



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die Philosophie der Befreiung: Eine Ethik des Selbst?
Ähnlichkeiten und Differenzen im Denken von
Enrique Dussel und Michel Foucault.“

verfasst von

Mag. Frank Epple, BA

angestrebter akademischer Grad

Master (MA)

Wien, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Philosophie

Betreuerin:

Prof. Dr. Georg Stenger

Inhaltsverzeichnis

1.0. Einleitung	3
2.0. Biographische Notizen zu Enrique Dussel und Michel Foucault	8
<i>2.1. Einige biographische Parallelen</i>	<i>9</i>
<i>2.2. Enrique Dussel: Ein Denker zwischen Zentrum und Peripherie</i>	<i>10</i>
<i>2.3. Michel Foucault: Ein Archivar von Denksystemen</i>	<i>16</i>
3.0. Enrique Dussels Philosophie der Befreiung	22
<i>3.1. Dussels Kritik an der europäischen Philosophie: Der Einfluss der sozialwissenschaftlichen Dependenz-Theorie</i>	<i>28</i>
<i>3.2. Dussels Rendezvous mit der Phänomenologie: Von Martin Heidegger zu Emmanuel Lévinas</i>	<i>36</i>
<i>3.3. Dussel ein Marxist?</i>	<i>47</i>
<i>3.4. Die Ana-lektik - Ein Versuch von Methode</i>	<i>50</i>
<i>3.5. Was kann Enrique Dussel von Michel Foucault lernen?</i>	<i>52</i>
4.0. Foucault, die Archäologie, die Genealogie: Eine Methode im Wandel	57
<i>4.1. Ein Präludium zur Methodologie: Die theoretischen Elemente von Die Geburt der Klinik und Die Ordnung der Dinge</i>	<i>57</i>
<i>4.2. Eine unmögliche Theorie: Die Archäologie des Wissens</i>	<i>64</i>
<i>4.3. Eine Genealogie der Machtverhältnisse: Von Die Ordnung des Diskurses zu Der Wille zum Wissen</i>	<i>85</i>
<i>4.4. Kritik als ein ethisches Prinzip?</i>	<i>94</i>
<i>4.5. Foucaults Methode: Eine vollendete Theorie? Oder: Eignet sich Foucaults Theorie für eine Beschreibung der Situation des Anderen?</i>	<i>98</i>
5.0. Geschichte und Kritik bei Dussel und Foucault	102
<i>5.1. Dussels Kritik der Geschichte: Eine Destruktion eurozentrischer Philosophie</i>	<i>103</i>
<i>5.2. Foucault: Ein „Sprengmeister“ von „unterdrücktem Wissen“?</i>	<i>114</i>
<i>5.3. Enrique Dussel und Michel Foucault: Brüder im Geiste bei der Verwendung von Historie?</i>	<i>121</i>

6.0. Befreiungsphilosophie: Eine Ethik des selbstbestimmten Lebens	126
<i>6.1. Ein Vergleich von Macht, Politik, Subjekt und dessen Implikationen für eine Selbstbestimmung des Menschen</i>	<i>128</i>
<i>6.2. Die beiden Konzepte einer selbstbestimmten Ethik und ihre potentielle Verknüpfung</i>	<i>137</i>
7.0. Schluss	148
Literaturverzeichnis	154
Anhang	165
<i>Zusammenfassung</i>	<i>165</i>
<i>English Abstract</i>	<i>166</i>
<i>Lebenslauf</i>	<i>167</i>

1.0. Einleitung

Diese Master-Arbeit handelt von Ähnlichkeiten und Differenzen im Denken von Enrique Dussel (*1934) und Michel Foucault (1926-1984). Zwei Philosophen, die auf den ersten Blick nicht unterschiedlicher sein könnten: ersterer stammt aus Argentinien und ist für seine Philosophie bzw. Theologie der Befreiung bekannt, letzterer ein Franzose, der als Begründer der Diskursanalyse gilt und für gewöhnlich dem Poststrukturalismus zugerechnet wird. Beide beschäftigen sich zudem in ihren Arbeiten mit recht unterschiedlichen Themen bzw. Begriffen: Enrique Dussel mit Begriffen wie der Andere, das Opfer, die Unterdrückten, Befreiung, Gemeinschaft oder Peripherie. Michel Foucault mit Begriffen wie Aussage, Diskurs, Wissen, Macht, Ausschließungssystemen, Formationsregeln. Ein erheblicher und offensichtlicher Unterschied zwischen den Arbeiten von Michel Foucault und Enrique Dussel ist die unterschiedliche Herangehensweise: Foucault hat ausschließlich „Mikrosysteme“ der Macht, untersucht, d.h. die von ihm beschriebenen Diskurse waren sowohl räumlich als auch zeitlich eingegrenzt. Enrique Dussel versucht hingegen eine spezifisch lateinamerikanische Philosophie, d.h. einen Denkansatz für und ausgehend von einem kulturellen Raum und dessen Geschichte der globalen Abhängigkeit zu begründen.

Eine augenscheinlich erste Gemeinsamkeit beider Philosophen ist es, Arbeiten mit geschichtswissenschaftlichen Fragestellungen verfasst zu haben: Bei Enrique Dussel sind dies z.B. *Historia de la Iglesia en América Latina* (erschienen 1971, dt.: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 1988) oder *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (1993) bzw. bei Michel Foucault z.B. *Folie et déraison* (erschienen 1961, dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, 1969) oder *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (erschienen 1963, dt.: *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, 1973). Im Denken beider Philosophen nimmt die Historizität, d.h. die historische Entwicklung, eine zentrale Rolle ein. Enrique Dussel bestimmt das Jahr 1492 - die „Entdeckung“ Amerikas durch Christoph Columbus - als die eigentliche Geburtsstunde der Moderne, sowie als den Beginn einer bis heute andauernden Unterdrückung und Ausbeutung Lateinamerikas (vgl. Dussel 1993). Für Michel Foucault ist wiederum die Untersuchung verschiedener historischer Aussagen der wesentliche Aspekt um Diskurse (deren

Entwicklung und Veränderung) und darüber hinaus deren Auswirkungen auf das Subjekt beschreiben zu können (vgl. Foucault 1977; Foucault 1981).

Der Anknüpfungspunkt dieser Arbeit ist ein Aufsatz von Linda Martín Alcoff, die in einem Sammelband zu Enrique Dussel diesen in einen „Dialog“ mit Michel Foucault treten lässt.¹ Die hier vorliegende Arbeit möchte über den Aufsatz von Linda Martín Alcoff hinausgehen und stellt die These auf, dass die Theorien beider Philosophen voneinander profitieren können und insbesondere Enrique Dussel auf die methodische Forschungsweise Michel Foucaults gänzlich als Hintergrund für sein eigenes Arbeiten zurückgreifen kann. Anhand eines Einblicks in das jeweilige Leben und Denken beider Philosophen soll ein Verständnis ihrer Gedankengebäude ermöglicht werden. Darauf aufbauend soll ein Vergleich bzw. ein Aufzeigen von Ähnlichkeiten beider Theorien geschehen. Ziel der Arbeit soll es sein, anhand eines Dialoges die beiden philosophischen Ansätze sinnvoll miteinander zu ergänzen.

Sowohl Michel Foucault als auch Enrique Dussel versuchen mit ihren theoretischen Ansätzen vorherrschende Macht-Strukturen zu überschreiten: Enrique Dussel macht sich in seiner Philosophie der Befreiung für die Ausgeschlossenen und Unterdrückten der globalen Welt stark und fordert die Anerkennung ihrer menschlichen Würde ein. Michel Foucault hingegen hinterfragt die Strukturen und Machtbeziehungen die eine Gesellschaft ausmachen, prägen und verändern: Er untersucht die Ausschließungsmechanismen in Bezug auf den Wahnsinn, das Gefängnis bzw. die Sexualität und wie sich diese Mechanismen auf das Individuum bzw. die Gesellschaft auswirken. Der verbindende Aspekt dieser sehr unterschiedlich wirkenden Werke ist die Kritik vorherrschender Denk-Traditionen (bei Dussel, insbesondere die eurozentrische Philosophiegeschichte - bei Foucault, vor allem die traditionelle Ideengeschichte) sowie die Befreiung unterdrückter Wissensformen (bei Dussel, die Suche nach einer genuin lateinamerikanischen Philosophie - bei Foucault, die Suche nach den Regeln, die in der Geschichte zum Ausschluß diverser Aussagen geführt haben). Sowohl der praktisch-ethische Impetus der Befreiungsphilosophie Enrique Dussels als auch der politische Aktivismus Michel Foucaults treten für die Rechte der Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft ein.

Für die vorliegende Arbeit stellt sich die Frage, wie das Denken beider Philosophen fruchtbar miteinander verknüpft werden kann. Linda Martín Alcoff hat hierzu einen

¹ In diesem Aufsatz vergleicht sie die beiden Begriffe Macht und Wissen im Denken beider Philosophen. Siehe: Alcoff, Linda Martín (2000a): Power/Knowledge in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault.

Vorschlag in ihrem Aufsatz *Power/Knowledges in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault* formuliert. Sie behauptet, dass die Forderung Dussels den Anderen zu achten und ihm eine Stimme, die gehört wird, zu verleihen, mit dem Aufstand des „unterworfenem Wissens“ gegenüber dominanten Strukturen, wie sie von Michel Foucault in seinem Werk beschrieben worden sind, vergleichbar sei:

„Dussel’s project to *descubierto* (uncover) and to *desocultar/escuchar* (heed) the viewpoint of the oppressed resonates with Foucault’s project to promote ‚*an insurrection of subjugated knowledges*‘ against dominant or hegemonic knowledges. Subjugated knowledges are those that have been disauthorized by the hegemonic epistemic rules and discourses. They are local and partial as opposed to the knowledges that seek global hegemonic status, not just in the sense that they have not yet achieved dominance but in their refusal to seek dominance.“ (Alcoff 2000a: 261)

Darüber hinaus bietet Alcoff auch einen Vorschlag für gegenseitige Verbesserungen der philosophischen Theorien an: Foucaults Analysen der Biomacht könnten mehr Schärfe erlangen, wenn sie auf die Folgen von Kolonialismus und Globalisierung eingehen würden. Und Dussels Kritik der eurozentrischen Philosophiegeschichte könnte mehr Tiefe und ein stärkeres Fundament bekommen, wenn sie auf den methodischen Ansatz Foucaults zurückgreifen würde. (vgl. Alcoff 2000a: 250) Das heißt, es soll überprüft werden inwieweit die methodischen Begriffe *Archäologie*, *Genealogie* und *Kritik* von Michel Foucault der Philosophie der Befreiung Dussels dienlich sein können und ebenso, wie die globale Fragestellung Enrique Dussels die Sprengkraft der Untersuchungen Foucaults dienlich sein kann. Diese beiden Vorschläge bzw. Thesen sollen in den folgenden Kapiteln untermauert und bestätigt werden.

In den ersten drei Kapiteln dieser Arbeit werden Enrique Dussel und Michel Foucault getrennt voneinander vorgestellt: Kapitel 2 widmet sich der Vorstellung beider Lebensläufe, Kapitel 3 und 4 einer Darstellung der Philosophie der Befreiung von Enrique Dussels bzw. der methodischen Schriften Michel Foucaults. Ziel ist es in diesen Kapiteln die beiden Philosophen und ihr Denken so vorzustellen, dass in den darauf folgenden Kapiteln ein Vergleich bzw. eine Zusammenführung ermöglicht wird. Kapitel 2 widmet sich einem Einblick in die Biographien beider Philosophen, da

aus einer hermeneutischen Sichtweise² die Lebensläufe nicht von den Theorien getrennt werden sollen. Beide Philosophen zeichnen sich auch über ihr „gelebtes Denken“ aus, d.h. ihre philosophischen Ansätze spiegeln sich in ihrem sozialen und politischen Engagement. Damit tritt schon ein erster Vergleichspunkt zu Tage: Trotz ihrer unterschiedlichen geographischen Herkunft, ist sowohl bei Dussel als auch Foucault eine ähnliche Sozialisation und ein Interesse an den Ausgeschlossenen einer Gesellschaft festzustellen. Die Kapitel 3 und 4 widmen sich wiederum recht unterschiedlich der Vorstellung der jeweiligen theoretischen Ansätze beider Philosophen. Die Vorgehensweise bleibt dabei die gleiche: Anhand der Darstellung zentraler Werke beider Autoren wird ein Einblick in ihre Theorien bewerkstelligt. Hierzu wird eine Exegese von Primärtexten und Sekundärliteratur³ vorgenommen, um die zentralen Aussagen der jeweiligen Werke dem Leser zu veranschaulichen. Dabei wird das Augenmerk vor allem auf den Diskurs im deutschen Sprachraum gelegt.

² Auf die Hermeneutik wird hier zurückgegriffen, weil sie im besonderen Maße die Kunst der Auslegung und Darstellung von Gesagtem ist, wie es z.B. Wilhelm Dilthey beschreibt: „Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.“ (Dilthey 1983: 298) Ram Adhar Mall verweist darauf, dass das Verstehen bei Dilthey auf zwei Aspekten aufbaut: (1) dem Text an sich und (2) dem kulturellen Kontext des Autors. (vgl. Mall 1995: 27) Deswegen kann hier auch nicht auf eine Darstellung zentraler Aspekte der Lebensläufe von Enrique Dussels und Michel Foucaults verzichtet werden. Ram Adhar Mall fordert darüber hinaus, dass für eine interkulturelle Hermeneutik die historische und kulturelle Dimension eines Textes ebenso zur Berücksichtigung kommt: „Eine auf das interkulturelle Verstehen zielende hermeneutische Philosophie muß die Forderung nach einer Theorie erfüllen, nach der weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden und Systeme, historisch unveränderliche Größen darstellen.“ (Mall 1995: 28) Damit ist Malls Ansatz die bestmögliche Herangehensweise für einen interkulturellen Austausch wie er in dieser Master-Arbeit angestrebt ist.

³ An Primär- und Sekundärliteratur zu beiden Autoren mangelt es definitiv nicht. Insbesondere zu Michel Foucault existiert eine ganze „Flut“ an Literatur und eine Auswahl ist schon ein langwieriges Unterfangen. Bei Enrique Dussel sieht die Situation etwas anders aus. Neuerdings werden zwar wieder Werke von ihm auf deutsch veröffentlicht, aber in „aller Munde“ ist er sozusagen nicht. Symptomatisch ist hierfür auch die Anzahl von Diplomarbeiten die in den letzten ca. 20 Jahren in Österreich zu Enrique Dussel verfasst wurden:

- Agnes Juen: Das Menschenbild bei Enrique Dussel. Universität Innsbruck, 1997.
- Reinhold Aschbacher: Die Bedeutung der Utopie im Denken Enrique Dussels. Universität Wien, 2009.
- Linda Kreuzer: Subjekt und Befreiung: über das Subjektverständnis bei Enrique Dussel. Universität Wien, 2012.
- Frank Epple: Die Befreiungsphilosophie Enrique Dussels und die zapatistische Bewegung in Mexiko. Von gegenseitigen Einflüssen im Denken und Handeln. Universität Wien, 2014.

In einer Art von erster Conclusio, wird in den Kapiteln 5 und 6 das Augenmerk auf Ähnlichkeiten bzw. Gemeinsamkeiten, die einem Vergleich dienen sollen, gelegt werden. In diesen beiden Kapiteln werden die Überlegungen zu zentralen Begriffen beider Philosophen gegenübergestellt: Kapitel 5 beschreibt das Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit (Historizität) im Denken beider Philosophen. Hierin wird eine erste produktive Ergänzung für beide philosophischen Theorien vermutet: Enrique Dussels Theorie der Befreiung aus einer Geschichte der Unterdrückung kombiniert mit der Macht-Wissen-Analyse von Michel Foucault. Einerseits kann die Methodik Foucaults für Enrique Dussels globalisierungskritische *Philosophie der Befreiung* hilfreich sein, um sein Werk mit einem soliden wissenschaftshistorischen Fundament zu untermauern.⁴ Andererseits kann die makro-soziopolitische Sichtweise Dussels den historischen Studien Foucaults einen globalen Bezugsrahmen bieten und diese von ihrem „kolonialen Unbewußtsein“ befreien (vgl. Alcoff 2000a: 251). Das Kapitel 6 widmet sich wiederum einer Zusammenführung der jeweiligen Vorstellungen über das Subjekt bzw. das Selbst und versucht anhand dieses Vergleiches eine Verbindung beider philosophischer Ansätze zu formulieren: Die Sorge um sich als eine Ethik der Befreiung. Hier sollen die späten subjektbezogenen Arbeiten Michel Foucaults (Sexualität und Wahrheit Bd. 2 und 3) mit Enrique Dussels globalisierungskritischer Perspektive insoweit verbunden werden, dass sozusagen von einer „Archäologie des/r Unterdrückten“ oder einer „Genealogie der Befreiung“ gesprochen werden kann. Abschließend werden die Ergebnisse dieser Master-Arbeit in einem Schlusswort als eine historisch-anthropologische Untersuchungsmethode mit einem globalen Untersuchungsrahmen zusammengeführt. Ganz im Angedenken an beide Philosophen, die sowohl als auch Denken als eine „kritische Aktivität“ verstanden haben.

⁴ Die *Archäologie* einerseits für eine Kritik an der philosophischen Ideengeschichte Europas - die *Genealogie* andererseits für die Analyse der praktischen Herrschafts- und Unterdrückungsformen des Eurozentrismus.

2.0. Biographische Notizen zu Enrique Dussel und Michel Foucault

Ist eine biographische Einführung am Anfang einer Arbeit, die sich um einen konstruktiven Vergleich zweier philosophischer Denker und ihrer Werke bemüht, hilfreich und notwendig? Ist der Einblick in die Biographien beider Philosophen nicht überflüssig für das Verständnis und die Zusammenführung zweier heterogen anmutender Theorien? Und, sollten Philosoph und Denken nicht voneinander getrennt betrachtet werden (können)? Dies gerade vor dem Hintergrund, dass Michel Foucault vehement darauf hingewiesen hat, dass die Rolle des Autors von der Funktion des Werkes zu trennen sei⁵, d.h. dass vom Autor (inklusive seiner Lebensform) nicht auf den Inhalt bzw. den Sinn des Werkes geschlossen werden kann. Darüber hinaus gibt es ohnehin schon genügend Biographien bzw. biographische Einführungen, die das Leben beider Philosophen in unterschiedlicher Art und Weise beschreiben und interpretieren. ⁶

Für eine biographische Einführung spricht, dass aus hermeneutischer Sichtweise Autor und Werk nicht voneinander getrennt werden können. Um ein Denken verstehen und in weiterer Folge vergleichen zu können, muss sein Entstehungskontext (und damit auch der Autor) betrachtet werden. Deswegen werden im folgenden Kapitel Enrique Dussel und Michel Foucault so vorgestellt, dass der Entstehungshintergrund der für diese Arbeit zentralen Werke kurz beschrieben ist. Das Augenmerk liegt hierbei auf der Anfangsphase des Schaffens beider Philosophen, d.h. auf ihrer Ausbildung, dem Beginn ihrer universitären Laufbahn und den ersten wichtigen Werken. Zum einen soll damit für den weiteren Verlauf der Arbeit eine Basis sowohl für das Verständnis *des* Denkens als auch für die Differenzen *im* Denken beider Philosophen gelegt werden. Zum anderen soll aber auch eine erste Ebene des Vergleiches beider Philosophen und ihres Denkens gemacht werden: Denn, es gibt noch keine Arbeit die sich einem Vergleich der Lebensläufe gewidmet hat. Damit stellt dieses Kapitel eine Einstimmung in die daran anschließende Beschreibung und den Vergleich beider Theorien dar.

⁵ vgl. hierzu: Michel Foucault: Was ist ein Autor? In: ders. (2001): Dits et Ecrits. S. 1003-1041.

⁶ Für eine ausführliche Lektüre der Lebensläufe vgl. zu Michel Foucault z.B.: Eribon (1991); Fisch (2011); Miller (1995) - und zu Enrique Dussel z.B.: Alcoff/Mendieta (2010); Peter (1997); Schelkshorn (1992).

2.1. Einige biographische Parallelen

Erstaunlicherweise gibt es in den Lebensläufen von Enrique Dussel und Michel Foucault einige Parallelen. Zum einen sind sie Zeitgenossen: ihre Geburtstage trennen gerade einmal 8 Jahre. Michel Foucault wurde am 15. Oktober 1926 geboren, Enrique Dussel am 24. Dezember 1934. Desweiteren entstammen sie einem vergleichbaren elterlichen Milieu: Von beiden waren die Väter Ärzte sowie beide Elternteile fromme Katholiken (vgl. Fisch 2011: 17; Peter 1997: 13). Sie wuchsen sowohl als auch in der Provinz ihres Heimatlandes auf: Foucault in Poitiers, Hauptstadt der westfranzösischen Region Poitou-Charentes; Dussel in der Kleinstadt La Paz bei Mendoza, in der gleichnamigen Provinz im Westen Argentinien (vgl. Eribon 1991: 23; Alcoff/Mendieta 2000: 15). Beide zeichnen sich durch ihr politisches Interesse und Engagement aus: Foucault war von 1950-53 Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) und setzte sich später intensiv für die Verbesserung der Haftbedingungen und die Abschaffung der Todesstrafe ein (vgl. Eribon 1991: 99; Fisch 2011: 281), Dussel wiederum engagierte sich aktiv gegen den Perónismus und befürwortete die Aufstände der *Frente Sandinista de Liberación Nacional* (FSLN; dt.: Sandinistische Front der Nationalen Befreiung) vom 19. Juli 1979 in Nicaragua und der *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN; dt.: Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) vom 1. Januar 1994 in Mexiko (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 15, Dussel 1997, Dussel 2000: 123).

Eine weitere, offensichtliche Parallele ist, dass beide Philosophen längere Zeit im Ausland bzw. außerhalb ihres Heimatkontinents lebten: Michel Foucault kehrte Paris im August 1955 den Rücken um bis zum Sommer 1960 in Uppsala, Warschau und Hamburg als Lektor und Angestellter der französischen Kulturinstitute sowie an seiner Habilitation zu arbeiten (vgl. Fisch 2011: 93ff.). Für einen zweiten Auslandsaufenthalt, in dem er an der *Archäologie des Wissens* arbeitete, verließ Foucault Europa und unterrichtete von September 1966 bis Ende 1968 an der Universität von Tunis (vgl. Eribon 1991: 266ff.; Fisch 2011: 93ff.). Enrique Dussel lebte wiederum für ca. 10 Jahre in Deutschland, Frankreich, Spanien und Israel: zuerst von 1957 bis 1959 für ein Doktoratsstudium in Madrid, anschließend für zwei Jahre als Tischler in Nazareth und im Kibbuz Ginnosar am See Genezareth als Fischer und von 1961 bis 1967 in Paris mit Aufenthalten in Mainz, München und Sevilla (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 16f.). Somit lebten beide zwischen 1961 und 1966,

nach Tunesien ging, in Paris: Enrique Dussel studierte von 1961-65 Theologie am Institut Catholique in Paris. Daran anschließend vertiefte er seine Studien zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte und promovierte 1967 im Fach Geschichte an der Sorbonne (vgl. Peter 1997: 16f.). Michel Foucault wurde zur gleichen Zeit als Dozent und später als Professor für Philosophie und Psychologie an die Universität von Clermont-Ferrand berufen (vgl. Fisch 2011: 121). Ob sie sich in dieser Zeit in Paris zufällig begegneten ist nicht bekannt. Auszuschließen ist aber, dass sie sich kennen gelernt haben - dies wäre sicherlich hinreichend belegt. Im Folgenden sollen nun einzelne wesentliche Aspekte beider Lebensläufe getrennt voneinander betrachtet werden.

2.2. Enrique Dussel: Ein Denker zwischen Zentrum und Peripherie

Enrique Dussels Werk ist heterogen und kann in diverse Disziplinen eingeordnet werden. Denn er hat Publikationen zu philosophischen, theologischen und historischen Fragestellungen verfasst. Im deutschen Sprachraum ist Enrique Dussel bis in die 1990er Jahre hinein weitgehend unbekannt gewesen: Es herrschte geradezu eine „[...] erschreckende Unkenntnis, was die Substanz seines Denkens betrifft [...]“ (vgl. Schelkshorn 1992: 11). Lediglich durch eine lang anhaltende Auseinandersetzung mit dem Karl-Otto Apel wurde er als Befreiungstheologe (und damit nicht als Philosoph) wahrgenommen.⁷ Bis heute hat sich an dieser Situation kaum etwas geändert: Es sind zwar jüngst wieder deutsche Übersetzungen von Schriften Enrique Dussels erschienen⁸, jedoch findet die philosophische Rezeption vorwiegend im anglo- bzw. hispano-amerikanischen Sprachraum statt.

Entgegen dieser mangelnden Rezeption zeichnet sich Enrique Dussels Denken aber durch eine enorme Tiefe aus. Anton Peter bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Dussel gehört zweifellos zu den Intellektuellsten unter den Befreiungstheologen. Er ist Professor, kein im einfachen, gewöhnlichen Volk verwurzelter Seelsorger wie Gustavo Gutierrez und kein volkstümlicher Ordensmann, wie es der Franziskaner Leonardo Boff

⁷ Hierfür zeugen die germano-iberoamerikanischen Ethik-Tagungen in Deutschland und Lateinamerika, die von Raúl Fornet-Betancourt organisiert wurden. Sie dienten dem Austausch zwischen Befreiungs- und Diskurstheologie. Die erste Tagung fand 1989 in Freiburg unter dem Titel *Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika* statt.

⁸ Vgl. hierzu die beiden 2013 erschienen Werke: *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Sowie: *20 Thesen zu Politik*.

gewesen ist. Dussels Milieu ist die akademische Welt. Er bewegt sich hauptsächlich in Universitäten und höheren Lehranstalten.“ (Peter 1997: 8)

Seine universitäre Ausbildung begann er 1953 im Alter von 19 Jahren an der Universidad Nacional del Cuyo.⁹ Dort studierte er Philosophie, mit dem Schwerpunkt auf Ethik. Sein soziales und politisches Engagement zeigte sich schon damals sehr deutlich: zum einen weil er aktiv die Studentenbewegung gegen die Präsidentschaft Peróns unterstützte (weswegen Dussel auch einmal in den Arrest kam), und zum anderen weil er sich 1954 an der Gründung des Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras (CEFYL; dt.: Zentrum für Studierende der Künste) beteiligte. Nach dem erfolgreichen Abschluss seines Studiums bekam Dussel 1957 ein Stipendium für ein Doktorat in Philosophie an der Universität Complutense in Madrid. (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 15f.)

Von Madrid aus unternahm Enrique Dussel im Jahre 1958 eine erste Reise in den Vorderen Orient (Libanon, Syrien, Jordanien und Israel). Nach dem erfolgreichen Abschluss seines Doktorats in Philosophie lebte er zwischen 1959 und 1961 für zwei Jahre in Israel: und zwar als Fischer am See Genezareth im Kibbuz Ginnosar und als Schreiner in Nazareth zu leben. (vgl. Dussel 1988a: 118; Peter 1997: 15) Dussel wandelte in diesen Jahren sozusagen auf den Spuren von Jesus von Nazareth und bekam ein Augenmerk für die Probleme der Armen und Unterdrückten einer Gesellschaft. Gleichzeitig befand er sich auch auf den Spuren seines Urgroßvaters, der als armer Tischler in ein fremdes Land zog um sein Glück zu finden.¹⁰ Nach seiner Rückkehr aus Israel begann Enrique Dussel ein Theologie-Studium an der Sorbonne in Paris. Während des Jahres 1963 verbringt er einige Monate in München¹¹, sowie am Institut für europäische Geschichte in Mainz und am Archivo

⁹ Vgl. für die folgende biographische Skizze die Autobiographie auf der Homepage von Enrique Dussel (www.enriquedussel.com). Zusätzliche (autobiographische) Quellen werden in Klammern angegeben. (letzter Zugriff: 31. Juli 2017)

¹⁰ Mehrere Vorfahren Enrique Dussels waren Einwanderer aus Europa: Johannes Kaspar Dussel, der Urgroßvater väterlicherseits, wanderte 1870 von Schweinfurt nach Buenos Aires aus. Diesen Urgroßvater bezeichnet Dussel in einer autobiographischen Notiz als einen armen Tischler, Lutheraner und Sozialisten, der nach Argentinien kam, um Arbeit, Sicherheit und Frieden zu finden (vgl. Dussel 1993a: 11, Fußnote 4). Die Urgroßeltern mütterlicherseits stammten aus Genua (vgl. Dussel 1993a: 28, Fußnote 10).

¹¹ Dieser Aufenthalt sollte eigentlich dem Erlernen der deutschen Sprache dienen. Jedoch lernte Enrique Dussel während seines Aufenthalts in Deutschland seine spätere Ehefrau Johanna Peters kennen. Sie heirateten 1964 und haben zwei Kinder: Susanna und Enrique. Letzterer ist seit 1993 Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

General de Indias (dt.: „Indienarchiv“, Archiv für die spanische Kolonialzeit) in Sevilla für Recherche-Arbeiten zu seiner Doktor-Arbeit. 1967 erhielt Enrique Dussel einen zweiten Dokortitel für eine Arbeit zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte. (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 18; Peter 1997: 16)

Während dieser Studienzeit erfährt Enrique Dussel erstmals was es bedeuten kann aus Lateinamerika zu kommen: Er fühlt sich fremd in Europa, d.h. er empfindet sich als Ausgeschlossenen, als jemand der nicht zum Okzident gehört. Anton Peter beschreibt diesen Umstand mit folgenden Worten:

„In Europa mußte er die Entdeckung machen, daß Lateinamerika außerhalb der Weltgeschichte steht, daß es im europäischen Weltverständnis nur am Rande oder gar nicht vorkommt. Als Lateinamerikaner fühlte er sich in Europa regelrecht de-zentriert. So lernte er den Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie erstmals am eigenen Leib spüren.“ (Peter 1997: 15)

Mit dieser Erkenntnis entstand in Enrique Dussel das Bedürfnis eine „Hermeneutik der lateinamerikanischen Kultur“ zu erstellen: er wollte „[...] die europäischen und christlichen Elemente und später auch die amerindischen Traditionen innerhalb der latein-amerikanischen Kultur jeweils von ihren geschichtlichen Ursprüngen her [...]“ (Schelkshorn 1997: 115) aufarbeiten, um damit eine „[...] geistes- bzw. weltgeschichtliche Ortung Lateinamerikas von den wesentlichen geistigen Strömungen der Menschheitsgeschichte her[...]“ (Schelkshorn: 1992: 16) zu erstellen.¹² Notwendig wurde diese historische Aufarbeitung der (lateinamerikanischen) Kulturgeschichte für Enrique Dussel, weil er eine Diskrepanz zwischen seiner intellektuellen Ausbildung in Argentinien und dem Selbstverständnis, das er in Europa entwickelte, feststellte:

„Ich gehöre einer lateinamerikanischen Generation an, deren intellektuelle Anfänge nach dem Ende des so genannten Zweiten Weltkrieges in den 50er Jahren liegen. Für uns in Argentinien gab es damals keinen Zweifel daran, dass wir Teil der ‚okzidentalene Kultur‘ waren. Daher sind einige scharfe Urteile, die ich später fällen sollte und werde, jemandem zueigen, der sich gegen sich selbst wendet.“ (Dussel 2013a: 135)

¹² Dazu entstehen während der Zeit in Europa drei Schriften von Enrique Dussel: *El humanismo semita* (publiziert 1969), *El humanismo helénico* (publiziert 1975) und *El dualismo en la antropología de la christianidad. Desde el origen del christianismo hasta antes de la conquista de América* (publiziert 1974). (vgl. Schelkshorn 1992: 16f.)

In dieser selbstkritischen autobiographischen Notiz kommt zum Ausdruck, dass Enrique Dussel mit einer anderen (Selbst-)Wahrnehmung nach Europa kam als mit jener, mit der er nach Argentinien zurückkehrte. Um das Dilemma in einen Satz zu fassen: Enrique Dussel empfand sich lange Zeit als Bestandteil von etwas, zu dem er nach fortdauernder Auseinandersetzung gar nicht gehörte. Dieser Umstand wird von einer anderen autobiographischen Notiz weiter ausgeführt und gestützt:

„Die Philosophie, die wir studierten, ging von den Griechen aus, die wir als unsere entferntesten Ursprünge ansahen. Die amerindische Welt¹³ kam in keinem unserer Programme vor, und keiner unserer Professoren hätte die Ursprünge der Philosophie mit ihr verbinden können. Zudem bestand das Ideal des Philosophen darin, die klassischen Werke der okzidentalen Philosophie und ihre zeitgenössischen Entwicklungen detailgetreu zu kennen. Es gab nicht die geringste Möglichkeit, die Frage nach einer spezifischen Philosophie Lateinamerikas zu stellen.“ (Dussel 2013a: 135f.)

Enrique Dussel rechnet in diesem Zitat mit seiner eigenen philosophischen Ausbildung ab. Er konstatiert, dass keiner seiner Professoren die philosophische Tradition Lateinamerikas berücksichtigte und in den Unterricht mit ein bezog. Stattdessen wurde ausschließlich europäische Philosophie gelehrt und diese nicht kritisch hinterfragt.

Als Enrique Dussel 1966 nach Argentinien zurückkehrte trat er zuerst einen Lehrstuhl für Ethik am philosophischen Institut der Universidad Nacional de Resistencia in Chaco an und daran anschließend im Jahr 1968 einen Lehrstuhl für Ethik an der Universidad Nacional del Cuyo. Seine ersten Lehrveranstaltungen standen noch in der Tradition einer konservativen, eurozentrischen Philosophie, d.h. sie handelten von der klassischen (europäischen) Philosophie, so wie er sie selbst in seinem Studium erfahren hat. Mit dem Beginn der studentischen Unruhen in Argentinien im Jahr 1969, wurde aber auch Enrique Dussel mit dem Anliegen der Studenten, eine Erklärung für die soziale Realität und Lösungsvorschläge für die politischen und wirtschaftlichen Probleme zu bekommen, konfrontiert. Dussel kam daher zunehmend

¹³ Enrique Dussel verwendet für Lateinamerika oft die Bezeichnung „amerindische Welt“. Damit möchte er auf den Irrtum Christoph Columbus´ hinweisen, der glaubte den „westlichen“ Seeweg nach Indien entdeckt zu haben. Erst durch Amerigo Vespucci (1451-1512) wurde mit dem Vorurteil „neue Teile“ Indiens bzw. Asiens entdeckt zu haben aufgeräumt und der „entdeckte“ Kontinent bekam in Anlehnung an den Seefahrer seinen „neuen“ und heutigen Namen: Amerika.

mit lateinamerikanischen Soziologen, Ökonomen sowie Politikwissenschaftlern, wie z.B. Orlando Fals Borda, Andre Gunder Frank, Franz Hinkelammert und Theotônio dos Santos, zusammen und setzte sich intensiv mit der Dependenz-Theorie auseinander. (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 19f.; Peter 1997: 19). In Enrique Dussel begann zu diesem Zeitpunkt eine intellektuelle Abkehr vom „Zentrum“. In einem Interview mit Raúl Fornet-Betancourt formuliert er diesen Umstand folgendermaßen: „Denn die Praxis konnte sich nicht mehr in jenem universalistischen Denken wiedererkennen, das wir von und in Europa gelernt hatten und in Lateinamerika mehr oder weniger einfach wiederholten.“ (Fornet-Betancourt 1989: 45)

Dass sich die lateinamerikanischen Intellektuellen zunehmend nicht mehr von der europäischen Ideengeschichte verstanden bzw. mitgedacht fühlten, drückte sich besonders in dem Streit aus, der zwischen dem peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy und dem mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea über die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie entbrannte. Für Salazar Bondy stellt Philosophie ein „*ideologisches Instrument* der herrschenden Klasse“ dar, da sich Lateinamerika in einer Situation der Unterdrückung befindet, „[...] welche keinerlei Authentizität erlauben würde, da das Subjekt des philosophischen Diskurses nur die europäische Perspektive des Kolonialismus und seiner Nachfolger reproduziere.“ (vgl. Penner 1996: 62) Für Salazar Bondy kann eine lateinamerikanische Philosophie nur „inauthentisch“ sein. Dagegen plädiert Leopoldo Zea für eine „humanistische Position“, in der die Authentizität der Philosophie durch ihre „Dialogfähigkeit“ erreicht wird, d.h. indem sie die Situation des Anderen reflektiert und versteht (vgl. Penner 1996: ebd.). In diesem Streit nimmt Enrique Dussel eine „dritte Stimme“ ein. Erstmals formulierte er seine Vorstellung von einer „Philosophie der Befreiung“ 1969 auf einer Veranstaltung in Buenos Aires, die er zusammen mit Juan Carlos Scannone organisierte und dann erneut Anfang Juni 1971 „[...] auf dem 2. Nationalen Kongreß der Philosophie in Calmochita bei Córdoba/Argentinien als Aufriß eines philosophischen Konzeptes [...]“ präsentierte. (vgl. Penner 1996: 63) Als Reaktion auf diesen Kongreß kam eine heterogene Gruppe zusammen, die sich einer eigenständigen, lateinamerikanischen Philosophie verpflichteten - der „Philosophie der Befreiung“. Zu dieser Gruppe gehörten u.a.: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Rodolfo Kusch, Alberto Parisi, Arturo Roig und Juan Carlos Scannone.

Die Gruppe der Befreiungsphilosophen war während der politischen Wirren in Argentinien Anfang der 1970er Jahre institutioneller Repression und Verfolgung ausgesetzt. Die demokratischen Wahlen im März 1973, in deren Folge Juan Perón im September seine dritte Präsidentschaft antrat, brachten keine Entspannung zwischen „rechten“ und „linken“ Gruppierungen. Vielmehr verschärfte der autoritäre und populistische Führungsstil Peróns die Situation: am 2. Oktober 1973 wurde ein Bombenanschlag auf das Haus von Enrique Dussel verübt, bei dem niemand verletzt wurde, aber seine Bibliothek weitgehend zerstört wurde.¹⁴ Einen Grund für die zunehmende Gewalt gegenüber Befreiungsphilosophen erkennen Linda Martín Alcoff und Eduardo Mendieta im sozialen Engagement Enrique Dussels: „Moving beyond philosophical circles, he was known as a historian, theologian, and staunch supporter of all liberation movements throughout Latin America. And he became persona non grata for a government becoming progressively more violent.“ (Alcoff / Mendieta 2000: 21) Enrique Dussels Eintreten für die Unterdrückten im besonderen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika im allgemeinen bilden die Kehrseite einer zunehmend gewaltbereiteren Regierung. Durch den zunehmenden politischen Druck auf die Befreiungsphilosophen und nachdem er, wie viele seiner KollegInnen aus dem universitären Dienst entlassen wurde, sah sich Enrique Dussel im März 1975 dazu gezwungen Argentinien den Rücken zu kehren. Seither lebt er in Mexiko im Exil.¹⁵ Eine Periodisierung des akademischen Werks von Enrique Dussel von Walter D. Mignolo spiegelt dessen Autobiographie: die erste Phase umfasst seine Lehrtätigkeit in Argentinien von 1969-1975, die zweite Phase beginnt mit der Emigration nach Mexiko und dauert bis heute an. (vgl. Mignolo 2000: 27) In diese zweite Phase fallen auch alle Haupt-Werke Enrique Dussels, die in den folgenden Kapiteln der hier vorliegenden Master-Arbeit behandelt werden¹⁶.

