Machtausübung und Disziplinierung. (Vgl. Foucault: 1994, 17) Dussel erkennt grundsätzlich die Stoßrichtung postmoderner Kritik, insofern sie auf die Dekonstruktion des *ego cogito* als selbstbezüglich abgeschlossene, alles erkennende und dadurch alles konstituierende Subjektivität abzielt. Seiner Ansicht nach geht aber die Kritik nicht weit genug, insofern sie zwar diese Ausgestalt des Subjekts als modern, aber nicht als eurozentristisch zerlegt:

„Die postmoderne Kritik an der Moderne stellt als Bezugspunkt den Eurozentrismus nicht in Frage. Außerdem geht sie in bestimmter Hinsicht davon aus, dass sich die postindustrielle, urbane, freie Marktgemeinschaft universell etabliert und mit ihr das postmoderne Denken, das sich als *Leitkultur* des 21. Jahrhunderts durchsetzen wird.“¹²⁵ (Dussel: 2002, 233)

¹²² Wie schon im Teil A erwähnt gilt Jean-François Lyotard mit seinem Werk *Das postmoderne Wissen* als Wortschöpfer der "Postmoderne" im Bereich der Philosophie. Diese Klassifizierung ist wie jede Art der Eingrenzung immer mit kritischer Distanz zu betrachten, da die Theorien der VertreterInnen oft sehr unterschiedliche Schwerpunkte aufweisen. Willem van Reijen definiert in seinem Aufsatz *Das unrettbare Ich* die Grundstruktur der Postmoderne mit dem Fehlen eines „archimedischen Punktes. [Es gibt] keine Grundlage [mehr], von der aus alles geordnet, gedacht oder durch meßbare Effekte beeinflusst werden könnte. Es gibt keine feststehenden Kriterien mehr für die Wahrheit von Urteilen, die Rechtfertigung des Handelns oder die Aufrichtigkeit von Intentionen, weder bei der Beurteilung meines Handelns durch Dritte noch durch mich selbst.“ (Van Reijen: 1988, 374f.)

¹²³ „[...] qu'il a été inventé pour s'en défendre“. (Baudrillard: 1983, 165)

¹²⁴ „Dieses [das Lebensziel] bleibt dem Eifer jedes Einzelnen überlassen. Jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen. Und jeder weiß, daß dieses *Selbst* zu wenig ist.“ (Lyotard: 1994, 54)

¹²⁵ „'Postmodernity's' critique of modernity does not question the centrality of Eurocentrism and, in a certain way, thinks that the postconventional, urban, postindustrial, freely chosen cultural market society will install itself universally, and along with it, global postmodernity as a 'situation' of general human culture in the twenty-first century.“ (Dussel: 2002, 233)

Die Annahme, dass einerseits der Prozess der Globalisierung und die damit verbundene kulturelle Annährung irreversibel sei und über kurz oder lang alle Gesellschaften den Entwicklungsstand eines postmodernen Europas erreicht hätten, ist für Dussel der eurozentristische Kern postmodernen Denkens, wobei er bislang eine eingehende Auseinandersetzung mit nur wenigen Denkern¹²⁶ in seinem Werk verarbeitet hat. (Dussel: 2002, 233)

„Nach Dussel ist die postmoderne Kritik an der Moderne wichtig, aber nicht ausreichend. Die Argumentation hat Dussel in seinem jüngst mit Gianni Vattimos Werk geführten, kurzen aber wichtigen Dialog entwickelt. Vattimos Arbeit charakterisiert Dussel als 'eurozentristische Kritik der Moderne'.“¹²⁷ (Mignolo: 2002, 57)

Das Argument der eurozentrischen Perspektive knüpft Dussel an zwei Überlegungen: den hermeneutischen Ort und die sprachlichen Begrenzungen der postmodernen Kritik. Das Konzept der Postmoderne erhebt sich nach Dussel aus der Mitte der Moderne, zwar auf einer neuen intellektuellen Übereinkunft, aber eben doch aus der Tradition und einer bestimmten Verständigungsbasis heraus:

„Ohne dieser Perspektive zu widersprechen, allerdings mit einer vollkommen unterschiedlichen intellektuellen Rückbindung, gibt das Konzept der Post-Moderne [...] an, dass es eine Entwicklung *aus* der Moderne *heraus* gibt, der die Beschaffenheit der Krise innerhalb der Globalisierung entlarvt. Die Trans-Moderne verlangt im Gegensatz dazu eine völlig neue Interpretation der Moderne, um jene Momente einzuschließen, die niemals in der Europäischen Vision mitgedacht worden sind.“¹²⁸ (Dussel: 2002, 223)

Der sprachliche und kulturelle Horizont der postmodernen Kritik, dass sie nämlich den universalen, fundamentalen Anspruch der modernen Vernunft als *modern* aber nicht als *europäisch* oder *nord-amerikanisch* kritisiert, ist nach Dussel ein weiterer Beweis des Perspektivenfehlers¹²⁹. Zwar bewertet er eine Voraussetzung postmoderner Überlegungen,

¹²⁶ Bei postmodernen DenkerInnen bezieht Dussel sich in erster Linie auf Jean-François Lyotard und Jacques Derrida, genauso wie er Emmanuel Lévinas in ihrer Nähe verortet, allerdings mit dem Hinweis auf dessen Bruch mit Heidegger. (Dussel: 2002, 234)

¹²⁷ „According to Dussel, postmodern criticism of modernity is important and necessary, but it is not enough. The argument was developed by Dussel in his recent short but important dialogue with Gianni Vattimo's work, which he characterized as a 'eurocentric critique of modernity.'“ (Mignolo: 2002, 57)

¹²⁸ „Without contradicting this perspective, although implying a completely different intellectual commitment, the concept of 'post'-modernity [...] indicates that there is a process that emerges "from within" modernity and reveals a state of crisis within globalization. "Trans"-modernity, in contrast, demands a whole new interpretation of modernity in order to include moments that were never incorporated into the European version.“ (Dussel: 2002, 223)

¹²⁹ Die Einleitung von Lyotards Werk *Das postmoderne Wissen* beginnt folgendermaßen: „Diese Untersuchung hat die Lage des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften zum Gegenstand. Man hat sich entschieden, sie 'postmodern' zu nennen.“ (Lyotard: 1994, 13)

nämlich den Respekt gegenüber anderen Kulturen aufgrund von Unvergleichlichkeit, Differenz und Autonomie, als positiven Ansatz. Dussel zufolge fehlt allerdings die volle Anerkennung durch Nennung bzw. direkte Bezugnahme auf chinesische, hindustanische, islamische, Bantu- oder lateinamerikanische Kulturen. (Dussel: 2002, 233)

Er klagt hier also nicht nur die falsche Perspektive, sondern auch das Fehlen der historischen Subjekte, der Kulturen, die in einem abstrakten Entwurf nur als Schatten von Begriffen mitgedacht werden, ein.