¹⁴ In weiterer Folge wurden aber sein Kollege Mauricio Lopez und seine Studentin Susanna Bermejillo Opfer von Attentaten. (vgl. Penner 1996: 74; Schelkshorn 1992: 18)

¹⁵ Enrique Dussel lebt in Mexiko-Stadt und ist bis heute Professor für Philosophie an der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Professor für Ethik an der Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-Iz.) sowie Professor für Theologie- und Kirchengeschichte am Theologischen Institut für höhere Studien (ITES, Mexiko-Stadt). (vgl. Peter 1997: 23)

¹⁶ Die wesentlichen sind die folgenden Bücher bzw. Vortragsbände: *Filosofía de la liberación* (1977; dt. Übersetzung 1989: *Philosophie der Befreiung*); *Ética Comunitaria* (1986; dt. Übersetzung 1988: *Ethik der Gemeinschaft*), *La Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998; dt. Übersetzung 2000: *Prinzip Befreiung*); *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (1993, Vorlesungen gehalten an der Universität Frankfurt, 1992); *Der Gegendiskurs der Moderne* (2012, Vorlesungen gehalten im Rahmen der Albertus-Magnus-Proffessur an der Universität Köln, 2010).

2.3. Michel Foucault: Ein Archivar von Denksystemen

Die Rezeptionsgeschichte von Michel Foucault im deutschen Sprachraum ist ganz anders verlaufen als die von Enrique Dussel. Zeitlich gesehen gibt es aber eine Ähnlichkeit: Foucault wurde bis zur Mitte der 1980er Jahre kaum wahrgenommen (vgl. Eßbach 1991: 74). In der Philosophie wurden Foucaults Schriften bis zu seinem Tode im Jahr 1984 lediglich durch Manfred Frank und Jürgen Habermas im Zuge ihrer Darstellungen der modernen französischen Philosophiegeschichte umfassend rezipiert (vgl. Frank 1984: 135-236 bzw. Habermas 1988: 279-312). Für die Geschichtswissenschaft galt lange Zeit, dass sie Foucaults Schriften lediglich als Affront wahrgenommen und deswegen mit keiner Rezension gewürdigt haben (vgl. Peukert 1991: 320f.). Ganz im Gegensatz dazu fand nach Foucaults Tod und insbesondere seit dem Anfang des neuen Jahrtausends im deutschen Sprachraum in fast jeder Geistes- bzw. Sozialwissenschaft eine intensive Lektüre und Kritik mit seinem Denken statt - was sich auch in einer Vielzahl von Einführungen und Kompendien wieder spiegelt.¹⁷

Die Rezeption Foucaults in Südamerika ist bis heute ebenso eher gering ausgeprägt¹⁸ und dies obwohl Foucault mehrfach in Brasilien war (vgl. Saar 2003: 161f.). Im Oktober 1965 besucht er auf Einladung von Gérard Lebrun die philosophische Fakultät der Universität von São Paulo (Foucault 2001: 39), im Mai 1973 hält er mehrere Vorlesungen an der *Pontificia Universidade Católica* in Rio de Janeiro und besucht im Anschluss Bela Horizonte, Minas Gerais und das Amazonas-Gebiet (Foucault 2001: 68), im Oktober und November 1974 hält er 2 Seminare sowie 6 Vorträge an den Universitäten von Rio und besucht Recife (Foucault 2001: 71), im Oktober 1975 erneut an der Universität in São Paulo (Foucault 2001: 75) und im November 1976 in Belém und Recife zusammen mit Roberto Machado (Foucault 2001: 78). Im Mai 1981 lädt er Fernando Henrique Cardoso von der Universität São Paulo ein, um am Collège de France Vorträge über die Entstehung neuer Gesellschaften in der Dritten Welt zu halten (Foucault 2001: 95).

Im starken Kontrast zu der Rezeption Foucaults in Deutschland und Südamerika steht diese in Frankreich und in den USA: „Erst Ende der 1970er-Jahre wurde es in Frankreich stiller um den eigenwilligen Denker, ein *enfant terrible* des *Collège de*

¹⁷ Deutschsprachige Einführungen in das Werk von Michel Foucault sind z.B.: Brieler (1998); Gehring (2004); Kammler (2008); Keller (2008); Kögler (2004); Ruoff (2007); Sarasin (2005); Schneider (2004)

¹⁸ Es existiert lediglich eine erwähnenswerte englischsprachige Publikation zur Rezeption Foucaults in Lateinamerika, herausgegeben von Benigno Trigo (erschienen 2002).

France, [...]. In dieser Zeit begann jedoch ein Aufstieg in der englischsprachigen Welt, nicht unbedingt in den Sozialwissenschaften, sondern eher in den Humanities und Cultural Studies.“ (Keller 2008: 8) Reiner Keller hebt hervor, dass Foucault diesen Stellenwert in der intellektuellen Landschaft Frankreichs vor allem auch wegen seinem politischen Engagement bekommen hat. Somit erscheint auch James Millers Einschätzung über Foucault einleuchtend: „Mehr als ein Jahrzehnt lang galt sein elegant rasierter Schädel als Emblem für politischen Mut - ein Leitstern des Widerstands gegen Institutionen, die den freien Geist begraben und das ‚Recht, anders zu sein‘ erdrücken.“ (Miller 1995: 17) In seiner kontrovers diskutierten Biographie betont James Miller, dass Foucault zum Zeitpunkt seines Todes der wahrscheinlich bekannteste Intellektuelle der Welt war - ja, dass sein „akademischer Aktienwert“ mit seinem Tod sogar noch gestiegen sei, auch wenn er von seinen Kritikern als ein „[...] New Wave-Sophist, der die Öffentlichkeit mit betrügerischer Rhetorik verhext [...]“ eingestuft wurde (vgl. ebd.: 23ff.). Für das große Interesse an Michel Foucault spricht auch, dass er bereits in den 1980er Jahren den 24. Platz in einem Ranking der meist zitierten Philosophen einnimmt (vgl. Ruoff 2007: 13). Darüber hinaus haben verschiedene Weggefährten seinen intellektuellen Stellenwert in Würdigungen und Aufsatzbänden hervor gehoben (vgl. Blanchot 1987; Deleuze 1992; Veyne 1992).

Michel Foucault war und ist somit in aller Munde und dies obwohl sein Werk nur „selten ausführlich gelesen“ wird bzw. von ihm verwendete Begriffe in Disziplinen und Debatten nur als hohle, mangelhaft rezipierte „Stichworte“ verwendet werden (vgl. Gehring 2004: 9). Aufgrund dieser Fülle an Literatur wird hier auch nicht der Versuch unternommen eine ausführliche Biographie von Michel Foucault darzulegen. Es soll lediglich anhand einer Anekdote ein Einblick in das Leben und Schaffen Foucaults gemacht werden. Sozusagen als Substrat für die Ausführungen in dem weiter unten folgenden Kapitel zu seiner Methode.

Gilles Deleuze erster Satz seiner Hommage an den Freund lautet verheissungsvoll: „Ein neuer Archivar ist in der Stadt berufen worden.“ (Deleuze 1992: 9) Bei der Stadt handelt es sich um Paris und bei der Stelle, um die vom Collège de France eigens für Foucault ausgeschriebene Professur für die Geschichte der Denksysteme¹⁹. Jedoch war die Wahl Foucaults auf diese vakante Stelle eine durchaus polarisierende: erst

¹⁹ Für Michael Fisch stellt die Umbenennung des Lehrstuhls von Jean Hyppolite im November 1969 schon eine Vorentscheidung für die Wahl Michel Foucaults auf die Nachfolge seines ehemaligen Lehrers dar (vgl. Fisch 2011: 208, 225).

im zweiten Wahlgang wurde Foucault gegenüber Paul Ricoeur und Yvon Belaval mit einfacher Stimmenmehrheit bestätigt. Die erforderliche aber rein konsultative Zustimmung der Académie des sciences morales et politiques zu dieser Berufung war dagegen negativ. Trotzdem entsprach das zuständige Ministerium der Berufung des Collège de France und Michel Foucault hielt am 2. Dezember 1970 seine Antrittsvorlesung. (vgl. Eribon 1991: 309ff., Fisch 2011: 225f.) Anhand dieses Beispiels soll nicht nur veranschaulicht werden, wie kontrovers seine Berufung an das Collège de France war, sondern auch Foucaults Stand als Philosoph. Die Berufung an das Collège de France ist nicht nur ein Beweis für die Aufnahme Michel Foucaults in den Olymp der Intellektuellen Frankreichs²⁰, sondern für den Kontext dieser Arbeit ist entscheidend, dass genau zu diesem Zeitpunkt in seinem Werk die Reflexion über den *discours de la méthode* an einem entscheidenden (Wende-)Punkt angelangt ist: Die *Archäologie des Wissens* veröffentlicht Michel Foucault kurz zuvor, im März 1969, als „methodenkritisches Destillat seiner bisherigen Arbeit“ (vgl. Ruoff 2007: 32). Mit seiner Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* unternimmt Michel Foucault eine Neubestimmung seiner Diskurstheorie. Für Heinrich Fink-Eitel wird im Anschluss an sie die „theoretizistische“ Archäologie von der „praktizistischen“ Genealogie abgelöst: Es ging nun nicht mehr um die Beschreibung diskursiver Ordnungen bzw. das Aufzeigen von sich gleichenden Strukturen, sondern um die „Ordnungsleistung“ nicht-diskursiver Praktiken, d.h. um die Machtbeziehungen hinter den Diskursen (vgl. Fink-Eitel 1989: 69).

So weit, so gut. Aber warum beschreibt Deleuze in dem obigen Zitat Michel Foucault als „neuen Archivar“? Um diese Frage beantworten zu können, ist ein Blick in Foucaults akademische Laufbahn notwendig.

Am Beginn seiner Studienzeit war Michel Foucault noch unentschlossen in welche Richtung seine Ausbildung gehen soll: ab Juli 1946 begann er in Paris Philosophie und Psychologie zu studieren. In beiden Fächern erwarb er Ende der 1940er Jahre Lizenziat, d.h. akademische Abschlüsse (vgl. Eribon 1991: 76f.). Foucault fiel es schwer sich in die strenge Gemeinschaft der französischen Elite-Bildungsinstitute - zuerst an der École normale supérieure (ENS Rue d'Ulm) und ebenso nach seinem Wechsel an die Sorbonne - zu integrieren:

²⁰ Didier Eribon bezeichnet das Collège de France als das „Allerheiligste des französischen Universitätswesens“ (vgl. Eribon 1991: 302).

„Foucault soll es wohl nicht gelingen [...] sich einem sozialen Leben zu fügen, wie es von der Verwaltung der École verlangt wird. Die Tage hier werden für ihn unerträglich, und er zieht sich immer mehr in seine Einsamkeit zurück. Er entwickelt eine kalte Arroganz, indem er über andere spottet, einige mit Spitznamen belegt und über manche Kameraden öffentlich herzieht.“ (Fisch 2011: 37)

Foucault war bei vielen Kommilitonen unbeliebt. Außerdem fiel es ihm schwer im Paris der Nachkriegszeit seine sexuelle Orientierung auszuleben. Unter diesen Umständen versuchte er sich im Dezember 1948 zum ersten mal und im Juni 1950 zum zweiten mal das Leben zu nehmen (vgl. Fisch 2011: 40f.) Der Arzt der das „suizidale Verhalten des jungen Foucault“ behandelte kam zu einer simplen Schlussfolgerung: „Kummer über seine Homosexualität.“ (Miller 1995: 79) Foucaults langjährigem Lebensgefährten Daniel Defert zufolge soll der wahre Grund für die „suizidalen Impulse“ jedoch das mangelnde Selbstwertgefühl wegen des vermeintlich schlechten Aussehens gewesen sein (vgl. Miller 1995: 81). Deswegen meint James Miller im Vorwort seiner Biographie auch, dass „[...] das Originelle und Herausfordernde am Foucaultschen Denken in seinem unerbittlichen, zutiefst zweideutigen sowie hochproblematischen Verhältnis zum Tod, [...]“ (Miller 1995: 11) liegt. Auch wenn James Miller an gleicher Stelle sein Buch ironisch als das Schreiben eines „kleinen Großinquisitors“ bezeichnet, muss er sich, wie es Michael Büsges im Nachwort zusammenfasst, von vielen Seiten den Vorwurf des Voyeurismus und der Effekthascherei gefallen lassen (vgl. Miller 1995: 565-579). Vollkommen zurecht behauptet Michael Fisch daher, dass man weder von Foucaults Homosexualität noch von jeglichen sozialen oder psychischen Problemen „[...] ungebrochen rückschließen [kann; F.E.] auf ein Werk, das sich in den kommenden vier Jahrzehnten erst noch entwickeln muss.“ (Fisch 2011: 47f.)

Das entscheidende aus der Studienzeit Foucaults ist, dass sich seit dieser Zeit weder seine Arbeitsweise noch sein Forschungsinteresse mehr wesentlich verändert hat: „[...] er liest, er schreibt, er lehrt... In dieser Hinsicht wird er sich im Laufe seines ganzen Lebens kaum ändern.“ (Eribon 1991: 109) Sein Interesse galt seither wissenschaftshistorischen bzw. -theoretischen Fragestellungen: Foucault arbeitete und das ist „[...] ungewöhnlich genug für einen Philosophen, empirisch an historischen Materialien und bewegte sich damit auf geschichtswissenschaftlichem Terrain.“ (Keller 2008: 9) Deswegen bezeichnet Maurice Blanchot in seiner

Hommage das Forschungsinteresse seines Freundes auch als historisch und soziologisch motiviert: „Foucault behandelt seit seinem ersten Buch Probleme, die immer schon zur Philosophie gehören (Vernunft und Unvernunft), aber er nähert sich ihnen über Geschichte und Soziologie.“ (Blanchot 1987: 13) Und Paul Veyne geht in seiner Beschreibung des Freundes sogar noch weiter und bezeichnet Foucault am Anfang seines Buch *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte* als den „vollendeten Historiker“ bzw. die „Vollendung der Historie“ (vgl. Veyne 1992: 7). Für Veyne deckt Foucault keine „geheimnisvollen Diskurse“ auf: „[...] er lädt uns nur ein, genau zu beobachten, was da gesagt wird.“ (Veyne 1992: 28)

Foucaults Interesse bestand nicht darin Texte neu zu interpretieren, sondern „[...] möglichst genau zu verstehen, was der Autor des Textes in seiner Zeit sagen wollte.“ (Veyne 2010: 22) Sein Ziel war es weniger die Geschichtsschreibung zu verändern als die Beziehungsregeln der Diskurse richtig herausarbeiten. Damit widersetzte Foucault „[...] sich den beiden grundlegenden technischen Verfahren, die bisher von ‚Archivaren‘ angewandt wurden: der Formalisierung und der Interpretation.“ (Deleuze 1992: 27) Das „neue“ an Foucaults Archiv-Arbeit, d.h. an seiner Methode, an seiner Diskurstheorie, war es, eine andere Interpretationen der historischen Zusammenhänge anzubieten.

Foucaults Interesse an der Psychologie war nie rein wissenschaftshistorischer Natur: Anfang der 1950er Jahre arbeitete er für kurze Zeit unter der Obhut von Jaqueline Verdeaux, einer Freundin der Familie, am psychiatrischen Krankenhaus Sainte-Anne, Paris (vgl. Eribon 1991: 86f.). Seine ersten Publikationen aus dem Jahr 1954 behandelten psychologische Fragestellungen: (1) die Einleitung zur Übersetzung des Aufsatzes *Traum und Existenz* des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswanger und (2) *Maladie mentale et personnalité* (dt. Geisteskrankheit und Persönlichkeit)²¹. Jedoch wollte er selbst nie praktizierender Psychologe werden und unterzog sich auch nie einer Psychoanalyse, obwohl er sich lange mit dem Gedanken herumtrug (vgl. Eribon 1991: 77f.). Sein Ziel war eine akademische Laufbahn in der Philosophie: Deswegen zog er es auch vor, seine Anstellungen an der Universität von Lille (1952-55) und an der Universität von Clermont-Ferrand (1960-66) aufzugeben, um

²¹ Seine frühen Schriften hat Foucault „nicht als eigene Werke gelten lassen wollen“ und sie später sogar fast verleugnet. Sein erstes Buch hat er trotzdem 1962 vollkommen überarbeitet unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* (dt.: Psychologie und Geisteskrankheit) neu veröffentlicht. (vgl. Kammler, u.a. 2008: 2)

seine Studien im Ausland weiterzuführen bzw. abzuschließen.²² Er wollte an das angesehenste Bildungsinstitut Frankreichs und am 2. Dezember 1970 hatte er es geschafft.

Die Versuche einer zeitlichen Periodisierung des Œuvres Foucaults sind vielfältig. Sie schwanken vor allem in der Anzahl der verschiedenen Phasen. Für diese Arbeit gilt keine dieser Phaseneinteilung von Foucaults Werk, weil sie einen systematischen Zugang zur Methode Foucaults eher erschweren: „Die Foucault Rezeption insgesamt ist lange von einer geradezu fatalen Verbindung der langwierigen Diskussion um Phasen des Foucaultschen Schaffens mit der Debatte um seine theoretische Systematizität behindert worden.“ (Kammler u.a. 2008: 66) Stattdessen wird dem Versuch von Tanja Prokic gefolgt, in Bezug auf die Methode Foucaults durch alle seine Werke hindurch einen roten Faden hindurch zu erkennen (vgl. Prokic 2009). Dazu werden auf sämtliche Werke Foucaults sowie einige Aufsätze, Gespräche und Interviews zurückgegriffen.²³

²² Nach Einschätzung von Johannes Ulrich Schneider dienten diese Aufenthalte im Ausland ausschließlich der Intensivierung an den eigenen Arbeiten und damit der Förderung der wissenschaftlichen Karriere: „Dieser Wechsel ist bis heute unter französischen Akademikern nicht unüblich: Man fördert die eigenen Aussichten im Wissenschaftsbetrieb durch Übernahme halb administrativer, halb wissenschaftlicher Aufgaben an Einrichtungen Frankreichs im Ausland.“ (Kammler, u.a. 2008: 2)

²³ Die Werke Foucaults, um die es im folgenden hauptsächlich gehen wird sind: *L'Archéologie du savoir* (1969; dt. Übersetzung: Archäologie des Wissens, 1981); *L'ordre du discours* (1972; dt. Übersetzung: Die Ordnung des Diskurses, 1991); *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971; dt. Übersetzung: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, erstmals erschienen in: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. Fischer, Frankfurt, 1987); *Qu'est-ce que la critique?* (1990; dt. Übersetzung: Was ist Kritik?, 1992). *Was ist Kritik?* ist ein Vortrag von Michel Foucault, der von ihm weder zur Veröffentlichung freigegeben, noch dessen Manuskript redigiert wurde.

3.0. Enrique Dussels Philosophie der Befreiung

Die „Philosophie der Befreiung“ ist nicht alleinig mit dem Namen Enrique Dussel verbunden. Ihr sind diverse VertreterInnen²⁴ zuzurechnen und deswegen ist sie auch „[...] keine einheitliche Schule, kein monolithischer Block, sondern eine von sehr unterschiedlichen philosophischen Ausgangspositionen getragene Suche nach einem befreienden Denken in Lateinamerika [...]“ (Schelkshorn 1992: 29). Ofelia Schutte ordnet sie im politischen Spektrum links vom traditionellen Katholizismus und rechts vom Marxismus ein (vgl. Schutte 1991: 270). Das ergibt ein recht breites Feld für philosophische, theologische oder auch politische Aussagen. Ein vereinendes Merkmal aller Vertreter von Befreiungsphilosophien ist es „[...] von Lateinamerika aus und auf Lateinamerika hin [...]“ (Fornet-Betancourt 1988: 49) zu denken. Das heißt, alle *PhilosophInnen* der Befreiung wenden sich gegen eine eurozentrische Denk-Tradition und beziehen sich auf soziale und politische Situation Lateinamerikas als Grundlage ihrer Theorien.

Die Befreiungsphilosophie entstand unabhängig von der wesentlich bekannteren „Theologie der Befreiung“²⁵, teilt sich jedoch mit dieser die Problemstellung: die Bedürfnisse der Armen und Unterdrückten des mittel- und südamerikanischen Kontinents zu bedenken und in eine genuin lateinamerikanische Denkweise zu transformieren (vgl. Schelkshorn 1992: 19). Die Stärke der Philosophie der Befreiung - gegenüber der Befreiungstheologie - ist es, dass sie nicht nur die realen sozialen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten reflektiert, sondern dass sie auch eine „rationale Begründung ihrer ersten Kategorien“ (Fornet-Betancourt 1988: 9) liefert.

Als Initiation für die Philosophie der Befreiung benennt Enrique Dussel den 2. Argentinischen Nationalkongress für Philosophie der vom 6. bis 12. Juni 1971 in Cordoba stattfand. Dort hielt er einen Vortrag mit dem Titel *Metafísica del sujeto y liberación* (dt.: Metaphysik des Subjekts und Befreiung). (vgl. Peter 1997: 21) Gleichwohl beschreibt Dussel in einem Interview den Entstehungsrahmen der Befreiungsphilosophie als eine Addition von mehreren historischen Ereignissen die seit Ende der 1950er Jahre in Lateinamerika stattgefunden haben:

²⁴ Bekannte Vertreter sind z.B. Horacio Cerutti-Guldberg, Juan Carlos Scannone oder Leopoldo Zea, sowie insbesondere für den deutschen Sprachraum Raúl Fornet-Betancourt.

²⁵ Die Befreiungstheologie ist eine aus Lateinamerika stammende Richtung der (katholisch-)christlichen Theologie. Bekannte Vertreter sind z.B.: Leonardo und Clodovis Boff, Ernesto Cardenal, Gustavo Gutiérrez, Franz Hinkelammert, sowie Enrique Dussel. Ein bekannter deutschsprachiger Befreiungs-theologe ist Ulrich Duchrow.

„Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Befreiungsphilosophie Ende der 60iger und Anfang der 70iger Jahre entsteht. Sie ist aber zugleich im engen Zusammenhang mit allen Prozessen zu sehen, die in Lateinamerika bereits seit der kubanischen Revolution von 1959 in Gang waren.“ (Fornet-Betancourt 1989: 45)

Diese Aussage ergänzend benennt Raúl Fornet-Betancourt sechs wesentliche Aspekte des historischen Prozesses, die zur Entstehung der Philosophie der Befreiung geführt haben: (1) die kubanische Revolution (1959); (2) die zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín, Kolumbien (1968); (3) die polemische Diskussion über die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea (1969/70); (4) die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (seit 1970); (5) die Renaissance des Peronismus in Argentinien (ab 1972); (6) die Dependenztheorie (seit Mitte der 1960er Jahre)²⁶ (vgl. Fornet-Betancourt 1988: 66).

Die BefreiungsphilosophInnen versuchen im Anschluss an diese historischen Begebenheiten eine Lösung für die sozialen, politischen und ökonomischen Probleme Lateinamerikas zu finden. Sie wollen damit eine neue Denktradition begründen, die spezifisch lateinamerikanisch ist und den Forderungen der Armen und Unterdrückten gerecht wird. Eine eigenständige lateinamerikanische Philosophie ist ihnen zufolge nur dann möglich, „[...] wenn der philosophische Diskurs das Zentrum nicht einfach nachahmt, sondern mit Methoden arbeitet, die den substantiellen theoretischen Gehalt der Peripherie auf den Begriff bring[t].“ (Krumpel 2011: 262) Ende der 1960er Jahre bezweifelte Augusto Salazar Bondy in einem Aufsatz, dass in Lateinamerika noch ein authentisches Philosophieren möglich sei, da der Kontinent und seine Bewohner sich seit der Kolonisation in einer Situation von Entfremdung und Unterdrückung befinden (vgl. Penner 1996: 61f.). Dagegen positionierte sich Leopoldo Zea mit der Meinung, dass „[...] gerade die Situation von Abhängigkeit und Unfreiheit diejenige [ist; F.E.], die das philosophische Denken fördert, und zwar als ein Denken, das nach konkreten Lösungen sucht.“ (Fornet-Betancourt 1992: 179f.) Die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie ergibt

²⁶ Auf die ersten beiden Punkte kann hier leider nicht näher eingegangen werden. Zu Punkt (3) gleich im Anschluss mehr und vgl. zusätzlich Schelkshorn 1992: 20ff. Punkt (4) wurde weiter oben in diesem Kapitel schon thematisiert. Punkt (5) vgl. weiter oben, Kapitel 2.2. Punkt (6) siehe weiter unten Kapitel 3.1.

sich demnach aus der „konkreten Auseinandersetzung mit der entsprechenden Wirklichkeit“ der lateinamerikanischen Bevölkerung, die trotz der Kolonisierung eine „unbestreitbare Identität“ hat (vgl. Fornet-betancourt 1992: 174ff.).

Enrique Dussel stellt sich ebenso die Frage nach der Möglichkeit einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie, entwickelt aber eine eigenständige Position. Am Ende seines frühen Hauptwerks *Filosofía de la liberación* (erschienen 1977, dt.: *Philosophie der Befreiung*, 1989)²⁷ fragt er: „Ist es möglich, in einer abhängigen und beherrschten Kultur authentisch zu philosophieren?“ (Dussel 1989: 186) Er lehnt die Position Salazar Bondys ab und stellt dagegen die Hypothese auf, dass ein lateinamerikanisches Philosophieren sehr wohl möglich ist, insofern sie eine andere Methode als die Philosophie des Zentrums wählt und konkrete Antworten auf die sozialen und politischen Gegebenheiten Mittel- und Südamerikas erörtert. Das Ziel sei es, etwas „[...] zu denken, was noch nie gedacht wurde: den Prozeß der Befreiung der abhängigen und peripheren Länder. Das Thema ist die Praxis der Befreiung.“ (Dussel 1989: 187) Dussel geht es nicht mehr nur um eine spezifisch lateinamerikanische Philosophie, sondern um ein, die Peripherie befreiendes, Denken - womit eine authentische afrikanische bzw. asiatische Philosophie ebenso möglich und notwendig ist. Die Befreiungsphilosophie ist eine „[...] Philosophie, die von der Peripherie des Kapitalismus aus denkt, eines Kapitalismus, der sich heute zynischerweise als alternativlos darstellt.“ (Dussel 1993b: 55) Sie ist der Kampf des „Skeptikers“ gegen die Unterdrückung des „Zynikers“: Der Herrschende ist „zynisch“, weil er die Augen vor der Situation der Armen und Unterdrückten verschließt und seinen Reichtum verteidigt. Die Ausgeschlossenen einer Gesellschaft hingegen sind „skeptisch“, sie hinterfragen das System, machen auf ihre Situation aufmerksam und versuchen dadurch diese zu verändern (vgl. Dussel: 1993b).

Die Praxis der Befreiungsphilosophie interessiert sich deswegen nicht nur um die politische bzw. ideologische Loslösung der peripheren Länder, sondern es sollen

²⁷ Enrique Dussel beschreibt in diesem Werk seine systematische Begründung der Befreiungsphilosophie. Das Buch hat er nach der Emigration im mexikanischen Exil verfasst. Das Buch hat fünf Kapitel und zahlreiche Unterkapitel (diese Unterteilung ist mitunter sehr weitführend und ähnelt der Gliederung der *Logisch-metaphysischen Untersuchung* (Tractatus logico-philosophicus) von Ludwig Wittgenstein, auch wenn die Erklärungen oftmals aus mehr als einem Satz bestehen). Besonders auffallend ist, dass die *Philosophie der Befreiung* weder über eine Bibliographie noch eine einzige Fußnote verfügt. Diesen Umstand erklärt Enrique Dussel aus der Tatsache heraus, dass er in seiner neuen Heimat nicht auf seine Bibliothek zurückgreifen konnte (vgl. Dussel 1989: 13): Viele seiner Bücher wurden bei dem Bomben-Attentat auf sein Haus zerstört und er zeigt heute noch verbrannte Exemplare als Mahnmale für die Zeit der Verfolgung, Vertreibung, Unterdrückung und Ermordung anders Denkender unter der argentinischen Militärjunta (vgl. Dussel 2013: 100).

jegliche Herrschafts- und Unterdrückungsform reflektiert und dadurch ebenso eine erotische und pädagogische Emanzipation erreicht werden:

„Es ist klar, daß für unseren neuen Denkansatz von Anfang an die politische Herausforderung zentral war. Sehr bald sahen wir aber auch nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, die Problematik der Befreiung der Frau neu aufzuwerfen. Und genauso dringend erschien uns auch das Thema der Befreiung der Jugend [...] Hinzu kam natürlich das Problem der ideologischen Befreiung [...] Die Befreiung auf der politischen, erotischen und ideologischen Ebene sowie das Thema des Fetischismus stellten sich uns unmittelbar als vier der Grunddimensionen des Diskurses der Befreiung dar.“ (Fornet-Betancourt 1989: 47)

Die Praxis der Befreiungsphilosophie entfaltet sich demnach in „vier metaphysischen Situationen“: Politik, Sexualität, Pädagogik und Antifetischismus (vgl. Dussel 1989: 123). In diesen „Grunddimensionen“ drücken sich sowohl die gesellschaftlichen als auch die internationalen Strukturen sowie die zwischenmenschlichen Verhältnisse aus, an denen die Befreiung ansetzen soll. Der Ausgangspunkt der Philosophie der Befreiung ist „[...] eine ethisch-politische Option zugunsten der Unterdrückten in der Peripherie [...]“ (Dussel 1989: 189). Damit ist die Philosophie der Befreiung keine reine politische Theorie, die sich ausschließlich mit der Stellung marginalisierter Länder innerhalb der globalen Beziehungen befassen würde. Ihr geht es vor allem um die Befreiung eines Volkes sowie einzelner Subjekte aus ihrer Unterdrückung: „Die Praxis der Befreiung besteht in der möglichen Handlung, die die subjektive und soziale Realität transformiert und sich in letzter Instanz auf ein Opfer bezieht.“ (Dussel 2000: 155) Daher gilt es jede Struktur bzw. alle Systeme zu hinterfragen, die in jeglicher (historischen) Gesellschaftsformation repressive Elemente erzeugen, die bestimmte Personen oder Gruppen von der Gemeinschaft ausschließen und ihnen einen Teil ihrer Rechte nehmen:

„[...] sei es der machismo (das Herrschaftssystem auf der Ebene der Geschlechter, der Erotik und Sexualität), der Kapitalismus (das nationale oder planetarisch ökonomische System), der Liberalismus (das politische System der bürgerlichen Rechte, die zu den Interessen der großen Mehrheit der Menschheit im Widerspruch stehen), der Rassismus (die Diskriminierung der nicht-weißen Rassen), die ökologische Zerstörung (die sich gegen die zukünftige Generationen richtet), etc.“ (Dussel 1994: 107)

Enrique Dussel beklagt mit der Philosophie der Befreiung zwar die geopolitische Vormachtstellung Europas und lehnt ein eurozentrisches Denken ab, verleugnet aber nicht die Einflüsse die er aus seinem Studium in Europa und der traditionellen Ideengeschichte gemacht hat. Für Enrique Dussel bedeutet die „[...] Abarbeitung des bisherigen abendländischen Denkens [...]“ (Krumpel 2011: 256) vielmehr eine konstruktive Auseinandersetzung damit, inwieweit die europäische Ideengeschichte das lateinamerikanische Denken infiltriert hat und daran hindert ein kreatives Philosophieren zu werden. Deswegen wehrt er sich auch entschieden gegen den Vorwurf, selbst das europäische Denken nur zu kopieren. Im selben Interview mit Raúl Fornet-Betancourt betont er seine genuine Interpretation europäischer Philosophen:

„Aber wer gründlich liest, der merkt, daß man einfach die Waffen einsetzt, die zur Verfügung stehen, und zwar gegen den, der diese Waffen geschaffen hat. [...] Beim Gebrauch europäischer Kategorien habe ich also keine Komplexe, weil ich weiß, daß ich sie von einem anderen Horizont her verwende.“ (Fornet-Betancourt 1989: 52)

Enrique Dussel kritisiert die europäische Tradition der Philosophie aus sich heraus. Gleichzeitig verwendet er sie in der theoretischen und methodischen Fundierung seiner Befreiungsphilosophie um ein authentisches lateinamerikanisches Denken zu begründen. Seine Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie stellt für ihn auch keine Reproduktion derselben dar, sondern die Basis für eine Theorie, die sich mit den vorherrschenden Strukturen auseinandersetzt und für eine Veränderung des Systems optiert. Seiner Meinung nach ist eine Aufarbeitung des eurozentrischen Denkens

„[...] notwendig, wenn man den Aufbau eines *neuen* Systems und die partielle, reformistische oder vollständige, revolutionäre De-struktion des alten Systems fordert, eines Systems, das unfähig ist, auf die Gerechtigkeitsforderungen der ‚Betroffenen-Beherrschten-Ausgeschlossenen‘ zu antworten.“ (Dussel 1994: 107)

Mit der Philosophie der Befreiung verbindet Enrique Dussel den Anspruch „radikal anders zu sein“ als der bisherige, traditionelle Diskurs: Er wählt „einen anderen Ausgangspunkt“ um „[...] andere Themen verfolgen und aufgrund einer anderen

Methode zu unterschiedlichen Folgerungen kommen[.]“ (Dussel 1989: 187) zu können. Deswegen beschreibt Dussel die Philosophie der Befreiung als eine kritische Methode, deren Thema die „*omnitudo realitatis*: alles“ ist (vgl. Dussel 1989: 189):

„Die Philosophie der Befreiung arbeitet *negativ* und kritisch, sie zerstört die scheinbaren Argumente derer, die sich auf unverantwortliche Weise weigern, das Elend als zentrales Thema anzuerkennen; sie arbeitet *positiv*, wenn sie die Art und Weise der Aufhebung des Elends beschreibt.“ (Dussel 1990: 92)

Mit der Befreiungsphilosophie hat Enrique Dussel einen „[...] theoretischen Diskurs erfunden, welcher der konkreten Situation entspricht [...]“ (Fornet-Betancourt 1989: 46). Weil sich die Befreiungsphilosophie der realen Situation der Armen verschreibt, kann sie „[...] als Vermittlung zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften in Lateinamerika angesehen werden.“ (Fornet-Betancourt 1988: 9) Ihr ethischer Anspruch ist es sich um das konkrete Elend der Ausgeschlossenen zu kümmern: das sind Hunger, Obdachlosigkeit, Armut, etc. Jedoch verlässt damit die Philosophie der Befreiung nicht ihren theoretischen Rahmen. Dussels Denken changiert zwar zwischen Philosophie und Theologie, aber es existiert eine methodische Unterscheidung insofern,

„[...] daß die *Philosophie* eine theoretische Methode bereitstellt, welche der Arbeit am empirischen Material als *historische* Hypothese dient, aus deren Synthese dann ein *theologischer* Diskurs mit Strategien christlichen Handelns in den kirchlichen Raum hineingetragen wird. [...] Das bedeutet [...], daß Dussels philosophischer Diskurs wirklich Philosophie und nicht Theologie ist.“ (Penner 1995: 108)

Um die theoretische Fundierung der Philosophie der Befreiung nachvollziehen zu können, werden im Folgenden die verschiedenen Einflüsse auf das Denken Enrique Dussels erarbeitet. Diese Auseinandersetzung folgt (im Großen und Ganzen) der Kapiteleinteilung von *Philosophie der Befreiung*: im ersten Kapitel des Buches kommt der Einfluss der Dependenztheorie deutlich zum tragen; das zweite Kapitel wiederum offenbart die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und insbesondere mit der Philosophie von Emmanuel Lévinas (hier beginnt Enrique Dussel die Erläuterung seiner wichtigsten Kategorien und setzt diese in Kapitel 3 und 4 fort); am Schluss des vierten Kapitel erfolgt eine Kritik an der Ökonomie und im abschließenden fünften

Kapitel eine Zusammenfassung der Philosophie der Befreiung mitsamt einer methodischen Auseinandersetzung.

Dieser Zugang zur Befreiungsphilosophie Enrique Dussels soll nicht den Eindruck erwecken, dass sein Denken als reine Abfolge von den genannten Einflüssen verstanden werden kann. Es hat zwar einen gewissen Reiz, die Entwicklung der Theorie Dussels als eine Abfolge von Dependenz-Theorie über Lévinas hin zu Marx zu beschreiben, jedoch wird dies nicht dem eigentlichen philosophischen Ansatz gerecht: „Die Problematik dieses Schemas liegt darin, zwar die Prozeßstufen, nicht aber die Übergänge von einer Stufe zur anderen zu erfassen. Insofern ist die Formel nicht falsch, aber doch etwas einseitig.“ (Penner 1995: 108) Dieser Einschätzung von Peter Penner kann hinzugefügt werden, dass die Abfolge der Stufen nicht bedeutet, dass sie die jeweilig vorherige Stufe durch eine neue ersetzt worden wäre. Vielmehr wurde (bzw. wird) die Theorie Dussels durch die verschiedenen Einflüsse stetig erweitert. Zumindest ist der Anspruch dieser Arbeit durch die Zusammenführung der Befreiungsphilosophie Dussels mit der Methodologie Foucaults eine sinnvolle Ergänzung zu bewerkstelligen.

3.1. Dussels Kritik an der europäischen Philosophie: Der Einfluss der sozialwissenschaftlichen Dependenz-Theorie

Das erste Kapitel von Enrique Dussels *Philosophie der Befreiung* trägt die Überschrift „Geopolitik und Philosophie“ (vgl. Dussel 1989: 15-28). In diesem Kapitel wendet er zentrale Vorstellungen der Dependenz-Theorie²⁸ auf die Philosophie der Befreiung an. Hans Schelkshorn fasst das Anliegen Enrique Dussels mit den Begriffen der Dependenz-Theorie zusammen:

²⁸ Der Begriff Dependenz-Theorie wird vom spanischen *dependencia* (dt.: Abhängigkeit) abgeleitet. Enrique Dussel definiert „Dependenz“ in *Ética Comunitaria* (dt.: Ethik der Befreiung) wie folgt: „Mit diesem Begriff, der um 1965 in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften auftauchte, jedoch nie als Kategorie ausgearbeitet wurde, bezeichnet man das abstrakte oder wesentliche (hauptsächliche) Gesetz, das die Art des internationalen Verhältnisses der nationalen Gesamtkapitalien zwischen den entwickelten Nationen im Zentrum und den unterentwickelten Nationen an der Peripherie bestimmt; dieses Gesetz beinhaltet letzten Endes den *Transfer von Mehrwert* (von Mehr-Leben) von einem schwachen Kapital auf ein starkes.“ (Dussel 1988a: 142) Lateinamerikanische Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler haben mit der Dependenz-Theorie versucht, die ökonomischen und politischen Verhältnisse ihres (Sub-)Kontinents besser zu beschreiben, als dies klassische ökonomische Theorien gemacht haben: „Die Dependencia-Theorien [...] basieren auf der Grundannahme, daß Entwicklung und Unterentwicklung einander bedingende und strukturell aufeinander bezogene Teilaspekte ein und desselben kapitalistischen Weltsystems darstellen, in dem das Verhältnis zwischen den Zentren oder Metropolen und den Ländern und Gesellschaften der Peripherie durch den Begriff der Abhängigkeit definiert ist.“ (Puhle 1977: 15) In dieser Gegenüberstellung sind das Zentrum: Europa, die USA, Kanada, Japan, etc. Und die Peripherie: die Staaten Mittel- und Südamerikas, Afrikas sowie zu großen Teilen Asiens.

„Philosophie steht vor der Aufgabe, sich innerhalb ihrer unentrinnbaren Situiertheit im gegenwärtigen geopolitischen Konfliktfeld zwischen Zentrum und Peripherie so zu konstituieren, daß sie nicht zum verlängerten Arm der eurozentrischen Expansion, sondern zur kritischen Begleiterin der Befreiung der unterdrückten Völker der Dritten Welt wird.“ (Schelkshorn 1992: 32)

Laut Schelkshorn fordert Enrique Dussel, dass sich PhilosophInnen über ihre/seine „Situiertheit“ bewusst werden, d.h. den kulturellen Kontext sowie die politische und wirtschaftliche Lage der Herkunftsregion berücksichtigen und in das philosophische Arbeiten miteinbeziehen. Das philosophische Denken (in Lateinamerika) muss „[...] als Kritik gegenüber den Philosophien der herrschenden Machtblöcke entwickelt werden.“ (Schelkshorn 1992: 31) Eine authentisch-lateinamerikanische Philosophie muss sich aber nicht nur an einer Kritik (De-struktion) der europäisch-westlichen philosophischen Tradition abarbeiten, sondern auch an den ökonomischen Abhängigkeitsverhältnissen und den Hintergründen die dazu geführt haben. Für diese Analyse nimmt Enrique Dussel die Begrifflichkeit der globalisierungskritischen Dependenz-Theorie zu Hilfe.

Dependenz-TheoretikerInnen vertreten die Ansicht, dass die Beziehungen zwischen Staaten hierarchisch geprägt sind und zur wirtschaftlichen Abhängigkeit der Entwicklungs- („Peripherie“) von den Industrieländern („Metropolen“ bzw. „Zentrum“) führen²⁹: „Unter *Abhängigkeit* verstehen wir eine Situation, in der die Wirtschaft bestimmter Länder bedingt ist durch die Entwicklung und Expansion der Wirtschaft eines anderen Landes, der sie unterworfen ist.“ (dos Santos 1972: 243) Neben dieser wirtschaftlichen wird auch eine ideologische Abhängigkeit der Peripherie vom Zentrum beklagt: Das Konzept des „Desarrollismo“³⁰, d.h. dass Entwicklung nur durch Wirtschaftswachstum erreichbar ist, wird als falsche Strategie angesehen, weil damit lediglich der Entwicklungsweg des Zentrums nachgeahmt werden würde und keine eigenständige ökonomische Entwicklung mehr möglich sei. Darüber hinaus

²⁹ Ruy Mauro Marini kritisiert an dieser Erklärungsweise, dass die Begriffe „Abhängigkeit“ und „Unterentwicklung“ nahezu synonym verwendet werden und sie damit ihre „begriffliche und methodologische Strenge“ verlieren (vgl. Mauro Marini 1981: 99).

³⁰ Der Begriff „Desarrollismo“ wird vorwiegend von Kritikern dieses Entwicklungskonzeptes verwendet. Der Vorwurf der Dependenz-TheoretikerInnen lautet, dass die Konzentration auf das wirtschaftliche Wachstum keinen „Trickle-Down-Effekt“, d.h. eine Entwicklung in allen wirtschaftlichen und sozialen Bereichen, auslöst. (vgl. Benecke 1983: 197ff.)

wird der Begriff der „Unterentwicklung“ als ein negativ konnotierter Begriff des Zentrums entlarvt, der nicht das Phänomen fehlender Entwicklung in der Peripherie beschreibt, sondern darauf hinweist, dass die Entwicklung des einen Landes „besser“ ist als die eines anderen: „Entwicklung ist als ein normativer Begriff aufzufassen, als ein Begriff, der praktisch ein Synonym zu Verbesserung ist. Alles andere hieße, die eigenen Werturteile zu verbergen.“ (Seers 1974: 40) Wenn der Begriff „Unterentwicklung“ verwendet wird, wird damit automatisch ein Vergleich zwischen unterschiedlichen Entwicklungsstufen vorgenommen:

„Offensichtlich bedeutet Unterentwicklung nicht etwa das Nichtvorhandensein von Entwicklung, denn jedes Volk hat sich in irgend einer Weise und in höherem oder geringerem Maße entwickelt. Die Verwendung des Begriffes ‚Unterentwicklung‘ ist also nur beim Vergleich verschiedener Entwicklungsstufen sinnvoll.“ (Rodney 1975: 13)

Eine Klassifizierung von Ländern kann daher eigentlich nur mit Begriffen wie „entwickelter als ...“ oder „unterentwickelter als ...“ vorgenommen werden.

Dependenz-Theoretikerinnen betonen, dass sich die Länder der Peripherie in einem doppelten Dilemma befinden: sie sind wirtschaftlich von den Industriestaaten, internationalen Finanzinstitutionen sowie global agierenden Firmen abhängig und werden in ihrer Entwicklung von diesen gehemmt.³¹ Deswegen weist Raul Prebisch auch umso entschiedener darauf hin, dass die Entwicklung der Peripherie keine Priorität für die Industrieländer hat: „Die Zentren sind weit davon entfernt, diesen Prozeß [die Entwicklung der Peripherie; F.E.] durch bestimmte Änderungen in ihrer Produktionsstruktur zu unterstützen.“ (Prebisch 1982: 397) Die Entwicklung der Peripherie ist stark von den Interessen des Zentrums abhängig. Laut Andre Gunder Frank lässt sich dies historisch belegen, da die Abhängigkeit der Peripherie zu verschiedenen historischen Zeitpunkten unterschiedlich stark ausgeprägt war:

„[...] die Unterentwicklung weder vom Überleben archaischer Institutionen herrührt, noch vom Kapitalmangel in Gebieten, die vom Strom der Weltgeschichte isoliert geblieben sind. Im Gegenteil, sie wurde und wird von dem gleichen historischen

³¹ Hermann Sautter kritisiert an dieser Argumentation, dass Dependenz-TheoretikerInnen nur auf die Ausweglosigkeit der wirtschaftlichen Situation der Peripherie hinweisen und darüber hinaus keine Handlungsmöglichkeiten entwickeln, wie Entwicklungsländer ihre Situation verbessern können (vgl. Sautter 1977: 89).

Prozeß erzeugt, der auch die ökonomische Entwicklung erzeugte, der Entwicklung des Kapitalismus selbst.“ (Frank 1969: 36f.)

Demnach ist die ökonomische Entwicklung der Industrieländer die Kehrseite bzw. die logische Folge der ökonomischen Ausbeutung der Peripherie. Wegen der seit der Kolonialzeit bestehenden Ausbeutung befinden sich die Länder der Peripherie wiederum in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Zentrum. Die Länder des Zentrums bestimmen den ökonomischen Handel und damit die wirtschaftliche Entwicklung der Peripherie.³²

Laut Enrique Dussel sind die Länder des Zentrums moralisch gesehen an der heutigen wirtschaftlichen und sozialen Lage der peripheren Nationen schuld: „Theologisch gesehen ist ‚Abhängigkeit‘ oder ‚Dependenz‘ der Name für die internationale Sünde, durch die die Völker der Peripherie geopfert werden.“ (Dussel 1988a: 145) Die Länder des Zentrums machen sich dabei in einem doppelten Sinne schuldig: zum einen durch die Ausbeutung und zum anderen dadurch, dass sie ihre wirtschaftliche Strategie nicht ändern und damit die peripheren Staaten in ihrer Situation im Stich lassen. Sie machen in zweierlei Hinsicht die Länder der Peripherie zu „armen“ Nationen: „Sie [die „arme“ Nation; F.E.] muß nicht nur (politisch-militärische) Herrschaft ertragen, sondern auch ideologische (kulturelle) Hegemonie und wirtschaftliche Ausbeutung (durch den Transfer des Mehrwerts).“ (Dussel 1988a: 141) Mit der Dependenz kommt für Enrique Dussel die „strukturelle Sünde auf internationaler Ebene“ (vgl. Dussel 1988a: 143) in vollem Umfang zum Ausdruck.

Die Globalisierung dient Dussel zufolge ausschließlich den Interessen der Industriestaaten: „Die Globalisierung ist ein formales performatives System mit dem Zweck der Mehrwerterzeugung, es ist der Fetischismus des Kapitals in seiner extremsten Form.“ (Dussel 2000: 172) Die Interessen des Zentrums liegen ausschließlich in der Akkumulation von Kapital und nicht in der Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Menschen in der Peripherie. Die

³² Philip J. O’Brien weist auf die zyklische Argumentationsstruktur der Dependenz-Theorie hin: „In den Dependencia-Theorien sucht man vergebens nach den grundlegenden Charakteristika der Abhängigkeit. [...] abhängige Länder sind solche, denen die Fähigkeit zu autonomem Wachstum fehlt, und diese Fähigkeit fehlt ihnen, weil sie abhängige Strukturen haben.“ (O’Brien 1977: 56) Für O’Brien liegt dies an der mangelhaften Arbeit der Dependenz-TheoretikerInnen mit empirischem Material, d.h. die historische Datenanalyse findet bei ihnen in einem viel zu geringem Maße statt. Dieser Vorgehensweise hält O’Brien jedoch zu Gute, „[...] daß die Dependencia-Theorie nicht dazu gedacht ist, eine historische Theorie Lateinamerikas anzubieten; sie soll vielmehr eine Perspektive liefern, innerhalb deren die Geschichte analysiert werden kann.“ (O’Brien 1977: 50)

Philosophie der Befreiung thematisiert mit Hilfe der Dependenz-Theorie das „sündige“ Verhalten der Länder des Zentrums: „[...] Dussel argues that the ‚triumph‘ of the West can be understood appropriately only when we take into consideration the management of the world-system that allows the West to obtain a differential advantage over [the global south; F.E.]“ (Mendieta: 2000: 124). Damit einhergehend verbindet die Philosophie der Befreiung von den Ländern des Zentrums eine Abkehr von den bisherigen Strategien zur Ausbeutung der Peripherie. Dieser „moralischen Verpflichtung“ kommen die internationalen Institutionen laut Dussel aber nicht nach Dussel:

„Eine Schuld zu begleichen ist eine moralische Verpflichtung; daß aber die ethischen Subjekte leben oder sterben, steht außerhalb der Perspektive und der Forderungen der kapitalistischen Ethik der Globalisierung wie sie von der Weltbank oder vom IWF verkörpert wird.“ (Dussel 2000: 140)

Enrique Dussel klagt an dieser Stelle offen die internationalen Organisationen und ihre Position innerhalb der Abhängigkeitsverhältnisse an. Gemäß der Interpretation der Dependenz-Theorie entziehen transnationale Konzerne (vgl. Dussel 1988a: 150ff.) bzw. internationale Kreditgeber (vgl. Dussel 1988a: 161ff.) der Peripherie Kapital und damit in weiterer Folge die Lebensbasis der Bevölkerung:

„Die Arbeiter sind es, die beherrschten Klassen, das Volk der Peripherie, die die Zinsen für diese Kredite bezahlen, Kredite, auf die das zentrale und transnationale Kapital angewiesen ist, damit die armen Länder seine Waren kaufen und die herrschenden Klassen der Peripherie ihre Profite einstreichen können.“ (Dussel 1988a: 167)

Soweit übernimmt Enrique Dussel die ökonomischen Vorstellungen der Dependenz-Theorie und formuliert die ethischen Implikationen für sein Befreiungsd Denken. Darüber hinaus spricht er aber auch von einer abhängigen (lateinamerikanischen) Philosophie, wenn diese „[...] im Geist der reinen Nachahmung oder Wiederholung der lebendigen Philosophie des Zentrums arbeitet.“ (Dussel 1989: 23) Wie schon in den autobiographischen Zitaten im vorigen Kapitel beschrieben, macht Enrique Dussel seinen Professoren den Vorwurf, dass diese nur die europäische Philosophie „detailgetreu“ wiedergegeben haben: „Wahre Marionetten wiederholten später in der Peripherie, was ihre hervorragenden Professoren der großen Universitäten der

Metropolen sie gelehrt hatten.“ (Dussel 1989: 25) Die reine Reproduktion des europäischen Denkens bedeutet, dass weder ein autonomes (lateinamerikanisches) Denken existiert noch die reale Wirklichkeit der Menschen dieses Kontinents darin bedacht wird. Für Enrique Dussel läuft die Philosophie damit Gefahr, ihren Status als kritisches Denken zu verlieren und nur noch Basis für die Ideologie der Zentren zu sein:

„Die Philosophie des Zentrums gibt uns einen breiten Überblick über falsche Probleme unter diversen Titeln und Untertiteln. Seine Philosophen erscheinen manchmal als Hofnarren des Systems, das sie durch ihre Witzeleien und logischen Spielchen mit leichter Hand unterhalten.“ (Dussel 1989: 190)

Die Philosophie wird in diesem Fall wegen ihrem Hang zum Universalismus zu einer vereinnahmenden, „vollendeten Ontologie“: „Das Denken, das sich ins Zentrum flüchtet, endet damit, daß es alles als eine einzige Wirklichkeit denkt.“ (Dussel 1989: 18) Für Enrique Dussel ist die Ontologie, als Lehre vom Sein, die Voraussetzung dafür, dass sich Europa als Zentrum verstehen. Zur Untermauerung dieser These liefert Dussel verschiedene Beispiele aus der Geschichte der Philosophie: von der Antike bis zur Gegenwart (vgl. Dussel 1989: 19ff.).³³

Am markantesten wird Enrique Dussels Kritik an der europäischen Philosophie am Beispiel von Descartes „ego cogito“³⁴. Das „ego cogito“ interpretiert Dussel als Fortführung eines „ego conquiro“: „Das ‚Ich kolonisiere‘ den Anderen, die Frau, den besiegten Mann in einer entfremdeten Erotik, einer kapitalistischen Ökonomie, folgt dem Kurs des ‚Ich erobere‘ bis zum modernen ‚ego cogito‘.“ (Dussel 1993a: 60) Für Dussel stellt das „Ich denke“ Descartes´ das Ergebnis eines geistesgeschichtlichen Prozesses dar, der mit dem „Ich erobere“ der Konquistadoren begann, im „Ich kolonisiere“ seine Umsetzung fand und seither fortbesteht:

³³ Enrique Dussel entlarvt z.B. die Geschichtsphilosophie Hegels als eurozentrisch: „Über Afrika schrieb Hegel einige Seiten, die der Lektüre wert sind, wenngleich sie ausgesprochenen Sinn für Humor abverlangen, denn sie repräsentieren den hochmütigen Gipfel einer rassistischen Ideologie, voller Oberflächlichkeit, mit einem grenzenlosen Überlegenheitsgefühl, das uns den Geisteszustand Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts treffend vor Augen führt.“ (Dussel 1993a: 20) Für Dussel ist die Hegelsche Vorstellung, dass sich die Entwicklung innerhalb der Weltgeschichte von Ost (China) nach West (Europa) vollzog ein reiner, ideologisch aufgeladener Mythos (vgl. Dussel 1993a).

³⁴ Hierzu mehr in Kapitel 5.1.

„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, [...] 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)

Mit dem „ego cogito“ von Descartes setzt sich das europäische „Ich“ als Zentrum der Welt, betont seinen Anspruch auf Universalität und zeigt damit seine Verachtung für den Fremden: „Das alles denkende und begreifende Ich reflektiert letztlich nichts anderes als den europäischen Übergriff auf den Rest der Welt, die Einverleibung der außereuropäischen Kolonien in die Herrschaftssphäre Europas.“ (Peter 1997: 34) Seit dem „ego cogito“ begreift sich das europäische Denken als „Zentrum der Welt“ und eröffnet dadurch eine „geopolitische Subjekt-Objekt-Relation“ (vgl. Schelkshorn 1992: 45), in der die Bewohner ganzer Kontinente als Menschen zweiter Klasse bzw. Dinge wahrgenommen werden. Laut Dussel beginnt mit der Kolonisation Mittel- und Südamerikas nicht nur der Eurozentrismus sondern eben auch die Konstitution des modernen Subjekts und damit einhergehend die Konstruktion des Anderen: „Im Rücken der Moderne nahm man den kolonialen Subjekten für immer ihr ‚Mensch-Sein‘, bis heute.“ (Dussel 2013: 95) Während die Konquistadoren den „neuen“ Kontinent eroberten, begannen sie die Unterdrückung der „Primitiven“ und der „Heiden“. Die indigene Bevölkerung wurde nicht als gleichberechtigt wahrgenommen, sondern es war legitim sie zu erniedrigen, ihren Besitz zu entwenden, sie zu missionieren, etc. Dieses „ego conquiro“ wurde von der modernen Philosophie nicht hinterfragt und daher entwickelte sie sich unter der „[...] dunklen Voraussetzung [...] dass es unnötig sei, die europäische Expansion ethisch und politisch zu begründen, was in der Tat unmöglich und irrational wäre.“ (Dussel 2013: 59) Damit stellt die klassische Philosophie für Dussel sowohl die „Vollendung“ als auch „[...] die theoretische Konsequenz der praktischen Unterdrückung der Peripherie“ (Dussel 1989: 18) dar. Sie ist zum Fundament für die Unterdrückung anderer Kulturen bzw. Länder geworden: „Die moderne europäische Philosophie [...] setzt sich über alle Menschen, über alle Kulturen und damit auch über alle Frauen und Kinder, die sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen zu nützlichen und manipulierbaren Instrumenten macht.“ (Dussel 1989: 16)

Mit dieser Argumentation schließt sich Enrique Dussel der Interpretation der Dependenz-Theorie an, dass die Art und Weise der Europäer zur heutigen sozialen und ökonomischen Situation Mittel- und Südamerikas führte. In einem Interview mit Raul Fornet-Betancourt macht er im Stile seiner Interpretation des „ego cogito“ die europäische Kultur für die Ausbeutung und Unterdrückung der lateinamerikanischen Bevölkerung verantwortlich:

„[...] und deshalb konnten die Europäer eine Technologie entwickeln, die ihrer Kultur mehr oder minder adäquat ist, welche sie uns dann mit ihren Maschinen auferlegt haben und somit zugleich die Zerstörung unserer früheren Lebensformen einleiteten. Bei uns also geht es um die Zerstörung eines Ethos, einer vorindustriellen Kultur in der Peripherie. Die alten Kulturen sind unwiderruflich zerstört, auch wenn es noch einige Aspekte gibt, die wiedergewonnen werden können.“ (Fornet-Betancourt 1989: 54)

In diesem Zitat hat Enrique Dussel aber noch leise die Hoffnung, dass noch genuine Aspekte in der lateinamerikanischen Kultur auffindbar sind. In diesem Sinn soll die Philosophie der Befreiung auch eine rein lateinamerikanische Philosophie sein, die eben „von Lateinamerika aus und auf Lateinamerika hin denkt“. Die Philosophie von der Enrique Dussel spricht, muss deswegen die politischen Verhältnisse reflektieren und die Machtverhältnisse anerkennen:

„[...] es ist notwendig, die Konflikte nicht nur nicht zu verstecken, sondern an den Gegensätzen Zentrum/Peripherie, Herrscher/Unterdrückter, Totalität/Exteriorität anzusetzen und von hier aus alles, was bisher entwickelt wurde, neu zu durchdenken. Und darüber hinaus ist es notwendig, zu denken, was noch nie gedacht wurde: den Prozeß der Befreiung der abhängigen und peripheren Länder.“ (Dussel 1989: 187)

Die Analyse-Begriffe der Dependenz-Theorie umreißen den praktischen Raum der Philosophie der Befreiung: die Befreiung der abhängigen und peripheren Länder. Gleichzeitig eröffnen sie diesem genuin lateinamerikanischen Denken einen theoretischen Raum, der in der Philosophie bisher nicht thematisiert wurde: „Wir sprechen vom politischen Raum, der alle natürlichen und existentiellen Räume in den Grenzen des ökonomischen Marktes einschließt, in dessen Namen die Macht durch militärische Kontrolle ausgeübt wird.“ (Dussel 1989: 15) Die Philosophie der Befreiung ist somit anders als die klassisch-europäische Philosophie und

unterscheidet sich von der Ideologie des Zentrums, indem sie die soziale und ökonomische Realität der Armen und Unterdrückten bedenkt. „Deshalb ist es sicher, daß die Philosophie immer in der Peripherie entsteht, aus der Notwendigkeit, sich selbst vom Zentrum und vor der totalen Exteriorität oder einfach vor der Zukunft der Befreiung zu bedenken.“ (Dussel 1989: 17) Die Philosophie der Befreiung schöpft sowohl ihre Andersartigkeit als auch ihr Potential aus der geopolitischen Situation ihres Entstehungsraumes.

3.2. Dussels Rendezvous mit der Phänomenologie: Von Martin Heidegger zu Emmanuel Lévinas

Im Anschluss an die Einarbeitung der Dependenz-Theorie verweist Enrique Dussel im zweiten Kapitel der *Philosophie der Befreiung* auf einen noch bedeutenderen Einfluss auf seine Theorie: Unter der Überschrift „Von der Phänomenologie zur Befreiung“ erläutert er die zentralen Kategorien seiner Philosophie der Befreiung. Es handelt sich dabei um die folgenden sechs Begriffe: Proximität, Totalität, Vermittlung, Exteriorität, Entfremdung und Befreiung. In den beiden anschließenden Kapiteln von *Philosophie der Befreiung* wird dann der praktische Anwendungsrahmen dieser Kategorien beschrieben. Dies geschieht anhand der Themenfelder: Politik, Erotik, Pädagogik, Antifetischismus, Natur, Semiotik, Poietik und Ökonomie. Diese zentralen Begriffe der Philosophie der Befreiung Dussels sollen im folgenden Abschnitt im Rahmen des Einflusses der Phänomenologie knapp dargestellt werden.

Schon während seiner Studienzeit begann Enrique Dussels Auseinandersetzung mit der Phänomenologie. Er las Maurice Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (1945; dt. Phänomenologie der Wahrnehmung). Stark beeinflusst war er von den Lehrveranstaltungen Paul Ricœurs, dessen Buch *Histoire et vérité* (dt.: *Geschichte und Wahrheit*) sowie den Übersetzungen der Schriften Edmund Husserls. (vgl. Alcoff/Mendieta 2000: 18) Den stärksten Impetus auf Enrique Dussels Denken hatte zu dieser Zeit das philosophische Werk Martin Heideggers³⁵: Dussel versuchte „[...] mittels einer Rekonstruktion, einer heideggerschen ‚Destruktion‘, [...] Lateinamerika zu ‚orten‘, seine *location* zu bestimmen.“ (Dussel 2013a: 139) Nötig wurde diese Erforschung der „historischen Identität“ Lateinamerikas durch ein während seines Studien-Aufenthaltes in Europa entstandenes Gefühl der Fremdheit:

³⁵ Besonders auffällig ist der Einfluss Heideggers am Titel einer frühen Veröffentlichung von Enrique Dussel erkennbar: *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972 veröffentlicht, dt.: Über eine De-Struktion der Geschichte der Ethik) (vgl. Schelkshorn 1992: 32, Fußnote 6).

„So wurde das Problem der Kultur für mich menschlich, philosophisch und existenziell zur Obsession: ‚Wer sind wir in kultureller Hinsicht? Worin besteht unsere geschichtliche Identität?‘ Das war keine Frage nach der Möglichkeit, besagte Identität objektiv zu beschreiben, sondern etwas Vorgängiges. Es ging in einer Frage existenzieller Angst darum zu wissen, wer man selbst ist.“ (Dussel 2013a: 136)

Von dem Gefühl geleitet, herausfinden zu wollen, wer man ist und woher man stammt, begann Enrique Dussel seine Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Kultur.³⁶ „Bewaffnet“ mit der heideggerschen Methode machte er sich an einen „Entwurf zur Erforschung Lateinamerikas in der Weltgeschichte“³⁷ mit dem Ziel diesen Kontinent im „[...] Entwicklungsprozess der Menschheit von ihrem Ursprung ab bis zur Zeit der Invasion Lateinamerikas durch den Okzident zu ‚orten‘, zu ‚situieren.‘“ (Dussel 2013a: 140): „Armed with this Heideggerian reading of natural law [...] Dussel depicts the modern world [...] as dominated by a capitalistic bourgeoisie interested no longer in contemplating the world but in dominating and transformig it in accord with the will-to-power.“ (Barber 1998: 29f.) Mit dieser „De-struktion“ der lateinamerikanischen Kulturgeschichte entwickelte Enrique Dussel nicht nur die Basis für die Philosophie der Befreiung sondern bezog sich vor allem auch auf „[...] die sozialen Bewegungen in Lateinamerika [...], d.h. [auf; F.E.] die Praxis jener Menschen, die sich auf den Weg der Befreiung und Überwindung von Unrecht und Hunger gemacht haben.“ (Schelkshorn 1997: 26) Mit dem Bezugspunkt der realen Probleme der Armen und Ausgeschlossenen Lateinamerikas kommt allerdings der wichtigste Kritikpunkt Dussels an der Philosophie Heideggers zum Vorschein. Dussel mißbilligt an der Philosophie Heideggers, dass diese den Anderen vergegenständlicht: „Dussel further criticizes Heidegger’s notion of *Mitsein* in that the Other becomes simply that one with whom I am in my own world.“ (Barber 1998: 37) Laut Barber fehlt der Ontologie Heideggers damit jegliche Möglichkeit zur Kritik der unmoralischen Unterdrückung des/der Anderen (vgl. Barber

³⁶ Ein Blick in die Publikationsliste Enrique Dussels verrät, dass seine ersten (noch nicht ins Deutsche übertragenen) Publikationen von Theologie und Kultur in Lateinamerika handeln: *El protestantismo en América Latina* (1963 zusammen mit Prudencio Damboriena verfasst, dt.: Der Protestantismus in Lateinamerika); *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia* (1968, dt.: Lateinamerikanische Kultur und die Geschichte der Kirche); *América latina y conciencia cristiana* (1970, dt.: Lateinamerika und christliches Gewissen); *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973, dt.: Über eine Befreiungsethik Lateinamerikas). (vgl.: <http://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf>, letzter Zugriff: 31. Juli 2017)

³⁷ Unter diesem Titel hielt er von August bis Dezember 1966 einen Kurs an der Universidad del Nordeste, Resistencia, Chaco, Argentinien (vgl. Dussel 2013a: 139).

1998: 36f.): Der/die Andere wird nur als Bestandteil der eigenen Welt wahrgenommen und nicht als eigenständige Wirklichkeit bzw. als von der Totalität des Systems unabhängige Person. Die Philosophie Heideggers kann demnach den/die Andere/n nicht in der ihm/r zustehenden Form denken, d.h. als ausschlaggebenden Bezugspunkt für die ethische Praxis der Befreiungsphilosophie.

In der Befreiungsphilosophie Enrique Dussels nimmt der/die Andere eine zentrale Stellung ein: Für sie ist die Anerkennung der Würde des/der Anderen der Ausgangspunkt zur Verbesserung der realen, sozialen Situation der Armen und Ausgeschlossenen einer Gesellschaft. Die Befreiungsphilosophie geht von der ethischen Verpflichtungen des Subjekts aus, „[...] das konkrete menschliche Leben jedes einzelnen ethischen Subjekts einer Gemeinschaft zu produzieren, reproduzieren und weiterzuentwickeln.“ (Dussel 2000: 17) Der Grund für diese Verpflichtung ist laut Dussel das (christliche) Gebot der Nächstenliebe: Die „Liebe-zu-sich-selbst“, d.h. der Drang sein eigenes Leben zu erhalten, überträgt sich mittels der Kategorie der *Proximität* auf den Nächsten. Mit dem Begriff *Proximität* (vgl. Dussel 1989: 29ff.) umreißt Enrique Dussel das Verhältnis von Mensch zu Mitmensch³⁸: „Der Terminus der Proximität bedeutet wörtlich soviel wie Nähe, Unmittelbarkeit. [...] Es geht um die Erfahrung des anderen Menschen als eines Gegenübers.“ (Penner 1996: 91f.) Die Wahrnehmung des Anderen kann nur gelingen, wenn sich Personen (losgelöst von ihren kulturell vermittelten, gesellschaftlichen Regeln) auf Augenhöhe begegnen und sich niemand über den/die jeweilig andere(n) stellt. „Die wahre Nähe setzt die Anerkennung des Anderen als Person voraus. Sie schließt jede Verdinglichung oder Beherrschung des Anderen aus.“ (vgl. Peter 1997: 42). Allerdings beruht die Proximität auf dem Prinzip der Reziprozität. Das heißt, der/die Andere kann mit ihren Bedürfnissen nur dann wahrgenommen werden, wenn man selbst auch dazu bereit ist, sich ihm/ihr zu öffnen: „Die Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht enthält in sich eine ethische Qualität, nämlich die *Gleichrangigkeit* der einander Begegnenden; sie kann nur in der ständigen Öffnung *für* den/die Andere(n) bewahrt werden.“ (vgl. Schelkshorn 1992: 78) Die Akzeptanz des/der Anderen führt zu einem gleichberechtigten Miteinander und stellt für die Befreiungsphilosophie Enrique Dussels „das absolute metaphysische Begründungsprinzip der Ethik“ (vgl. Peter 1997: 42) dar. Das heißt, durch die Proximität

³⁸ Das Verhältnis von Mensch zu Ding bzw. einer Sache bezeichnet Dussel als *Proxemie* (vgl. Dussel 1989: 29).

verankert Enrique Dussel in der Philosophie der Befreiung die ethische Verpflichtung gegenüber dem/der Anderen.

Der Wandel im Verständnis der Bedeutung des/der Anderen für die Philosophie der Befreiung vollzieht sich im Zuge einer intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie des französischen Phänomenologen Emmanuel Lévinas Anfang der 1970er Jahre³⁹. Enrique Dussel kannte dessen Schriften zwar schon aus seiner Studienzeit in Europa, erfasste aber deren wahre Bedeutung für sein eigenes philosophisches Denken erst nach seiner Rückkehr nach Lateinamerika: „First, the centripetal focus of Heidegger’s *Mitsein*, in which the Other is comprehended as part of one’s world, is radically reversed, the Other in Levinas becoming incomprehensible precisely because he or she is exterior to one’s world.“ (Barber 1998: 37) Michael Barber umschreibt in diesem Zitat den Wandel im Denken von Enrique Dussel, als eine Abkehr von der Philosophie Heideggers hin zu der von Lévinas: Der/die Andere wird zur zentralen Figur in der Philosophie der Befreiung. Zudem verändert sich damit die Ausrichtung der Philosophie Dussels von einer Ontologie (im Sinne Heideggers) hin zu einer Ethik: „Dussel’s own philosophical transformation from ontology to ethics suggests that he gradually became a philosopher who, as Levinas might describe it, came to fear murder (of the Other) more than death (of myself).“ (Barber 1998: 39) Im Sinne von Lévinas hat die Befreiungsphilosophie Dussels mehr „Angst“ vor dem Tod des/der Anderen als vor dem eigenen Tod. Die Verpflichtung gegenüber dem/der Anderen, die sich schon durch die Proximität ergibt, bekommt mit einem zentralen Begriff der Philosophie Lévinas’ eine weitere Kategorie der Ethik Dussels zur Seite gestellt: „[D]er beherrschende Einfluß des Heideggerschen Denkens im Diskurs der Dusselschen Philosophie hört dort auf, wo die Entdeckung der Kategorie der Exteriorität Platz greift.“ (Penner 1996: 79)

Durch die Lektüre von Lévinas’ *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité* (dt.: Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität) entdeckte Dussel die Kategorie der *Exteriorität* und deren gewinnbringende Anwendung bei der Interpretation der realen Gegebenheiten Lateinamerikas. Für Emmanuel Lévinas stellt die Exteriorität eine ursprüngliche Eigenschaft des Menschen dar. Sie ergibt sich direkt aus dem Sein heraus und spiegelt sich im Kontakt zu anderen Personen: „Das Sein ist Exteriorität. [...]

³⁹ Der Einfluss von Emmanuel Lévinas auf die Befreiungsphilosophie findet Eingang in eine Publikation, die Enrique Dussel 1975 gemeinsam mit Daniel E. Guillot unter dem Titel *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (dt.: Die lateinamerikanische Befreiung und Emmanuel Lévinas) herausgibt. Zu einem ersten persönlichen Treffen zwischen Enrique Dussel und Emmanuel Lévinas kam es im Jahr 1972 während einer Tagung in Löwen, Belgien. (vgl. Peter 1997: 21)

Die Exteriorität ist [...] wahr in einem Von-Angesicht-zu-Angesicht [...]; das Von-Angesicht-zu-Angesicht kommt zustande von einem Punkt aus, der von der Exteriorität so radikal getrennt ist, daß er sich aus sich selbst hält, Ich ist; [...]" (Lévinas 1987: 419) Exteriorität ist demnach einer Person immanent: Man erlebt über den Körper die Umwelt als etwas vom Selbst getrenntes. In der Begegnung mit einem/r Anderen erkennt das Selbst jemand unterschiedliches und entdeckt sich als originäres Wesen. Dieses Verständnis wird von Enrique Dussel um eine Dimension erweitert: Unter dem Einfluss der Dependenz-Theorie interpretiert er mit Hilfe der Lévinasschen Kategorie Exteriorität die Ausgrenzung und Abhängigkeit des Menschen in der Dritten Welt. In der Exteriorität „[...] existiert der Arme als Individuum, als Marginalisierter, als Eingeborener, als Volk und Nation, die zum Tode bestimmt sind.“ (Dussel 1990: 85) Dussel benutzt die Begriffe von Lévinas, um mit diesen „[...] eine ethische Kritik des geopolitischen Zentrum-Peripherie-Gefälles und die Ausarbeitung einer philosophisch-politischen Ethik der Befreiung [...]“ (Peter 1997: 20) zu bewerkstelligen. Deswegen bezeichnet Anton Peter die Philosophie Enrique Dussels als eine „[...] Relecture des Levinasschen Denkens aus der Perspektive Lateinamerikas.“ (Peter 1988: 383) Nichtsdestotrotz verbindet Dussel mit seiner Rezeption von Lévinas auch eine Kritik an dessen Denken: Lévinas habe den/die Andere(n) nicht als Fremde(n), d.h. aus einer anderen (afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen) Kultur stammend, gedacht. Deswegen meint Dussel, dass das Denken von Lévinas eurozentrisch sei. (vgl. Mignolo 2000: 29) Gegen diesen Einwand führt Michael Barber an, dass Lévinas Vorstellung von intersubjektiven ethischen Beziehungen abstrakt sei und auf keine konkrete Situation oder individuelle Schicksale verweist (vgl. Barber 1998: 50). Das heißt, die Kritik Dussels geht an der Intention von Lévinas vorbei, da jener den/die Andere(n) „[...] mehr phänomenologisch als von einer politischen Ökonomie her[...]“ interpretiert und sich damit nicht im Sinne Dussels über eine Politik der Befreiung äußert (vgl. Peter 1988: 384).

Die Neuerung von Enrique Dussel an der Philosophie von Lévinas liegt darin, die Kategorie Exteriorität in einem geopolitischen Verhältnis zu denken. Enrique Dussel denkt den/die Andere aus der Perspektive der Peripherie, d.h. aus der Perspektive der vom Kolonialismus geprägten Menschen, Völker, Nationen: „Dussel assumed the coloniality of being as ‚being in exteriority‘ rather than as ‚the exteriority of being‘.“ (Mignolo 2000: 29) Im Gegensatz zu Lévinas denkt Dussel „Dasein“ nicht als „Exteriorität des Seins“, sondern als „Sein in Exteriorität“, d.h. als ein Leben in

Abhängigkeit und Unterdrückung. Der Andere bei Lévinas wird gewissermaßen zu dem/der Armen, dem/der Bedürftigen, dem/der Unterdrückten, etc. bei Dussel. Dieses veränderte Verständnis vom Anderen bildet die theoretische Basis für die Praxis der Befreiungsphilosophie: „The thinking of ‚being‘ from the colonial difference means to open up the coloniality of being as a new dwelling for the liberation of philosophy.“ (Mignolo 2000: 30) Da Dussel „Sein“ aber nicht bloß als Exteriorität denkt, sondern den Mensch bzw. die Nation in Relation zu den geopolitischen Verhältnissen interpretiert, hat er laut Anton Peter die Philosophie von Lévinas „aus dem ontologischen Schlummer geweckt“ (vgl. Peter 1988: 383). Demnach liegt das Versäumnis von Lévinas darin, dass er den/die Andere nicht als LateinamerikanerIn, AfrikanerIn oder AsiatIn bzw. als Arme, Ausgegrenzte oder Unterdrückte gedacht hat. Laut Dennis Beach überwindet Enrique Dussel das Denken von Emmanuel Lévinas damit, dass er eindringlich auf die praktischen Implikationen einer Befreiung der Armen und Unterdrückten hinweist: „Dussel moves beyond Levinas precisely in considering the importance not only of his critical consciousness, but of its practical consequences, the ‚critical criteria of feasibility‘ and its engaged ‚principle of liberation‘.“ (Beach 2004: 323) Für Enrique Dussel ist demnach das Denken von Lévinas im speziellen und die Phänomenologie im allgemeinen nur die Basis für die zentrale Herausarbeitung der zentralen Kategorie der Befreiungsphilosophie: die Befreiung.

Dieser Umstand wird umso deutlicher, da Dussel die weiteren Kategorien seiner Befreiungsphilosophie (Totalität, Vermittlung, Entfremdung und Befreiung) allesamt im Bezugsrahmen des Zentrum-Peripherie-Gedankens der Dependenz-Theorie beschreibt. Enrique Dussel verwendet die Begriffe *Totalität* und System weitestgehend synonym (vgl. Dussel 1989: 35ff.). Mit Totalität umschreibt er ein geschlossenes System, das Allgemeingültigkeit erlangt hat (vgl. Peter 1989: 30) und thematisiert den Gegensatz zwischen dem „Ganzen“ und der „Summe seiner Teile“ (vgl. Peter 1996: 89). Gleichzeitig hat die Kategorie Totalität aber auch eine ontologische Dimension, indem sie den Mensch in Beziehung zu allem Seienden (der Welt, der Umwelt, etc.) setzt (vgl. Peter 1996: 90). Für Enrique Dussel ist die heute existierende Weltordnung nur eine Möglichkeitsform eines strukturierten Systems:

„Die alltägliche Welt, so gewöhnlich und natürlich wie wir sie jeden Tag erleben, ist eine Totalität in Zeit und Raum. Als Totalität in der Zeit ist sie eine Erinnerung der Vergangenheit, ein Standort für den fundamentalen Zukunftsentwurf und die Existenz der

Möglichkeiten, von denen die Zukunft abhängt. Als räumliche Totalität situiert die Welt immer das Ich, die Person, oder das Subjekt als ihr Zentrum; von diesem Zentrum aus werden die Seienden räumlich organisiert, von den nächstliegenden mit der größten Bedeutung bis zu den am weitesten entfernten mit der geringsten Bedeutung - den peripheren Seienden.“ (Dussel 1989: 38)

Laut Dussel ist das „Wo-ich-geboren-bin“ die „erste Determination“ im menschlichen Leben: Er betont, dass es einen enormen Unterschied macht, ob man in einer Stadt des Zentrums (Bsp. New York) oder in entlegenen Gegenden der Peripherie (Bsp. der „Pygmäe“) geboren wird (vgl. Dussel 1989: 39). Je nachdem wo ein Mensch geboren wird, entwickelt er verschiedene Fähigkeiten und vollzieht damit ein anderes Leben. Über seine Wahrnehmung macht sich der Mensch die Welt verständlich und begreifbar:

„Wenn sich der Mensch mit der Totalität beschäftigt, nenne ich das ‚Verstehen‘. Verstehen ist der Akt, durch den der Mensch nicht etwas als Ganzes ergreift (Verstehen als Griff oder einfach: Ergreifen), sondern in dem er zusammenfaßt, das eine mit anderen Objekten erfaßt, bis das Ganze der Welt gebildet und vollendet ist.“ (Dussel 1989: 41)

„Die-Welt-sich-zu-eigen-machen“, d.h. die Welt verstehen und begreifen, umschreibt Enrique Dussel mit der Kategorie *Vermittlung* (vgl. Dussel 1989: 43ff.). Die Vermittlung hat eine doppelte Funktionsweise: Zum einen wird über sie die Totalität begreifbar und zum anderen ermöglicht sie eine Position des Menschen innerhalb der Totalität: „[...] die Totalität ist das Ganze des Seienden an sich, als System; die Vermittlung macht einen Bezug der Totalität auf die Unmittelbarkeit, den Verbleib in ihr, möglich; sie konstituiert die Totalität in ihren funktionalen Teilen.“ (Dussel 1989: 43) Durch die Vermittlung werden aus Phänomenen Dinge, d.h. aus Eindrücken werden Gegenstände, die mit einer Bedeutung versehen werden: „Der Sinn ist unsere Interpretation eines Phänomens, insoweit es in den praktischen oder produktiven Prozeß als Vermittlung einbezogen ist.“ (Dussel 1989: 47) Die Interpretation der Phänomene bedingt wiederum die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen und damit den Verlauf seines Lebens: „Durch eine Entscheidung nach der anderen konstruiert der Mensch seine eigene Biographie, seine eigene Geschichte. Die Freiheit ist möglich, weil keine Vermittlung das menschliche Projekt vollständig

ausschöpft.“ (Dussel 1989: 53) Innerhalb einer real existierenden Situation, d.h. seiner Umwelt, trifft ein Mensch Entscheidungen, die seine Biographie, sein weiteres Leben determinieren. In verschiedenen Situationen oder Gegenden (Zentrum oder Peripherie) treffen unterschiedliche Menschen andere Entscheidungen und vollziehen dementsprechend differierende Leben. Somit werden über die Vermittlung andere Möglichkeiten das Leben (in einer spezifischen Region, unter bestimmten Umständen) zu leben ausgeschlossen.