1.2. Auf dem Weg zur Trans-Moderne: Die Debatte von Taylor und Dussel

Neben seiner konkreten Auseinandersetzung mit der Postmoderne am Werk von Gianni Vattimo wurde das Profil der Befreiungsethik in den 80er und 90er Jahren vom Dialog Dussels mit namhaften Vertretern aktueller europäischer bzw. westlicher Philosophie geschärft:

„Ich hoffe, dass diese Debatte dem/der LeserIn hilft, die Bedeutung von der Philosophie der Befreiung, wie ich sie praktiziere, zu verstehen. Ich denke, dass das eine neue Stufe für die Philosophie der Befreiung bedeutet. Es scheint so, dass das Stadium des versteckten und kritisierten Reifeprozesses geendet und die öffentliche Debatte begonnen hat, über die Grenzen des lateinamerikanischen Horizonts hinaus. Das war notwendig, um die eigene Struktur [Architektur] besser verstehen zu können.“¹³⁰ (Dussel: 1996, IX)

Dieser Dialog lässt sich zusammengefasst im von Eduardo Mendieta in Englische übersetzten und herausgegebenen Buch Dussels, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation* (1996), nachlesen. In diesem Werk erschließt Dussel mit seinem Anspruch, den Eurozentrismus als philosophisches Problem zur Grundvoraussetzung jeglicher ethisch- und politisch-philosophischer Überlegungen zu erheben (Vgl. Mendieta: 1996, XXVI), die Theoriegebäude der im Titel genannten Autoren. Im zweiten Teil des Buches antworten Karl-Otto Apel und Paul Ricoeur auf Dussels Ansprüche. Diese Auseinandersetzung und Konfrontation mit der europäischen Philosophie ist für die Befreiungsphilosophie insofern essentiell, als die Öffnung, der Einbruch in Systeme von der Peripherie aus, eine methodische Grundaufgabe ist:

¹³⁰ „I hope that this debate will help the reader to understand better the meaning of a Philosophy of Liberation, such as I personally practice. I think this is a new stage for the Philosophy of Liberation. It would seem as though its stage of hidden and criticized gestation has ended and the public debate has began, beyond the boundaries of the Latin American horizon. This was necessary in order to better discover and elaborate its own architecture.“ (Dussel: 1996, IX)

„Die Philosophie der Befreiung ist ein Gegen-Diskurs, eine kritische Philosophie, die in der Peripherie mit globalem Anspruch geboren worden ist. Sie hat *explizites* Bewußtsein ihrer Peripherialität, aber gleichzeitig auch eine erdumspannende Forderung (einen Anspruch, eine Forderung nach *mundialidad*). Sie konfrontiert bewußt *europäische* Philosophie (postmodern und modern genauso wie diskursethisch oder kommunitaristisch), die ihre eigene, konkrete Europäität mit der unerkannten Funktionalität der Zentrums-Philosophie der letzten fünf Jahrhunderte immer noch verschmilzt und identifiziert.“¹³¹ (Dussel:1996, 137)

Wichtig dabei ist, um überhaupt in einen Dialog mit der gegenwärtigen europäischen und nord-amerikanischen Philosophie eintreten zu können, einen klaren Ausgangspunkt, „the same punto de partida“ (ebd., IX), definieren zu können, wovon aus die Gespräche begonnen werden müssen. Für Dussel liegt dieser Punkt in der Interpellation, der Anrufung (im Sinne des Einbruchs, des Aufschreis) der Unterdrückten, die in den Horizont der Totalität im Lévinasschen Sinn einbricht und das System erst durch die einbrechende Distanz der Peripherie restlos entlarv- und kritisierbar macht. (Vgl. ebd., 21ff.)

„In jeder Lebenswelt, in jeder Kommunikationsgemeinschaft oder jeder Ethik, die auf ein Ziel hin orientiert ist, gibt es immer einen Anderen, der unterdrückt, negiert ist. Der Unterdrückte wird gerechtfertigt durch das Gute, das Ziel (*telos*), durch Tugenden und Werte, als das nicht Existierende oder zumindest als das noch nicht Gesehene, nicht Entdeckte, Versteckte.“¹³² (Ebd., 144)

Exemplarisch für Dussels Dialoge mit seinen europäischen und anglo-amerikanischen Zeitgenossen wird nun ein Blick auf die Auseinandersetzung mit Charles Taylor geworfen, zumal dessen Forschungsfokus auf der Entwicklung des modernen Selbst ruht.

1.2.1. Die Quellen des Selbst

Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat mit seinem nach Dussel „bedeutendsten“ Werk, *Quellen des Selbst*, die Vorbedingungen der Moderne und des selbtsbewussten Ich in chronologischer und analytischer Hinsicht zu erhellen versucht. Dussel und Taylor haben beide ihr Forschungsinteresse auf die Bedingungen und Ziele von Ethik gerichtet, treffen sich

¹³¹ „The Philosophy of Liberation is a counter-discourse, a critical philosophy, that is born in the periphery with world pretensions. It has *explicit* consciousness of its peripherality, but at the same time it has a planetary claim (a claim to *mundialidad*). It confronts consciously a *European* philosophy (as much postmodern as modern, procedural as well as communitarian) that conflates and still identifies its concrete Europeaness with its unknown functionality of the center-philosophy during five centuries.“ (Dussel:1996, 137)

¹³² „In every life world, communication community, or ethics oriented to ends (ontological horizon with virtues and values), there is always an Other who is *oppressed*, negated. The oppressed is justified by the good, the end (the *telos*), virtues, values as the non-existing, or at least as the not-yet-seen, not discovered, hidden.“ (Dussel: 1996, 144)

in ihrer Suche nach der Struktur und der Kritik an der Moderne und konstatieren, dass so eine Frage zuerst auf die Schiene einer historischen Analyse gesetzt werden müsse. (Ebd., 129f.)

Nun vollzieht Dussel seine Auseinandersetzung mit Taylor auf verschiedenen Ebenen. Dussels Kritik an Taylor richtet sich auf der Ebene der historischen Anlayse auf Taylors Verständnis von Philosophiegeschichte, seine Referenzpunkte und die damit verbundenen blinden Flecken. In systematischer Hinsicht kritisiert Dussel Taylors Orientierung hin zum Fluchtpunkt der Ethik, der Frage nach dem Guten, die bei Taylor nach Dussel in substantieller Hinischt diskutiert wird und sich so grundlegend von der Ausrichtung der Befreiungsethik unterscheidet (ebd., 129), weil „[...] das Ziel oder das Gute [in] einer Kultur, einer Totalität, nicht die Letztbegründung der Moralität unserer Handlungen sein darf. Das wäre nämlich nur für die Gegenwart, während der negierte Andere in so einem System nicht entdeckt werden kann.“¹³³ (Ebd., 144) Dussel interpretiert Taylor demnach in der Nachfolge der ontologischen Kritik Hegels am Kantschen Formalismus, dem wiederum Habermas und Apel folgen (ebd., 147). Diese Debatte, die sich zwischen den Polen der „formalen Moral“ und dem „konkreten ethischen Leben“ spannt, wird durch die Befreiungsethik um das „*tertium quid*“ – die Alterität – erweitert. (Ebd., 148)

Dussel und Taylor gehen beide davon aus, dass sich nur in einer historischen Spurensuche, die weit über die Grenzen der modernen Epoche hinausführt, die Quellen des modernen Selbst entdecken lassen. Taylor steckt seinen Referenzrahmen mit der griechischen Antike und den daraus sich entwickelnden Traditionen ab. Platon, Augustinus, Descartes, Locke etc. sind die Denkväter seines Entwurfes. (Dussel: 1998, 67) Dagegen wendet Dussel ein, dass diese Art der Interpretation von Philosophiegeschichte selbstreferentiell sei, weil die Entwicklung der Philosophie anhand bestimmter Texte und ohne den Miteinbezug von ökonomischen oder politischen Entwicklungen bzw. Quellen abseits des philosophischen Kanons nachgezeichnet wird. Zudem beziehe sich Taylor auf die Klassiker der westlichen Schulphilosophie, mit seinem Beginn bei Platon zementiere er eine gedankliche Ausrichtung, die nicht unbedingt dem breiten kulturellen Verständnis entspricht. Mit diesem inhaltlichen Einwand verbindet Dussel auch einen methodologischen, insofern es systematisch besser nachzuvollziehen wäre, wenn die Auseinandersetzung anhand unterschiedlicher Belege von Vorstellungen von

¹³³ „[...] the *telos* or good of a culture, of a Totality, cannot be the last foundation of the morality of our acts. It will only be *for now*, while the negated Other is not discovered in this type of system.“ (Ebd., 144)

Mensch sein in kulturellen Kontexten erfolgen würde. Dussel verweist hier auf das altägyptische *Buch der Toten*, wo sich der tote Mensch, in körperlicher, fleischlicher Form (als Gegensatz zum Leib-Seele-Dualismus im platonischen Verständnis) als individuelle Leiblichkeit begreifend gegenüber einem Tribunal – er interpretiert dies als Akt der Selbstreflexivität – als Person für seine Taten zu rechtfertigen hat.