Mit den beiden Kategorien Entfremdung und Befreiung kommt Enrique Dussel zum Kern seiner Befreiungsphilosophie. Mit *Entfremdung* (vgl. Dussel 1989: 64ff.) umschreibt Dussel den Umstand, dass der Andere als Feind angesehen und von dem vorherrschenden System ausgeschlossen wird: „Die geographische Peripherie der Welt, die Frau und das Kind sind das Eigentum des Zentrums, des Mannes, des Erwachsenen. Das Sein des Anderen ist entfremdet, wenn es selbst dezentriert und um eine ihm fremde Totalität zentriert wird.“ (Dussel 1989: 68) Mit Entfremdung bezeichnet Dussel nicht (wie die traditionelle Philosophie) die Loslösung des Menschen von der Natur, sondern vor allem die Exteriorität des Menschen der „Dritten Welt“ gegenüber denen aus dem Zentrum bzw. den Herrschenden. Mit ihr kommt zum Vorschein, dass der/die Arme, der/die Ausgeschlossene, etc. bzw. die periphere Nation die Anerkennung des Zentrums verloren hat: „Für das System erscheint der Andere als unterschieden. [...] Wenn das Übel, der Unterschied, der Andere identifiziert ist, lebt die Ontologie in Frieden.“ (Dussel 1989: 65) Die Totalität braucht den/die Andere(n), um eine Divergenz zur Allgemeinheit aufzeigen zu können. Deswegen ist die Entfremdung auch ein wesentlicher Aspekt der Konstitution jedes Herr-Knecht-Modells:

„Entfremdung‘ ist daher ein Prozeß der Depersonalisation, der auch der Herr nicht entgeht. Denn ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen verkümmert auch das Leben des Herrn, des Systems in einer sterilen Selbstbezüglichkeit und wird so zum unpersönlichen Man, zur Tautologie der ewigen Wiederkehr des Selben.“

(Schelkshorn 1992: 104)

Hans Schelkshorn zeigt auf, dass Enrique Dussel mit der Kategorie Entfremdung die Differenz zwischen dem einzelnen Subjekt und dem vorherrschenden System denkt und dass die klassische Philosophie den/die Andere(n) braucht, um ihre Begründungs-struktur aufrecht halten zu können.

Jedoch tritt mit der Entfremdung, d.h. der Ausgrenzung aus der Gesellschaft, ein zusätzliches Problem für den/die Andere(n) auf: Er/Sie verliert nicht nur die Anerkennung der Allgemeinheit, sondern auch einen Teil seiner/ihrer Selbstachtung, da er/sie nicht mehr Teil der Gemeinschaft ist: „Entfremdung ist für die Befreiungsphilosophie Mangel an Selbstachtung, verursacht durch Ausschluß von den Rechten und Gütern der Gemeinschaft.“ (Penner 1996: 94) Die Veränderung dieser Situation ist der eigentliche Inhalt der Befreiungsphilosophie und deswegen baut die letzte und zentrale Kategorie *Befreiung* (vgl. Dussel 1989: 73ff.) auf allen anderen Kategorien auch auf. Befreiung bedeutet laut Peter Penner der Übergang von einer „alten“ zu einer „neuen“ Ordnung, d.h. zu einer neuen Form von Gesellschaft, zu einer (christlichen) Gemeinschaft in der sich die Subjekte gleichberechtigt „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ begegnen (vgl. Penner 1996: 96). Die Befreiung ist für Dussel ein praktischer Akt, indem die Situation der Armen, der Ausgeschlossenen und der Unterdrückten zu ihren Gunsten hin verändert wird. Sie negiert die vorherrschende Ordnung und ist ein Kampf⁴⁰ gegen Ausbeutung und Unterdrückung. In diesem Kampf sind die „Helden der Befreiung“ immer die „Antihelden des Systems“ (vgl. Dussel 1989: 76). Diese paradoxe Situation vollzieht sich in anderer Weise noch ein zweites Mal innerhalb der Befreiung: „Die Befreiung, der Akt des Unterdrückten, durch den er sich befreit, in dem er sich ausdrückt und verwirklicht, enthält zwei Momente derselben Aktivität: die Negation der Negation des Systems.“ (Dussel 1989: 77) Enrique Dussel betont, dass der/die Andere zuerst seine/ihre Situation (die Negation durch das System, d.h. ausgeschlossen und unterdrückt zu werden) erst wahrnehmen und gewissermaßen auch annehmen muss um in weiterer Folge dagegen opponieren zu können (die „Negation der Negation“, d.h. die vorherrschende Situation verändern).

Die Praxis der Befreiung ist laut Enrique Dussel eine „[...] innovatorische Aktivität, die die Instrumente im Dienst an den Armen einsetzt.“ (Dussel 1989: 79) Das ethische Gewissen einer Person offenbart sich im Dienst am/an der Anderen und bedeutet, für diese(n) Verantwortung zu übernehmen: „Für den Anderen sein heißt - gut sein. [...] das Sein-für-den-Anderen ist [...] meine Güte. Der Umstand, daß ich in der Existenz für den Anderen anders existiere als in der Existenz für mich - macht die eigentliche

⁴⁰ Notfalls sogar unter der Zuhilfenahme von Waffen, wie Enrique Dussel in seiner Befürwortung der bewaffneten Aufstände der Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN; dt.: Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) und der Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN; dt.: Sandinistische Front der Nationalen Befreiung) bekundet. (vgl. Dussel 1997, Dussel 2000)

Moralität aus.“ (Lévinas 1987: 382) Diese Sichtweise von Lévinas übernimmt Enrique Dussel und begründet damit die Verpflichtung gegenüber dem/der Anderen: „Der Andere ist das einzige wirkliche heilige Seiende, das grenzenlosen Respekt verdient.“ (Dussel 1989: 75) Der/die Andere wird somit in der Philosophie der Befreiung zur Bedingung der Möglichkeit ethischen Handelns: einerseits in Bezug auf die Herrschenden und andererseits weil nur der/die Andere die Veränderung seiner Situation herbeiführen kann: „[...] es ist der Andere, der den Prozeß bewegt. Der Prozeßist die reale Kritik des Systems; er bedeutet Bruch und Zerstörung.“ (Dussel 1989: 81f.) Hier kommt der kreative, erfinderische Moment der Philosophie der Befreiung zum Ausdruck: die Erschaffung einer neuen sozialen Ordnung.

An diesem Punkt der Philosophie der Befreiung wird jedoch ein weiterer Einfluss auf das Denken von Enrique Dussel deutlich, der den Rahmen der Phänomenologie überschreitet: Paulo Freires Pädagogik der Unterdrückten. „For Freire, education is a project that leads to the recognition of the coloniality of being and to its assumption as a liberating force rather than the shameful place of the nonbeing.“ (Mignolo 2000: 29) Freire geht es um eine Pädagogik *mit* den und nicht *für* die Unterdrückten. Er negiert die „falsche“ Großmut der Herrschenden, die nicht die Kraft hat die vorherrschenden Strukturen zu verändern (vgl. Freire 1971: 39). Stattdessen müssen die Unterdrückten dafür sorgen, dass die Befreiung stetig vollzogen wird:

„Diese Pädagogik macht die Unterdrückung und ihre Ursachen zum Gegenstand der Reflexion der Unterdrückten, und aus dieser Reflexion heraus wird ihr notwendiges Engagement im Kampf um ihre Befreiung wachsen. Im Kampf wird diese Pädagogik immer neu geschaffen werden.“ (Freire 1971: 44)

Demnach ist die Befreiung der Armen, der Ausgeschlossenen und Unterdrückten eine Art Perpetuum Mobile, da es in jeder Gesellschaftsform Strukturen geben wird, die gewisse Personen ausgrenzt und die überwunden werden müssen. Dennis Beach macht hier einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Denken von Lévinas und dem von Dussel aus: „While Levinas thinks the oppression and persecution of ethical responsibility, Dussel, with Freire, wants to push ethical responsibility towards the work or praxis of liberating from oppression, even though no liberation could ever be complete.“ (Beach 2004: 324) Der Einfluss von Paulo Freire auf das Denken von Enrique Dussel macht demnach deutlich, dass es

letzterem nicht nur um eine ethische Verpflichtung gegenüber dem Anderen geht, sondern eben um die konkrete Befreiung der Armen aus ihrer Situation.

Peter Penner bezeichnet daher die Philosophie der Befreiung auch als eine „konfliktorientierte Hermeneutik“ in der die Anderen zwangsläufig zu zentralen handelnden Personen werden. Die Betonung der Würde des/der Anderen ist seiner Meinung nach der entscheidende Aspekt in der Befreiungsphilosophie Enrique Dussels:

„Die Philosophie der Befreiung entfaltet sich als eine Hermeneutik der konkreten Alterität. Sie fragt nach der Alterität, nach dem Anders-Sein des Anderen, das in zweifacher Weise erscheint. Sie erscheint zum einen als die Praxis des Anderen, als die Position dessen, der sich außerhalb der Totalität findet. Dussel benennt diese Position als Exteriorität, als die [Seitenwechsel] Äußerlichkeit des Anderen. Die Alterität erscheint aber zum anderen auch als andere Praxis, als Praxis der Befreiung, in der die Armen zu ‚Subjekten der Exteriorität‘ werden.“ (Penner 1991: 21f.)

Mit dem praktischen Anspruch der Befreiungsphilosophie verlässt Enrique Dussel allerdings laut Ofelia Schutte den Rahmen der Phänomenologie und unternimmt eine Politisierung derselben: „If Dussel is right that the theoretical formation of the philosophers of liberation is predominantly phenomenological, it follows that the politicization of phenomenology will be one of the major results of the philosophy of liberation movement.“ (Schutte 1991: 272) Abgesehen von dieser Errungenschaft kritisiert sie an der Philosophie Dussels, dass diese die phänomenologische Methode nie kritisch hinterfragt habe und keinen philosophisch stichhaltigen Beweis für die Verpflichtung gegenüber dem Anderen liefert:

„A rhetorical circularity appears in Dussel’s theory, resulting from his argument that one is never justified in using the discourse of liberation unless one takes as one’s point of departure the needs of the ‚other‘ situated outside oneself. [...] Thus the logical trick is always to find a ‚totality‘ in the values or argument one is attacking. (Incidentally, all forms of facism know how to do this quite well.) The intent of this type of logic, I assume, is to create a ‚space‘ free of error, blame, or guilt, out of which the truth may emerge, dramatically confronting an ‚evil‘ and oppressive system. Yet this logical redundancy weakens the philosophy of liberation considerably, although Dussel presents it as one of its strenghts.“ (Schutte 1991: 281)

Dieser harschen Kritik von Ofelia Schutte kann folgende Aussage von Enrique Dussel als Antwort gegenüber gestellt werden:

„This is why I agree that liberation philosophy cannot be taken as the ‚new sacred project‘ that is presented to us as ‚a new, universal, grand theory, a macrohistory.‘ [...] I believe that a radical and clear understanding of our ‚epistemological location‘ has to learn how to reconcile universality and contingency, globality and difference, critical theory and militancy, under the guidance of the democratic community of the victims themselves - in which the philosopher will never propose the guidelines or the goals but will instead reflect in solidarity and, from the rear guard, justify theoretically (or introduce suspicions into) the decisions of a given community.“ (Dussel 2000b: 271f.)

3.3. Dussel ein Marxist?

Enrique Dussel zeichnet sich durch eine unorthodoxe Marx Lektüre aus. Seine Auseinandersetzung mit Marx ist ein äußerst umstrittener Bezugspunkt seines Denkens (vgl. Forbe 1989: 100). Jedoch wurde sie kaum im Detail, d.h. am Text widerlegt (vgl. Schelkshorn 1997: 168). In der *Philosophie der Befreiung* ist der Einfluss von Marx noch marginal, wenn nicht sogar von geringer Wertschätzung geprägt: Dussel bewertet hier den Marxismus als einen „Irrweg, in die die Philosophie in der Peripherie“ geraten ist, der ohne die „Anreicherung“ mit der Dependenz-Theorie zu einer „neuen Ideologie“ degeneriert, da er „ohne Verbindung zum tatsächlich gegebenen Bewußtseinsstand des Volkes in einem Staat“ existiert (vgl. Dussel 1989: 185f.). Laut Raul Fornet-Betancourt musste sich Enrique Dussel für eine positive Auseinandersetzung mit Marx „[...] erst einmal vom antimarxistischen Affekt des konservativen Katholizismus Lateinamerikas und insbesondere Argentiniens befreien [...]“ (Fornet-Betancourt 1994: 272). Denn, es gilt zu bedenken, dass im Lateinamerika der 1970er Jahre der Marxismus „[...] durch rechtsgerichtete und von den USA unterstützte Militärputschs wie in Chile und Argentinien in die Defensive gedrängt [...]“ (Hoff 2009: 63) war.

Nach Erscheinen der *Philosophie der Befreiung* setzt sich Enrique Dussel im mexikanischen Exil intensiv mit den Schriften von Karl Marx auseinander. Diese Rezeption wird zu einer selbstkritischen methodologischen Auseinandersetzung, die zu einer „Redefinition der Methodenfrage in der Befreiungsphilosophie“ führt (vgl. Fornet-Betancourt 1994: 275). Das heißt, die Rekonstruktion der Marxschen

Schriften, beginnend mit *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857) bis zu *Das Kapital* (1867), wird für Dussel zugleich zu einer Arbeit an der Methodologie der Befreiungsphilosophie (vgl. Schelkshorn 1997: 177) Aus dieser Arbeit resultieren drei Monographien, die allerdings noch nicht ins deutsche übertragen wurden: Die erste Publikation ist *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, erschienen 1985. Raul Fonet-Betancourt betont in seiner Rezension, dass es Dussel nicht um eine einfache revisionistische Neuinterpretation des Werks, sondern darum gehe, „[...] die marxistische Theorie um die geschichtliche Erfahrung der peripheren Völker [...]“ (Fonet-Betancourt 1987: 102) zu bereichern. Sein Kommentar liest sich wie eine philosophische Einführung, die das „[...] ontologische Problem der Exteriorität des Arbeiters bzw. der lebendigen Arbeit im Verhältnis zum Kapital [...]“ (ebd.) interpretiert. Dussel hebt außerdem hervor, dass Marx in den *Grundrissen* eine religiös inspirierte Kritik der politischen Ökonomie betreibt, indem er theologische Begriffe, wie z.B. die Metapher des Götzendienstes auf das Kapital anwendet (Barber 2000: 197f.).

In seiner zweiten Marx-Publikation, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-63*, erschienen 1988, setzt Enrique Dussel seine Neuinterpretation des Marxschen Denkens anhand weiterer Vorarbeiten zu *Das Kapital* fort. Laut Rudolf Forbe werden „[...] die Manuskripte von 1861-63 auf ihren Ertrag hin zur Klärung des Begriffs ‚Dependenz‘ untersucht.“ (Forbe 1989: 99) Darüber hinaus interpretiert Enrique Dussel die Marxsche „[...] Auffassung der Wissenschaft als Kritik der lebendigen, in der kapitalistischen Gesellschaft entfremdeten Arbeit.“ (ebd.) Damit wird deutlich, dass Dussels Interpretation „[...] zwar aus einer spezifisch lateinamerikanischen Perspektive heraus [...]“ entwickelt wird, aber ihre „[...] Bedeutung weit über diesen Kontinent hinaus [...]“ (vgl. Hoff 2009: 63) reicht.

Im, die Trilogie abschließenden Werk *El último Marx*, erschienen 1990, versucht Enrique Dussel, „[...] in einer von Postmoderne und Postmarxismus beherrschten philosophischen Landschaft aufzuzeigen, daß Marx ‚aktueller denn je‘ ist, und zwar für die Mehrheit der Menschheit, für die Dritte Welt.“ (Fonet-Betancourt 1991: 108) Dussel bindet die marxsche Theorie in sein Befreiungdenken mit ein und interpretiert sie als eine Ethik, in der von dem Begriff „lebendige Arbeit“ aus die Diskrepanz zwischen Kapitalismus und den Unterdrückten der Peripherie aufgezeigt wird:

„Entscheidend für die Fundierung dieses Verhältnisses ist aus der Sicht von Enrique Dussel die Interpretation des *Kapitals* als eine ‚Ethik‘, die die Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft von der Alterität des Anderen, des Armen her kritisiert, die sich darin bildende Totalität sprengt und so befreiend wirkt.“ (Fornet-Betancourt 1990: 108)

Dussels Interpretation betont, dass es sich bei der Marxschen Theorie um eine „Ontologie der Ökonomie“ handelt (vgl. Hoff 2009: 174): „Denn mit dem Begriff der ‚lebendigen Arbeit‘ als der ‚schöpferischen Quelle des Wertes‘ übersetzt Marx das ethische Prinzip der Achtung der Würde der Person in den Bereich der Ökonomie.“ (Schelkshorn 1997: 172) Dussel kritisiert deswegen am orthodoxen Marxismus, dass der Begriff „lebendige Arbeit“ nicht in seiner vollen Bedeutung verstanden wird: Nur die menschliche Arbeit schafft Wert und stellt daher das Gegenstück zur Totalität des Kapitals dar. Das bedeutet, dass die Exteriorität des/r Arbeiters/in gegenüber dem Kapitalisten bzw. dem kapitalistischen Weltsystem zu Tage tritt: „Living labour‘, as human labour, actualization of subjectivity, as person, and as manifestation of his dignity, is placed as such *outside, beyond, transcending* or, as we have named it in other works in the *exteriority* of capital.“ (Dussel 2001: 191) Für Enrique Dussel ist die Exteriorität des/r Arbeiters/in, d.h. die Stellung der ausgebeuteten Menschen innerhalb des kapitalistischen Systems, die wesentliche Kategorie in der Marxschen Theorie dar. Die vom System Ausgebeuteten und Unterdrückten sind die zentralen Subjekte sowohl in der ökonomischen Kritik Marx´ als auch in der Befreiungsphilosophie Dussels. Somit wird die Marxsche Theorie zu einer Ethik und zu einem Kerngedanken der Philosophie der Befreiung.

Mit dieser Deutung stellt sich Enrique Dussel gegen die gesamte Tradition der Marx-Interpreten. Laut ihm ist entgegen der Reihenfolge der Kapitel von *Das Kapital* nicht die Ware sondern die Kategorie „lebendige Arbeit“ das primäre Ordnungsprinzip für eine ethische Deutung der Marxschen Theorie dar: „Der Sachverhalt, dass die Ware als erste Kategorie in Erscheinung trete, bedeutet nach Dussel nicht, dass sie auch der auf das Wesen bezogenen ‚inneren‘ An-Ordnung der Kategorien den ersten Platz einnimmt.“ (Hoff 2009: 237) Nicht die Totalität (das Kapital), sondern die Exteriorität (der/die Arbeiter/in) ist die erste und damit entscheidende Kategorie in *Das Kapital* (vgl. Fornet-Betancourt 1994: 282). Diese Auseinandersetzung mit Marx ist zwar

umstritten, wurde aber „[...] bisher kaum im Detail, d.h. am Text widerlegt [...].“ (Schelkshorn 1997: 168) Trotzdem macht Ofelia Schutte Enrique Dussel zum Vorwurf Marx für sich zu vereinnahmen: „While it is true that there are readers who very much welcome this type of approach, the project of ‚evangelizing‘ Marx should nevertheless be kept strictly distinct from what is generally understood as Marxism, in order to avoid theoretical as well as practical confusion.“ (Schutte 1991: 279) Demnach unterliegt Dussel dem Irrglaube Marx durch diese Re-Lektüre vor einer weiteren Miss-Interpretation zu bewahren. Vielmehr macht Dussel aus Marx einen „Dusselianer“, d.h. einen Befreiungsphilosophen, der die Alterität des/der Anderen denkt. Schutte findet vielmehr, dass die philosophischen Berührungspunkte von Befreiungsphilosophie und Marxismus marginal sind und Dussel einen „anderen Sozialismus“ („a different kind of socialism, *un socialismo distinto*“) vertritt (vgl. Schutte 1991 289).

Gegen solche Vorwürfe nimmt Raul Fornet-Betancourt Enrique Dussel in Schutz und betont, dass dieser mit seiner Interpretation Abhilfe für die theoretisch mangelhafte Rezeption von Marx in Lateinamerika leistet: „Mit seinem Interpretationsansatz und mit der Frische seines Kommentars hat Dussel gezeigt, wie der lateinamerikanische Marxismus seinen imitatorischen, repetitiven Charakter ablegen und in eine Epoche der Kreativität eintreten könnte.“ (Fornet-Betancourt 1987: 102f.) Dussel gelingt mit seiner kreativen Exegese eine fundierte Verbindung von Marx und der Philosophie der Befreiung. Darüberhinaus entwickelt Dussel ein genuin lateinamerikanisches Denken, da er die Marxsche Theorie von der Situation der Ausgeschlossenen her und auf die Bedürfnisse der Armen hin interpretiert.

3.4. Die Ana-lektik - Ein Versuch von Methode

Auf der Suche nach einer Methode der Befreiungsphilosophie fällt bei Enrique Dussel vor allem der Begriff Analektik⁴¹ auf: Die Analektik entwirft Dussel in Abgrenzung zur Dialektik. Unter Dialektik versteht er eine Methode, „[...] durch die ein

⁴¹ Den Begriff Analektik übernimmt Enrique Dussel laut Hans Schelkshorn von Bernhard Lakebrink (vgl. Schelkshorn 1992: 73, Fußnote 23.) Bernhard Lakebrink (1904-1991) war von 1959-73 Professor für Philosophie an der Universität Freiburg und verfasste eine Habilitationsschrift unter dem Titel *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (vgl. Bautz 2001: 861ff.). Mit dem Begriff Analektik beschrieb er die Thomistische Methode in Abgrenzung zur neuzeitlichen Dialektik Hegels: „Die Dialektik begreift die Natur des einzelnen Seienden als Moment oder als Gesetzsein [...], der im - wie auch immer gedeuteten - Absoluten sein Ziel hat und nur von da aus verständlich wird. Die Analektik betont dagegen das ‚proprium esse‘ des Geschaffenen.“ (Lakebrink 1955: 243). Lakebrinks etymologische Herleitung: ἀνα-λεγειν (altgriech.: ana-legein) wird übersetzt mit „auflesen, aufsammeln, und zwar in körperlicher wie auch übertragener Bedeutung“ (vgl. Lakebrink 1955: 437).

Subjekt das Ganze seines Daseinshorizontes begreifend einholt und innerhalb dessen ihm alles gegenständlich objektivierbar ist.“ (Peter 1988: 128) In der Dialektik bekommen alle Unterschiede Sinn und werden zu einem Ganzen, d.h. zu einer Identität, zusammengefügt. Unter diesem Blickwinkel kann es für Dussel „[...] keinen gleichrangigen Dialog zwischen dem Ich und dem real anderen [geben; F.E.], sondern nur einen Monolog des Ich, das im anderen seiner selbst - auch im Mitmenschen - nur sich selbst wiederfindet.“ (Peter: 1988: 147) An der Dialektik kritisiert Dussel, dass sie zur ontologischen Methode der Totalität verkommt und den Anderen als eigenständiges Subjekt nicht wahrnimmt. Seine Analektik dagegen bezieht sich auf den „[...] wirklich-menschlichen Akt, durch den sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (*aná-*) des Horizonts der Totalität bestimmt.“ (Dussel 1989: 173) Die Analektik ist eine „ursprünglich ethische Vernunft“ und eröffnet die „*Erfahrung* (empirisch und formell, transzendental und ideal) des Anderen“ (vgl. Dussel 1994: 100). Ihr Ausgangspunkt ist die Exteriorität des Anderen und ihr Prinzip die Divergenz bzw. der Unterschied: Sie versucht nicht zu universalisieren und zu homogenisieren, sondern „[...] sich der Fragestellung durch die provozierende (apokalyptische) Forderung des Anderen zu öffnen.“ (Dussel 1989: 173)

Laut Anton Peter ist die Analektik bei Enrique Dussel eine praktisch-ethische Methode, deren Grundkategorien die Andersheit und die praktische Befreiung sind (vgl. Peter 1988: 204). Die Analektik fragt nach der „verborgenen, negierten, unterdrückten Subjektivität“ und „[...] rekonstruiert deren Wirklichkeit als konkrete Alterität aus der Perspektive des Anderen [...]“ (Penner 1991: 31). Sie interpretiert „mittels der funktionalen Kategorie der Exteriorität“ die Stellung der Armen und Ausgeschlossenen innerhalb der vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen und entlarvt die „Negativität der Totalität“ (vgl. Penner 1989: 30). Damit deckt die Analektik einen „[...] erkenntnistheoretische[n] Bruch, der durch die gesellschaftlichen Konflikte von Herrschenden und Unterdrückten bedingt wird [...]“ auf und fordert eine „[...] pluralistische Logik der Partizipation, die auf universelle Befreiung zielt [...]“ (Penner 1989: 35). Das praktische Ziel der analektischen Methode, ist die Befreiung der Beherrschten, d.h. den Ausgeschlossenen und Unterdrückten die Teilnahme an Entscheidungsprozessen zu ermöglichen.

Die analektische Methode beinhaltet eine konkrete praktische Handlungsoption gegenüber dem Anderen, d.h. sie hört auf die Stimme des Anderen, nimmt seine

Bedürfnisse wahr und dient ihm (vgl. Barber 1998: 51): „Das analektische Denken reflektiert das Offenbarungswort des anderen. [...] Der analektische Diskurs beginnt darum notwendig mit dem Hören auf das Wort des anderen.“ (Peter 1988: 198) Zwangsläufig verändert sich mit dieser Methode die Philosophie und ihr Anspruch: „The task of listening to the analogical word of the Other transforms philosophy itself. Philosophy becomes a pedagogy, the method of knowing how to believe the word of the Other and interpret it.“ (Barber 1998: 55f.) Die Philosophie wird eine praktische Disziplin, die sich um die konkrete Situation der Armen kümmert. Sie wird zu einer Ethik, aber auch zu einer Pädagogik sowie Politik.

Die Analektik ist von Enrique Dussel zuerst als eine eigenständige philosophische Methode konzipiert und stellt keine Ergänzung zur Dialektik dar. Durch seine intensive Marx-Rezeption wandelt sich allerdings die Betrachtungsweise: „Analektik ist Dialektik bzw. Analektik gehört wesentlich zur Dialektik, und zwar in ganz besonderer Weise zur Marxschen Dialektik, die Dussel nun als Prototyp wirklich positiver Dialektik versteht.“ (Fornet-Betancourt 1994: 281) Die Analektik stellt nunmehr eine neue Form „dialektischer Denkperspektiven“ dar. Sie wird zu einem analektischen Moment der die Negativität der Dialektik ins positive umschlagen lässt. Peter Penner betont, dass der positive Moment der Analektik die Alterität ist, d.h. die Abkehr von der Totalität hin zu einem Von-Angesicht-zu-Angesicht mit den Anderen: „Analektik heißt soviel wie Ana-Dialektik, eine Dialektik mit einem spezifischem Moment. [...] Das spezifische Moment der Analektik ist die Alterität, genauer gesagt, der Übergang von der Totalität zur Alterität.“ (Penner 1989: 34) Da Dussel Marx als einen „Denker der Exteriorität“ und dessen Dialektik als eine „radikal kritische, systemüberschreitende Logik der Alterität“ interpretiert, wird die Analektik eben zu einer Form von positiven Dialektik (vgl. Fornet-Betancourt 1994: 281f.). Dieser Wandel im methodologischen Ansatz der Philosophie der Befreiung verdeutlicht eine Lücke in der philosophischen Theorie Enrique Dussels: eine detaillierte Darlegung der Methodik.

3.5. Was kann Enrique Dussel von Michel Foucault lernen?

Zuerst einmal ist festzustellen, dass Enrique Dussel das Werk von Michel Foucault zumindest rudimentär rezipiert hat. An zwei Stellen verweist Enrique Dussel explizit darauf, dass die Methodologie Foucaults für das Befreiungdenken gewinnbringend eingesetzt werden könnte. Dies sind zum einen in der deutschen Übersetzung von

Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión (1998, dt. *Prinzip Befreiung*) und zum anderen im Epilog zu dem Sammelband *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* herausgegeben von Linda Martin Alcoff und Eduardo Mendieta. In *Prinzip Befreiung* widmet Enrique Dussel vier Seiten um seinen Einblick in das Werk Foucaults und die Verbindung zur Befreiungsphilosophie zu beschreiben.

Auf diesen vier Seiten versucht Dussel einen kurzen Abriss über das philosophische Œuvre Michel Foucaults zu bewältigen. Er unterteilt das wissenschaftliche Werk Foucaults in drei Schaffensperioden: In seinen ersten Schriften habe Foucault sich mit „[...] Brüchen in den Ordnungen der Diskurse, der Aussagen und Aussageformen, mit den ‚Archiven‘ und den ‚Wörtern‘[...]“ (Dussel 2000: 143) beschäftigt. Mit der *Archäologie des Wissens* beginnt laut Dussel allerdings eine Veränderung im Werk von Michel Foucault: „Das bedeutet, daß Foucault von dem reduktionistischen Formalismus der formalen Ordnungen der Sprache zur materialen Ordnung übergeht und sich der Ebene der Produktion, Reproduktion und Entwicklung des Lebens zuwendet.“ (Dussel 2000: 144) Foucault entwickelt in seiner „zweiten Schaffensperiode“ ein zunehmendes Interesse für das „Thema des ‚Lebens‘“. Ab die *Ordnung des Diskurses* bis zu *Der Wille zum Wissen* untersucht er die Kräfteverhältnisse in Machtbeziehungen. Foucault interessieren nun „[...] besonders die Subsysteme oder Institutionen des ‚Ausschlusses‘ des Anderen [...], in denen die sich gewissermaßen verflüchtigenden Opfer in die Exteriorität des Sichtbaren oder des Wissens der Gesellschaft gedrängt werden [...]“ (Dussel 2000: 146). In der „dritten Schaffensperiode“ beschäftigt sich Foucault laut Dussel wiederum mit der „eigentlich individuellen Ebene“. Indem Foucault in den beiden letzten zu Lebzeiten erschienen Veröffentlichungen⁴² die Sexualpraktiken der griechisch-römischen Antike untersucht, wendet er sich einer „materialen Ebene der Ethik“ zu.

Allerdings formuliert Enrique Dussel auch einen Vorwurf an Foucault: „Wie dem auch sei, wir befinden uns immer noch innerhalb eines ‚Bewußtseinsparadigmas‘, das den Solipsismus nicht überwunden hat, wenn es ihn auch in einer relationalen Struktur der Macht situiert, zwar mit einem *linguistic turn* à la française, aber immer noch nicht unter Berücksichtigung der Pragmatik und dem Problem der intersubjektiven Geltung.“ (Dussel 2000a: 146) Damit kritisiert Dussel an der Philosophie Foucaults,

⁴² Dies sind die Bände zwei und drei von Foucaults Geschichte der Sexualität, d.h. *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste* sowie *Die Sorge um sich*.

dass diese nicht den Anderen in der ihm angemessenen Weise berücksichtigt. Foucaults Theorie expliziert zwar die verschiedenen Machtbeziehungen in denen sich Individuen befinden, dies geschieht aber ausschließlich in Bezug auf das eigene Selbst und nicht aus der Perspektive des Anderen bzw. auf den Anderen hin (und erst recht nicht in Hinsicht auf den Anderen in der Peripherie).

Nichtsdestotrotz erkennt Enrique Dussel aber auch einen Nutzen an den Überlegungen Foucaults für die Philosophie der Befreiung. Foucaults Ebene der Mikrophysik der Macht setzt seiner Meinung nach auf der gleichen Ebene an, wie die strategische, befreiende Vernunft:

„Die strategische Vernunft, die unter die befreiende Vernunft subsumiert wird, ist genau auf der Ebene der Mikrophysik der Macht anzutreffen. Die Befreiungsethik kann viel von Foucault lernen, was seine Analysen im Horizont der kritisch-praktischen Faktibilität der Subsysteme oder historischen ‚Institutionen‘ angeht. Ohne die Makrophysik der Macht zu verlassen, wird die strategische Vernunft von einem materialen Möglichkeitsrahmen der Produktion, Reproduktion und Entwicklung des menschlichen Lebens umgrenzt.“ (Dussel 2000a: 147)

Ein erster offensichtlicher Gegensatz von Michel Foucaults und Enrique Dussels Arbeiten liegt demnach auf der Ebene ihrer Untersuchungsformen. An einer anderen Stelle beschreibt Enrique Dussel diesen Umstand wie folgt: „I have always done my reflection at a macropolitical level, historically, economically, and politically, and not, contra Foucault, at the microstructural, since this level constitutes the essence of the philosophy of liberation *as such*.“ (Dussel 2000b: 278) Demnach hat sich Dussel in seinen Arbeiten stets mit geopolitischen und sozio-ökonomischen Fragestellungen im globalen Rahmen beschäftigt. Dagegen hat Foucault vornehmlich diskursive Strukturen bzw. Machtpraktiken und deren Auswirkungen auf das Subjekt untersucht. Trotzdem macht Enrique Dussel eine Gemeinsamkeit in seinem und Foucaults Denken aus: Das Interesse für die Ausgegrenzten, die Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft. Das heißt, beide Philosophen beschäftigen sich mit der Konstruktion bzw. Produktion des modernen Subjekts: „While Foucault reveals the ways in which subjects are constituted within various modern European institutions, Dussel reveals the myths of modernity through which the colonized Other continues to be construed.“ (Alcoff 2000a: 249f.) Der Unterschied liegt laut Linda Martín Alcoff im Blickwinkel beider Philosophen: Enrique Dussel beschäftigt sich mit

dem Mythos der Moderne und der Stellung des „peripheren“ Menschen im Zeitalter der Globalisierung. Er kritisiert die europäischen Strukturen aus der Perspektive der Opfer und fordert eine Verbesserung ihrer Situation (Befreiung). Dagegen untersucht Michel Foucault die Ausschlussfunktionen der modernen, europäischen Institutionen. Ihn interessieren vornehmlich die Machtverhältnisse innerhalb lokal eingegrenzter Einrichtungen. Vereinfachend gesagt: Beide kritisieren die europäischen Strukturen - Enrique Dussel von „außen“ bzw. Michel Foucault von „innen“.

Worin liegt aber nun der Nutzen der Theorie Foucaults für die Philosophie der Befreiung? Enrique Dussel beschreibt den Nutzen aus seiner Sicht mit folgenden Worten: „Foucault certainly will be very useful to me in developing the intermediate strategic level, which is that of the micro institutions of power between macro geopolitical, national, international power, and concrete action.“ (Dussel 2000b: 278) Der Nutzen für die Philosophie der Befreiung ist also, eine detaillierte Untersuchung der „Mikrophysik der Macht“, d.h. der Unterdrückungsmechanismen innerhalb der Bevölkerung der Peripherie, vornehmen zu können, ohne die Kritik an der Vormachtstellung Europas verlassen zu müssen. Die Methodik bzw. Arbeitsweise Foucaults würde somit die Philosophie der Befreiung um eine fundierte Beschreibung der Unterdrückungsformen und Herrschaftsverhältnisse ergänzen.

Linda Martín Alcoff entdeckt eine Gemeinsamkeit zwischen beiden philosophischen Theorien und liefert damit eine Legitimation für die Kombination beider Modellen. Sie ist der Meinung, dass die ethische Forderung der Philosophie Enrique Dussels, d.h. die Armen und Ausgeschlossenen aus ihrer Unterdrückung zu befreien, mit dem Anliegen Foucaults, d.h. Brüche und Diskontinuitäten in der Geistesgeschichte aufzudecken, einhergeht:

„Dussel’s project to *descubierto* (uncover) and to *desocultar/escuchar* (heed) the viewpoint of the oppressed resonates with Foucault’s project to promote ‚*an insurrection of subjugated knowledges*‘ against dominant or hegemonic knowledges. Subjugated knowledges are those that have been disauthorized by the hegemonic epistemic rules and discourses. They are local and partial as opposed to the knowledges that seek global hegemonic status, not just in the sense that they have not yet achieved dominance but in their refusal to seek dominance.“ (Alcoff 2000b: 261)

Die Gemeinsamkeit beider philosophischen Theorien ist laut Alcoff, dass sowohl Enrique Dussel als auch Michel Foucault ihr Augenmerk auf regional eingegrenzte

„Objekte“ richten, die abseits der vorherrschenden Strukturen existieren. Alcoff betont aber, dass die Arbeitsweise Foucaults im Gegensatz zur Philosophie Dussels auf eine exakte erkenntnistheoretische Argumentation zurückgreift (vgl. ebd.). Mit der Inanspruchnahme der Diskurstheorie Foucaults kann ihrer Meinung nach die Philosophie der Befreiung Dussels sowohl eine fundierte theoretische als auch politische Begründung erlangen:

„Using Foucault, Dussel can justify his privileging of these knowledges over the dominant Western ones on both political and epistemic grounds: they require less violence and distortion than Eurocentric knowledges require just to be maintained, and they provide an effective and expansive critique.“ (Alcoff 2000b: 262)

Mit der Arbeitsweise Foucaults könnte Dussel laut Alcoff besser rechtfertigen, wieso die Philosophie der Befreiung ihren Fokus auf die Bedürfnisse der Armen und Ausgeschlossenen legt: Das globalisierungskritische Denken Dussels würde eine detaillierte Begründung erhalten, warum das „Wissen der Opfer und Unterdrückten“⁴³ weniger gewalttätig und verletzend ist, als das eurozentrische „Wissen der Herrschenden“⁴⁴. Enrique Dussel gibt dieser Sichtweise zumindest indirekt recht, indem er auf die Bedeutung Foucaults für die Verortung des Philosophen innerhalb des Diskurses verweist: „Foucault is necessary in order to situate the discourse of the philosopher within its ‚cultural location,‘ and especially because of his unique sensibility for the ‚exclude,‘ the victims of every structure of power and respective epistemology.“ (Dussel 2000b: 276) Demnach hatte Foucault eine „einzigartige Sensibilität“ für die Ausgeschlossenen, d.h. die Opfer der vorherrschenden Machtbeziehungen und Wissensstrukturen.⁴⁵

⁴³ Hier bedeutet „Wissen“ wohl Volksweisheit oder auch Bewusstsein-für-den-Anderen-zu-haben.

⁴⁴ Hier bezieht sich Wissen vermutlich auf die europäische Geistesgeschichte, die westlichen Naturwissenschaften und die neoliberale Ökonomie.

⁴⁵ Zum Nutzen der methodischen Vorgehensweise Foucaults für die Philosophie Enrique Dussels mehr in Kapitel 5.3.

4.0. Foucault, die Archäologie, die Genealogie: Eine Methode im Wandel

In dieser Beschreibung der Methodologie Michel Foucaults interessieren insbesondere seine Schaffensjahre von März 1969 bis Dezember 1976 - d.h. von der Veröffentlichung der *Archäologie des Wissens* bis hin zu der von *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. In diesen Jahren findet in der philosophischen Arbeitsweise von Foucault eine stetige Um-Orientierung statt. In diesem Kapitel wird die These vertreten, dass Foucault seine Methodologie fortdauernd weiterentwickelt hat, aber sich nicht radikal widerspricht bzw. grundlegend erneuert. Vielmehr sind die von ihm zur Umschreibung seiner Methode benützten Begriffe „Archäologie“ und „Genealogie“ zwei Momente des selben Forschungsansatzes (vgl. Prokic 2009). Eine wesentliche Differenz bei der Beschreibung bzw. Unterscheidung der beiden zentralen methodischen Begriffe ist, dass Foucault der „Archäologie“ eine Monographie und der „Genealogie“ nur Aufsätze, Vorlesungen und Erwähnungen in nachfolgenden Büchern oder Interviews gewidmet hat.

Bis zum Erscheinen von der Methodenschrift *Archäologie des Wissens* im März 1969 hat Foucault bereits zwei „Archäologien“, d.h. Bücher, die den Begriff Archäologie im Untertitel haben, verfasst: (1) *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes* (veröffentlicht im April 1963) bzw. (2) *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (veröffentlicht im April 1966). Beide Werke stellen noch keine programmatische Herausarbeitung seiner Methode dar, obwohl sie den Begriff Archäologie schon verwenden. Allerdings liefern sie erste Hinweise auf das „Unterfangen“, dem Foucault „wohl oder übel künftig verbunden“ sein wird (vgl. Foucault 1981: 29).

4.1. Ein Präludium zur Methodologie: Die theoretischen Elemente von *Die Geburt der Klinik* und *Die Ordnung der Dinge*

Mit *Die Geburt der Klinik* enthält erstmals ein Werk von Michel Foucault den methodologischen Leitbegriff „Archäologie“ im Untertitel (vgl. Kammler, u.a. 2008: 32). Foucault befasst sich in diesem Buch mit einem kurzen Zeitraum französischer Medizingeschichte: Er beschreibt wie „[...] unter dem Einfluss der Französischen Revolution eine tief greifende Restrukturierung des Verständnisses von Krankheit stattfindet.“ (Ruoff 2007: 25) Für die Darstellung der Transformation des ärztlichen Blicks verwendet er zum Teil dasselbe Material wie schon in *Wahnsinn und*

Gesellschaft, aber auch welches, das er damals nicht verwendet hat, da es auf eine separate Problemstellung hinwies (vgl. Schneider 2004: 47f.). Deswegen bezeichnet Foucault selbst sein Werk auch als ein „Abfallprodukt“ (vgl. Foucault 2001a: 33) von dem mit *Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* untertitelten Vorgängers. Zur Methode liefert *Die Geburt der Klinik* laut Petra Gehring allerdings noch so gut wie keine Hinweise (vgl. Gehring 2004: 35). Diesen Umstand charakterisiert Foucault wie folgt: „In der *Naissance de la clinique* drohte der mehrmals versuchte Rückgriff auf die strukturelle Analyse die Spezifität des gestellten Problems und die der Archäologie eigene Ebene zu verbergen; [...]“ (Foucault 1981: 29) Demnach befand sich Foucault zum Zeitpunkt des Verfassens von *Die Geburt der Klinik* noch in einer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus und benutzte dessen Begrifflichkeit und befasste sich noch nicht mit der Ausformulierung einer eigenen Methode. Erst mit der veränderten Auflage von 1972 versuchte Foucault die strukturalistische Ausdrucksweise zu ersetzen und der Begriff „Diskursanalyse“ fand Einzug in *Die Geburt der Klinik* (vgl. Kammler, u.a. 2008: ebd.). Nichtsdestotrotz kann man schon erahnen, welches Anliegen Foucault mit der „Archäologie“ verbindet: „Hier soll die Analyse eines bestimmten Diskurses versucht werden, des Diskurses der medizinischen Erfahrung einer Epoche, in der er [...] weniger seine Inhalte als seine systematische Form geändert hat.“ (Foucault 1988: 15) Das heißt, dass eine an Kontinuität festhaltende Ideengeschichte abgelehnt wird, zugunsten einer neuen Methode, die keine „Reste“ hinterlässt oder „Überschüße“ erfindet, sondern nur das „historische Erscheinen“ eines Diskurses untersucht (vgl. ebd.). Deswegen stellt *Die Geburt der Klinik* für Foucault auch nur einen „Versuch“ dar, „[...] in dem so verworrenen, so wenig und so schlecht strukturierten Bereich der Ideengeschichte zu einer Methode zu gelangen.“ (Foucault 1988: 206) Von einer ausgearbeiteten Methode kann hier also noch keine Rede sein.

Wie ist aber nun der Stand der Dinge hinsichtlich dem Entwurf einer Methode bei der zweiten Publikation, die den Begriff Archäologie im Untertitel trägt? Mit *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* gelang Foucault ein sowohl populäres als auch kontrovers diskutiertes Werk. Vor allem seine Schlussthese vom Verschwinden des Menschen - „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 1971: 462) - hat zu der enormen Auseinandersetzung beigetragen. Geradezu paradox erscheint hierbei die Anekdote, mit der Didier Eribon den weitreichenden Erfolg von *Die Ordnung der Dinge* beschreibt: Zeitgenössischen Zeitungsartikeln

zufolge wurde dieses Buch sogar zum Strand mitgenommen (vgl. Eribon 1991: 243)⁴⁶ - also gerade an jenen Ort, mit dem Foucault sinnbildlich das Verschwinden des Lesenden beschreibt.

Die These vom „Tod des Menschen“ (vgl. Foucault 1971: 412) hat Michel Foucault von vielerlei Seite den Vorwurf, ein anti-humanistisches Menschenbild zu vertreten, eingebracht (vgl. Kammler 2008: 38, Frank 1984, Habermas 1988, Schnädelbach 1989). Bei dieser Kritik wurde jedoch oftmals übersehen, dass Foucault in *Die Ordnung der Dinge* eben nicht den Tod *des* Menschen heraufbeschwört: „Die Rede vom Ende des Menschen greift den Ereignissen voraus. Noch befinden wir uns im Zeitalter seines Auftauchens.“ (Brieler 1998: 145) Foucaults Interesse gilt nicht dem Tod *des* Menschen, sondern gerade dem Gegenteil - nämlich dem gestiegenen Interesse der Wissenschaften am Erkenntnisobjekt Mensch. Der Tod *des* Menschen ist für Foucault nur die Hypothese vom Tod Gottes konsequent weitergedacht (vgl. Rabinow/Rees 2003: 13):

„Mit dem Tod Gottes ist nämlich noch ein anderer Tod verbunden, der Tod des Menschen. Foucault hat ihn festgestellt, weil er die Konstitutionsbedingungen des Menschen am Beginn der Aufklärungszeit im Wechsel vom Repräsentationsdenken des Barock zum Subjektdenken der Aufklärung entdeckt hat. Wenn diese Konstitutionsbedingungen wegfallen, dann ist auch der Mensch überflüssig geworden.“ (Sander 2003: 120)

Der von Foucault so dramatisch heraufbeschworene „Tod des Menschen“ bedeutet „[...] also keinesfalls, daß der Mensch als arbeitendes, politisches oder begehrendes Wesen nicht existiert und die geschichtliche Untersuchung von diesem Sein absehen könnte.“ (Brieler 1998: 156) Nein, der Mensch „verschwindet“ nur, wenn bestimmte Ereignisse eintreten. Umso einleuchtender erscheint daher, dass Michel Foucault die oft kritisierte Stelle im Konjunktiv verfasste und mit ihr eine Wette verbindet. Zum besseren Verständnis, die besagte Stelle in deutscher Übersetzung:

„Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber

⁴⁶ Allerdings beschreibt Eribon die Szene mit einem anderen Impetus: Die Leser von *Die Ordnung der Dinge* wollten vielmehr „[...] der Öffentlichkeit [zu] zeigen, daß man ein derartiges Ereignis nicht verpaßt hat...“ (Eribon 1991: 243) - d.h. sie wollten zeigen, dass sie an der aktuellen Debatte teilnahmen, egal ob sie das Buch gelesen oder dessen Feststellungen für richtig oder gut befanden.

dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 1971: 462)

Um was geht es Foucault in diesem Zitat? Welche Veränderungen müssen eintreten, damit *der* Mensch verschwinden könnte, wie ein Gesicht am Meeresufer? Was ist das Anliegen von *Die Ordnung der Dinge*, wenn es augenscheinlich nicht um das zeitnahe Ableben des Menschen geht? Im Vorwort beschreibt Foucault seine Grundthese wie folgt:

„Seltsamerweise ist der Mensch, dessen Erkenntnis in naiven Augen als die älteste Frage seit Sokrates gilt, wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riß in der Ordnung der Dinge, eine Konfiguration auf jeden Fall, die durch die neue Disposition gezeichnet wird, die sie unlängst in der Gelehrsamkeit angenommen hat. ... daß der Mensch lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird.“ (Foucault 1971: 26f.)

Foucault versucht in *Die Ordnung der Dinge* das gestiegene Interesse am Menschen als wissenschaftlichem Untersuchungsgegenstand verdeutlichen. Sein Anliegen, ist es, aufzuzeigen, „[...] wie es zu der zentralen Stellung des Menschensubjektes in den sogenannten historischen Wissenschaften kommen konnte, wie wir sie seit dem 19. Jahrhundert kennen.“ (Frank 1984: 136) Demnach beschäftigt Foucault vor allem die Frage, wie der Mensch als Erkenntnisobjekt (d.h. als Gegenstand verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen), eine besonders große Bedeutung (d.h. einen den Wissenschaften immanenten Anspruch, ein Maximum an objektbezogenen Fakten zu erzeugen) erlangen konnte.

Michel Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften* will keine (Entwicklungs-) Geschichte der Wissenschaften nachzeichnen. Vielmehr stellt sie den Versuch dar, die Transformationen im Verständnis vom *Menschen* sichtbar zu machen: „Er [Foucault; F.E.] schreibt eben keine Geschichte der Wissenschaften, sondern stellt die Frage nach deren Entstehungsbedingungen. Foucault kommt dabei zum Schluss,

dass weder das Wesen Mensch stabil ist noch die Modelle seiner Selbstbestimmung und die angewandten Methoden.“ (Fisch 2011: 180) Eine zentrale These von *Die Ordnung der Dinge* ist deswegen, „[...]“, daß die Erkenntnis des Objekts ‚Mensch‘ nur durch einen Strukturwandel der Erfahrung möglich geworden ist.“ (Kögler 2004: 110) Hans Herbert Kögler umschreibt hier die Feststellung Foucaults, dass vor allem eine Veränderung in der Wahrnehmung vom Objekt Mensch dafür verantwortlich ist, dass das einzelne Individuum zunehmend mehr Beachtung in den Wissenschaften erlangt hat. Der Mensch ist nicht mehr nur Subjekt das Dinge (Objekte) betrachtet, sondern wird selbst zum Objekt, das untersucht werden kann: „Der Mensch, der einst ein Wesen unter anderen war, ist jetzt ein Subjekt unter Objekten. Doch ist der Mensch nicht nur ein Subjekt unter Objekten; er bemerkt bald, daß er nicht nur die Objekte der Welt, sondern erst recht sich selbst zu verstehen sucht. Der Mensch wird Subjekt und Objekt seines eigenen Verstehens.“ (Dreyfus/Rabinow 1987: 52) Der Mensch wird in der Beschreibung Foucaults quasi zu einem zwiegespaltenen Wesen⁴⁷: „Der ‚Mensch‘ hat zwei Gesichter: Er ist Wissender und zugleich Objekt des Wissens.“ (Hacking 2006: 94) Jedoch präzisieren Hubert Dreyfus und Paul Rabinow noch diese Erkenntnis, in dem sie betonen, dass Foucault den Mensch ins Zentrum dieses Erkenntnisapparates stellt und ihn damit zum Verantwortlichen für die Abläufe und Ergebnisse der Wissensproduktion macht: „Der Mensch erscheint also nicht bloß als Subjekt und Objekt des Wissens, sondern, paradoxerweise noch, als Organisator des Schauspiels, in dem er auftritt.“ (Dreyfus/Rabinow 1987: 53) Die Aussage von Ian Hacking muss daher leicht abgewandelt werden: Der Mensch ist sowohl (strukturierender) Produzent als auch (strukturiertes) Objekt des Wissens. Für Foucault ist der Umstand, dass der Mensch zum Gegenstand der Wissensproduktion geworden ist, ein Ergebnis einer noch recht jungen Entwicklung:

„Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. Er existierte ebensowenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Mächtigkeit der Sprache. Es ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat. [...] es gab kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem.“ (Foucault 1971: 373)

⁴⁷ So kann auch Foucaults Wortspiel verstanden werden: Foucault verwendet sowohl für das Subjekt als auch das Objekt der Untersuchung das Wort *sujet*, das in deutscher Übersetzung sowohl als „Subjekt“ als auch als „Thema“ wiedergegeben werden kann.

Noch im klassischen Zeitalter - in dem Foucault das Barock und die Aufklärung zusammenfasst - hat sich der Mensch „[...] nicht als Forschungsgegenstand, sondern als Bedingung der Möglichkeit von Wissen verstanden [...].“ (Kammler, u.a. 2008: 46) Der Mensch stand quasi außerhalb des wahrnehmbaren und erforschbaren Bereiches: Er war der *objektive* Beobachter von Gegenständen und Ersteller von Klassifikationssystemen. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts fand allerdings eine Veränderung in der wissenschaftlichen Wahrnehmung vom Menschen statt:

„In den Jahren um 1800 beginnen also diese neuen Daseinsformen - Leben, Arbeit und Sprache - innerhalb der klassischen Wissenschaften - der Naturgeschichte, der Analyse der Reichtümer und der allgemeinen Grammatik - Gestalt anzunehmen. [...] Die sich nun entwickelnden modernen Wissenschaften - Biologie, Ökonomie und Philologie - untersuchen diese dunklen Transzendentalien, die sich überall geltend machen, ohne aber jemals vollständig zum Ausdruck zu kommen.“ (Raffnsøe, u.a. 2011: 183)

Der Mensch wird (als wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand) sozusagen neu entdeckt. Und noch mehr: Der Mensch wie er heutzutage verstanden wird, wäre ohne diese Veränderungen in der Wissensproduktion nicht vorstellbar. Manfred Frank rekapituliert diese Feststellung Foucaults, wie folgt: „Der Mensch, meint Foucault, ist, genau genommen, erst eine Erfindung der Romantik (der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert) - eine Erfindung, die dem (klassischen) Diskurs völlig fremd gewesen sei und sich eines Tages wieder verlieren werde wie am Meeresufer ein Gesichtsabdruck im Sand.“ (Frank 1984: 178) Das heißt, dass die Vorstellungen vom Menschen, die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer Veränderung in der Wahrnehmung desselben geführt haben, sich erneut wandeln können und ein anderes „Bild“ vom Menschen erschaffen können. Deswegen mutmaßt Foucault am Ende von *Die Ordnung der Dinge*, dass *der Mensch* vermutlich verschwindet, insofern sich die „Dispositionen des modernen Wissens“ ändern (vgl. Foucault 1971: 462). Damit streitet Foucault dem Menschen aber nicht seine Existenz ab, sondern er möchte auf die Veränderbarkeit des Wissens über den Menschen hinweisen.

Laut Michel Foucault ist der Mensch zu einem besonderen Gegenstand der Wissensproduktion geworden und damit in einem paradoxen Wechselspiel gefangen: „Der endliche Mensch zeigt sich als ein endlicher Gegenstand des Wissens, als eine empirische Größe, die sich wissenschaftlich untersuchen lässt. Zugleich jedoch

erweist sich dieses endliche Wesen auch als diejenige Instanz, die [...] das Fundament des Wissens überhaupt bildet und selbst die Weltordnung zu garantieren hat.“ (Raffnsøe, u.a. 2011: 186) Einerseits ist der Mensch Beobachter, andererseits aber auch beobachteter Gegenstand. Einerseits ist er aktiver Produzent von Wissen, andererseits aber auch das Produkt von Wissen. Das heißt, der Mensch ist selbst zu einem Gegenstand seiner Forschung geworden.

Berechtigterweise zweifelt Foucault an, dass es eine bestimmte Wissenschaft vom Menschen geben kann: „Die abendländische Kultur hat unter dem Namen des Menschen ein Wesen konstituiert, das durch ein und dasselbe Spiel von Gründen positives Gebiet des *Wissens* sein muß und nicht Gegenstand der *Wissenschaft* sein kann.“ (Foucault 1971: 439) Demnach kann zwar Wissen über den Menschen gesammelt werden, aber keine Wissenschaft vom Menschen existieren. Den Humanwissenschaften, d.h. alle den Menschen betreffenden Wissenschaften, spricht Foucault sogar den Status von Wissenschaftlichkeit ab. Sie analysieren lediglich „... den Menschen als das Wesen, das sich zu den von ihm, dem Sprechenden und arbeitenden Lebewesen selbst erzeugten Objektivationen verhält.“ (Habermas 1988: 310) Weil die Wissenschaften vom Menschen stetig den Veränderungen (innerhalb) der Wissensproduktion unterworfen sind, stellen sie nichts anderes als die Abbilder dieser diskursiver Formationen dar. Gerade deswegen sieht Manfred Frank insbesondere in der Zurückweisung der „[...] romantische[n] Umdeutung des Subjekts in ein Selbstverhältnis ohne auslotbaren Grund[.]“ (Frank 1984: 191f.), die bedeutsame Kritik von Foucaults *Die Ordnung der Dinge*.

Die ganze Rede vom „Tod des Menschen“ richtet sich vornehmlich gegen diese falsche Interpretation vom Subjekt. Foucaults „dramatischer Schlußakkord“ lehnt die Subjekt-Interpretation der traditionellen Ideengeschichte ab, indem er „... die Endlichkeit des Menschen lediglich zur Denunziation jeder transzendentalen Begründungsleistung durch *den* Menschen instrumentalisiert.“ (Brieler 1998: 158) Laut Ulrich Brieler wehrt sich Foucault damit gegen eine „[...] auf das menschliche Subjekt bezogene[n] Geschichtsvorstellung, die sein Denken und Handeln als Zentrum der Geschichte begreift, [...]“ (Brieler 1998: 157). Foucault verwehrt sich gegen eine besondere Stellung des Menschen und verabschiedet den Gedanken, dass die Erkenntnis nicht historischen Veränderungen unterliegen.

Bei diesem Exkurs über das vermeintliche „Verschwinden des Menschen“ darf nun nicht übersehen werden, dass *Die Ordnung der Dinge* ein Buch ist, dessen Methode

sich noch im Entstehen befindet: „*Die Ordnung der Dinge* ist ein formal-deskriptives Unternehmen, in dem eine Methode zum Einsatz kommt, die ihre Konturen erst dieser formalen Untersuchung verdankt.“ (Prokic 2009: 20f.) Das heißt, *Die Ordnung der Dinge* beschreibt nicht eine Methode, sondern verwendet sie. Foucault entwirft in seinem Buch - und das ist in der obigen Auseinandersetzung über den „Tod des Subjekts“ auch feststellbar - „[...] ein methodologisches Instrumentarium zur ontologischen Beschreibung von Ordnungssystemen.“ (Kammler, u.a. 2008: 43) Dieses methodologische Instrumentarium definiert Foucault aber erst in seinem nächsten Werk: der *Archäologie des Wissens*. In *Die Ordnung der Dinge* setzt sich Foucault vor allem mit einem inhaltlichen und nicht mit einem methodologischen Problem auseinander (vgl. Frank 1984: 144): „Foucault verbindet in seiner Untersuchung wissenschaftsgeschichtliche mit sprachanalytischen und ästhetischen Fragestellungen. Er untersucht die unterschiedlichen Weisen, wie Wörter und Dinge in der abendländischen Wissenschaftsgeschichte des 16. bis 20. Jh.s verbunden wurden.“ (Kammler, u.a. 2008: 38) Damit ist *Die Ordnung der Dinge* zwar ein wissenschaftshistorisches und wissenschaftstheoretisches Buch, aber noch keine dezidierte Methodenschrift. Stattdessen versucht Foucault mit seiner *Archäologie der Humanwissenschaften*, „[...] das gesamte Wissen eines behandelten Zeitraums in seiner Kohärenz charakterisieren zu können.“ (Kammler, u.a. 2008: 42) Er beschreibt ausführlich, dass Veränderungen in den Wissenschaften nicht dem Zufall oder plötzlichen Einfällen geistreicher Individuen unterliegen, sondern Gesetzen bzw. Strukturen, die den Wissenschaften zu Grunde liegen und nach denen sich die WissenschaftlerInnen verhalten, die sie aber in der Regel selber nicht reflektieren bzw. kennen. Wie diese Gesetze und Strukturen funktionieren, beschreibt Foucault in seiner *Archäologie des Wissens*, die im folgenden Abschnitt dargestellt werden soll.

4.2. Eine unmögliche Theorie: Die *Archäologie des Wissens*

Mit der *Archäologie des Wissens* veröffentlicht Michel Foucault im März 1969 seinen Versuch einer Präzisierung der eigenen Methode. Dieses Buch nimmt im Œuvre Foucaults einen singulären Status ein: Es ist die einzige systematische Darstellung der geschichtstheoretischen Grundthesen in Buchform und keine historische Arbeit, wie die vorherigen bzw. nachfolgenden Publikationen. (vgl. Brieler 1998: 194; Kammler 2008: 51; Schneider 2004: 82) In einem Rückbezug auf seine beiden vorhergehenden umfassenden Monographien - *Wahnsinn und Gesellschaft* bzw. *Die*

Ordnung der Dinge - befindet Foucault anlässlich seiner Kandidatur für das Collège de France über seine jüngst erschienene Publikation⁴⁸:

„Ich stand somit zwei Gruppen von Ergebnissen gegenüber, die sich deutlich voneinander unterscheiden: Auf der einen Seite hatte ich die spezifische und relativ autonome Existenz von Arten ‚eingeschlossenen Wissens‘ festgestellt; auf der anderen Seite hatte ich systematische Beziehungen in der für jede von ihnen eigenen Architektur erkannt. Eine Klarstellung wurde notwendig. Ich habe sie in *L'Archéologie du savoir* umrissen: Zwischen der Meinung und der wissenschaftlichen Erkenntnis lässt sich die Existenz eines besonderen Niveaus erkennen, das ich als das des Wissens zu bezeichnen vorschlage.“ (Foucault 2001: 1071)

Die Unterschiede zu den vorhergehenden Büchern beschreibt Foucault in der Einleitung zur *Archäologie des Wissens* folgendermaßen: „Diese Arbeit ist nicht die Wiederaufnahme und genaue Beschreibung dessen, was man in der *Histoire de la folie*, der *Naissance de la clinique* oder in *Les mots et les choses* lesen kann; in verschiedenen Punkten unterscheidet es sich davon. Es umfaßt auch etliche Korrekturen und innere Kritiken.“ (Foucault 1981: 29) Damit vertritt Foucault den Anspruch mit der *Archäologie des Wissens* nicht die theoretischen Aspekte der bisherigen Veröffentlichungen zusammen zu fassen, sondern eine kohärente Methodologie vorzulegen, die das bisher Veröffentlichte mit aufnimmt und zum Teil weiter entwickelt. Denn in *Wahnsinn und Gesellschaft* versuchte Foucault das System von Institutionen und Praktiken darzustellen, durch das der Wahnsinnige klassifiziert und in dem er inhaftiert wurde: Foucault wollte das in Institutionen „eingeschlossene Wissen“ ausfindig machen, „[...] dessen sichtbares Korpus nicht der theoretische oder wissenschaftliche Diskurs ist, und auch nicht die Literatur, sondern eine alltägliche und geregelte Praxis.“ (vgl. Foucault 2001: 1070) In *Die Ordnung der Dinge* versuchte Foucault ein „umgekehrtes Experiment“ (ebd.): Er hat Analogien und Differenzen zwischen mehreren Wissensbereichen eines bestimmten Zeitraums ausfindig gemacht. Wegen dieser entgegengesetzten Vorgehensweisen wurde Foucault vom *Cercle d'épistémologie* (ebenso wie von diversen anderen

⁴⁸ Diese Selbstdarstellung Foucaults anlässlich seiner Kandidatur am Collège de France wurde veröffentlicht unter dem Titel *Titel und Arbeiten* (vgl. Foucault 2001: 1069- 1075).

Kritikern) gebeten⁴⁹, „[...] über seine Theorie und die Implikationen seiner Methode kritische Anmerkungen zu machen, die deren Möglichkeit begründen.“ (Foucault 2001: 887). Denn: Foucaults bisherige Monographien enthielten keine systematische Darlegung seiner Methodologie und an besagter Stelle in der Einleitung von der *Archäologie des Wissens* drückt Foucault auch sein Bedauern über diesen Mangel aus:

„Es bedrückt mich, daß ich nicht in der Lage war, diese Gefahren zu vermeiden, ich tröste mich jedoch damit, daß ich mir sage, daß sie in das Unterfangen selbst einbezogen waren, denn es hatte, um seine eigenen Maße zu erhalten, sich selbst von den verschiedenen Methoden und den verschiedenen Formen der Geschichte zu lösen; und dann ohne die Fragen die mir gestellt worden sind ohne die entstandenen Schwierigkeiten, ohne die Entgegnungen hätte ich wahrscheinlich nicht auf so klare Art das Unterfangen sich abzeichnen sehen, mit dem ich wohl oder übel künftig verbunden bin.“ (Foucault 1981: 29)

Auch wenn sein Freund Gilles Deleuze in seiner Hommage diesem Bedauern eine gewisse Heuchelei unterstellt (vgl. Deleuze 1986: 24⁵⁰), so kann die *Archäologie des Wissens* trotzdem als Antwort auf jene Kritiker angesehen werden, die von Foucault eine präzise Darlegung seiner Methode forderten: „Die ‚Archäologie des Wissens‘ ist eine erzwungene Reaktion auf die Kritik, die Foucault trifft. Sie kündigt sich als selbstkritische Reflexion der Schwachpunkte seines archäologischen Projekts bereits in seinen Beiträgen der Jahre 1967/68 an: ein Denken im Übergang.“ (Brieler 1998: 180) Diesen Eindruck einer selbstkritischen Reflexion verstärkt die Tatsache, dass der systematische Hauptteil des Buches von einer Einleitung und einem Schluss umklammert werden, die in Form einer „inszenierten“ Gesprächssituation verfasst sind und in denen „[...] Foucault sich selbst befragt und kritisch Einwände erhebt.“ (Schneider 2004: 82) Diese beiden Teile können als Überbleibsel des autobiographischen Stils eines über 600 Seiten langen Manuskripts angesehen

⁴⁹ Diese Entgegnung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den Cercle d'épistémologie* (vgl. Foucault 2001: 887-931).

⁵⁰ Die entsprechende Stelle im Wortlaut: „An zwei Stellen äußert Foucault ein Bedauern: in *Wahnsinn und Gesellschaft* habe er sich zu sehr auf eine ‚Erfahrung‘ des Wahnsinns berufen, die sich noch in eine Dualität zwischen dem Rohzustand der Dinge und den Propositionen einschrieb; in der *Geburt der Klinik* habe er einen ‚medizinischen Blick‘ beschworen, der noch die einheitliche Form eines Subjekts unterstellte und zu sehr auf ein objektives Feld fixiert war. Nun, vielleicht ist das Bedauern geheuchelt.“ (ebd.)

werden und markieren gleichzeitig ein Novum, das Foucault zukünftig nicht mehr aufgeben wird: den Leser direkt in die Veröffentlichung mit ein zu beziehen (vgl. Kammler u.a. 2008: 51; Schneider 2004: ebd.).

Für Ulrich Brielers Meinung, dass sich Foucaults Denken zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von der *Archäologie des Wissens* im Übergang befand, spricht darüber hinaus noch ein weiterer Aspekt: Michel Foucault war damals Professor für Philosophie an der kurz zuvor neu gegründeten Reform-Universität von Vincennes und am Beginn seiner aktiven politischen Beteiligung: „Michel Foucault steht als Leiter des Fachbereichs Philosophie einerseits auf der Seite der Studierenden, will andererseits aber seine Seminare abhalten. Er beteiligt sich am körperlichen Widerstand gegen die Polizei, an der Besetzung von Institutsgebäuden und wird folglich festgenommen.“ (Fisch 2011: 207) Foucault war laut Michael Fisch in einer großen inneren Spannung: zum einen befand er sich in einer intensiven methodischen Auseinandersetzung, zum anderen beschäftigten ihn die politischen Unruhen seit dem Mai 1968 und weckten in ihm den Drang einer praktischen Betätigung: „Seit den Ereignissen des Pariser Mai markiert das Thema Macht einen radikalen Neubeginn in Foucaults theoretischer Entwicklung.“ (Fisch 2011: 209) Zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Archäologie des Wissens* nimmt demnach eine neue Perspektive Einzug ins Denken von Michel Foucault: der Begriff Macht. Auch deswegen attestiert Ulrich Brierer Foucaults Buch eine gewisse „Verspätung“, da ihr eigentlicher Bezugspunkt die „Strukturalismusdebatte der Jahre 1966/67“⁵¹ sei und

⁵¹ Foucault versucht sich mit der *Archäologie des Wissens* massiv vom Strukturalismus abzugrenzen (vgl. Kammler u.a. 2008: 52). An diversen Stellen drückt Foucault seine Ablehnung gegenüber der strukturalistischen Methode aus - indem er betont, dass es sich bei der Archäologie „[...] nicht um die Übertragung einer strukturalistischen Methode [...] auf das Gebiet der Geschichte [...]“ handelt (Foucault 1981: 27) bzw. die „[...] wiedergekäute Frage des Strukturalismus [...]“ (Foucault 1981: 287) nicht den Kern des Widerstandes der *Archäologie des Wissens* darstellt. Obwohl Foucault sich selbst in einem Gespräch mit G. Fellous (vom 12. April 1967, veröffentlicht unter dem Titel *Die strukturalistische Philosophie gestattet eine Diagnose dessen, was ‚heute‘ ist*, in: Foucault 2001: 743-749) wohlmeinend als „Chorknaben des Strukturalismus“ bezeichnet (vgl. Foucault 2001: 744) und man meinen könnte, dass er dieser Methode offen gegenüber stehen würde, befindet Foucault an anderer Stelle genau das Gegenteil: „In Frankreich beharren gewisse halbgewitzte ‚Kommentatoren‘ darauf, mich als einen ‚Strukturalisten‘ zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, daß ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren.“ (Foucault 1971: 15) Die Sekundärliteratur ist sich im Gegensatz zu dieser diskrepanten Selbsteinschätzungen weitestgehend einig: „Der Strukturbegriff ist zu statisch und zu formal, um den historisch beweglichen und (bei aller Untergründigkeit) stets *konkreten* Charakter derjenigen Wirklichkeitslinien zu treffen, die Foucaults Analysen herausstellen.“ (Gehring 2004: 46) „Mit anderen Worten, Foucault bekannte sich nicht zum Strukturalismus, sondern lieferte, wenn schon, mit dieser *Archäologie der Humanwissenschaften* eine Art Genealogie des Strukturalismus.“ (Sarasin 2005: 73) Philipp Sarasin spitzt seine Einschätzung sogar noch weiter zu: „Gegen den Mythos von der Struktur insistiert Foucault auf der Geschichte.“ (Sarasin 2009: 125)

„ein Großteil der hier systematisch entfalteten Kategorien“ in den Jahren nach ihrem Erscheinen kaum mehr Beachtung oder eine grundsätzliche Neuorientierung erfährt (vgl. Brieler 1998: 194). Überspitzt gesagt, lautet die Kritik an der *Archäologie*, dass sie zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung „veraltet“ bzw. überholt gewesen ist.

Die Sekundärliteratur tut sich folglich mit einer Bewertung der *Archäologie des Wissens* äußerst schwer: Auf der einen Seite stehen eben jene Kritiker, die Foucault vorwerfen, dass sein Buch nach dessen Veröffentlichung keine „Gültigkeit“ mehr hat (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987; Brieler 1998). Auf der anderen Seite betonen die Verfechter einer kohärenten Entwicklung der Foucaultschen Methodologie, dass die „Archäologie“ sehr wohl noch Beachtung in den nachfolgenden Schriften erfährt und nur eine Seite seiner Theorie darstellt (vgl. Gehring 2004; Prokić 2009): „Foucault macht aber deutlich, dass der Versuch, eine Methodologie zu entwerfen, nicht einfach Bisheriges wieder aufnimmt, sondern wichtige Veränderungen enthält und eine Zuspitzung sein soll.“ (Gehring 2004: 54f.) Damit ist die *Archäologie des Wissens* eine „selbstkritische Aufarbeitung der Verfahrensweise“, die etliche theoretische Korrekturen und revidierte Begriffe gegenüber den vorherigen Publikationen aufweist (vgl. Kammler, u.a. 2008: 52) und eben keine reine Zusammenfassung der Forschungsmethode der vorherigen Veröffentlichungen (vgl. Ruoff 2007: 35).

Dem vernichtenden Urteil von Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, dass die Archäologie eine Methodologie sei, die zum Scheitern verurteilt ist, kann hier nicht zugestimmt werden. Die beiden Autoren bemängeln zwar zurecht, dass die archäologische Methode versucht „Wahrheit“ und „Bedeutung“ bei der Beschreibung des Diskurs auszuklammern - d.h. aber noch nicht, dass „[...] es in der Archäologie keinen Platz für einen Diskurs mit gesellschaftlicher Bedeutung [gibt; F.E.], keinen Grund, weshalb überhaupt jemand zuhören, und - trotz Foucaults spielerischer Pose - keinen Grund, weshalb jemand schreiben sollte.“ (Dreyfus/Rabinow: 116) Laut den Autoren ist die Archäologie Foucaults eine Methode, die sich in sich selber verrennt - d.h. sie konzentriert sich auf die Beschreibung eines Diskurses ohne Lösungswege vorzuschlagen oder auf die gesellschaftspolitischen Implikationen einzugehen:

„Zur Zeit der *Archäologie des Wissens* scheint es für Foucault nur zwei Alternativen zu geben: entweder eine Ernsthaftigkeit, die solches Gewicht auf objektive Wahrheit legt, daß der Diskurs selber unwichtig wird, oder, paradoxerweise, im Namen der

Wichtigkeit des Diskurses eine Position, die außerhalb jeglicher ernsthafter Bedeutung liegt.“ (Dreyfus/Rabinow 111)

Darüber hinaus steckt der Archäologe laut Hubert Dreyfus und Paul Rabinow in dem weiter oben schon angesprochenen Dilemma: Er will am Diskurs „unbeteiligt“ sein, indem er ihn *neutral* beschreibt. Gleichzeitig ist er aber zutiefst „beteiligt“, da seine Beschreibung des Diskurses schon ein immanenter Teil eben dieses Diskurses ist.

Allerdings meint Tanja Prokic, dass Foucault trotz dieser Kritikpunkte die Archäologie nicht vollkommen fallen lässt: „Entgegen der Auffassung, dass die Genealogie die Archäologie ab 1975 vollständig ersetzt, finden sich Stellen bei Foucault, in denen er die Archäologie nach 1975 erwähnt und versucht, das Verhältnis der beiden Beschreibungsmethoden zu bestimmen.“ (Prokic 2009: 11f.) Prokic vertritt deswegen die Auffassung, dass die Archäologie das Fundament der Methodologie Foucaults bildet. Für sie ist „[...] die Archäologie die wesentliche Basis [...], von der aus Foucault weitere Entdeckungen bezüglich methodischer Instrumente und Untersuchungsebenen macht.“ (Prokic 2009: 12) Archäologie und Genealogie sind aus dieser Sichtweise zwei Seiten derselben Medaille, die Foucaults Methode symbolisiert.

Einen ganz anderen „Mangel“ an der *Archäologie des Wissens*, entdeckt Ian Hacking: Ihm zufolge gelingt es diesem Buch nicht, „[...] einen Eindruck von der Intensität und Originalität der Hauptwerke Foucaults zu vermitteln.“ (Hacking 2006: 114) Auch Manfred Frank bemängelt den Stil von Foucaults Methodenschrift: „Die Archäologie des Wissens ist ein schwieriges Buch. Und das nicht darum, weil sie intellektuell besonders strapaziös wäre, sondern weil sie - abweichend von der Tradition aller vergleichbaren ‚Discours de la méthode‘ (von Descartes bis Sartre) - ihre Begriffe nicht oder sehr schlecht definiert.“ (Frank 1984: 216) Als Antipode zu diesen beiden negativen Befunden über den Stil der *Archäologie des Wissens* kann ein Zitat von Gilles Deleuze aus dessen „Hommage“ an seinen Freund gestellt werden:

„Möglicherweise ist das was Foucault in dieser Archäologie vorlegt, weniger sein ‚Discours de la méthode‘ als das Gedicht seines vorangegangenen Werkes, und er gelangt an den Punkt, an dem die Philosophie notwendig zur Poesie wird, zur strengen Poesie dessen, was gesagt worden ist, sowohl des Unsinns wie des tiefsten Sinns.“ (Deleuze 1992: 32)

Wahrscheinlich würde nicht einmal Michel Foucault selbst die *Archäologie des Wissens* als Poesie bezeichnen. Aber er betont an mehreren Stellen - quasi entschuldigend - ihren vorsichtigen und unabgeschlossenen Charakter: „Ich versuche weniger zu untersuchen, was ich gesagt habe und was ich hätte sagen können, vielmehr bemühe ich mich, in der ihm eigenen und von mir schlecht beherrschten Regelmäßigkeit das erscheinen zu lassen, was das möglich machte, was ich sagte.“ (Foucault 1981: 166) Die *Archäologie* (nicht nur das Buch, sondern auch die Methode) ist demnach lediglich eine weitere Stufe in einem sich in Entwicklung (und Veränderung) befindlichen Denken bzw. Œuvre. Die *Archäologie des Wissens* kann daher auch nur als eine Annäherung an die Methode verstanden werden: „Daher rührt die vorsichtige und tastende Weise dieses Textes. In jedem Augenblick nimmt er Distanz ein, stellt nach allen Seiten seine Maße fest, tastet nach seinen Grenzen, stößt sich an dem, was er nicht sagen will, höhlt Gräben aus, um seinen eigenen Weg zu finden.“ (Foucault 1981: 29) Foucault versucht Position zu beziehen und erkennt gleichzeitig, wie schwer dies ist. Deswegen grenzt er sich bei dem Versuch Definitionen aufzustellen mehr ab, als dass er konkret wird:

„Das Benutzen der Begriffe von Diskontinuität, Bruch, Schwelle, Grenze, Serie, Transformation stellt jeder historischen Analyse nicht nur Fragen des Vorgehens, sondern theoretische Probleme. Diese Probleme werden hier untersucht (die Fragen des Vorgehens werden im Laufe späterer empirischer Untersuchungen ins Auge gefaßt, wenigstens, wenn die Gelegenheit, das Verlangen und die Kraft, sie zu unternehmen, mir nicht fehlen).“ (Foucault 1981: 33)

Foucault wollte mit der *Archäologie des Wissens* kein intensives empirisches Werk vorlegen (was Ian Hacking so entschieden bemängelt, siehe weiter oben), sondern eine nüchterne methodische Bestandsaufnahme. Der Fokus des Werkes ist daher ebenso eingegrenzt, wie es Foucault auch über seine Methode in der Mitte des letzten Kapitels feststellt: „Ich gebe nicht nur zu, daß meine Analyse begrenzt ist, sondern ich wollte es so, ich habe es ihr auferlegt.“ (Foucault 1981: 226) Die *Archäologie des Wissens* sollte die methodischen Begriffe definieren und ihre Entwicklung nachzeichnen - und dies darüber hinaus nur im Rahmen der Humanwissenschaften, die Naturwissenschaften lässt Foucault bewusst aus.