Es wäre also sinnvoller, nach den ethischen Prinzipien in Handlungs- bzw. Lebenskontexten zu fragen, um näher an die verschiedenen Verständnisse vom *Selbst* heranzukommen. (Dussel: 1996, 130) Ein weiteres Argument für die Änderung des nach den geistesgeschichtlichen Bedingungen für das moderne *Selbst* befragten Gegenstandes, extrahiert Dussel aus einer sozio-kulturellen Beobachtung: Die Existenz von Friedhöfen (und der damit verbundenen Erdbestattung) im modernen Europa beweist, dass sich hier mehrere Traditionslinien vermischt haben müssen, weil es weder im „Griechenland Platons“ (ebd., 131) noch im indo-europäischen Indien üblich war bzw. ist, Körper derart aufbewahren zu wollen, sind sie doch bloß die sterbliche Hülle für die unsterbliche Seele.

Anhand seiner Argumentation lassen sich Dussels Voraussetzungen klar erkennen: Seine kontextuelle Ausrichtung verlangt den Miteinbezug von verschiedenen geistesgeschichtlichen Quellen und ihren Forschungsmethoden; politische und soziale Entwicklungen werden mit den Augen der Unterdrückten, nicht der Herrschenden betrachtet. Dementsprechend mündet Dussels Kritik bei aller Anerkennung der kritischen Leistung Taylors im Vorwurf der noch immer eurozentristischen Sichtweise.

2. Das Subjekt und seine Befreiung

2.1. Die Transmoderne

„[D]ie 'Trans'-Moderne bestärkt 'von außen' die essentiellen Komponenten der von der Moderne selber ausgeschlossenen Kulturen, um eine neue Zivilisation für das 21. Jahrhundert zu entwickeln.“¹³⁴ (Dussel: 2002, 224)

Die Überwindung der Moderne bedeutet für Enrique Dussel zwar einerseits eine fundamental-kritische Auseinandersetzung mit ihren bisherigen Bestimmungen, gleichzeitig aber auch einen auf den ersten Blick utopisch anmutenden Gegenentwurf, der sich aber bei genauerer Betrachtung sich in aktuelle Entwicklungen¹³⁵ einschreiben lässt:

„[D]ie in diesem Essay entwickelte These ist, dass die neueste Auswirkung der Moderne auf die vielen Kulturen der Erde (China, Süd-Ost-Asien, Hinduismus, Islam, Bantu, Latein-Amerika) eine Vielzahl an Antworten auf die Herausforderung der Moderne produziert hat. Erneuert brechen sie nun in Richtung eines kulturellen Horizonts jenseits der Moderne auf. Ich nenne die Wirklichkeit dieses fruchtbaren Moments 'Trans'-Moderne (da die Post-Moderne nur der jüngste Moment der westlichen Moderne ist).“¹³⁶ (Dussel: 2002, 221)

Auf dem Weg zur Transmoderne wird der erste Schritt mit dem Entschluss, das Konzept der Moderne überwinden zu wollen, gesetzt. Dem folgt die Entlarvung des *Mythos der Moderne*. Die durch den Mythos verdeckte und verleugnete Seite der Opfer muss als unschuldig „entschleiert“¹³⁷ (Dussel: 2000b, 473) und der/die Andere als Opfer des Systems anerkannt werden.

¹³⁴ „[...] 'trans'-modernity affirms 'from without' the essential components of modernity's own excluded cultures in order to de-develop a new civilization for the twenty-first century.“ (Dussel: 2002, 224)

¹³⁵ Trotz einer nach wie vor eisernen westlich-kapitalistischen Decke kultivieren sich in vielen Ländern Befreiungsbewegungen in Hinblick alternativer, gleichberechtigter, nachhaltiger Lebensformen, womit keine innersystemische Logik beschrieben werden soll à la Zentralisierungsthese des Staatsmonopolkapitalismus, sondern im Dusselschen Sinn sind derartige Bewegungen immer vom argumentativen Standpunkt "des/der Anderen" sich außerhalb des Systems – weil Opfer – situierenden Subjekte her zu denken. Gleichzeitig lebt das Projekt nicht nur von bewusst-reflektierten Befreiungsbewegungen, sondern ist auch Spiegel der sich globalisierenden Welt: „ [...] the thesis advanced in this essay is that modernity's recent impact on the planet's multiple cultures (Chinese, Southeast Asian, Hindu, Islamic, Bantu, Latin American) produced a varied reply by all of them to the modern challenge. Renewed, they are now erupting on a cultural horizon beyond modernity. I call the reality of that fertile multicultural moment trans-modernity [...].“ (Dussel: 2002, 221)

¹³⁶ „[...] the thesis advanced in this essay is that modernity's recent impact on the planet's multiple cultures (Chinese, Southeast Asian, Hindu, Islamic, Bantu, Latin American) produced a varied “reply” by all of them to the modern “challenge”. Renewed, they are now erupting on a cultural horizon “beyond” modernity. I call the reality of that fertile multicultural moment “trans”-modernity (since “post”-modernity is just the latest moment of Western modernity).“ (Dussel: 2002, 221)

¹³⁷ „unveiled“. (Dussel: 2000b, 473)

Der zweite Schritt liegt im Nachvollzug der Kritik am Moderne-Begriff, entwickelt an den vermeintlichen Zäsuren wie der Reformation, der Aufklärung oder der Französischen Revolution. Dussel setzt sich mit Immanuel Wallersteins Welt-System Theorie mit denselben negativ-kritischen Maßstäben auseinander, wie er es mit allen anderen System-Theorien tut bzw. vorschlägt zu tun, weil selbst eine innersystemische Kritik immer im Verdacht der Befangenheit bzw. der Inkonsistenz steht. (Dussel: 2002, 224)

Die Kritik am eurozentristischen Modell öffnet den Blick auf Leerstellen, welche wiederum zu Spuren der exterioren, der anderen Kulturen, Ereignisse und Gesellschaften werden können. Ein wichtiger Begriff für die Transmoderne ist die Exteriorität, deren Bedeutungsgehalt Dussel auch mit der Rede Lévinas' vom *Jenseits des Seins* aufläßt:

„Die Metakategorie Exteriorität kann eine Analyse durch die Moderne nicht eingeschlossenen kulturellen Positivität erhellen. Diese Analyse basiert nicht auf postmodernen Annahmen, sondern eher auf jenen, die ich als *trans-modern* bezeichne. Exteriorität ist nämlich ein Prozess, der sich von einem *anderen* Ort (einer jenseits der Welt und dem modernen Sein; einer, der eine bestimmte Exteritorität beinhaltet [...]) als der europäischen und nordamerikanischen Moderne abhebt, sich gründet und mobilisiert.“¹³⁸ (Dussel: 2002, 234)

Letztlich obliegt der Entwurf der Transmoderne immer dem/der Anderen, da nur die *Ausgeschlossenen* von ihrem Standpunkt aus das System neu entwerfen können.

„Die *Trans*-Moderne verlangt, im Gegensatz dazu [...], eine völlig neue Interpretation der Moderne, damit die Momente, die nicht berücksichtigt worden sind, in die europäische Vision eingebaut werden.“¹³⁹ (Dussel: 2002, 223)

Diese Momente beschreiben Sphären der Religion, Politik oder Kultur genauso wie die der Ökonomie. Den verdeckten Lebenswelten muss Platz geschaffen werden, aber nicht im Sinne eines Zugeständnisses, sondern einer widerspruchlosen Öffnung den Forderungen *der Anderen* gegenüber.

Den Prozess der Transmoderne beschreibt Dussel als „[...] Rückkehr zum Bewusstsein der großen Mehrheiten der Menschheit, zu ihrem historisch ausgeschlossenem Unbewussten.“¹⁴⁰ (Dussel: 2002, 236), eine Bewusstwerdung der eigenen Geschichte, das einem

¹³⁸ „The metacategory *exteriority* can illuminate an analysis of the cultural *positivity* not included by modernity, an analysis based not on postmodernity’s suppositions but rather on those of what I have called *trans-modernity*. That is to say, exteriority is a process that takes off, originates, and mobilizes itself from an *other* place (one *beyond* the world and modernity’s Being, one that maintains a certain exteriority, [...]) than European and North American modernity.“ (Dussel: 2002, 234)

¹³⁹ „*Trans-modernity*, in contrast, demands a whole new interpretation of modernity in order to include moments that were never incorporated into the European version.“ (Dussel: 2002, 223)

¹⁴⁰ „[...] return to the consciousness of the great majorities of humanity, of their excluded historical unconscious.“ (Dussel: 2002, 236)

Kontextualisieren und Situieren geopolitischer und klassentheoretischer¹⁴¹ Natur nahe kommt. Wohlbemerkt verlässt Dussel mit der Transmoderne den europäischen Schauplatz nicht zur Gänze, zumal das rationale, emanzipatorische, egalitäre Anliegen der Aufklärung in den Neuentwurf mitgenommen wird:

„Die wirkliche Überwindung der Moderne (als eine Zusammenfassung und nicht bloß als die Hegelsche Aufhebung) ist dann die Zusammenfassung ihres emanzipatorischen, rationalen, europäischen Charakters, transzendifiert im weltweiten Befreiungsprojekt von ihrer geleugneten Alterität aus. Die Transmoderne ist ein neues Befreiungsprojekt mit zahlreichen Dimensionen: politisch, ökonomisch, ökologisch, pädagogisch, erotisch, religiös.“¹⁴² (Dussel: 2000b, 474)

Eine transmoderne Welt ermöglicht schließlich allen Kulturen in gleichem Maße vollständige Entfaltung (diese wird an den Maßstäben des Material-, Formal-, und Faktibilitätsprinzips gemessen), die westliche Welt hat sich von ihrem fehlgeleiteten Universalismus verabschiedet und Komplexität statt Verabsolutierung oder Relativität beherrscht den Diskurs. (Dussel: 2002, 237)

Transmodern könnte dann in andere Worte übersetzt Einschluss bei gleichzeitiger Offenheit meinen, wobei die Frage, wie sich Menschen – ohne sich Abgrenzungsmechanismen zu bedienen – praktisch-politisch organisieren sollen, unbeantwortet bleibt. Dussel hat mit seinen Überlegungen zur *Ethik der Gemeinschaft* (1988) Eckpunkte zu dieser Problematik festgehalten, die sich – obwohl in einem theologischen Sprach- und Denkhorizont angesiedelt – an den Prinzipien der Befreiungsethik orientieren. Gemeinschaft bedeutet im Gegensatz zu Gesellschaft¹⁴³ das von „Angesicht zu Angesicht“ der Begegnung, also die Sphäre der Gerechtigkeit, die er als eine „utopische“¹⁴⁴ Ordnung beschreibt, die es uns erlauben wird, die geltende 'gesellschaftliche' Wirklichkeit einer Kritik zu unterziehen“. (Dussel: 1988, 37)

¹⁴¹ Damit beziehe ich mich auf die Dusselsche Marx-Exegese, also seine grundsätzliche Anerkennung der strukturellen Analyse im Werk von Karl Marx. Auch wenn der Klassenbegriff von neoliberalen oder konservativen DenkerInnen im Sinne einer Hegemoniekritik als wertlos abgetan wird, mit der nötigen Differenzierung durch andere Determinanten, wie Ethnie oder Geschlecht, hat er m.E. nichts an Sprengkraft eingebüßt.

¹⁴² „The real overcoming of modernity (as subsumption and not merely as Hegelian *Aufhebung*) is then the subsumption of its emancipatory, rational, European character transcended as a worldwide liberation project from its denied alterity. Transmodernity is a new liberation project with multiple dimensions: political, economic, ecological, erotic, pedagogic, religious.“ (Dussel: 2000b, 474)

¹⁴³ Zu seiner Definition von Gesellschaft: „Zum anderen werden [...] die Wörter 'gesellschaftlich', 'Gesellschaftlichkeit' und auch das 'Gesellschaft' hier eine restriktive, negative Bedeutung haben und das 'Weltliche' bezeichnen, die Situation des Individuums, die Arbeit etc. innerhalb der geltenden Ordnung der Unterdrückung, der Stunde.“ (Dussel: 1988, 37)

¹⁴⁴ „Utopisch“ darf allerdings bei Dussel nicht als unverwirklichbar gelesen werden, für ihn ist eine Utopie, *ouk-topos*, ohne-Ort, die Sphäre von wo aus sich über den/die Andere die neue Totalität verwirklicht. (Schelkshorn: 1992, 122)

Das Projekt der Trans-Moderne lebt also von den gleichen Strukturen wie die Befreiungsethik: der Alterität, der methodischen Systemkritik und der Postulierung der menschlichen Begegnung *face-à-face* als ethisches Grundmoment.

„Das Projekt der Transmoderne ist die wechselseitige Erfüllung der 'analektischen' Solidarität von Zentrum/Peripherie, Mann/Frau, Menschheit/Erde, westlicher Kultur/peripherer postkolonialer Kulturen, verschiedener Hautfarben, unterschiedlicher Ethnien, verschiedener Klassen. Hier muss festgehalten werden, dass diese Übereinkunft der Solidarität nicht im Leugnen [der Unterschiede], sondern in der Anerkennung der Alterität passiert.“¹⁴⁵ (Dussel: 2000b, 474)

2.2 Der Subjektbegriff in der Befreiungsethik

Die Transmoderne kann als utopischer Ort des befreienden Subjekts angenommen werden. Befreiend insofern, als die Befreiung niemals als abgeschlossener, sondern als permanenter Prozess betrachtet werden muss. Die Befreiungsethik liefert mit ihrem Subjektverständnis das Instrumentarium zu diesem Prozess. Die Hinwendung zur/zum Anderen ist der Schlüssel zu einem Selbstverhältnis im befreiungsethischen Sinn. Dussel verwendet den Subjektbegriff in der Befreiungsethik nicht bloß immanent, sondern konstruiert aus einem befreiungsethischen Subjektverständnis heraus eine Ethik, die allein den Zweck hat, nämlich die/den Armen, als das Subjekt in der Befreiungsethik.