Wieso trägt dieses Buch überhaupt den Begriff *Archäologie* im Titel? Oder anders gefragt: Warum wählt Foucault diesen Begriff als Bezeichnung für seine Theorie? In

einem Gespräch Mit J.-J. Brochier „erklärt“ Foucault kurz nach Veröffentlichung der *Archäologie des Wissens* sein neues Werk und benennt einen maßgeblichen Grund für die ungewöhnliche Titel-Wahl⁵²:

„Ich habe dieses Wort zunächst auf eine etwas blinde Weise gebraucht, um eine Form der Analyse zu bezeichnen, die nicht ganz Geschichtsschreibung (in dem Sinne, in dem man beispielsweise die Geschichte der Erfindungen oder der Ideen erzählt) und auch keine Epistemologie wäre, das heißt eine interne Analyse der Struktur einer Wissenschaft.“ (Foucault 2001: 981)

Foucault sieht in der *Archäologie* einen Mittelweg zwischen klassischer Geschichtsschreibung und erkenntnistheoretischer Epistemologie. Sie widmet sich zwar der Untersuchung historischer Gegenstände, ist aber weder eine Altertumswissenschaft noch eine traditionelle Ideengeschichte (vgl. Kammler u.a. 2008: 51).⁵³ Die Bezeichnung Archäologie spielt zwar auf die Altertumswissenschaft an, aber nur, „[...] um sich als eine außerdiziplinäre, eine metaphorische ‚Archäologie‘ [...]“ (Foucault/ Seitter o.J.: 99f.) bezeichnen zu können. Diesen Umstand beschreibt Foucault anschaulich anhand der Differenz zwischen den beiden Begriffen „Dokument“ und „Monument“ (vgl. Kammler, u.a. 2008: 53). Die Archäologie tendiert zu einer „immanenten Beschreibung des Monuments“ (vgl. Foucault 1981: 15), d.h. sie hat

„[...] ihre Position gegenüber dem Dokument verändert: sie stellt sich als erste Aufgabe nicht, es zu interpretieren, nicht zu bestimmen, ob es die Wahrheit sagt und welches sein Ausdruckswert ist, sondern es von innen zu bearbeiten und es auszuarbeiten: sie organisiert es, zerlegt es, verteilt es, ordnet es, teilt es nach Schichten auf, stellt Serien fest, unterscheidet das, was triftig ist, von dem, was es nicht ist, findet Elemente auf, definiert Einheiten, beschreibt Beziehungen.“ (Foucault 1981: 14)

Mit der Archäologie versucht Foucault die Diskurse anders als die bisherige Geschichtsschreibung zu beschreiben: Die *Archäologie* lehnt die Beschreibung von

⁵² Dieses Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel *Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch* (vgl. Foucault 2001: 980-990).

⁵³ Foucault definiert den Begriff Archäologie in einem Gespräch mit R.R. Bellour folgendermaßen: „Die Archäologie, wie ich sie verstehe, ist nicht mit der Geologie (als Analyse des Unterirdischen) verwandt und auch nicht mit der Genealogie (als Beschreibung der Anfänge und der Folgen), sie ist die Analyse des Diskurses in seiner Modalität als *Archiv*.“ (Foucault 2001: 763) Eine Bestimmung der zentralen Begriffe Diskurs und Archiv erfolgt im Folgenden ab Seite ???.

„großen Einheiten“, wie Epochen oder Jahrhunderten, ab und will auch keine „[...] Suche nach den stillen Anfängen, nicht mehr das endlose Rückschreiten hin zu den ersten Vorläufern, sondern das Auffinden eines neuen Typs von Rationalität [...]“ (vgl. Foucault 1981: 10f.) sein.⁵⁴ Foucault sucht keinen Ursprung und auch keinen historischen Zeitpunkt, an dem ein Bruch im Diskurs stattgefunden hat und von dem aus eine „neue“ Geschichte sich linear fortentwickelt hat (vgl. Brieler 1998: 197). Sein Vorwurf an die klassische Geschichtsschreibung lautet, dass sie zu viele Annahmen in die Interpretation historischer Dokumente einbringt. Sein Vorhaben ist es dagegen diese für sich selbst sprechen zu lassen. Darum unternimmt Foucault eine „Infragestellung des Dokuments“: Das Dokument dient der traditionellen Geschichtsschreibung um Brüche zu markieren. Es ist „eine zum Schweigen gebrachte Stimme“, die eine „zerbrechliche, glücklicherweise aber entzifferbare Spur“ (ebd.) (an-)bietet, die interpretiert werden kann und damit unentdecktes bzw. neues Wissen zu Tage fördert.

Mit dem Begriff Monument möchte Foucault seine divergente Sichtweise deutlich machen: Die Archäologie interpretiert nicht, sie sucht keinen „anderen Diskurs“ und versucht nicht „[...] etwas anderes, als Element, das transparent sein müßte [...]“ zu beschreiben (vgl. Foucault 1981: 198). Foucault versteht seine „philosophische Archäologie“ als eine Weise der „[...] Pärformation philosophischer Thesen, die es erlaubte, das Nacheinander der Philosophiegeschichtsschreibung als ein verständliches Auseinanderentwickeln diverser Gesichtspunkte [...]“ (Schneider 2004: 85) zu beschreiben.⁵⁵ Für Foucaults Archäologie existieren keine Traditionslinien⁵⁶ und sie „[...] wehrt sich dagegen, ‚allegorisch‘ zu sein.“ (Foucault 1981: 14) Stattdessen sucht sie „[...] nach den Entstehungsbedingungen der Erkenntnisobjekte ohne Ideengeschichte zu betreiben.“ (Ruoff 2007: 69) Die Archäologie beschreibt, ohne Widersprüche und Brüche zu glätten. Sie versucht nicht einen „kontinuierlichen und unspürbaren Übergang“ zu konstruieren, sondern „eine differentielle Analyse der

⁵⁴ An dieser Stelle verweist Foucault auf seine „Väter im Geiste“: die Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard und Georges Canguilhem. Im Weiteren erwähnt er noch Martial Guérout. (vgl. Foucault 1981: 11f.) Zu dieser Auflistung wäre notwendigerweise noch sein Vorgänger am Collège de France Jean Hyppolite hinzuzufügen.

⁵⁵ Wahrscheinlich übernimmt Foucault den Begriff „Archäologie“ von Immanuel Kant (vgl. Schneider 2004: 84f.). Auf jeden Fall übernimmt er von Kant aber die Frage nach den Voraussetzungen der Möglichkeit unseres Denkens bzw. Wissens (vgl. Hemminger 2004).

⁵⁶ Traditionsverbundenheit bezeichnet Foucault als „[...] liebenswerte, aber verspätete Spielchen von Historikern in kurzen Hosen.“ (Foucault 1981: 205)

Modalitäten des Diskurses“ zu erstellen (vgl. Foucault 1981: 198f.). Die Archäologie versucht die Bedingungen unseres Denkens und Wissens aufzuzeigen. Ihr Ziel ist es nicht einen vermeintlichen Ursprung zu finden, sondern den Diskurs wahrheitsgetreu zu beschreiben: „Die Archäologie ist eine Methode, die ihre Gegenstände ohne Rücksicht auf deren Wahrheitsgehalt untersucht, denn ausschlaggebend ist allein der Umstand, dass es sich um diskursives Wissen handelt.“ (Ruoff 2007: 69) Foucaults Archäologie „[...] ist nicht die Rückkehr zum Geheimnis des Ursprungs; es ist die systematische Beschreibung eines Diskurses als Objekt.“ (Foucault 1981: 200) Das heißt, für Foucault ist es besonders wichtig ein Ereignis qualitativ und spezifisch zu beschreiben. Deswegen sucht er „[...] niemals den Ursprung, ebensowenig wie die Abwesenheit eines Ursprungs. [...] was vonnöten ist, ist vielmehr umgekehrt, die Ereignisse dort stehen zu lassen, wo sie angefallen sind, und zu verweilen bei den kleinsten Abweichungen und Irrtümern, die sie begleiten und ihren Sinn bestimmen.“ (Agamben 2009: 98f.) Foucault lehnt damit den zwanghaften Charakter einer auf Homogenität und Kontinuität ausgerichteten Geschichtsschreibung ab: Er plädiert für eine Abkehr vom „Kontinuierlichen“ hin zum „Diskontinuierlichen“ (vgl. Foucault 1981: 13). Das heißt, Unstimmigkeiten oder Gegensätzlichkeiten dürfen stehen bleiben und sollen nicht zugunsten einer konstruierten Einheit uminterpretiert werden. Seine Form einer „Ontologie der Gegenwart“ - d.h. einer Beschreibung der Entstehungsbedingungen der Gegenwart - hinterfragt die vielfältigen Vernunftformen und sieht sie als etwas historisch Gewordenes an: „Statt sich als Universalphilosoph an der Zementierung bestimmter Vernunftstrukturen schuldig zu machen, analysiert der Ontologe der Gegenwart die uns konkret bestimmenden Vernunftregeln zum Zwecke ihrer kritischen Infragestellung.“ (Kögler 1994: 6) Foucaults Abkehr von der traditionellen Ideengeschichte entlarvt diese als eine Verdrehung von Tatsachen und verbindet sich mit der Forderung nach einer adäquaten Beschreibung der den Menschen determinierenden Vernunftregeln.

Ungefähr ein Jahr vor der Veröffentlichung der *Archäologie des Wissens* beschreibt Foucault das Ansinnen seiner Methode in einer ausführlichen Beantwortung der Fragen von Lesern der Zeitschrift *Esprit*⁵⁷:

„Eine *Archäologie* jedoch bedeutet, wie der Name nur allzu offensichtlich besagt, die Beschreibung des *Archivs*. Damit meine ich nicht die Masse von Texten, die in einer

⁵⁷ Veröffentlicht unter dem Titel *Antwort auf eine Frage* (vgl. Foucault 2001: 859-886).

bestimmten Epoche gesammelt werden konnten oder die aus dieser Epoche vor dem Missgeschick des Gelöschtwerdens bewahrt werden konnten. Ich meine damit die Gesamtheit der Regeln, die in einer bestimmten Epoche und für eine bestimmten Gesellschaft [...] die Grenzen und Formen der *Sagbarkeit* [...], der *Aufbewahrung* [...], der *Reaktivierung* [...], der *Aneignung* definieren [...]" (Foucault 2001: 870)

Die Archäologie versucht nicht sämtliche zur Verfügung stehenden Dokumente zu durchforschen, sondern die für die Beschreibung der Verhaltensformen und -regeln einer zeitlich und lokal eingeschränkten Personengruppe relevanten „Monumente“ aufzuzeigen und zueinander in Beziehung zu stellen.⁵⁸ Das heißt, die Archäologie versucht Regeln herauszuarbeiten, nach denen sich Diskurse entwickelt haben. Damit erweitert sich für die Archäologie (in deutlicher Abgrenzung zur traditionellen Geschichtsschreibung) schlussendlich auch das zugrundeliegende Material: „Die ‚archäologische‘ Methode beschäftigt sich also mit allen möglichen Textsorten: mit literarischen, philosophischen, theologischen, politischen, propagandistischen, usw.“ (Raulet 2006: 197) In einem Gespräch⁵⁹ mit Raymond Bellour benennt Foucault das Problem der Auswahl des Materials wie folgt: „Es darf keine privilegierte Auswahl geben. Man muss alles lesen, alle Institutionen und Praktiken kennen. Man muss sich hüten, die aus der Ideengeschichte und der Philosophie bekannten Vorstellungen ungeprüft zu übernehmen.“ (Foucault 2001: 646) Alle Werke sind demnach als Quellen gleichbedeutend. Die *Archäologie* ist damit auch nicht auf einen begrenzten Bereich zugelassener „Dokumente“ eingeschränkt. Besonders deutlich bringt dies Foucault zum Ausdruck, indem er dem Autor abspricht der Garant für die Richtigkeit und Gültigkeit eines Textes zu sein.⁶⁰ Deswegen wird laut Foucault das Archiv auch allen möglichen und unmöglichen Aussagen einer bestimmten Zeit gebildet und hat daher „[ü]berhaupt nichts zu tun mit einer Arche, deren Erscheinungen und Modifikationen man nur zu registrieren hätte.“ (Raulet 2006: 199) Foucault geht es demnach um mehr als um eine einfache Bestandsaufnahme von

⁵⁸ Dies gilt obwohl Foucault in einem Gespräch mit Raymond Bellour durchaus auch das Gegenteil behauptet: „Man wird wahrscheinlich uneingestanden eine Wahl treffen, aber eigentlich dürfte es keine Auswahl geben. Man müsste alles lesen, alles studieren. Anders gesagt, man müsste über das gesamte allgemeine Archiv einer Zeit zu einem bestimmten Zeitpunkt verfügen. Und die Archäologie im strengen Sinne ist die Wissenschaft dieses Archivs.“ (Foucault 2001a: 646)

⁵⁹ Dieses Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel *Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge* (vgl. Foucault 2001: 644-651).

⁶⁰ vgl. Michel Foucault: Was ist ein Autor? In: ders. *Dits et Ecrits*, Schriften Bd.1, S. 1003-1041.

Fakten. Er will Diskurse anhand der sie formierenden Regeln beschreiben - d.h. die Archäologie beschäftigt sich nicht nur mit dem *was* zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort gesagt wurde, sondern auch mit dem *wie*:

„Die archäologische Methode beschäftigt sich vielmehr mit dem, ‚wovon in einer bestimmten diskursiven Praxis zu einer bestimmten Zeit die Rede sein kann‘ (AdW 238). Sie geht ‚von den Diskursen selbst aus, von ihrer Erscheinung und von ihrer Regularität‘ (ODis 55), und anstatt sie als Dokumente zu betrachten, beschränkt sie sich auf die ‚innere Beschreibung des Monuments‘ (AdW 15).“ (Raulet 2006: 195)

Dieses Zitat von Gerard Raulet umschreibt hier einerseits exemplarisch Foucaults Methodologie, andererseits verdeutlicht es einen weit verbreiteten Usus in der Auseinandersetzung mit jener: Trotz der diversen Hinweise, dass Foucault nach dem Verfassen der *Archäologie des Wissens* kaum mehr die dort beschriebenen Kategorien verwendet hat und somit auf einem Bruch zwischen diesem Buch und den darauf folgenden Schriften insistiert wird, wird oft bei der Beschreibung der Foucaultschen Methode ein Potpourri aus allen theoretischen Schriften gemacht. Trotzdem soll im folgenden ausgehend von diesem Zitat eine Auseinandersetzung mit den zentralen Begriffen der *Archäologie des Wissens* erfolgen. Petra Gehring benennt hierzu in ihrer Beschreibung der Foucaultschen Methode drei gleichbedeutende und aufeinander verweisende Begriffe: das Archiv, die Aussage, der Diskurs (vgl. Gehring 2004: 55).

Die Basiseinheit der *Archäologie* als Analysemethode ist die *Aussage*: Foucault spricht selbst von ihr als dem „Atom des Diskurses“ (vgl. Foucault 1981: 117). Für Foucault kann die Aussage nicht mit einem Satz gleich gesetzt werden (vgl. Foucault 1981: 118): „Während der Satz frei sein kann, isoliert von einem Kontext, ist die Aussage gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie in einer Regelmäßigkeit steht, über die sie nicht frei verfügen kann, sondern deren Gesetz sie ist. Sie ist immer in ein Formationssystem eingebunden.“ (Prokic 2009: 48) Eine Aussage kann nicht isoliert betrachtet, sondern nur in Verbindung mit anderen Aussagen verstanden werden (vgl. Prokic 2009: 56). Deswegen geht die Analyse von Aussagen auch weit über die Grenzen einer Analyse von Sätzen hinaus. Für Foucault reichen daher auch nicht „grammatikalische Merkmale“, um eine Aussage definiert zu können (vgl. Foucault 1981: 120): „Für eine Aussage kann eine Ordnung der Zeichen keine

hinreichende Bedingung darstellen. Eine Aussage wird auf einer anderen Ebene existieren müssen als die Sprache, denn für eine Sprache stellt die Syntax eine Ordnung der Zeichen auf.“ (Ruoff 2007: 73) Aussagen existieren wo keine Sätze vorkommen (z.B. Etiketten, Rechnungsbücher, Schilder, Tabellen): „Man findet Aussagen ohne legitime propositionelle Struktur; man findet Aussagen dort, wo man keinen Satz erkennen kann; man findet mehr Aussagen, als man Sprechakte isolieren kann.“ (Foucault 1981: 122) Für Foucault reichen deswegen sowohl hermeneutische als auch strukturelle Methoden nicht, um das weite Feld von Aussagen definieren zu können (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987: 71 bzw. Kammler 57).⁶¹ Trotz dieser Bestimmungen fällt es Foucault schwer eine hinreichende Definition von der Aussage abzugeben. Deswegen urteilt Maurice Blanchot wohlwollend kritisch: „Man muß sagen, daß es ihm leichter fällt, all das zu bezeichnen, was dieser Ausdruck ausschließt als was er - in seiner quasi heroischen Tautologie - einschließt (aussagt).“ (Blanchot 1987: 24) Foucault geht deswegen den Versuch einer Definition über ein Ausschlussverfahren an und folgert am Ende des Kapitels über die Aussage in der *Archäologie des Wissens*:

„Man braucht also nicht zu staunen, daß man für die Aussage keine strukturellen Einheitskriterien gefunden hat. Das liegt daran, daß sie in sich selbst keine Einheit ist, sondern eine Funktion, die ein Gebiet von Strukturen und möglichen Einheiten durchkreuzt und sie mit konkreten Inhalten in der Zeit und im Raum erscheinen läßt.“ (Foucault 1981: 126f.)

Die Aussage existiert für Foucault in einem Beziehungsgeflecht⁶² und wird von ihm nur in Verbindung mit ihrer Funktionsweise betrachtet: „Die Aussage erscheint in einem Terrain ihr vorgängiger und koexistierender Aussagen.“ (Brieler 1988: 203f.) Leider differenziert Foucault nur unzureichend zwischen der Aussage und ihrer Funktionsweise: „Zur Verwirrung seiner Leser gebraucht Foucault die Begriffe Aussage und Aussagefunktion, als wären sie identisch.“ (Prokic 2009: 46) Trotzdem

⁶¹ Die Abgrenzung gegenüber der Sprechakttheorie relativiert Foucault nach einem Briefwechsel mit John Searle: Foucault geht es allerdings nicht um Sprechakte in Alltagssituationen, sondern „[...] nur um solche Sprechakte, die innerhalb einer bestimmten diskursiven Formation als ‚seriös‘ gelten, [...]“, d.h. die gemäß den bestimmten Regeln eines Diskurses funktionieren (Kammler u.a. 2008: 57).

⁶² Ulrich Brieler widerspricht Foucault und meint, dass die Aussage kein „Atom des Diskurses“ sein kann, wenn sie nur über ihre Funktionsweise verstanden werden kann. Eine Aussage ist viel zu groß, wenn man Aussagesubjekt, Aussagefeld und den institutionellen Ort mitdenken muss um sie zu verstehen. (vgl. Brieler 1998: 205)

befindet Tanja Prokic, dass eine Unterscheidung festzustellen ist: „Während die Aussagefunktion das Gesetz der diskursiven Formation ist, das auf eine Kette von Zeichen einwirkt, ist die Aussage das ausgeführte Resultat.“ (Prokic 2009: 48) Eine Aussage kann z.B. in einem Gespräch getätigt werden oder ein geschriebener Satz sein. Ihre Funktion hingegen bildet die Struktur der sich aufeinander beziehenden Aussagen, oder anders gesagt, den Kontext in dem eine Aussage vorkommt. So wird auch verständlich, warum Petra Gehring in einer etwas kontradiktorischen Formulierungsweise schlussfolgert: „Die Aussage kommt nur im Plural vor. Aussagen bilden ‚Felder‘, Systeme - nicht in dem, was sie sagen, sondern schlicht in der Art und Weise, in der sie vorkommen.“ (vgl. Gehring 2004: 58) Das heißt, *eine* Aussage kommt nie einzeln vor, sondern nur in einem Korrelationsraum von weiteren, sich aufeinander beziehenden Aussagen.

Die Aussage verweist aber nicht nur auf ein System von Relationen in der sie vorkommt, sondern offenbart ebenso ein System von Institutionen, die den Sinn der Aussage beeinflussen. Daher kann die Aussage auch nicht von ihrer Materialität getrennt werden: Sie ist stets durch einen Zeitpunkt, einen Ort sowie durch einen Träger (eine bestimmte Person, ein Kunstwerk, etc.) gekennzeichnet und kann jederzeit wiederholt werden (vgl. Brieler 1998: 204). Die Materialität bestimmt damit die Identität einer Aussage und „[...] hängt von einem komplexen System von materiellen Institutionen ab.“ (Prokic 2009: 54) Verändert sich dieses System, dann kann sich sowohl der Sinn als auch die Materialität der Aussage ändern (vgl. Prokic 2009: 56). Das heißt, zu einem anderen Zeitpunkt und/oder an einem anderen Ort kann dieselbe Aussage ein und dieselbe Bedeutung haben bzw. unterschiedliche Aussagen können zu demselben Zeitpunkt und/oder Ort dieselbe Bedeutung haben. Entscheidend ist nun, dass sich für Foucault damit der Fokus der Untersuchung von dem Sinn einer Aussage hin zu dem Beziehungsgeflecht, in dem diese Aussage vorkommt, verschiebt: „Nicht der innere Sinn oder die Bedeutung einer Aussage ist also von Interesse, sondern die Tatsache, dass sie (und wo und wie sie) existiert. Und dass an der bestimmten Stelle, an der man sie vorfand, ausgerechnet *sie* auftauchte und keine andere.“ (Gehring 2004: 57) Das *besondere* Auftauchen - d.h. an einem bestimmten Ort, zu einem bestimmten Zeitpunkt und von einer oder mehreren bestimmten Person/en eine Aussage getätigt wird - gewinnt in der Untersuchungsmethode Foucaults an Bedeutung.

Die Aussage bzw. deren Funktionsweise kann jedoch nicht mit dem gesamten *Diskurs* gleichgesetzt werden. Das Beziehungsgeflecht von Aussagen, d.h. ein Feld von sich aufeinander beziehenden Aussagen, bildet erst ein System von „diskursiven Ordnungen“. Der Diskurs stellt damit ein kontingentes, historisch determiniertes Strukturierungsprinzip von Aussagen dar: „Der Diskurs ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt.“ (Prokic 2009: 62; vgl. AdW 241) Auch hier gilt, dass Foucault in der *Archäologie des Wissens* eine explizite Definition vermissen lässt. Vielmehr spricht er wieder davon, was der Diskurs alles nicht ist: „Der Diskurs ist etwas ganz anderes als der Ort, wo sich Gegenstände, die vorher errichtet worden wären, niederlegen und überlagern wie auf einer einfachen Inschriftenfläche.“ (Foucault 1981: 65) Der Diskurs ist laut Foucault mehr als nur eine bestimmte Anzahl von Schriftstücken, Schildern, etc. - und so erklärt er halb entschuldigend, halb definierend:

„Hinsichtlich des Terminus *Diskurs*, den wir hier mit verschiedenen Bedeutungen benutzt und abgenutzt haben, kann man jetzt den Grund seiner Uneindeutigkeit verstehen: auf die allgemeinste und unentschiedenste Weise bezeichnet er eine Menge von sprachlichen Performanzen. [...] eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem angehören.“ (Foucault 1981: 156)

Indem Foucault den „Inhalt“ des Diskurses nicht auf Schriftstücke beschränkt grenzt er sich deutlich von Historikern bzw. der traditionellen Ideengeschichte ab. „Foucault bestimmt den Diskurs als ‚geregelt‘ Ganzes. Aber er ist damit dennoch weit davon entfernt, ein stoffliches Ganzes, eine Sache oder überhaupt etwas ‚Festes‘ zu sein.“ (Gehring 2004: 62) Für Foucault ist der Diskurs also mehr als nur die Summe seiner Teile: Der Diskurs erscheint aus dem Verteilungsbild der Aussagen und verweist deswegen nicht nur auf das, was alles gesagt worden ist, sondern auch auf alles, was hätte gesagt werden können (vgl. Gehring 2004: 60f.). „Der Diskurs steht für die Bildung von Wahrheiten, die sich innerhalb von Denksystemen in der Geschichte formieren. Diskurse sind ‚als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.““ (Ruoff 2007: 92) Die Beschreibung des Diskurses im Sinne Foucaults begnügt sich nicht mit einer Darstellung dessen was auffindbar ist, sondern versucht zu klären, warum ausgerechnet eine bestimmte Aussage aufgetaucht ist: „Die Beschreibung der

diskursiven Ereignisse stellt eine völlig andere Frage: wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“ (Foucault 1981: 42) Foucault will damit aber nichts „Verborgenes“ oder „Utopisches“ aufdecken: Paul Veyne entmystifiziert ganz entschieden das Vorhaben Foucaults, indem er feststellt, dass Foucault nicht versucht einen „geheimen Diskurs“ aufzudecken, „[...] der anders wäre als der, den wir alle vernehmen: er [Foucault; F.E.] lädt uns nur ein, genau zu beobachten, was da gesagt wird.“ (Veyne 1992: 28). Die Beschreibung des Diskurses deckt nicht nur auf was, wann und wo (es) gesagt wurde, sondern eben auch *wie*, d.h. nach *welchen Regeln*.

Dieses *wie* ist auch entscheidend dafür, dass Foucault beim Diskurs von einer Praxis spricht. Das heißt, es ist stets ein Relationsgefüge oder eine strukturierende Formation mitbedacht. Demnach ist laut Foucault eine diskursive Praxis „[...] eine Gesamtheit von anonymen historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche oder sprachlichen Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.“ (Foucault 1981: 171) Das heißt, die impliziten Regeln des Diskurses haben zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort, durch bestimmte Personen die Produktion von Wissen formiert. Die Beschreibung des Diskurses hat laut Paul Veyne allerdings „[...] nichts zu tun mit dem allgemeinen Denkstil einer Epoche, mit einem *Zeitgeist*.“ (Veyne 2010: 27) Denn Foucaults Methode bzw. sein Verständnis von dem „[...] Wort ‚Diskurs‘ ist eine Aufforderung, tiefer zu graben, um die Singularität des Ereignisses zu entdecken, [...]“ (Veyne 2010: 37) Es geht Foucault also nicht um die Beschreibung des „Stils einer Epoche“, sondern darum, welche Ereignisse (bzw. welche Aussagen) zu diesem „Stil“ geführt haben. Oder, um es anders deutlich zu sagen, welche Ereignisse (oder Aussagen) dafür verantwortlich sind, dass Veränderungen im Diskurs, Entwicklungen in der Historie stattgefunden haben. Wichtig ist an dieser Stelle noch, dass Foucaults Methode oftmals fälschlicherweise als „Diskursanalyse“ bezeichnet wird. In der *Archäologie des Wissens* bezeichnet er sie dagegen explizit als „Aussagenanalyse“:

„Die Aussagenanalyse kann niemals sich auf etwas anderes beziehen als auf gesagte Dinge, auf Sätze, die wirklich ausgesprochen oder geschrieben worden sind, auf Bedeutungselemente, die geschrieben oder artikuliert worden sind - [...] Sie kann nur realisierte sprachliche Performanzen betreffen, weil sie sie auf der Ebene ihrer

Existenz analysiert: Beschreibung der gesagten Dinge, genau insoweit sie gesagt worden sind. Die Aussagenanalyse ist also eine historische Analyse, die sich aber außerhalb jeder Interpretation hält: sie fragt die gesagten Dinge nicht nach dem, was sie verbergen, was in ihnen und trotz ihnen gesagt wurde, [...] Sondern umgekehrt, auf welche Weise sie existieren, was es für sie heißt, manifestiert worden zu sein, Spuren hinterlassen zu haben und vielleicht für eine eventuelle Wiederverwendung zu verbleiben; was es heißt, erschienen zu sein - und daß keine andere an ihrer Stelle erschienen ist.“ (Foucault 1981: 159)

Demnach hat Peter Bürger nicht ganz recht, wenn er schreibt (wobei seine Schlussfolgerung korrekt ist): „Foucault hat einen Umgang mit Texten vorgeschlagen und praktiziert, den er Diskursanalyse nennt und dessen Besonderheit darin besteht, den Blick auf die Rahmenbedingungen zu lenken, unter denen Texte hervorgebracht werden.“ (Bürger 1991: 90f.) Foucaults Theorie ist keine Diskursanalyse, auch wenn sie den Blick auf die Rahmenbedingungen der Produktion von Wissen lenkt. Sie ist eine Aussagenanalyse, widmet sich idealerweise der „Lektüre aller Aussagen eines abgesteckten ‚Feldes‘“ und versucht darüber die „genaue Verteilung der Aussagen“ zu ermitteln (vgl. Gehring 2004: 55). Die *Archäologie* stellt somit „[...] eine analytische Apparatur zur Beschreibung diskursiver Singularitäten zur Verfügung.“ (Brieler 1998: 216) Foucaults Methode ist somit auch nicht die Theorie zur Beschreibung des *idealen* Diskurses, denn der Diskurs ist nichts *Natürliches*, auf das „umstandslos“ zurückgegriffen werden kann (vgl. Brieler 1998: 203). Sie dient ausschließlich zur Beschreibung von historischen, auffindbaren und Diskurse bildenden Aussagen: „Die Archäologie kann keine Angaben über zukünftige Wissensdiskurse machen, sie gewinnt ihr ‚Wissen‘ nur durch die Geschichte bzw. durch das, was ist.“ (Prokic 2009: 37) Für Foucault steht damit fest, dass die Beschreibung eines Diskurses kein selbstgenügsames Unterfangen darstellt - sie dient dazu die Relationen bzw. Strukturen innerhalb der Wissensproduktion offen zu legen: „Die Philosophie Foucaults ist keine Philosophie des Diskurses, sondern eine Philosophie der Relation. [...] Es sind die Strukturen, die der Materie objektive Gesichter verleihen.“ (Veyne 1992: 67) Paul Veyne benennt an dieser Stelle deutlich, was Foucault in seinem Verfahren hervorhebt: Foucault beschreibt die Art und Weise in der sich Meinungen durchsetzen und manifestieren.

Das Vorhaben der *Archäologie* ist es, diese strukturierten und Strukturen bildenden Diskurse in ihrer historischen Entwicklung genau nachzuzeichnen, d.h. sie versucht

das *Archiv*, das ist die Totalität der Diskurse-bildenden Aussagen, darzustellen: „Die Archäologie beschreibt die Diskurse als spezifizierte Praktiken im Element des Archivs.“ (Foucault 1981: 190) Von den drei hier vorgestellten, zentralen Begriffen der Methodologie Foucaults ist das Archiv der einzige, den er explizit definiert: „Es ist *das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*.“ (Foucault 1981: 188) Damit „aktualisiert“ Foucault den Begriff Archiv, „[...] setzt ihn ungefähr gleich mit ‚Diskurs-Formation‘ und ‚Positivität‘ und gibt ihm die Bedeutung: ‚allgemeines System der Formierung und Transformierung der Aussagen‘.“ (Foucault/Seitter o.J.: 101) Das Archiv im Sinne Foucaults ist also nicht mit einer Bibliothek, einem Museum oder einer Sammlung von Schriftstücken bzw. Gegenständen vergleichbar: „Es ist nichts Archaisches, das der Geschichte voraus geht, und es bezeichnet nicht die Totalität der Texte, die für eine Zivilisation aufbewahrt wurden (im Sinne einer Bibliothek).“ (Prokic 2009: 39) Stattdessen versteht Foucault darunter eine „[...] Praxis, die eine Vielfalt von Aussagen als ebenso viele regelmäßige Ereignisse, ebenso viele der Bearbeitung und der Manipulation anheimgegebene Dinge auftauchen läßt.“ (Foucault 1981: 188) Damit ist das Archiv nicht auf der Ebene der Sprache bzw. der Gegenstände begrenzt. Es beinhaltet laut Foucault schon die praktischen Formationsregeln, die die Diskurse konstituieren:

„Das Archiv verwaltet das Auftreten und das Verschwinden von Aussagen in einer Kultur. [...] Es legt fest, worüber wir sprechen, was sich als Diskursbereich konstituiert, und welcher Diskursivitätstyp in welchem Bereich zum Einsatz kommt. [...] Es bestimmt, welche Äußerungen dem Menschen erhalten bleiben, z.B. durch Systeme des Unterrichts oder der Kommentierung. Es bestimmt die Zwecke der Erhaltung von Äußerungen, ebenso wie jene der Zensur.“ (Prokic 2009: 39)

Mit dem Begriff Archiv bezeichnet Foucault also etwas anderes als die traditionelle Geschichtsschreibung: Es ist keine Ansammlung von Dingen, die HistorikerInnen zu Interpretationen verleiten sollen. Stattdessen sind diese „Interpretationen“ von HistorikerInnen schon Bestandteile des Archivs (als getätigte bzw. mögliche Aussagen). Das Archiv umfasst also alle je geäußerten Aussagen und alle gegebenen Diskurse einer Kultur: „[W]ir leben in einem Gesamt-*Büro*-Archiv, welches sich *Depot-Archive* als Enklaven leistet.“ (Foucault/Seitter o.J.: 101) In diesem Satz benennt Walter Seitter sehr pointiert den Unterschied zwischen Foucaults und einem

alltäglich-umgangssprachlichen Verständnis von Archiv. Das Archiv im Sinne Foucaults ist laut Petra Gehring ein „genereller Wirklichkeits-Möglichkeiten-Raum“, der gleichermaßen die Grenzen und Formen der (Wieder-)Aneignung von Diskursen definiert (vgl. Gehring 2004: 65). Das heißt, das Archiv beinhaltet schon die Regeln, nach denen Aussagen bzw. Diskurse erhalten bleiben oder wieder verschwinden. Wie können aber nun die Grenzen des Archivs und die der Diskurse bestimmt werden? Foucault meint dazu, dass es unmöglich ist, das Archiv vollkommen beschreiben zu können, da wir uns innerhalb seiner Regeln befinden: „Das Archiv ist in seiner Totalität nicht beschreibbar; und es ist in seiner Aktualität nicht zu umreißen.“ (Foucault 1981: 189) Und Foucault verdeutlicht noch einmal, warum er unter dem Archiv eine Praxis versteht: Das Archiv ist gleichzeitig nah und fern, es ist „[...] der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; es ist das, was uns außerhalb von uns begrenzt.“ (Foucault 1981: 189) Das Archiv ist nicht abgeschlossen, d.h. es kommen immer wieder neue Aussagen bzw. Diskurse dazu. Gleichzeitig kann der *Archäologe* nie die Gesamtheit aller Aussagen bzw. Diskurse überblicken. (Er kann lediglich einen Diskurs innerhalb eines definierten Zeitraums und geographischen Raumes bestimmen.) Das Archiv ist für den Archäologen der „[...] Tiefenraum, der im Zuge der Analyse erschlossen wird und in dem die Analyse sich bewegt.“ (Gehring 2004: 63) Ein Tiefenraum, weil das Archiv in seiner Dimension zwar umrissen, aber nie vollkommen abgebildet werden kann. Laut Petra Gehring ermöglicht erst das Archiv die archäologische Arbeit, d.h. das Archiv „[...] ‚ist‘ die Bedingung der Möglichkeit dieser Aktivität: Es ‚ist‘ die Tatsache, dass es da einen strukturierten Überlieferungsraum gibt, den man auf eine ‚diskursive Ebene‘ hin befragen kann, die sich in ihm findet.“ (Gehring 2004: 64) Damit ist das Archiv kein Sammelsurium von Artefakten, sondern ein in Veränderung befindliches „Gebilde“ mit einem prozesshaften Charakter⁶³: „Das Archiv zeigt sich zunächst in Fragmenten, Segmenten und Schichten. Es zeigt sich bruchstückhaft. Die Archivmassen verlieren im Grade der Entfernung ihren gegebenen Aktualitätscharakter und im Grade ihrer weiteren Entfernung werden sie auch in ihrer Subsistenz fragmentarischer und rarer.“ (Prokic 2009: 40) Das Archiv unterliegt also einer stetigen Veränderung: Es wird in Bezug auf einen bestimmten Diskurs zwangsläufig mit zunehmender zeitlicher Entfernung

⁶³ Vgl. hierzu: „Halten wir fest, dass letztlich auch das Archiv ein Prozessbegriff ist - und wahrscheinlich derjenige Begriff, der mehr als sie beiden anderen - ‚Aussage‘ und ‚Diskurs‘ oder auch das ‚historische Apriori‘ philosophische Fragen aufwirft.“ (Gehring 2004: 66)

überschaubarer. Allerdings kommen aber auch stets neue Aussagen und Diskurse dazu und erweitern damit erneut die Grenzen des Archivs. Damit bestimmt der Begriff des Archivs einen „allgemeinen Operationsraum“, der die Archäologie umgibt und die Aussagenanalyse erst ermöglicht (vgl. Gehring 2004: 63).