2.2.1 Hermeneutischer Ort

Wie schon im Teil I unter 1.4.1. beschrieben stellt die/der Unterdrückte das "ursprüngliche" Subjekt der Befreiungsethik dar, ist also Ausgangs- und Mittelpunkt befreiungsethischer Überlegungen:

„Es geht darum, *von wo aus* ich denke und *an wen* ich denke, das heißt: das Subjekts eines [...] Diskurses ist mit dem *Subjekt schlechthin* [...] verbunden, dem Unterdrückten“ (Dussel: 1985, 130)

Ob es sich dabei um das individuelle Subjekt oder um ein theoretisches, plurales Subjekt wie die „Gemeinschaft der Ausgeschlossen“ (Dussel: 2000, 120) handelt, ist für Vorgangsweise zweitrangig. Geht man von einem Ausgeschlossen-Sein als solches aus, widerspricht man den „'normalen' assymetrischen Situationen des Alltags“ (ebd.), und verhindert dadurch, dass die

¹⁴⁵ „The transmodern project is the mutual fulfillment of the 'analectic' solidarity of center/periphery, woman/man, mankind/earth, western culture/peripheral postcolonial cultures, different races, different ethnicities, different classes. It should be noted here that this mutual fulfillment of solidarity does not take place by pure denial but rather by subsumption from alterity.“ (Dussel: 2000b, 474)

moralischen Normen weiterhin unkritisch angewendet werden können. Ein Ausschluss ist zwar praktisch ein empirisches Faktum, denn jedes System und jede Gemeinschaft produziert Ausgeschlossene. Die Befreiungsethik geht daher „von der Exteriorität des ontologischen Horizonts (Wirklichkeit jenseits des Begreifens von Sein) aus [...] - oder vom Jenseits der bloßen Weisheit¹⁴⁶“ (ebd.) aus. Dieses Jenseits tut sich im *face à face*, in der An-erkennung des Opfers auf. Diese An-erkennung hat wiederum zur Ausgangslage die empfindliche, verwundbare Leiblichkeit. (Dussel: 2000a, 105)

Den hermeneutischen Ort des befreiungsethischen Subjekts findet man also in der Exteriorität, aus der heraus der Bewußtwerdungs- und Befreiungsprozess überhaupt erst möglich wird.

Diese Exteriorität ortet Dussel in der Befreiungsphilosophie faktisch in den Kolonialländern, den Ländern der Peripherie, den ausgebeuteten und zwanghaft assimilierten Menschen, denen keine selbstbestimmte Teilhabe zugestanden wird. Die Befreiungsethik verlegt aufgrund ihres universalen Anspruchs das Ausgeschlossen-Sein in jedes denkmögliche System. Dussel spricht also einerseits vom Subjekt der Befreiungsethik, als die/den Armen (UnterdrückteN, AusgeschlosseneN), gleichzeitig auch von befreiungsethische Subjekten, die zu solchen durch die Öffnung hin zur/zum Anderen werden.¹⁴⁷ „[D]er Mensch in der Welt der Gesamtheit seiner praktischen Alltäglichkeit“ (Penner: 1996, 8, vgl. Dussel: 1973b, 40) stellt dieses befreiungsethische Subjekt dar. Das heißt, dass der Begriff des befreiungsethischen Subjekt eine TeilnehmerInnenperspektive an einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft beschreibt, die eingebettet ist in eine Vielzahl von Welten (im Gegensatz zu einem Welt- und Seinsverständnis als Totalität):

„Jedes ethische Subjekt des täglichen Lebens, jedes konkrete Individuum in all seinem Wirken, ist schon ein mögliches Subjekt der Praxis der Befreiung, in Hinsicht auf das Opfer oder die Solidarität mit dem Opfer, begründet es Normen, verwirklicht Handlungen, organisiert Institutionen oder verändert ethische Systeme.“¹⁴⁸ (Dussel: 1998, 513)

¹⁴⁶ Mit bloßer Weisheit spielt Dussel auf "die" lateinamerikanische Philosophie eines Leopoldo Zea oder Juan Carlos Scannone an, die ihren Ausgangspunkt im „'Nos-otros estamos'“ ('wir sind' - aber mit der Doppelbedeutung der Trennung von nos und otros, was dann soviel meint wie wir-andere) in einer Kultur der Volksweisheit verortet. Dabei fehle aber das klare Opferbewußtsein. (Dussel: 2000a, 122)

¹⁴⁷ „Im Für-Wahr-halten seines noch unverständlichen Wortes erkennt man die Würde des ethischen Subjekts (der Andere) an“. (Dussel: 2000, 128)

¹⁴⁸ „Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de la liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad.“ (Dussel: 1998, 513)

2.2.2. Das materiale Prinzip

Das materiale Prinzip bei Dussel ist bei der Bestimmung des befreiungsethischen Subjekts – wie die Ausführungen zur Kategorie der Leiblichkeit gezeigt haben – grundlegend.

Für Dussel schließt „[d]as materiale Prinzip der Ethik [...] den Ausgangspunkt und den Inhalt aller späteren Momente ein, wie das Moment des formalen Vorgehens, das der Faktibilität, das Kritische und das der Befreiung.“ (Dussel, 2000a, 36)

Das menschliche Leben, die Sphäre der Reproduktion, ist nicht einfach zufällig gegeben. Vielmehr birgt das Leben ansich eine ethische Verantwortung zum Erhalt und zur Pflege, nicht nur des eigenen, sondern auch vor allem des Lebens der/des Anderen. Deshalb hat Dussel in der Befreiungsethik die Möglichkeit zur Begründung von „[...] *Tatsachenurteilen*, die sich auf das Leben oder den Tod des ethischen Subjekts beziehen“ (ebd., 29) entworfen.

2.2.2.1. Das lebendige Subjekt und das Tatsachenurteil

Bei der deskriptiven Aussage „Juan ißt“ (ebd., 30) handelt es sich um ein Tatsachenurteil der praktisch-materialen Vernunft. Erster Schritt in der Argumentation ist die Anerkennung des Subjekts als einzigartige, exklusive Identität: mit der Nennung des Namens wird das Subjekts aus einer namen- und seelenlosen Masse gehoben und "zu etwas" in Beziehung gesetzt. Erster und grundlegender Bezugspunkt ist seine Realität, die als „*lebendige* Realität ('Juan ißt, um zu leben.') und als *lebendige menschliche* Realität [...]“ (ebd., 30) bestimmt wird, als Teil einer Familie, eines Staates, der seine Nahrung in einer kulturell bestimmten Form zu sich nimmt. In dieser Reflexion auf das Handlungssubjekt, also dem Einordnen des Subjekts in bestimmte Systeme, erfolgt die Erweiterung der Anerkennung. Diese „*Anerkennung* des Anderen als Gleichen [ist ein] [...] Moment der ursprünglich-ethischen Vernunft, in der die Realität 'dieses einen essenden menschlichen Subjekts' von einem grundlegenden Horizont her bestimmt wird.“ (Ebd., 30) Dieser grundlegende Horizont ist die Ausgangslage und das Ziel jeder ethischen Beziehung und ermöglicht allgemeingültige Aussagen zu formulieren:

„Das bedeutet, daß sich auf der Grundlage des 'Es gibt menschliches Leben' *ein ethisches Sein-Sollen* rational, praktisch-material und reflexiv begründen oder explizieren läßt, das in der Form einer 'normativen Aussage' ausgesprochen werden kann.“ (Ebd., 35)

Teil V Zusammenschau der Erträge und Conclusio

Die Analyse der Dusselschen Auseinandersetzung mit dem modernen Subjekt hat mehrere Anhaltspunkte verdeutlicht:

Erstens löste Dussels subjektive Erfahrung des „Barabaren-Seins“ eine intensive Auseinandersetzung mit den Hintergründen, Abläufen und Konsequenzen der Kolonialisierung Lateinamerikas aus. Die Dusselsche Eurozentrismuskritik ist der Boden der Auseinandersetzung über das *moderne Ich*, das Subjekt der *Conquista*. Diese Kritik vollzieht sich auf mehreren Ebenen: historisch, geopolitisch, ökonomisch und philosophisch.

Er versucht zweitens eine Neuinterpretation der Weltgeschichte aus der Perspektive des/der Anderen, der Ausgeschlossenen, der Opfer, arbeitet also historisch mit dem Ziel, das Verdeckte zu entschleiern. Dieser neue Blickwinkel in Bezug auf historische Verknüpfungen verbindet, geschrägt von einem ethischen Anspruch auf Gerechtigkeit bzw. Befreiung, die Sphären der politischen und ökonomischen Systemkritik.

Drittens führt die Frage nach der Konstituierung eines gerechten Systems wiederum auf die Spur eines neuen Subjektverständnisses - individuell ebenso wie historisch -, zumal kein System ohne Subjekte, die es entwerfen und vollziehen, existiert. Der Aufbruch der Selbstbezüglichkeit des modernen Subjekts und die damit verbundene ethische Problematik ist ihm durch das Theorem der Alterität in Anlehnung an Emmanuel Lévinas gelungen. Die *moderne* Dialektik der Totalität ersetzt er methodisch durch die *Analektik*, die Bewertungskriterien der Befreiungsethik in materialer, formaler und faktibler (durchführungstechnischer) Hinsicht liefern das Instrumentarium zur Methode.

Die Überlegungen zum ethischen Subjektverständnis bei Enrique Dussel bewegen sich also entlang folgender Linien: der/die Andere als Bezugssystem, eingeschrieben in eine vorontologische Sphäre der Ethik, die leibliche Erfahrung als Ursprung und Bedingung jeder Erkenntnis. In epistemologischer Hinsicht bezieht er sich trotz aller Kritik am modernen Subjekt, auf dessen Verfasstheit als selbständig erkennendes und handelndes.

Conclusio

Insofern er also nicht das Subjekt in seiner Funktion und Verfasstheit als Ganzes in Frage stellt, sondern dessen Selbstbezüglichkeit, also "fehlgeleitete" Subjektivität, sollte man nicht

von der Dusselschen Subjekt-Kritik, sondern von der Dusselschen Subjektivitätskritik sprechen. Die Verbindung von Leiblichkeit als erste und letzte Wirklichkeit mit dem Theorem des/der Anderen, ermöglichen ihm genau diesen Aufbruch der selbstbezüglichen Subjektivität, also eine Form von meta-physischer Subjektivität. Dussel unterscheidet die unbewusste von der bewussten *Subjektivität*, setzt das *Subjekt* mit seinem Epizentrum *Ich* auf eine weitere Stufe undbettet dieses aufgefächerte Verständnis vom menschlichen Sein in die *Intersubjektivität* der Gemeinschaft, die sowohl sozial als auch biologisch verstanden werden muss. Das ethische Gewissen siedelt auf der Ebene der Subjektivität und ist ein Resultat von Hineingeborenem (Kultur), Erlebtem, Erlerntem und teilweise Reflektiertem, birgt also immer auch einen unbewussten Anteil. Die Subjektivität *in actu* ist niemals selbst Objekt, sie ist die Sphäre des Erlebens, in der die Dinge erscheinen und sie setzt sich selbst als Subjekt in Bezug. Gleichzeitig betont Dussel das Zusammenspiel bzw. die Rückwirkung der Ebenen aufeinander und eröffnet somit die Möglichkeit zur Handlung auf der Ebene des Subjekts im Sinne der Befreiungsethik.

Das *ethische Subjekt* bei Dussel ist einerseits in individueller Hinsicht als Aufgabe für den je eigenen Lebensvollzug zu interpretieren: „Subjekt sein bedeutet, daß mein eigenes 'Sein', mein Leben mir selbst aus der solidarischen Verantwortlichkeit als ein '*Sein-Sollen*' übergeben wird.“ (Dussel: 2000a, 34) Andererseits identifiziert er den/die Arme und UnterdrückteN als konkretes Subjekt der Befreiungsethik, weil „das Subjekts eines [...] Diskurses mit *dem Subjekt schlechthin* [...] verbunden [ist], dem Unterdrückten“ (Dussel: 1985, 130). Sich selbst als Subjekt des Diskurses, des Systems zu identifizieren, ist der erste Schritt zur Befreiung.

Bibliographie

- ALCOFF, Linda/MENDIETA, Eduardo (Hg.): (2000) *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Rowan & Littlefield Publishers, London.
- ARISTOTELES: (1934) *Hauptwerke*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- BARBER, Michael D.: (1998) *Ethical Hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Fordham University Press, New York.
- BAUDRILLARD, Jean: (1983) *Les stratégies fatales*. Éditions Grasset & Fasquelle, Paris.
- BENHABIB, Seyla: „*Die Quellen des Selbst*“ in der zeitgenössischen feministischen Theorie. In:
- DEUBER-MANKOWSKY, Astrid/KONNERTZ, Ursula (Hg.) (1995): *Provokation Politik. Die Philosophin. Forum für feministische Philosophie*. Jahrgang 6/11, Tübingen.
- De BEAUVOIR, Simone: (1983) *Soll man de Sade verbrennen?* Rowohlt Taschenbuch, Hamburg.
- BLACKBURN, Simon: (1994) *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, Great Britain.
- BOHLEN, Stefanie: (1998) *Dichten und Denken des anderen Menschen. Zu Heideggers Überwindung der Subjektivitätsphilosophie im Zwiegespräch mit der Dichtung Hölderlins*. In: CORIANDO, Paola-Ludovica (Hg.): *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*. Klostermann Verlag.
- CABESTAN, Philippe: (2005) *Sartre und Lévinas: Die Frage des Subjekts*. In: BEDORF, Thomas und CREMONINI, Andreas (Hg.): (2005) *Verfehlte Begegnungen. Lévinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago: (1996) *Critica de la razon latinoamericana*. Puvill Libros, Barcelona.
- CRAMER, Konrad (Hg.): (1990) *Theorie der Subjektivität*: Dieter Henrich zum 60. Geburtstag Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- DERRIDA, Jacques: (1992) *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- DESCARTES, René: (1986) *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Philipp Reclam Jun., Stuttgart.
- DEUBER-MANKOWSKY, Astrid/KONNERTZ, Ursula (1995): *Nachruf auf Sarah Kofmann*. In: DIES. (Hrsgb.): *Provokation Politik. Die Philosophin. Forum für feministische Philosophie*. Jahrgang 6/11, Tübingen.