Die *Archäologie* ist für Foucault also nichts anderes als die Methode zur Untersuchung des *Archivs*: „Die Archäologie ist im strengen Sinne die Wissenschaft des Archivs, sie hat also ihren Gegenstand nicht in längst vergessenen und verschütteten Diskurstypen, sondern sie untersucht Singularitäten, deren Regeln auch weiterhin bis in unsere Gegenwart wirken.“ (Prokic 2009: 39) Die Archäologie untersucht demnach einzelne Aussagen und fügt eine bestimmbare Anzahl von Aussagen zu einem Diskurs zusammen. Für Tanja Prokic stellt die *Archäologie* auch keine Wissenschaft dar, sondern lediglich eine Untersuchungsmethode (vgl. Prokic 2009: 57). Oder um es in Foucaults Worten zu sagen:

„Es stimmt, daß ich die Archäologie nie als eine Wissenschaft präsentiert habe, nicht einmal als die erste Grundlage einer künftigen Wissenschaft. [...] Das Wort Archäologie hat keinen antizipatorischen Wert. Es bezeichnet lediglich eine der Angriffslinien für die Analyse verbaler Performanzen: Spezifizierung eines Niveaus, dessen der Aussage und des Archivs; Determination und Erhellung eines Gebiets: die Äußerungsregelmäßigkeiten, die Positivitäten; Anwendung von Begriffen wie derer der Formationsregeln, der archäologischen Ableitung, des historischen Apriori.“ (Foucault 1981: 294)

An dieser Stelle taucht noch ein weiterer Begriff auf, den Foucault in der *Archäologie des Wissens* verwendet und der eine philosophische Besonderheit darstellt: das historische Apriori. Das historische Apriori ist ein Element des Archivs und stellt Realitätsbedingungen für Aussagen dar und verleiht damit den Aussagebedingungen eine Geschichte, d.h. es legitimiert keine Aussagen im Sinne eines formalen Aprioris bei Kant (vgl. Ruoff 2007: 137). Laut Ulrich Brieler beschreibt das historische Apriori „[...] die konkrete Summe der Regeln, die eine bestimmte diskursive Formation ermöglichen. Diese Regeln legen sich dem Diskurs nicht von außen auf, sondern sind immanente Elemente seiner Konstitution und Existenz.“ (Brieler 1998: 207) Deswegen erkennt Ulrich Brieler im historischen Apriori eine Provokation Foucaults, da sich „[...] hierin doch der Versuch, Formales zu historisieren [...]“ konkretisiert (vgl. Brieler 1998: 206f.). Auch wenn die Begriffswahl sicher eine Reminiszenz an Kant

darstellt, versucht Foucault sich doch deutlich von dessen Verständnis von dem Begriff Apriori abzugrenzen:

„Das historische Apriori zeigt, wie für eine bestimmte Zeit, für ein bestimmtes Gebiet und für gegebene Individuen der Hintergrund einer möglichen Erfahrung konstituiert ist. Es ermöglicht, dass Autoren, Wissenschaftler, etc. bestimmte Forschungen auf eine bestimmte Art und Weise anstellen. Das historische Apriori bestimmt die Verhältnisse der wissenschaftlichen Beobachtung und somit den in Erscheinung tretenden Beobachtungsgegenstand. Außerdem sorgt es dafür, dass diese Beobachtungen kommunizierbar, d.h. anschlussfähig sind.“ (Prokic 2009: 38)

Innerhalb des Archivs gliedert das historische Apriori die Aussagen der diversen Personen in unterschiedliche Diskurse. Es bestimmt also die Strukturen innerhalb des Archivs und bedingt die archäologische Untersuchungsmethode.

Foucaults Verdienst ist es, mit der *Archäologie* eine historisch arbeitende Untersuchungsmethode in die Philosophie eingeführt zu haben. Sein Ziel ist es, eine neue Form der kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen philosophischen Fragestellungen etablieren. In einem Gespräch mit John K. Simon vom Juni 1971 reflektiert Foucault dazu seine methodologische Herangehensweise: „Ich habe die Entstehung und historische Entwicklung von Systemen aufzuzeigen versucht, die die unsrigen sind und in denen wir auch heute noch gefangen sind. Letztlich handelt es sich um eine Kritik unserer Zeit, die sich auf rückblickende Analysen stützt.“ (Foucault 2002: 223) Die *Archäologie* dient Foucault also dazu, eine genauere „Kritik unserer Zeit“ anstellen zu können. Deswegen versucht er sich mit seiner Methode auch außerhalb der Geschichte zu positionieren, um diese sozusagen besser überblicken zu können: „Die Archäologie ist einfach eine ahistorische Disziplin mit einer ahistorischen technischen Sprache, die eben deshalb die Geschichte zu überblicken und zu ordnen vermag, weil sie nicht in der Geschichte steht.“ (Dreyfus/Rabinow 1987: 124) Genau hierin liegt aber nun das Problem der *Archäologie* - sie beschäftigt sich mit „historischen Singularitäten“ und kann deswegen nicht die „Grenzen des Wissens“ überschreiten (vgl. Deleuze 1986: 23). Weil Foucault in der *Archäologie* Analyse und Beschreibung gleichsetzt, d.h. er sich auf die Darlegung von Sachverhalten beschränkt, verliert seine Theorie den aufklärerischen Impetus einer Deutung: „Da nicht analytisch vorgegangen wird, sondern die Beschreibung das Beschriebene ersetzt, funktioniert das Beschriebene wie eine materielle Oberfläche,

die buchstäblich neu beschrieben, also mit einem neuen Text beschriftet wird. Dies nun aber hat mit Archäologie nichts mehr zu tun, weder im methodischen noch im metaphorischen Sinne.“ (Schlesier 2006: 32) Renate Schlesier spricht deswegen der Archäologie sogar den „archäologischen“ Charakter ab. Denn Foucault bleibt mit der *Archäologie* in den Grenzen der Geschichte gefangen und kann keine Aussagen über zeitgenössische Probleme machen: „Als desinteressierte Untersuchung stummer Monumente kann die Archäologie nie in die Debatten eingreifen, die sich um die von ihr untersuchten Monumente drehen.“ (Dreyfus/Rabinow 1987: 122) Dreyfus und Rabinow benennen hier ein grundlegendes Problem der *Archäologie*: sie dient nicht zu einer moralischen Theorie. Ulrich Brieler geht sogar noch eine Stufe weiter: „Die Archäologie eignet sich nicht zu einer allgemeinen Theoriebildung, da sie weder raum-zeitlich invariante Entwicklungsgesetze des Denkens noch überhistorische Modelle gesellschaftlichen Wandels akzeptiert.“ (Brieler 1998: 216) Die *Archäologie* dient demnach nicht zu einer allgemeinen ethischen Theorie, die die Bedürfnisse und Probleme der Individuen thematisiert. Diesem Umstand versucht Foucault mit der Genealogie als (neuer) Methode Rechnung zu tragen.

4.3. Eine Genealogie der Machtverhältnisse: Von *Die Ordnung des Diskurses* zu *Der Wille zum Wissen*

Michel Foucault hielt seine Antrittsvorlesung am Collège de France am 2. Dezember 1970. Veröffentlicht wurde sie circa zwei Jahre später unter dem Titel: *L'ordre du discours* (*Die Ordnung des Diskurses*). Ungewöhnlich ist schon der Beginn der Vorlesung, da Foucault gesteht, am liebsten nicht anfangen zu wollen zu sprechen - was recht ungewöhnlich ist für eine „Vorlesung“, die doch gerade vom gesprochenen Wort erst ihren Inhalt erfährt: „Anstatt das Wort zu ergreifen, wäre ich lieber von ihm umgarnt worden, um jedes Anfangens entoben zu sein.“ (Foucault 1991: 9) Mit diesem literarischen Einstieg bringt Foucault zum Ausdruck, dass er am liebsten sich dem Beginn des Diskurses, d.h. der Vorstellung seines Forschungsprogramms, entziehen würde: „Dieser Redner, der da zu uns spricht, sperrt sich dagegen, unversehens als Urheber seiner Aussage identifiziert zu werden. Statt als Verkünder einer Wahrheit hervortreten zu wollen, sucht er Schutz in seinem Text, den er, wie wir erfahren, am liebsten durch den Seiteneingang betreten hätte.“ (Konersmann 1991: 53) Mit Unbehagen begann Foucault also seine Vorlesung und wollte sich den Erwartungen der Zuhörer verwehren. Doch gerade mit dieser „kontrollierten

Verweigerung“ am Anfang geriet er mitten in sein Thema und in weiterer Folge unterwarf er sich den „[...] Erwartungen des Auditoriums, den Konventionen der Redegattung *leçon inaugural* derart vollständig [...], daß zu Recht von dem Bruch der Konvention durch ihre Übererfüllung gesprochen worden ist.“ (Kammler u.a. 2008: 63) Foucaults Antrittsvorlesung wird deswegen sowohl als ein Ausdruck von Widerspruch als auch von Konformität gelesen: „Foucault antwortet auf diese Zumutung, indem er die institutionell geregelte Selbstverständlichkeit des Beginns in Frage stellt und die Metapher, derzufolge der Redner das Wort ergreift, als tatsächlichen Akt auslegt.“ (Bürger 1991: 96) Der Beginn als Herausforderung, d.h. das Wort zu ergreifen und der Erste zu sein, der über etwas spricht, stellt eine Inszenierung von Foucault dar, mit der er die Schwierigkeit über sein Forschungsthema zu sprechen verdeutlicht. Damit betritt er die „Vorstellung“ sozusagen durch die „Hintertür“ und huldigt abschließend gemäß jeglicher Konventionen seinen beiden wissenschaftlichen Mentoren Jean Hyppolite bzw. Georges Dumézil. Peter Bürger entdeckt in dieser speziellen Auseinandersetzung mit den Konventionen der Initiation am Collège de France eine besondere „Geste des Denkens“ bei Foucault und resümiert:

„Am Schluß der Vorlesung freilich dürfte sich zumindest bei aufmerksamen Zuhörern erneut ein gewisses Unbehagen eingestellt haben. Zwar fügt der Vortragende sich dem Ritual, aber er fügt sich ihm beinahe schon zu vollkommen. Wenn er einiges geleistet habe, so verdanke er das ausschließlich seinen Lehrern. [...] Und damit nicht genug, zieht er im letzten Absatz seiner Rede auch noch deren irritierenden Anfang mit ins Ritual hinein. Die Stimme, die er hätte fortsetzen wollen, ist keine andere als die Hippolites. Nicht aufgehoben wird damit die Infragestellung der Institution, sondern aufgesogen, resorbiert. Indem Foucault den Eingang seiner Vorlesung derart im Sinne der Institution umdeutet, unterwirft er sich ihr.“ (Bürger 1991: 97)

Ein erstes Merkmal von Foucaults *Die Ordnung des Diskurses* ist es demnach, auf unkonventionellem Wege die institutionellen Konventionen sowohl zu kritisieren als auch zu erfüllen. Doch hierin ist schon ein erster Makel zu erkennen: „Statt den systematischen Anspruch zu untermauern, hat die Schrift offenbar eher Foucaults zweifelhaften Ruf als ‚peintre-philosophe‘ begünstigt [...]“ (Kammler u.a. 2008: 65). Das enorme Lob (inklusive der späteren positiven Rezeption), das seine Antrittsvorlesung Foucault eingebracht hat, huldigt mehr der poetischen Form und nicht dem

theoretischen Inhalt des Textes (vgl. ebd.). Ein zweiter Makel betrifft dagegen rein die Rezeption der Publikationsform: Sie wird als „Übergangsschrift“ angesehen und damit als der „[...] Ort des dramatischen Übergangs von der ‚gescheiterten‘, archäologisch geprägten Diskursanalyse [hin; F.E.] zur nietzscheanisch inspirierten Genealogie [...]“ (Kammler u.a. 2008: 66) verstanden.

Jedoch ist *Die Ordnung des Diskurses* weder eine Übergangsschrift noch eine „Werkschau“, d.h. sie ist weder eine Zusammenfassung der bisherigen noch ein Ausblick auf die kommenden Werke: „Wir werden in diesem Text nicht das extrem verkürzte Panorama eines Werkganzen finden, nicht die Ursprungsgestalt des Kommenden, sondern allenfalls eine Miniatur, die Momentaufnahme eines ‚work in progress‘, die Bewegung des Denkens im Stillstand.“ (Konersmann 1991: 74) Foucaults Antrittsvorlesung ist laut Michael Ruoff noch ein Balanceakt zwischen dem bisherigen Vorhaben einer *Archäologie des Wissens* und einer zukünftigen *Genealogie (der Machtverhältnisse)*: Denn, die Beschreibung des „[...] autonome[n] Diskurses hat seinen Reiz für Foucault noch nicht verloren [...]“ (vgl. Ruoff 2004: 36). So wie die *Archäologie des Wissens* keine Zusammenfassung der bisherigen methodischen Teile der vorhergegangenen Schriften war, so ist *Die Ordnung des Diskurses* keine in Stein gehauene Werkschau, sondern lediglich Foucaults „informativste Schrift zum Thema Diskurs“ (vgl. Ruoff 2004: 35). Deswegen ist die Einschätzung von Tanja Prokic, in Foucaults Antrittsvorlesung eine Methodenschrift zur Genealogie, „jedoch ohne deutliche methodische Modulierung“, erkennen zu können (vgl. Prokic 2009: 69), mit Vorsicht zu bewerten. *Die Ordnung des Diskurses* ist „eine Bewegung des Denkens im Stillstand“, d.h. ein Moment eines sich in Veränderung befindenden Denkens und noch keine definitive Abhandlung über eine „neue“ Methode. Um ein vollständiges „Bild“ von der Genealogie als Methode zu bekommen, sind noch weitere Schriften von Foucault heranzuziehen.

Wie sieht nun aber die Veränderung der Methodologie Foucaults seit dem Erscheinen der *Archäologie des Wissens* genau aus? In Folge der Studentenproteste von 1968 und einhergehend mit seiner Berufung an das Collège de France beginnt für Foucault eine (gewissermaßen) „neue“ Schaffensphase:

„Während die besondere Archäologie von Michel Foucault die Strukturen untersucht, die das Auftauchen von bestimmten Diskursen in verschiedenen Epochen bestimmen, in denen die individuellen Existenzen der Menschen eingebunden sind, wendet sich der

spätere Foucault ab 1970 der Analyse von Machtverhältnissen zu, die seines Erachtens noch unterhalb der archäologischen Untersuchungsebene anzusiedeln sind.“ (Fisch 2011: 78)

Ohne hier der von Michael Fisch angedeuteten Einteilung in eine „frühe“ oder „späte“ Phase im Œuvre Foucaults⁶⁴ folgen zu wollen, wird hier die Sichtweise Petra Gehring vertreten, die die Archäologie und die Genealogie als zwei Dimensionen ein und derselben Untersuchungsmethode versteht (vgl. Gehring 2004: 132). Deswegen kann auch aus der Formulierung „der spätere Foucault ab 1970“ aus dem obigen Zitat von Michael Fisch kein Bruch zwischen der bisherigen *Archäologie* und einer neuen *Genealogie* heraus gelesen werden, sondern lediglich eine Veränderung im Fokus der Untersuchungsmethode. Folglich ist mit seiner Antrittsvorlesung die *Archäologie* als Methode für Foucault nicht passé:

„Zumindest für die Antrittsvorlesung am Collège de France gilt gerade das Gegenteil: In der *Ordnung des Diskurses* setzt Foucault die Fokussierung seiner Analysen fort und konzentriert sich auf die Zusammenführung von Diskurstheorie und Wissensordnungen; deren Verbindung liegt in den ‚Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften‘ (ODis, 11) sozialer Praxis.“ (Kammler u.a. 2008: 64)

Seit *Die Ordnung des Diskurses* werden Diskurse von Foucault zwar nicht mehr rein deskriptiv beschrieben, sondern auch auf ihre aktiv gesellschaftsverändernde Funktionsweise untersucht. Aber eine erste Veränderung findet in der Methodologie Foucaults statt: Die nüchtern und anonym anmutende Archäologie wird zu einem Instrument der „subjektiv“ die Machtbeziehungen in der Gesellschaft untersuchenden Genealogie. Denn, zum Zeitpunkt der *Archäologie des Wissens* war Foucault noch nicht bereit die Beziehung von Diskurs und Macht, von Wissenschaft und Politik, der in weiterer Folge „zum Königsweg der Genealogie“ werden soll, zu untersuchen (vgl. Brieler 1998: 192). Das heißt, für Foucault rückte „[...] die Beziehung von Wissen und

⁶⁴ Sverre Raffnsøe, Marius Gudmand-Høyer und Morten S. Thaning benennen in ihrem Studienhandbuch sogar fünf Phasen im Denken und Wirken von Michel Foucault: (1) ein Frühstadium von 1954-61 noch unter dem Einfluß von Phänomenologie und Existentialontologie; (2) eine romantische, ursprüngliche Phase von 1961-63 mit den Untersuchungen zu Wahnsinn, Psychiatrie und der Geburt der Klinik; (3) eine diskurstheoretische, semi-strukturalistische Phase von 1963-71; (4) eine frühe gesellschafts- bzw. machttheoretische Periode von 1971-76; (5) und ein spätes, ethisches bzw. subjektphilosophisches Stadium von 1976-84 (vgl. Raffnsøe, u.a. 2011: 45).

Macht in den Fokus seiner Untersuchungen und ermöglicht auf diese Weise, die Zurichtungen des Subjekts in der modernen Gesellschaft in den Blick zu nehmen.“ (Kammler u.a. 2008: 67) Im Zentrum seines Interesses war nunmehr „[...] die Rolle und Funktion des Diskurses [...]“, d.h. dessen „[...] Auswirkungen auf die Gesellschaft bzw. die Einwirkungen von der Gesellschaft.“ (Prokic 2009: 75) Demnach erweitert Foucault mit seiner Antrittsvorlesung die Beschreibung des Diskurses um eine Untersuchung der Machtverhältnisse: „Solche Untersuchungen sollten nun jedoch in eine Erklärung der Handlungsmöglichkeiten und der Quellen der Macht eingebettet werden.“ (Hacking 2006: 101) Laut Ian Hacking unterscheidet sich die Genealogie von der Archäologie insbesondere in diesem speziellen Punkt: sie ist nicht mehr selbstgenügsam, d.h. sie versucht nicht mehr reine Beschreibung eines Diskurses, sondern auch Analyse von Machtstrukturen zu sein.

Die „neue“ Methodologie Foucaults verfolgt also, „[ü]ber die Analyse historischer Diskursformationen hinaus [...] die Erschließung jener Machtmechanismen, die an der Entstehung von Wissensordnungen, Wissenssubjekten und insbesondere der Humanwissenschaften beteiligt sind.“ (Kammler u.a. 2008: 255) Die Beschreibung von Wissensformen „unter Rückgriff auf vorhergehende Formen und die Dynamik von Machtverhältnissen“ dient Foucault dazu, herausarbeiten zu können, dass im sozialen Feld „sich in bestimmten Umbruchprozessen die Rollen und Akteure und Wissensformen neu“ ordnen (vgl. Saar 2003: 178f.). Mit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France hat im Werk Foucaults dementsprechend einen „Parcours“ an Schriften begonnen,

„[...] der die älteren diskursanalytischen und archäologischen Studien konsequent um die Frage nach dem Status und die Wirksamkeit nicht-diskursiver Praktiken erweitert. Dabei ergeben sich Verschiebungen, die vom Archiv der Aussagen zu Dispositiven, von der Beobachtung von Institutionen zur Beobachtung von Strategien bzw. Taktiken und von der Analyse von Vorstellungen zu einer Mikrophysik der Kräfte hinüberführen.“ (Kammler u.a. 2008: 256)

Foucault hat seine *Archäologie* also nicht aufgegeben, sondern deren Mängel unter dem neuen Titel „Genealogie“ behoben: „Der Genealoge muß klar und unmißverständlich seine Perspektive benennen, die in seiner Gegenwart ihren Referenzpunkt besitzt. Er muß zu seiner Parteilichkeit stehen.“ (Brieler 1998: 289) Die Genealogie bekennt sich zu ihrer „subjektiven“ Vorgehensweise, ist nicht unbeteiligt und

„außerhalb“ der Untersuchung. Sie kann damit Aussagen über Einflüsse diskursiver (Macht-)Strukturen auf die Gesellschaft bzw. Einflüsse der Gesellschaft auf diese Strukturen tätigen. In seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* beschreibt Foucault ca. ein Jahr nach seiner Antrittsvorlesung am Collège de France die *Genealogie* folgendermaßen:

„Die Genealogie benötigt also präzises Wissen, eine Fülle angesammelten Materials und Geduld. [...] Sie verlangt also eine gewisse Besessenheit in der Gelehrsamkeit. Die Genealogie verhält sich zur Historie nicht wie der hochmütig tiefgründige Blick des Philosophen zur Maulwurfsperspektive des Wissenschaftlers, [...]. Sie steht im Gegensatz zur Suche nach dem Ursprung.“ (Foucault 2002a: 166f.)

Auch hier sind noch die Einflüsse der *Archäologie des Wissens* bemerkbar. Trotzdem hat aber Foucault mit der *Genealogie* vor, mehr „Licht ins Dunkel“ bringen, als es ihm noch mit der *Archäologie* möglich war. Die *Genealogie* beschreibt nicht nur den Diskurs, sondern untersucht die Auswirkungen vorherrschender Machtstrukturen auf die Subjektkonstitution: „Wenn die Genealogie ihrerseits die Frage stellt, aus welchem Boden wir kommen, welche Sprache wir sprechen und welche Gesetze uns regieren, so tut sie dies, um die heterogenen Systeme ans Licht zu holen, die uns unter der Maske unseres Ichs jegliche Identität verwehren.“ (Foucault 2002a: 188) Damit geht die *Genealogie* nicht mehr davon aus, dass jegliche Regeln innerhalb des Diskurses immanent sind, sondern fragt insbesondere nach den Regeln die das Leben der Individuen „formen“: „Die geforderte Analyse setzt sich damit über das diskursimmanente Regelsystem hinweg, das noch in der ‚Archäologie des Wissens‘ vehement verteidigt wurde, und fragt nach den gesellschaftlichen Konditionen, denen die diskursive Praxis in ihrer historischen Existenz gehorchen muß.“ (Brieler 1998: 280) Damit einher geht eine Veränderung im Verständnis vom Diskurs: Der Diskurs wird zu einer Macht, der man sich bemächtigt und mit der man kämpft (vgl. Brieler 1998: 281). Foucaults beschreibt seine veränderte Sichtweise folgendermaßen wie:

„Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“ (Foucault 1991: 10f.)

Jeglicher Diskurs unterliegt für Foucault Prozeduren der Ausschließung, der Kontrolle bzw. Einschränkung. Er benennt einerseits drei große Systeme des Ausschlusses: (1) das verbotene Wort; (2) die Ausgrenzung des Wahnsinns; (3) der Wille zur Wahrheit (vgl. Foucault 1991: 16f.). Und andererseits „drei Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses“ (Foucault 1991: 17ff.): (1) der Kommentar inklusive seiner paradoxen Aufgabe - zu sagen, was schon gesagt wurde und zu wiederholen, was eigentlich nicht gesagt wurde; (2) der Autor als Garant der Wahrheit; (3) und, die Disziplin, welche Regeln und methodische Vorgaben, die die Konstruktion neuer Aussagen bedingen, beinhaltet (vgl. Brieler 1998: 281f.). Hierzu gesellt sich laut Ulrich Brieler noch eine „politische-technische“ Seite, in der sich das sprechende Individuum in der „Diskursgesellschaft“ diversen Verhätenscodes ausgesetzt sieht (vgl. Brieler 1998: 282). Alle diese Bestimmungen verweisen auf von außen auf den Diskurs einwirkenden Strukturen bzw. Systemen. Dagegen hatte Foucault noch mit seiner *Archäologie* ausschließlich interne Kontrollsysteme des Diskurses benannt und untersucht.

In einem Gespräch⁶⁵ mit Shigehiko Hasumi vom 27. September 1972 erklärt Foucault die Veränderung seiner Forschungsmethode folgendermaßen:

„Nachdem ich die Diskurstypen analysiert habe, versuche ich zu verstehen, wie sich diese Diskurstypen historisch bilden konnten und auf welche historischen Realitäten sie sich beziehen. Was ich die ‚Archäologie des Wissens‘ nenne, ist genau die Bestimmung und Beschreibung dieser Diskurstypen, und was ich die ‚Dynastik des Wissens‘ nenne, ist das Verhältnis zwischen diesen großen Diskurstypen, die man in einer Kultur beobachten kann, und den historischen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen ihres Auftretens und ihrer Bildung.“ (Foucault 2002: 506)

Für Michel Foucault ist spätestens seit seiner Antrittsvorlesung klar, dass bei der Beschreibung der Geschichte bestimmter Diskurse, man nicht die Machtverhältnisse „auslassen kann, die in der Gesellschaft bestehen, in der dieser Diskurs stattfindet.“ (Foucault 2002: 510) Seither sind Machtbeziehungen außerhalb der Diskurse für Foucault insbesondere deswegen interessant, weil sie (wie oben zitiert) eine „Dynastik des Wissens“ bzw. (wie er es in *Die Ordnung des Diskurses* nennt)

⁶⁵ Veröffentlicht unter dem Titel *Von der Archäologie zur Dynastik* (vgl. Foucault 2002: 504-518).

einen „Willen zum Wissen“⁶⁶ (Foucault 1991: 14) offenbaren. *Die Ordnung des Diskurses* ist „[...] der prominente Ort, an dem Foucault nicht nur den Begriff der Genealogie einführt, sondern ferner auch mit dem Konzept des ‚Willens zur Wahrheit‘ das zentrale Analyseraster der nächsten Jahre präsentiert [...].“ (Kammler 2008: 67) Foucault erkennt in dem „Willen zur Wahrheit“ eine Form des „Willen zum Wissen“ und stellt fest, dass beide mit einem „Ausschließungssystem (ein historisches, veränderbares, institutionell zwingendes System)“ (Foucault 1991: 14) verbunden sind. Im „Willen zur Wahrheit“ erkennt Foucault ein machtvolleres Begehren, das „sich uns seit langem aufzwingt“ und das „gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.“ (Foucault 1991: 17) Der „Wille zur Wahrheit“ ist laut Foucault verantwortlich für „die großen wissenschaftlichen Mutationen“ (vgl. Foucault 1991: 14) und

„[...] stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute.“ (Foucault 1991: 15)

Deswegen meint Foucault (und damit sind wir wieder bei der Ausgangsbestimmung von dem Terminus Diskurs in *Die Ordnung des Diskurses*), dass Diskurse von diversen Institutionen in einer Gesellschaft „kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“ (vgl. Foucault 1991: 11) werden, d.h. was in einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt gewusst bzw. geglaubt wird, wird von „nicht-diskursiven Praktiken“ (Machtbeziehungen zwischen/innerhalb Personen an unterschiedlichen Positionen, Ämtern, Lehreinrichtungen, etc.) beeinflusst.

Diese Praktiken gehen über den eigentlichen Diskurs hinaus. So schreibt Foucault in seiner Ankündigung⁶⁷ für die Vorlesung am Collège de France für das Jahr 1970/71:

⁶⁶ Mit dieser Formulierung tritt die Bedeutung Friedrich Nietzsches für das Denken von Foucault offen zu Tage. Schon die Begriffs-Wahl für die „neue“ Genealogie lässt den Einfluss Nietzsches vermuten, verweist sie doch auf dessen Schrift „Zur Genealogie der Moral“. Ebenso offensichtlich ist der Bezugspunkt in der Titel-Wahl des Aufsatzes „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. Zu diesem Aufsatz von Foucault befindet Ulrich Brieler: Man wird dieser Schrift, ... nicht gerecht, begreift man sie als ein bloßes Referat der antihistorischen Ressentiments Nietzsches.“ (Brieler 1998: 285) Nietzsche ist für Foucault mehr als ein Lieferant von Zitaten und dient ihm als Impulsgeber für seine methodische Neu-Orientierung.

⁶⁷ Veröffentlicht unter dem Titel *Der Wille zum Wissen* (vgl. Foucault 2002: 294-299).

„Die Diskurspraktiken sind keine bloßen Formen der Herstellung von Diskursen. Sie nehmen Gestalt an in technischen Komplexen, in Institutionen, in Verhaltensmustern, in pädagogischen Formen, die sie aufzwingen und aufrechterhalten.“ (Foucault 2002: 295) Foucault geht zu diesem Zeitpunkt nicht mehr davon aus, dass die Produktion von Diskursen ausschließlich von diskurs-immanenten Regeln bedingt wird. Und deswegen gerät der Begriff der Macht, d.h. die Machtbeziehungen zwischen Individuen und/oder Institutionen, in den Fokus von Foucaults Interesse⁶⁸. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschreibt Foucault sein Verständnis von Macht folgendermaßen:

„Die Möglichkeitsbedingungen der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die ‚periphersten‘ Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder nieder Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind. [...] Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (Foucault 1977: 114)

Foucault drängt sich mit der Untersuchung von Machtstrukturen auch ein neuer Begriff auf: das Dispositiv⁶⁹. Die *Genealogie* widmet sich der Beschreibung

⁶⁸ Dieses Interesse drückt sich insbesondere in den Monographien aus, die Foucault nach seiner Berufung an das Collège de France veröffentlicht: *Überwachen und Strafen* sowie die drei Bände von *Sexualität und Wahrheit*.

⁶⁹ Den Begriff *Dispositiv* verwendet Foucault vor allem in *Überwachen und Strafen* sowie in *Sexualität und Wahrheit. Bd.1. Der Wille zum Wissen*. An ihm ist insbesondere der Unterschied zwischen der *Archäologie* und der *Genealogie* erkennbar: „Es ist evident, dass der wichtige Einschnitt in der Entwicklung der Theorie Foucaults nach 1968, häufig als Dominanzwechsel von der Archäologie zur Genealogie betrachtet, sich symptomatisch auch in der Emergenz der Kategorie ‚Dispositiv‘ niedergeschlagen hat.“ (Kammler, u.a. 2008: 237f.) Demnach hat der Begriff Dispositiv in der *Genealogie* den gleichen Stellenwert wie der Begriff Diskurs in der *Archäologie*. Die ausführlichste Definition von dem Begriff Dispositiv liefert Foucault in einem Gespräch mit Alain Grosrichard vom Juli 1977 (veröffentlicht unter dem Titel *Das Spiel des Michel Foucault*, in Foucault 2003: 391-429: „Das was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, [...] Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, [...] Zweitens ist das, was ich im Dispositiv festhalten möchte, gerade die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann. [...] Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art - sagen wir - Gebilde, das zu einem historischen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, einer dringenden Anforderung nachzukommen. [...]“ (Foucault 2003: 392f.) Das Dispositiv ist demnach eine Gesamtheit von Institutionen, Diskursen und Praktiken, „dessen integraler und übergeordneter Zweck in einer historischen Anordnung“, z.B. die Unterwerfung des Wahnsinns, die Geschichte des Gefängnisses oder der Sexualität, zum Ausdruck kommt (vgl. Ruoff 2007: 109f.).

machtstrategischer Komponenten, die die Ordnung, die Verhaltensweisen, die Sitten und Gesetze einer Gesellschaft bestimmen und nicht mehr der Beschreibung des Diskurses: „Während sich also die Archäologie auf den Diskurs spezifiziert, konzentriert sich die Genealogie auf das Dispositiv als machtstrategische Komponente. Sie legt die heterogene Gesamtheit der Praktiken und der Machtstrategien, die in den jeweiligen Dispositiven am Werk sind, offen.“ (Prokic 2009: 90) Demnach ist die *Genealogie* Foucaults die Beschreibung der faktischen Nutzung von Diskursen und noch keine Kritik der vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Wie die Kritik der vorherrschenden Verhältnisse aussehen kann, folgt im nächsten Unterkapitel.

4.4. Kritik als ein ethisches Prinzip?

Am 27. Mai 1978 hat Michel Foucault einen Vortrag in der Société française de philosophie gehalten, der im Jahre 1990 unter dem Titel *Qu'est-ce que la critique* in deren Zeitschrift (und 2 Jahre später unter dem Titel *Was ist Kritik?* in deutsch) veröffentlicht wurde.⁷⁰ In diesem Aufsatz benennt Foucault *Kritik* als eine „strategische“ Analyseform, die gleichberechtigt neben *Archäologie* und *Genealogie* existiert: die *Kritik* ist eine von „drei simultanen Dimensionen ein und derselben Analyse“ (vgl. Foucault 1992: 39). Die *Kritik* existiert laut Foucault „[...] nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.“ (Foucault 1992: 8f.) Mit dem Begriff *Kritik* verbindet Foucault eine bestimmte Form des Denkens bzw. der persönlichen und politischen Haltung. Seine Definition von *Kritik* lautet daher: Mit der *Kritik* ist „[...] in Europa eine Kulturform entstanden, eine moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die

⁷⁰ Foucault hat die Veröffentlichung dieses Vortrages selbst nicht autorisiert und daher wurde er auch nicht in die vier Bände seiner gesammelten Schriften (*Dits et écrits*) aufgenommen. Jürgen Fohrmann meint, dass dieser Vortrag gemäß der Schlussbemerkung von Foucault eigentlich unter dem Titel „*Critique et Aufklärung*“ hätte veröffentlicht werden müssen (vgl. Fohrmann 2006: 169). Gleichzeitig betont Fohrmann die Bedeutung Kants für Foucault und im speziellen für diesen Vortrag: „Foucault versteht - mit vielen anderen - Kritik bei Kant als auf sich selbst angewandte Wissenshinterfragung, und zwar in der Ausformulierung transzendentaler Erkenntniskritik.“ (Fohrmann 2006: 170) Laut Fohrmann ergibt Foucaults Interpretation von Kant für sein Denken vier Ausrichtungen: (1) Aufklärung des eigenen Willens; (2) Kritik anderer Verfahren; (3) Kritik der eigenen Voraussetzungen und Prozeduren; (4) Verhältnis von transzendentaler Selbstkritik und Machtanalyse (vgl. ebd.). Demnach könnte Kant als der eigentliche Vater des kritischen Impetus von Foucaults Schriften angesehen werden.

Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.“ (Foucault 1992: 12) *Kritik* ist demnach eine essentielle Methode zur Auseinandersetzung mit und zur möglichen Überwindung von vorherrschenden sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen.

Allerdings hat Foucault den Begriff *Kritik* schon in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France als Analyseform erwähnt - dort aber noch in Abgrenzung zur Genealogie:

„[...] werden sich meine Analysen in zwei Richtungen bewegen. Einerseits die ‚Kritik‘, welche das Prinzip der Umkehrung zur Geltung bringt: es soll versucht werden, die Formen der Ausschließung, der Einschränkung, der Aneignung, von denen ich gesprochen habe, zu erfassen; [...] Auf der anderen Seite die ‚Genealogie‘, in der die drei anderen Prinzipien zur Geltung kommen: es soll untersucht werden, wie sich durch diese Zwangssysteme hindurch (gegen sie oder mit ihrer Unterstützung) Diskursserien gebildet haben; welche spezifischen Normen und welche Erscheinungs-, Wachstums- und Veränderungsbedingungen eine Rolle gespielt haben. (Foucault 1991: 38f.)

Demnach soll die *Kritik* „gesellschaftlich bestimmte Prozesse der Verknappung und Vereinheitlichung der Diskurse“ und die *Genealogie* „innerdiskursive Produktionsprozesse“ analysieren (vgl. Brieler 1998: 284). Diese Bestimmung ist verwirrend und somit meint Ulrich Brieler, dass die Bezeichnung der jeweiligen Methode zu diesem Zeitpunkt noch nicht exakt bestimmt war: „Liest man diese Aufgabenzuschreibung, so zeigt sich, daß unter Genealogie nun firmiert, was vor kurzem noch Archäologie hieß, und unter Kritik, was schon bald Genealogie heißen wird.“ (Brieler 1998: 284) Das Problem von *Die Ordnung des Diskurses* ist an dieser Stelle, dass Foucault den Begriffen *Genealogie* und *Kritik* noch nicht die jeweilige Analyseform richtig zugewiesen hat. Unter Berücksichtigung von Ulrich Brielers Einschätzung kann man daher auch sagen: An dieser Stelle firmiert unter dem Begriff Kritik das, was schon bald die *Genealogie* sein wird und *Kritik* bekommt eine neue Funktionsweise.

Für Ulrich Brieler erfährt die *Kritik* eine Berechtigung in der Methodologie Foucaults aus einer Beschränkung der *Archäologie*: „An keiner Stelle erprobt Foucault ihre Fruchtbarkeit, indem er etwa nach dem theoretischen Status der Ökonomie, von Sozialstrukturen und politischen Kämpfen für seine Geschichte des Denkens fragt.“ (Brieler 1998: 218) Die *Kritik* behebt demnach auf eine andere Weise als die *Genealogie* den Mangel der *Archäologie*, im besonderen Maße unbeteiligt zu wirken und keine Aussagen über die Auswirkungen vorherrschender Machtstrukturen tätigen

zu können. So könnte man meinen, dass die *Kritik* im Werke Foucaults den Platz der *Archäologie* einnimmt:

„Der ‚Kritik‘ - als erster Perspektive oder Richtung der Untersuchung - fällt die Aufgabe der Archäologie zu, an einem je spezifischen Ort die Materialität des Diskurses, seinen Ereignischarakter gleichsam positivistisch zu identifizieren und aufzuzeichnen. Die neu hinzutretende ‚Genealogie‘ widmet sich - statt, wie bisherige historische Forschungen, den ‚Ursprüngen‘ - den ‚Herkünften‘ in der Entstehungsgeschichte der Diskurse und ihrer Machtverhältnisse.“ (Kammler u.a. 2008: 65)

Jedoch kann hier dieser Einschätzung des Foucault Handbuchs von Clemens Kammler, u.a. nicht Recht gegeben werden. Denn Foucault verbindet mit der *Kritik* mehr als eine Ersetzung einer auf einem neuen Niveau befindlichen *Archäologie*. Vielmehr wird hier der Sichtweise Tanja Prokic´stattgegeben: „Die Kritik entspinnt sich aus einem Netz zwischen Macht, Wahrheit und dem Subjekt.“ (Prokic 2009: 96) Prokic sieht in Foucaults Kritik-Begriff eine Bezugnahme auf Kants Aufklärungsgedanken: „Der genuine Gedanke der Kritik findet sich, laut Foucault, in Kants Aufklärungsgedanken: Denn Kant stellt in seinem Artikel die Aufklärung ins Verhältnis zur Unmündigkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, da an seiner Stelle Autoritätsglaube herrsche.“ (Prokic 2009: 96f.) Und Foucault verbindet mit der Kritik „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden“, d.h. sich von existierenden Machtstrukturen zu befreien:

„Vielmehr geht es in dieser historisch-philosophischen Praktik darum, sich seine eigene Geschichte zu machen: gleichsam fiktional die Geschichte zu fabrizieren, die von der Frage nach den Beziehungen zwischen den Rationalitätsstrukturen des wahren Diskurses und den daran geknüpften Unterwerfungsmechanismen durchzogen ist - welche Frage die den Historikern vertrauten historischen Gegenstände zum Problem des Subjekts und der Wahrheit hin verschiebt, um das sich die Historiker nicht kümmern.“ (Foucault 1992: 26)

Die Kritik deckt demnach einhergehend mit den beiden Methoden *Archäologie* und *Genealogie* die Mißstände in der Geschichte auf, die zur Ausgrenzung, Einsperrung oder Unterdrückung von Individuen geführt haben. Die *Kritik* steht daher gleichberechtigt neben den anderen beiden methodischen Begriffen und ist eine

weitere Form der Analyse bei Foucault: „Kritik als eine Perspektive auf etablierte und geregelte Erkenntnisweisen setzt nun aber die Kenntnis und Analyse der Regelung und Etablierung solcher Erkenntnisweisen voraus.“ (Prokic 2009: 99) Die *Kritik* bedarf der *Archäologie* und der *Genealogie*, indem sie auf deren Analysen aufbaut und deren Ergebnisse benutzt um eine subjektive, ethische Einschätzung der vorherrschenden Umstände abliefern zu können: „Ein philosophisches Ethos besteht also in einer Kritik dessen, was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst.“ (Prokic 2009: 99) Die Kritik im Sinne Foucaults wird in dieser Interpretation zu einer ethischen Ontologie des Subjekts und seines Kulturraumes.