- DUSSEL, Enrique: (1969) *El humanismo semita*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- DERS.: (1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo 1. Argentina Editores, Buenos Aires.
- DERS.: (1974) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sigueme, Salamanca.
- DERS.: (1977) *Filosofía ética latinoamericana 6/III. De la Erótica a la Pedagógica*. Editorial Edicol, México.
- DERS.: (1978) *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación: Perspectiva latinoamericana*. Ediciones Sigueme, Salamanca.
- DERS.: (1984) *Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y el dogmatismo*. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Nr.6.
- DERS.: (1985) *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*. Edition Exodus, Freiburg.
- DERS.: (1987a) *Filosofía Etica de la Liberación. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*. Tomo I. Asociación Ediciones La Aurora. Buenos Aires.
- DERS.: (1988) *Ethik der Gemeinschaft*. Patmos Verlag, Düsseldorf.
- DERS.: (1989) *Philosophie der Befreiung*. Argument Verlag, Berlin.
- DERS.: (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un commentario a la tercera y la cuarta reducción de "el capital"*. Mexiko.
- DERS.: (1993) *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen, Ein Projekt der Transmoderne*. Patmos Verlag, Düsseldorf.
- DERS.: (1994) *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva, Bogotá.
- DERS.: (1996) *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva America, Bogotá.
- DERS.: (1998) *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, S.A., Madrid.
- DERS.: (2000a) *Prinzip Befreiung – Kurzer Aufriß einer kritischen und materialen Ethik*. Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monografien, Band 31. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- DERS.: (2000b) *Europe, Modernity, and Eurocentrism*. In: *Nepantla: Views from South* - Volume 1, Issue 3, Duke University Press.
- DERS.: (2001) *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- DERS.: (2002) *World System and "Trans"-Modernity*. In: *Nepantla: Views from South* - Volume 3, Issue 2, Duke University Press.
- DERS.: (2003) *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. In: MENDIETA, Eduardo (Hg.): *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Rowman&Littlefield Publishers, Inc. Oxford.
- DERS.: (2005) *Transmoderneität und Interkulturalität (Eine Interpretation aus Sicht der Befreiungsphilosophie)*. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.
- DERS.: (2006) *20 tesis de política*. Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México.
- DERS.: (2007) *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, S.A. Madrid.

EBELING, Hans: (1993) *Das Subjekt in der Moderne*. Rowohlt Taschenbuch, Reinbeck bei Hamburg.

ESPOSITO, Roberto: (2004) *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Diaphanes, Zürich/Berlin.

FOUCAULT, Michel: (1991) *Die Ordnung des Diskurses*. Fischer Taschenbuch, Mainz.

FORNET-BETANCOURT, Raul (Hrsgb.): (1996a) *Armut, Ethik, Befreiung*. Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen.

DERS. (Hrsgb.): (1996b) *Kulturen der Philosophie*. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie. Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie. Augustinus Verlag, Aachen.

DERS. (Hrsgb.): (1995) *Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages*. Augustinus-Buchhandlung, Aachen.

DERS.: (2005) *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique: (2003) *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Editorial Dríada, México.

GELHARD, Andreas: (2005) *Levinas*. Grundwissen Philosophie. Reclam Verlag, Leipzig.

HABBEL, Torsten: (1994) *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderungen für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz.

HABERMEHL, Peter: (1995) *Boethius*. In: LUTZ, Bernd (Hg.): Metzler. Philosophen Lexikon. Verlag J.B. Metzler Stuttgart, Weimar.

HEGEL, G.W.F: (1970) *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main.

DERS.: (1986) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Band I. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main.

HENRICH, Dieter: (1976) *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*. In: EBELING, Hans (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

DERS.: (2000) *Die Zukunft der Subjektivität*. In: RÜSEN, Jörn, LEITGEB, Hanna, JEGELKA, Norbert (Hg.): (2000) *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Campus Verlag, Frankfurt/New York.

DERS.: (2004) *Der Mensch als Subjekt in den Weisen seines Mitseins*. In: HÜGLI, Anton, KAEGI, Dominic und WIEHL, Reiner: *Einsamkeit - Kommunikation - Öffentlichkeit*. Schwabe Verlag, Basel.

DERS.: (2007) *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HABERMAS, Jürgen: (1997) *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HUSSERL, Edmund: (1987) *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

KIERKEGAARD, Søren: (2005) *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

DERS.: (1997) *Die Krankheit zum Tode*. Reclam, Stuttgart.

KLINGER, Cornelia: (1995) Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen. In: Bußmann, Hadumod/Hof, Renate (Hg.): *Genus, zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart.

LÉVINAS, Emmanuel: (1998) *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Alber Studienausgabe, Freiburg (Breisgau), München.

LUHMANN, Niklas: (1988) *Soziale Systeme*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

LYOTARD, Jean-François: (1994) *Das postmoderne Wissen*. PassagenVerlag, Wien.

MENDIETA, Eduardo: (2001) *Política en la era de la Globalización: critica de la razón política de E. Dussel*. In: DUSSEL, Enrique: *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.

NAGL-DOCEKAL, Herta: (2002) Doing Philosophy as a Feminist. Ergebnisse und Perspektiven der internationalen Debatte. In: Christensen, Birgit (Hg.): *Wissen, Macht, Geschlecht*. Zürich.

NIDA-RÜMELIN, Julian (Hg.): (1991) *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Von Adorno bis v. Wright*. Alfred Körner Verlag, Stuttgart.

DERS., ÖZMEN, Elif (Hg.): (2007) *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. 3. neubearbeitete und aktualisierte Auflage. Alfred Körner Verlag, Stuttgart.

PENNER, Peter: (1995) *Eine Metatheorie des historischen Subjekts. Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik*. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.): *Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages*. Concordia Monographien, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen.

DERS.: (1996) *Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*. Argument-Verlag, Hamburg.

RAYNAUD, Philippe (Hg.): (1996) *Dictionnaire de philosophie politique*. Presses Uni. de France.

RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried und GABRIEL, Gottfried: (1971 - 2007) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh). 13 Bände. Schwabe Verlag, Basel

RÜSEN, Jörn, LEITGEB, Hanna, JEGELKA, Norbert (Hg.): (2000) *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Campus Verlag, Frankfurt/New York.

SANDKÜHLER, Hans-Jörg (Hg.): (1999b) *Enzyklopädie Philosophie. O-Z*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

SARTRE, Jean-Paul: (1970) *L' existentialisme est un humanisme*. Collection pensées, Nagel, Paris.

SCHELKSHORN, Hans: (1992) *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Herder&Co., Wien.

DERS.: (1996) *Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der Lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung"*. In: Hegel-Jahrbuch. Akad. Verlag.

DERS.: (1997) *Diskurs und Befreiung, Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam/Atlanta.

TAYLOR, Charles: (1994) *Die Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

TOTOK, Wilhelm: (1981) *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Sechs Bände. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt.

VAN REIJEN, Willem: (1988) *Das unrettbare Ich*. In: FRANK, Manfred, RAULET, Gérard und VAN REIJEN, Willem (Hg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. edition suhrkamp, Frankfurt am Main.

WERZ, Niklaus: (1992) *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*. Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg im Breisgau.

WIMMER, Franz M. (Hg.): (1988) *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Passagen, Wien.

DERS.: (1992) *Das Lateinamerikabild deutscher Philosophen* (1992). In: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/la92.html> [2006-03-22]

ZEAL, Leopoldo : (1989) *Signale aus dem Abseits : eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*. Gekürzte Fassung d. Orig.-Ausg., Eberhard, München.

DERS.: (1994) *Warum Lateinamerika?* Übersetzt von Liane Keil, Augustinus-Buchh., Aachen.

DERS.: (1997) *El positivismo y la circunstancia mexicana*. Fondo de Cultura Económica , México.

VII. Lebenslauf

Linda Kreuzer, geboren am 23. Juni 1978 in Linz, Oberösterreich

Bildungsweg

Seit März 1997: Studium der Selbständige Religionspädagogik und Katholische Fachtheologie
Nebenstudien: Philosophie, Individuelles Diplomstudium „Religionsphilosophische Werteforschung“ in Linz und Wien

Oktober 2002: Konzeption, Einreichung und Bewilligung des Individuellen Diplomsstudiums „Religionsphilosophische Werteforschung“

1988 bis 1996: Besuch des Bundesgymnasiums Ramsauerstraße in Linz mit neusprachlicher Orientierung. Matura im Juni 1996 mit Schwerpunktsetzung im fächerübergreifenden Projekt in Religion und Geschichte: „Jüdisches Leben in Österreich unter Joseph II.“

1984 bis 1988: Besuch der Volksschule in Doppl/Hart, Leonding bei Linz und der Musikschule Leonding

Universitäres und ehrenamtliches Engagement

Oktober 2009 bis März 2010: Studienassistentin am Institut für Christliche Philosophie an der Uni Wien; Assistenz der Organisation des internationalen Seminarkongresses „On Modernity. Approaches from Arab, Latin American and European philosophy“

Juli 2003 bis Februar 2006: Chefredakteurin des bundesweiten Magazins „Progress“ der Österreichischen HochschülerInnenschaft

Jänner bis Juli 2005: Stellvertretende Vorsitzende der Bundesjugendvertretung

Jänner bis Juli 2003: Studienassistentin am Institut für Dogmatik an der Uni Wien; Assistenz der Organisation des internationalen Seminarkongresses „God-thinking in Europe today“

Juni 2001 bis Juli 2003: Chefredakteurin der Zeitung „Unique“ der Universitätsvertretung Wien, Kuriensprecherin der Studierenden im Senat der Uni Wien

Oktober 1999 bis Dezember 2001: Mandatarin der Fakultätsvertretung Katholische Theologie, stellvertretende Fakultätsvertretungsvorsitzende und Kuriensprecherin; Institutsvertreterin der Studierenden an den Instituten für Sozialethik und Kirchengeschichte

Erwerbstätigkeiten und Praktika

Seit Oktober 2008: Referentin für Öffentlichkeitsarbeit und Gesellschaftspolitik der Katholischen Jungschar Österreichs (Elternkarenz von Juli 2010 bis Februar 2012)

Seit Juni 2001: Texterin und freie Journalistin

September 2007 bis Oktober 2009 : Redakteurin der „Jungen Kirche“, Fachzeitschrift für Kinder- und Jugendpastoral

Mai 2007 bis Juni 2008: Abendsekretariat in der Kanzlei Preslmayr Rechtsanwälte, Dr. Karl-Lueger-Ring 12, 1010

Februar und August 2007: Interviews mit Langzeitarbeitslosen (qualitative und quantitative Sozialforschung) für die Unternehmensberatungsfirma PROSPECT

September bis Dezember 2005: Kampagnenmanagement bei dem Tierschutzverein „Vier Pfoten“ Österreich zum Thema „Tierleidfreie Kosmetik“

August 2001: Ö1/ORF- Ferialpraktikum in der Abteilung Religion

Mai-September 1999, 2000, 2001: Konzeption, Organisation und Koordination der Kinderanimation für die Eventmanagementfirma EMA für das Familienfest „Strohzeit“ in Siebenhirten und Breitenlee, Wien

März bis August 1998: Bürotätigkeit bei „Raabe/ÖBV“ (Österreichischer Schulbuchverlag)

Juli 1997: Ferialpraktikum beim BBRZ Linz (Berufsbildendes Rehabilitationszentrum)

August 1996 bis Februar 1997: Freiwilliges Soziales Jahr in Innsbruck

Zusätzliche Ausbildungen

Kurs für Internationales Kulturmanagement am Institut für Kulturkonzepte, Grundausbildung zur Erstsemestrigentutorin, EDV-Schulungen (Layout und HTML-Programmierung), selbständige Tätigkeit als Trainerin für Journalismus und Schreibtechnik sowie Gender und Queertheory.

Abstract

Als Befreiungsphilosoph der ersten Stunde beschäftigt sich Enrique Dussel seit über 40 Jahren mit der Frage nach Gerechtigkeit. Seine umfassende Kritik am Eurozentrismus und der Moderne mündet in der Formulierung der Befreiungsethik. Unterscheidet sich deren immanentes Subjektverständnis vom modernen Subjektbegriff? Stößt Dussel mit seiner Kritik am modernen Subjekt in das Horn der Postmoderne und verkündet dessen Tod oder hält er am modernen Subjektverständnis in modifizierter Weise fest?

Die Gliederung der Arbeit orientiert sich an drei Kategorien, die den Dusselschen Subjektbegriff näher bestimmen sollen: Leiblichkeit, System und Unterdrückung bzw. Befreiung. Den Ausführungen zu diesen drei Schemata gehen im ersten Teil der Arbeit die allgemeine Begriffsbestimmung und ein Abriss über die Verwendungsweisen des Subjektbegriffs bei Dussel voraus.

Die Kategorie Leiblichkeit beschreibt im Teil II Dussels Auseinandersetzung mit den Subjektbegriffen moderner Denker wie Descartes, Kant, Hegel, Marx und Lévinas. Dussels Weg zur Dekonstruktion des modernen Subjekts führt zu einer Dechiffrierung des Seinsverständnisses mit Blick auf eine ethische Neudefinition desselben. Leiblichkeit spielt hier insofern eine entscheidende Rolle, als die Bedeutungslosigkeit oder der Drang zur Überwindung des eigenen Körpers in den gedanklichen Systemen von Descartes, Kant oder Hegel zu einer selbstreferentiellen Falle, einer ethischen Blindheit oder einer Vormachtstellung der Idee über den konkreten Menschen führt. Bei Marx ortet Dussel bereits einen Aufbruch hinsichtlich eines neuen ethischen Verständnisses und einer radikalen Kritik am Hegelschen Weltverständnis, durch Lévinas gelingt ihm dann auch der methodische Durchbruch zu einem neu gedachten ethischen Subjekt.

Der Begriff des Systems beschreibt die Kontextualität des Dusselschen Subjekts als sein wesentliches Bestimmungsmerkmal. Subjekt-Sein bedeutet, Teil eines bestimmtes Systems zu sein, sowohl im Sinne der Selbstverortung als auch der Zuschreibung. Da Systeme auf der Basis von Ausschluss funktionieren und somit immer "Opfer produzieren", stellen sie aufgrund dieser immanenten Ungerechtigkeit auch den hermeneutischen Ort des Subjekts in

der Befreiungsethik dar. Dussels Systemanalysen werden im dritten Teil am Beispiel seiner Kolonialismus- und Eurozentrismuskritik veranschaulicht.

Im vierten Teil werden die vorangegangen Überlegungen mit Dussels Konzept der *Transmoderne* zusammengeführt. Die *Transmoderne* erklärt nun als Ort des *befreiungsethischen* Subjekts den Unterschied zwischen dem Subjekt *der* Befreiungsethik, nämlich die/der UnterdrückteN, und dem *befreiungsethischen* Subjekt als von der Befreiungsethik angeleiteten Menschen.

Das Subjekt bei Dussel ist also einerseits in individueller Hinsicht als Aufgabe für den je eigenen Lebensvollzug zu interpretieren. Andererseits identifiziert er den/die Arme und UnterdrückteN als konkretes Subjekt der Befreiungsethik.