Diesen Umstand benennt Foucault in einer Vorlesung am Collège de France vom 7. Januar 1976: Hier befindet er, dass sich die „lokale Kritik“ stets mit einer „Wiederkehr des Wissens“ beschäftigt, d.h. sie ist der Aufstand von lokal „unterworfenem Wissen“ (vgl. Foucault 1999: 14f.). Foucault versteht unter „unterworfenem Wissen“ zweierlei: (1) es sind Formen historischen Wissens, „[...] die unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen verschüttet waren und untergingen [...]“; (2) und außerdem sind es Reihen von Wissen, „[...] die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus.“ (Foucault 1999: 15) Das „unterworfenen Wissen“ ist laut Foucault ein „Wissen der Leute“, d.h. „[...] ein Spezialwissen, ein lokales, regionales, differentielles Wissen [...], das sich nicht in Einstimmigkeit überführen läßt und seine Kraft nur der Schärfe verdankt, mit der es zu allen umgebenden in Gegensatz tritt [...]“ (Foucault 1999: 16). Mit diesem „disqualifiziertem Wissen“ verbindet Foucault eine Kraft, die es ermöglicht eine „Kritik der Diskurse“, eine Kritik des „gelehrten Wissens“ vorzunehmen (ebd.). An keiner weiteren Stelle seines Œuvres bespricht Foucault die Termini „unterworfenes Wissen“, „disqualifiziertes Wissen“ oder „Wissen der Leute“ und deren Bedeutung für seine Untersuchungen zur Produktion des Wissens. Trotzdem ist er ein essentieller Bestandteil für die Arbeit des *Archäologen*, des *Genealogen* bzw. des *Kritikers*. Und für die Synthese dieser Arbeit, d.h. die Zusammenführung mit dem Denken Enrique Dussels, offenbart er einige Anknüpfungspunkte.

4.5. Foucaults Methode: Eine vollendete Theorie? Oder: Eignet sich Foucaults Theorie für eine Beschreibung der Situation des Anderen?

Wie in den obigen Kapiteln über die *Archäologie*, die *Genealogie* und die *Kritik* herausgearbeitet wurde, hat Michel Foucault seine methodische Untersuchungsweise während seiner gesamten Schaffenszeit stetig Veränderungen unterzogen. Ergo hat Foucault seine Methodologie nie als eine abgeschlossene Sache verstanden, sondern, wie er es in einem Gespräch⁷¹ mit Jacques Rancière im Winter 1977 umschreibt, als eine sich der Untersuchung anpassende „Werkzeugkiste“:

„Die Theorie als Werkzeugkiste bedeutet: daß es nicht darum geht, ein System zu konstruieren, sondern ein Werkzeug:

- eine *Logik*, die den Machtverhältnissen und Kämpfen in ihrem Umfeld angemessen ist;
- dass diese Untersuchung sich nur schrittweise vollziehen kann, und zwar im Ausgang von einer Reflexion auf gegebene Situationen.“ (Foucault 2003: 550)

Foucault verstand seine Theorie als eine praktische Aktivität, die die existierenden Denktraditionen sowie deren determinierenden Eigenschaften kritisch hinterfragt. Des weiteren ist es Foucaults Verdienst, das humanistische Unterfangen der Aufklärung, das „[...] sich als Befreiungsunternehmen geriert, nämlich als Befreiung von den Zwängen theologischer Fremdbestimmtheit des Menschen [...]“, als ein „gigantisches Unterwerfungsunternehmen“ zu entlarven (vgl. Schlesier 2006: 31). Statt sich auf einen Ursprung oder ein Ziel zu versteifen, fokussiert Foucault sich auf die detailgetreue Analyse historischer Fakten (Monumente). Damit „ignoriert“ er weder „die Gesellschaft, die Ökonomie, etc.“, sondern „strukturiert die Materie anders“ als die traditionelle Geschichte: „[...] nicht nach Jahrhunderten, Völkern, Kulturen, sondern nach Praktiken.“ (Veyne 1992: 75) Für Paul Veyne ist Foucault auch kein „*terrible simplificateur*“, als den ihn Charles Taylor bezeichnet (vgl. Taylor 1988: 208). Falsch ist auch Taylors Einschätzung von Foucaults Geschichtsschreibung als einer „Strategie ohne Plan“ (vgl. Taylor 1988: 213). Ebenso wenig ist Foucaults Methode eine „*präsentistische, relativistische und kryptonormative Scheinwissenschaft*“, als die sie Jürgen Habermas bezeichnet (vgl. Habermas 1988:

⁷¹ Veröffentlicht unter der Titel *Mächte und Strategien* (vgl. Foucault 2003: 538-550).

324). Stattdessen ist sie ein Versuch sich von der bisherigen Ideengeschichte zu befreien und andere Vorschläge bzw. Lösungswege anzubieten.

Eine mögliche Antwort Foucaults auf diese Anschuldigungen von Charles Taylor und Jürgen Habermas wäre vielleicht ein Resümee seiner Arbeiten, das er in seiner vorletzten Publikation veröffentlicht hat:

„Aber es sind nicht Arbeiten eines ‚Historikers‘. [...] Sie sind - will man sie unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚Pragmatik‘ betrachten - das Protokoll einer Übung, die langwierig und tastend war und die oft von neuem anfangen und sich berichtigen mußte. Es war eine philosophische Übung: es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken.“ (Foucault 1986: 16)

Foucaults methodische Herangehensweise war also stets von dem Gedanken geleitet: „Wie-kann-man-anders-denken?“ Seine Arbeiten waren die Versuche die Ideengeschichte anders darzustellen und nicht deren „verzweifelte“, teleologische Suche nach Ursprüngen mitzumachen. Tanja Prokic sieht in, der andauernden Hinterfragung des eigenen Denken und der Historie, den großen Verdienst von Foucault:

„Was uns von Foucault schließlich bleibt, bleiben muss, wenn wir von ihm Gebrauch machen, ist die ständige Selbstbefragung der Geschichte unseres Denkens und schließlich der Mut, den Ergebnissen dieser kritischen Selbstbefragung Taten folgen zu lassen, auch wenn das heißt sich von gewohnten Denkmustern trennen zu müssen.“ (Prokic 2009: 112f.)

Foucaults Methode wäre demnach nicht gescheitert (auch wenn sie weiteren Veränderungen bzw. Anpassungen unterzogen wird). Und seine Lektion wäre: ein Ringen mit sich selbst und den Anderen bzw. ein Hinterfragen der eigenen Voraussetzungen und dem das Umfeld bestimmenden Diskurs. Und mit dem „unterworfenen Wissen“, gibt er einer Form von Denken (bzw. Gedachtem) einen Namen, das die Kraft hat per definitionem sich gegen das vorherrschende Wissen zu stellen und im Namen des Anderen, des Ausgeschlossenen und Unterdrückten Antworten auf gegenwärtige Probleme zu liefern.

Foucaults Denken ist kein „haltloser Relativismus“, wie es Habermas Kritik impliziert, sondern lediglich die Erkenntnis, dass sich im Laufe der Geschichte Wahrheiten verändern können und dass dahinter Machtstrukturen stecken, die analysierbar sind. Das heißt, seine „[...] These von der Geschichtlichkeit und Machtbedingtheit der Wahrheit bedeutet eben nicht die Ablehnung oder Negierung der Wahrheit überhaupt.“ (Kammler u.a. 2008: 67) Stattdessen lehnt er aber den Anspruch von Allgemeingültigkeit ab und attestiert historischen Interpretationen nur noch eine „temporäre und fallbezogene Gültigkeit“ (vgl. Brieler 1998: 291). Den großen, sinnbehafteten Antworten der bisherigen Ideengeschichte begegnet Foucault mit einer Geschichtspraxis, „[...] die ihren Antipoden, um sie zu übertrumpfen, mit einem Höchstmaß an theoretischem Bewußtsein, begrifflicher Exaktheit und überbordendem Wissen begegnen will.“ (Brieler 1998: 286) Mit dieser Vorgehensweise verknüpft Foucault die Forderung, sich zur eigenen Geschichte und Erfahrung zu bekennen und aus einer subjektiven Position heraus die Gegebenheiten seiner Region und Zeit zu hinterfragen: „Die Genealogie schöpft ihre Themen und Fragestellungen aus den aktuellen Problemen und Kämpfen, um gleichzeitig der Gegenwart das Diktum der Vergänglichkeit in Gestalt ihrer Kritik auszustellen.“ (Brieler 1998: 354) Foucault hat stets versucht unterschiedliche Denkweisen nachzuvollziehen und nicht zu homogenisieren, nur um keine „Brüche“ mehr in der Geschichte zu haben. Deswegen eignet sich Foucaults Methode sehr gut, um das Denken der Anderen bzw. der Menschen der Peripherie darstellen zu können sowie dessen Berechtigung nicht anzuzweifeln, sondern vielmehr hervorzuheben:

„Foucaults Denken, verstanden als ein Denken des Anderen bzw. des Außen, bemüht sich unbeirrt, die Eigengesetzlichkeit und das Eigenrecht anderer Denkweisen einzuklagen, sie eben nicht unter dem Schema heutiger Wissensprinzipien oder angeblich universaler Fragestellungen gewaltsam umzudeuten.“ (Prokic 2009: 110)

In diesem Sinne würde der Andere bei Foucault eine Stimme bekommen und würde im Diskurs nicht untergehen. Kann Foucaults Untersuchungsweise also den „Besiegten“, den „Verlierern“, den Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft eine Stimme geben? Hierzu hat Foucault in einem Gespräch⁷² mit Knut Boesers am 8. Dezember 1977 Stellung bezogen:

⁷² Veröffentlicht unter dem Titel *Folter ist Vernunft* (vgl. Foucault 2003: 505-514).

„Ja, ich würde gerne die Geschichte der Besiegten schreiben. Das ist ein schöner Traum, den viele teilen: endlich denen das Wort zu erteilen, die es bisher nicht haben ergreifen können, die von der Geschichte, von der Gewalt der Geschichte, von all den Herrschafts- und Ausbeutungssystemen zum Schweigen verurteilt worden sind. Ja. Aber es gibt zwei Schwierigkeiten. Erstens sind die Besiegten - sofern es denn Besiegte gibt - *per definitionem* jene, denen man das Wort entzogen hat. Und wenn sie dennoch sprächen, täten sie es nicht in ihrer eigenen Sprache. Man hat ihnen eine fremde Sprache aufgezwungen. Sie sind nicht stumm. Und sie sprechen auch keine Sprache, die man nur nicht gehört hätte und die anzuhören man sich nun verpflichtet fühlte. Eben weil sie unterworfen worden sind, hat man ihnen eine Sprache und fremde Begriffe aufgezwungen. Die aufgezwungenen Ideen sind die Narben der Unterdrückung, der sie ausgesetzt waren. Narben und Spuren, die ihr Denken und selbst noch ihre Körperhaltung prägen. Hat es eine Sprache der Besiegten jemals gegeben? Das ist eine erste Frage. Aber ich möchte noch eine zweite Frage stellen: Kann man die Geschichte als kriegerischen Prozess, als Abfolge von Siegen und Niederlagen beschreiben? Das ist ein wichtiges Problem, mit dem der Marxismus immer noch nicht vollständig zu Rande gekommen ist.“ (Foucault 2003: 505)

Inwieweit Foucault von Enrique Dussel an dieser Stelle lernen kann oder erneut Dussel von Michel Foucault lernen sollte, wird in den nächsten beiden Kapiteln erläutert. Es gilt die Frage zu beantworten, inwiefern Foucault den „Besiegten“, den Ausgeschlossenen und den Unterdrückten einer Gesellschaft bzw. in der Geschichte eine Stimme verleiht. Und: Ist Foucaults „Genealogie der Ethik“ bzw. „Ästhetik der Existenz“, wie er es in den letzten beiden Bänden von *Sexualität und Wahrheit* formuliert, eine adäquate Analyse von Machtstrukturen im Sinne des „Angesicht-zu-Angesicht“ bei Enrique Dussel.

5.0. Geschichte und Kritik bei Dussel und Foucault

Beide Philosophen, sowohl Michel Foucault und Enrique Dussel, sind gewissermaßen besessen von der Auseinandersetzung mit historischen Dokumenten bzw. der historischen Entwicklung von Ausschließungssystemen, den Ausgeschlossenen einer Gesellschaft oder den Auswirkungen des Kolonialismus auf die Peripherie. In diesem Kapitel soll der jeweilige Umgang mit Geschichte bzw. der Geschichtswissenschaft beschrieben werden. Das Ziel ist es darzustellen, inwieweit die historiographische Arbeitsweise Foucaults einer Befreiung des Anderen, d.h. der Ausgegrenzten und Unterdrückten einer Gesellschaft, im Sinne Dussels dienen kann. Die dahinterstehende These lautet, dass Michel Foucault mit der *Archäologie*, der *Genealogie* und der *Kritik* die theoretische Grundlage für eine globale Analyse der (Macht-)Verhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten, wie sie Enrique Dussel thematisiert, zur Verfügung stellt.

Sowohl Enrique Dussel als auch Michel Foucault decken auf ihre ganz eigene Weise Strukturen des Ausschlusses und der Unterdrückung auf. Dussel beschreibt die „Geschichte der Unterdrückung Lateinamerikas“ und will die Interessen der Ausgeschlossenen, d.h. der Bürger der Peripherie, zum Vorschein bringen. Er kritisiert die hegemoniale Stellung Europas und plädiert für eine Ethik des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Foucault hingegen untersucht Macht-Wissen-Verhältnisse, die sich auf Subjekte auswirken und diese formen. Damit zeichnet er die historische Entwicklung der Gegenwart und ihrer Machtverhältnisse nach, d.h. er beschreibt wie Individuen zu Ausgegrenzten oder Unterdrückten werden und wie sie sich dagegen erwehren können „dermaßen-regiert-zu-werden“. Beide benutzen historisches Material zur Untermauerung ihrer philosophischen Argumentation (Foucault noch wesentlich mehr als Dussel). Beide benutzen sozusagen die Historie zur Konzeption und Begründung ihrer jeweiligen Ethik bzw. eines politisch-sozialen Handelns als Ausdruck einer gelebten und auf die aktuelle Situation angewandten Philosophie (Dussel im Prinzip von Anfang an, Foucault erst in den letzten beiden, veröffentlichten Bänden von *Sexualität und Wahrheit*). Zuerst wird hier Enrique Dussels Kritik der historischen Entwicklung einer eurozentrischen Philosophie und deren Auswirkung auf Lateinamerika nachgezeichnet. Anschließend wird ein Einblick in den Begriff der Historie bei Foucault gegeben. Zum Abschluss dieses Kapitels wird der jeweilige Nutzen für beide theoretischen Überlegungen zusammengefasst.

5.1. Dussels Kritik der Geschichte: Eine Destruktion eurozentrischer Philosophie

Die Befreiungsphilosophie Enrique Dussels ist eine praktische Denkrichtung, die „[...] von der Peripherie des Kapitalismus aus denkt, eines Kapitalismus, der sich heute zynischerweise als alternativlos darstellt.“ (Dussel 1993b: 55) Der Kritik des Kapitalismus widmet sich der „Skeptiker“, indem er den Anderen als Anderen wahrnimmt und für ihn und seine Bedürfnisse eintritt (vgl. Dussel 1993b: 59). Dieses Weltverständnis bezieht Enrique Dussel vornehmlich aus der Dependenz-Theorie, wie es in Kapitel 3.1. ausgeführt wurde. Die Abhängigkeit der Peripherie von dem Zentrum, der Unterdrückten von den Unterdrückern, der Beherrschten von den Herrschern, der Frau von dem Mann, des Kindes von den Eltern, etc. ist nicht nur die zentrale Prämisse der Philosophie der Befreiung, sondern deren Überwindung auch erklärtes Ziel ihres Vorhabens: „Die Philosophie der Befreiung entdeckt die Befreiung, indem sie die Konflikte bearbeitet, die zur Dependenz führen.“ (Penner 1991: 21) Die Philosophie als praktischer Tätigkeit wird sozusagen zu einem Instrument zur Verbesserung der sozialen, politischen und ökonomischen Lage der Anderen, d.h. der Ausgeschlossenen und Unterdrückten.

Unternimmt Enrique Dussel mit seiner Philosophie der Befreiung aber auch umgekehrt eine Kritik an der Dependenz-Theorie, deren Prämissen sowie seinen anderen philosophischen Grundgedanken? Ofelia Schutte ist bestimmt jene Kritikerin Dussels, die besonders stark anzweifelt, dass er seine Theorie überhaupt reflektiert hat. In Bezug auf die Dependenztheorie schreibt sie beispielsweise: „The conflict in his [Dussels; F.E.] theory between the center (evil) and the periphery (the good insofar as it resists the evil and atheistic center) sits well in the old tradition of Manichaeism.“ (Schutte 1991: 277) Allerdings beschränkt sich ihr Vorwurf nicht nur darauf, dass Dussel sich in seiner Argumentation vor allem vom Glauben der traditionellen katholischen Kirche leiten lässt.⁷³ Denn im Namen der Alterität und der Würde des Anderen rechtfertigt er einen Totalitarismus, den ansonsten nur absolutistische oder dogmatische Theorien für die Rechtfertigung ihrer Ziele benutzen: „One of the problems with the epistemic schema employed by Dussel is that in some respects it is similar in structure to that used by some of the most

⁷³ Ofelia Schuttes Kritik an Dussel geht noch weiter: Ebenso wenig, wie die Dependenz-Theorie, habe Dussel die Phänomenologie und den Marxismus reflektiert (vgl. Schutte 1991). Auf diese Vorwürfe wurde bereits im dritten Kapitel während der Beschreibung der Philosophie der Befreiung eingegangen.

fanatical ideologies in modern history.“ (Schutte 1993: 179) Ihrer Meinung nach bedarf Enrique Dussel einer kritischen Analyse der Entwicklung der heutigen globalen Umstände, um die Bedürfnisse der Ausgeschlossenen einer Gemeinschaft und die Unterdrückungs-Systeme beschreiben und Lösungswege anbieten zu können. Daher stellt sich die Frage, inwieweit die Methode Foucaults Enrique Dussel für eine Bewältigung der Kritik Schuttes dienlich sein kann.

Ein ganz entschiedener Verteidiger von Enrique Dussel ist Hans Schelkshorn. Er argumentiert eindeutig entgegengesetzt zu der Sichtweise von Ofelia Schutte, dass die Philosophie der Befreiung ein Denken darstellt, das „[...] als Kritik gegenüber den Philosophien der herrschenden Machtblöcke entwickelt [...]“ (Schelkshorn 1992: 31) wurde. Die Philosophie der Befreiung entwickelt Dussel im Rahmen einer globalen geschichtsphilosophischen Konzeption, in der sowohl philosophische als auch ökonomische, politische und soziale Aspekte thematisiert werden (vgl. Schelkshorn 1992: 57). Damit, könnte man meinen, wäre eine kritische wissenschaftstheoretische Selbst-Hinterfragung seines Werkes für Dussel nicht notwendig. Erst recht nicht, nachdem Enrique Dussel betont, seine philosophischen Wurzeln, d.h. die Jahre des Studiums und die Lehrmeinungen seiner Professoren, streng hinterfragt zu haben (vgl. Dussel 2013a: 135f. bzw. Kapitel 2.1. in dieser Arbeit).

Schelkshorn sieht in dem Bombenanschlag auf das Haus, das Lehrverbot und die anschließende Immigration nach Mexiko entscheidende Bezugspunkte zwischen Biographie und philosophischen Werk bei Enrique Dussel: Die Befassung mit der Philosophiegeschichte ist nichts anderes als ein Aufdecken von Verfolgung und Ausgrenzung anderer Meinungen, Philosophien, PhilosophInnen, etc. (vgl. Schelkshorn 1992: 35). Laut Schelkshorn entwirft Enrique Dussel seine Destruktion der abendländischen Philosophie, weil „[...] die europäische Philosophie fast ausnahmslos gegenüber der jahrhundertelangen Unterdrückung der Völker der Dritten Welt blind gewesen ist [...]“ (Schelkshorn 1992: 31). Dussels Auseinandersetzung mit der eurozentrischen Ideengeschichte steht im Zeichen einer Kritik des Selbstverständnisses der Philosophiegeschichte und in der Suche nach einer authentisch lateinamerikanischen Philosophie.

Mit seiner Kritik an der europäischen Philosophiegeschichte verbindet Dussel einen „Gegendiskurs der Moderne“⁷⁴, d.h. den Versuch eine philosophische Tradition

⁷⁴ Enrique Dussel hat 1992 mehrere Vorlesung in Köln gehalten. Publiziert wurden diese unter dem Titel *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen* (vgl. Dussel 2013a).

außerhalb des eurozentrischen Denkens aufzustellen: „Den Ursprung der Moderne mit ‚neuen Augen‘ zu sehen, erfordert es, einen Platz außerhalb des lateinisch-germanischen Europas einzunehmen und es als externer Beobachter zu betrachten - jedoch nicht als ‚Nullpunkt‘ der Beobachtung, sondern ‚engagiert‘.“ (Dussel 2013a: 23) Seine Kritik am Eurozentrismus beruht vornehmlich auf der Feststellung, dass Europa erst seit ungefähr zwei Jahrhunderten den Mittelpunkt der Weltwirtschaft bildet: Davor war Europa ebenso oft „belagert“ bzw. umgeben von „höher“ entwickelten Regionen - d.h. in derselben Position wie heute die „unterentwickelten“ Länder der Peripherie (vgl. Dussel 2013a: 24). Als „externer Beobachter“, der selbst jahrzehntelang die europäische Philosophiegeschichte studiert (und hinterfragt) hat, versucht Enrique Dussel ein philosophisches Denken zu entwickeln, das die lateinamerikanische Kultur und Tradition mit einbezieht und deren Geschichte nicht vergisst. Leopoldo Zea benennt diese Art der Philosophie als „Anti-Philosophie“, „[...] weil sie eine Problematik behandelt, die dem Anschein nach vorher in der Geschichte der Philosophie nicht existiert hat. Diese besondere Philosophie, die in Lateinamerika auftaucht, beginnt damit, ihr eigenes angebliches Stammeln oder ihre Barbarei zu erforschen.“ (Zea 1994: 94f.) Die Philosophie der Befreiung (sowohl im generellen als auch die spezielle von Enrique Dussel) ist demnach per se eine kritische Hinterfragung ihrer epistemischen Voraussetzungen.

Enrique Dussel thematisiert aber nicht nur einerseits die Auswirkungen der eurozentrischen Philosophie auf die soziale, politische und ökonomische Situation der sogenannten „Dritten Welt“ im allgemeinen und von Lateinamerika im speziellen, sondern andererseits auch die der europäischen Expansion - begonnen durch die Konquistadoren am Ende des 15. Jahrhunderts: „Dussels Destruktion der abendländischen Philosophie versucht die geistige Logik zu erhellen, die die europäische Expansion seit dem Ende des 15. Jahrhunderts wie auch die ethische Blindheit gegenüber der Vernichtung und Unterwerfung der Völker der Dritten Welt ermöglicht hat.“ (Schelkshorn 1992: 40) Hierzu hat er einiges an historischem Material zusammengetragen und in seine Philosophie der Befreiung eingebracht (nicht zuletzt durch seine intensiven Studien im Archivo General de Indias in Sevilla). Für Enrique Dussel beginnt die Geschichte Lateinamerikas erst mit dem Jahr 1492, d.h. mit der „Entdeckung“ des „neuen“ Kontinents vollzieht sich ebenso eine „neue Zeitrechnung“ für die Menschen Mittel- und Südamerikas: „Der Indianer hat keine Geschichte, weil seine *Welt* die der Zeitlosigkeit der primitiven Mythologie, der

ewigen Archetypen ist. Der Eroberer beginnt eine Geschichte und vergißt seine Geschichte in Europa. Hispanisch-Amerika beginnt bei Null. Eine abhängige Kultur in einer angsterregenden Situation!“ (Dussel 1988b: 56) Der epochale Skandal der mit der Invasion der Spanier und Portugiesen über die Ureinwohner Mittel- und Südamerikas hereingebrochen ist, ist der, dass letztere eine neue „Geschichte“ aufoktroziert bekommen haben:

„So können wir mit Sicherheit sagen, die hispanische Zivilisation habe die amerindianischen Kulturen in Lateinamerika zerstört. Das heißt: Indem sie ihre politische und militärische Organisation aufrieb, ihre Eliten vernichtete und die vorhispanischen Einrichtungen an Kultur und Kult zerstörte, machte sie das indianische Gemeinwesen (das andererseits von Epidemien, Mißhandlungen und Kriegen dezimiert worden war) völlig ‚kopflös‘ - sein alter ‚Kopf‘ waren ja die Normen und die Organisation der amerindianischen Kulturen gewesen.“ (Dussel 1988b: 68)

Die Eroberung und Ausbeutung Mittel- und Südamerikas ist für Dussel kein Versagen oder Vergehen einzelner Personen gewesen, sondern von der Logik der europäischen Philosophie geprägt: „[D]ie moderne Philosophie nach dem 16. Jahrhundert wird sich unter der offensichtlichen und dunklen Voraussetzung entwickeln, dass es unnötig sei, die europäische Expansion ethisch und politisch zu begründen, was in der Tat unmöglich und irrational wäre.“ (Dussel 2013a: 59) Dussel kritisiert hier, dass die eurozentrische Geistesgeschichte es nicht für nötig gehalten hat, ihre eigene Entwicklung und damit einhergehend ihr selbstgesetztes Recht auf Beherrschung der Peripherie zu hinterfragen. Dies ist für ihn um so verwunderlicher, da mit Beginn des 16. Jahrhunderts sich die ersten namhaften Kritiker der europäischen Expansion und des Kolonialismus zu Wort meldeten. Hierzu benennt Dussel vor allem Ginés de Sepúlveda, Francisco Suárez, Bartolomé de las Casas und Felipe Guamán Poma de Ayala (vgl. Dussel 2013a). Gerade in Bartolomé de las Casas entdeckt er einen starken Vertreter für einen erste Kritiker der Moderne: „Als Europa sich noch nicht vom Schock erholt hatte, den *seine Entdeckung* einer ganzen Neuen Welt ausgelöst hatte, setzte Bartolomé bereits zu einer *Kritik* an den negativen Wirkungen dieses modernen zivilisatorischen Prozesses an.“ (Dussel 2013a: 51) In seiner Schrift *De unico modo* (dt. Titel: Von der einzigen Art der Berufung aller Völker zum Christentum) widerlegt Bartolomé de las Casas den Überlegenheitsanspruch der abendländischen Kultur und widerspricht der

Rechtmäßigkeit von Eroberung, Zivilisierung und Missionierung der angeblichen Heiden:

„Es handelt sich um ein intellektuell beeindruckendes Werk: Mit präziser Logik und mit unglaublicher Kenntnis von semitischen Texten, von der griechisch-lateinischen Tradition der Kirchenväter und der lateinischen mittelalterlichen Philosophie sowie mit einem unbeirrbaren Sinn für Distinktionen füttert es die Argumentation mit zahllosen Zitaten, die auch heute geeignet wären, einen noch so belesenen und produktiven Schriftsteller neidisch zu stimmen. Bartolomé war 53 Jahre alt, hatte ein Volk von *Conquistadoren* gegen sich und eine indigene Mayawelt vor sich, die er im Konkreten nicht kannte, die er aber als gleichrangig respektierte. *De unico modo* ist ein Manifest der interkulturellen Philosophie und des politischen Pazifismus, eine treffende und vorausschauende Kritik an allen, [...]“ (Dussel 2013a: 55f.)

Doch Enrique Dussels Auseinandersetzung mit der eurozentrischen Ideengeschichte bleibt nicht bei der Benennung und Darstellung dieser ersten kritischen Stimmen gegenüber einer unmenschlichen Eroberung, gewaltsamen Missionierung und ungerechtfertigten Zivilisierung stehen. Des weiteren entlarvt er das „Ich denke“ der neuzeitlichen Philosophie als eine späte Verinnerlichung der Verhaltensweise der Eroberer Lateinamerikas: „Der ‚Eroberer‘ ist der erste aktive moderne, praktische Mensch, der seine gewaltsame ‚Individualität‘ anderen Personen, dem Anderen aufzwingt.“ (Dussel 1993a: 44) Das „ego conquiro“ („Ich erobere“) der spanischen Konquistadoren, als gewaltsame Kontrolle der Körper der Ureinwohner Mittel- und Südamerikas, findet laut Dussel seinen geistesgeschichtlichen Niederschlag in dem „ego cogito“ von Rene Descartes:

„Kritische lateinamerikanische Denker wissen, daß jede geopolitische Expansion sehr bald mit einer ‚Ontologie der Herrschaft (je nach Fall mit einer entsprechenden Philosophie oder Theologie) begründet wird. Die Ausdehnung des modernen Europa fand ihre ontologische Formulierung in dem ‚Ego cogito‘, das faktisch das Pendant des ‚Ich erobere‘ war. [...] Das Schlimmste dabei ist, daß *der andere*, der ander Mensch als der andere (der Indianer, der Afrikaner und Asiat, die Frau usw.) auf eine Idee, ein Objekt, auf den *Sinn* herabgewürdigt wird, den ein ‚ursprünglich konstituierendes Ich‘ konstituiert. Der andere gerät zu einem Wissen, zu einer Sache und wird auf ein bloßes *cogitatum* herabgesetzt.“ (Dussel 1988b: 27)

Laut Dussel negiert das moderne „Ich denke“ den Anderen insofern, dass es ihn auf ein „Gedachtes“ reduziert und nicht als gleichwertig und mit einem Körper behafteten Anderen, d.h. im „Von-Angesicht-zu-Angesicht“, wahrnimmt. Damit verkommt das moderne „ego“ zu einer Form des Selbstbezuges und der Selbstbegründung, die darauf aus ist, den Anderen bzw. andere Regionen zu beherrschen: „Der cartesianische Ausdruck des ‚ego cogito‘ von 1636 wird das ontologische Ergebnis des Prozesses sein, den wir hier beschreiben: das ego als absoluter Ursprung eines solipsistischen Diskurses.“ (Dussel 1993a: 60) Den Beleg hierfür erkennt Dussel in der Philosophie Descartes´. Diese beinhaltet eine zutiefst eurozentrische Sichtweise und dies, obwohl Descartes Werke von ibero-amerikanischen Philosophen kannte (vgl. Dussel 2013a: 32f.): „Offensichtlich denkt Descartes einzig in der Perspektive der weißen Rasse. Und - wie man sehr leicht sehen kann - zeigt sie uns auch nicht ihr Geschlecht: Gleicherweise denkt er allein in der Perspektive des männlichen Geschlechts. Es handelt sich um die Maschine eines Europäers.“ (Dussel 2013a: 39) Descartes ist für Enrique Dussel das Sinnbild einer verherrlichenden und andere unterdrückenden Form philosophischen Denkens.

Im selben Stil wie Enrique Dussel die Philosophie Descartes als eurozentrisch entlarvt, übt er Kritik an der Geschichtsphilosophie Hegels. Diese berücksichtige keine fremden Kulturen (wie z.B. die afrikanische⁷⁵) und gehe vom Mittelmeerraum als Zentrum aus (vgl. Schelkshorn 1992: 57). Außerdem kritisiert Dussel an Hegel, dass für diesen „[...] die Eroberung und Vernichtung ganzer Kulturen und Völker kein moralisches Übel, sondern ein Moment des in der Weltgeschichte waltenden Weltgeistes [...]“ (Krumpel 1999: 214) sei. Hegels Geschichtsphilosophie ist laut Dussel in besonderem Maße eurozentrisch, da sie sich von Osten nach Westen „entwickelt“, d.h. Asien bildet den Anfang, Europa aber das „Ende“ und damit den höchsten Entwicklungsstand in der Weltgeschichte. Diese Vorstellung ist für Dussel ein rein ideologisch aufgeladener Mythos des 18. und 19. Jahrhunderts, der sich über die ganze Welt ausgebreitet hat, und ausschließlich der Glorifizierung Europas und seiner Vormachtstellung dient (vgl. Dussel 1993a: 18). Inwiefern diese

⁷⁵ Enrique Dussel empört sich besonders über die Ausführungen Hegels über Afrika in dessen Schrift *Die Vernunft in der Geschichte*: „Über Afrika schrieb Hegel einige Seiten, die der Lektüre wert sind, wenngleich sie ausgesprochenen Sinn für Humor abverlangen, denn sie repräsentieren den hochmütigen Gipfel einer rassistischen Ideologie, voller Oberflächlichkeit, mit einem grenzenlosen Überlegenheitsgefühl, das uns den Geisteszustand Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts treffend vor Augen führt.“ (Dussel 1993a: 20)

Einschätzung der Philosophie Hegels gerecht wird, soll hier nicht von Bedeutung sein.⁷⁶ Allerdings soll nun aber auf die Bedeutung dieser Einschätzungen für das Verständnis und den Einsatz von Geschichte in der Philosophie Dussels geklärt werden.

Hans Schelkshorn betont, dass Enrique Dussel mit seiner Philosophie der Befreiung nicht einfach nur eine eurozentrische durch eine lateinamerikanische Philosophie(-geschichte) ersetzen will: „Dussel fällt keineswegs in einen Antieuropäismus, der den Eurozentrismus bloß durch einen ‚Lateinamerikanismus‘ ersetzt. Vielmehr gilt es, jede Idealisierung einer Kultur, die immer eine Verabsolutierung ihrer Lebenswelt impliziert, in ihrer totalitären Struktur aufzudecken.“ (Schelkshorn 1992: 48) Dussel vermeidet deswegen eine Stilisierung von Hochkulturen oder gar eine Abwertung von anderen Kulturen als barbarisch, etc. Seine Verwendung von historischem Material dient alleinig der Kritik des vorherrschenden Kapitalismus, der Wiederentdeckung einer genuin lateinamerikanischen Denk-Tradition, die nicht von „westlichen“, eurozentrischen Theorien überlagert ist und der Herausarbeitung eines kritisch-ethischen Denkens, das die Würde und Bedürfnisse der Anderen, der Opfer, der Ausgeschlossenen und Unterdrückten, anerkennt:

„Es entsteht also ein Diskurs, der den europäisch-westlichen Diskurs transzendiert, ein Diskurs, der nicht nur lateinamerikanisch ist, sondern der Diskurs vieler Menschen und Völker ist, die unter der europäisch-westlichen Kultur gelitten haben, welche sie für die Entwicklung und Schaffung neuer Ausdrucksformen einer Kultur und Zivilisation des Menschen jenseits der Welt, in der eine solche Kultur entstand, verwenden.“ (Zea 1994: 98)

Enrique Dussel bezieht sich mit seiner Philosophie der Befreiung klarerweise nicht nur auf Lateinamerika. Er will eine neue Denktradition begründen, die auch für den „Rest“ der Welt gilt und eine Verbesserung der aktuellen Situation anderer ausgebeuteter Regionen sowie der sozialen Lage unterdrückter Menschen einfordert. Sein Verdienst ist es damit sowohl die Weltgeschichte als auch die Globalisierung in den philosophischen Diskurs mit einbezogen zu haben:

⁷⁶ Sie wird in dieser Form aber auch z.B. von Leopoldo Zea geteilt: „Eurozentrismus und Okzidentalismus sind treu in der Geschichtsphilosophie eines Hegels ausgedrückt, der auf diese Weise die Manipulation der Menschen und Völker rechtfertigte, die die Expansion der Welt erlitten hatten, zu der auch Hegel gehörte.“ (Zea 1994: 93)

„If a philosophy of liberation makes sense, its liberation would be in the first place the liberation of philosophy from its Eurocentric genealogy within the modern/colonial world. One of Dussel's major contributions (whether he admits it or not) is precisely in having opened the gates to a rearticulation of the rationale between knowledge and geohistorical locations.“ (Mignolo 2000: 36)

Eine Philosophie der Befreiung erfüllt laut Walter D. Mignolo auch nur dann ihren Zweck, wenn sie das philosophische Denken von dessen Eingrenzungen entledigt, d.h. ein Bewusstsein für die moderne, globale, neo-koloniale Welt schafft. Die Einbeziehung der historischen Entwicklung der Globalisierung in die Philosophie der Befreiung ermöglicht es Enrique Dussel den Opfern dieses „Projektes“ (damit ist die Globalisierung gemeint) eine Stimme zu verleihen, d.h. ihre Situation zu verstehen und bestenfalls auch zu verändern: „[...] Dussel argues that the ‚triumph‘ of the West can be understood appropriately only when we take into consideration the management of the world-system that allows the West to obtain a differential advantage over the East and Africa.“ (Mendieta 2000: 124) Die Analyse des Weltsystems⁷⁷ erlaubt es der Befreiungsphilosophie nicht nur die Gräueltaten des „Westens“ anzuprangern, sondern auch menschenfreundlichere (Lösungs-)Wege aufzuzeigen. Oder, um es mit den Worten Peter Penners zu sagen: „Eine Kritik der Totalität stellt sich der Aufgabe, die tödlichen Konsequenzen der Totalität wahrzunehmen.“ (Penner 1991: 23) Enrique Dussels Verwendung von historischem Material dient Peter Penner zur Folge ausschließlich dem Ziel eine neue Form des (Zusammen-)Lebens aufzuzeigen: „Die Geschichte ist keine vorgegebene Größe, keine anonyme, autonome Macht. Die Geschichte ist Produkt und Prozeß menschlicher Lebenspraxis. In dieser Geschichte entsteht erst noch, was wir menschliche Gattung nennen.“ (Penner 1991: 27) Dussels Vorhaben ist es demnach „[...] den Begriff der ‚Moderne‘ in einer ‚externen‘ Perspektive zu rekonstruieren, d.h.

⁷⁷ Den Begriff Weltsystem hat Immanuel Wallerstein geprägt. Er geht davon aus, dass sich nicht bestimmte Gesellschaften mehr entwickelt haben als andere, sondern eine kapitalistische Weltwirtschaft als historisches System, mitsamt seiner Folgeerscheinungen: „Das heißt, nachdem die kapitalistische Weltwirtschaft einmal geschaffen war, wurde sie zuerst konsolidiert und dann wurde im Laufe der Zeit der Einfluß ihrer grundlegenden Strukturen auf die ihr innewohnenden sozialen Prozesse vertieft und erweitert.“ (Wallerstein 1995: 90) Die Weltsystemanalyse Wallersteins bildet ein „Gegenstück zur hegemonialen amerikanischen Weltsicht“ (vgl. Wallerstein 1995: 316), indem sie eine Veränderung der Forschungs-Perspektive einfordert: „Die Weltsystemanalyse fordert die Schaffung einer historischen Sozialwissenschaft, [...] Die Weltsystemanalyse will die Fensterläden aufstoßen, die uns daran hindern, viele Schauplätze der wirklichen Welt zu erforschen. Die Weltsystemanalyse ist ein Paradigma der historischen Sozialwissenschaft. Sie ist der Ruf nach einer Debatte über das Paradigma.“ (Wallerstein 1995: 304)

in einer globalen Perspektive (und nicht in einer provinziellen wie in den europäischen Interpretationen).“ (Dussel 2013: 155f.) Damit ist für Enrique Dussel historisches Material alleinig Mittel zum Zweck, d.h. er benutzt es als Belege für seine Ethik, formuliert aber keine Methode zu seiner Verwendung historischer Daten. Das heißt, Enrique Dussel hat zumindest keine ausführliche Beschreibung seiner Analyseform bzw. Untersuchungsweise veröffentlicht, wie dies Foucault getan hat.

Trotzdem erkennt Dennis Beach in der Auseinandersetzung Enrique Dussels mit der Geschichte dessen besonderen, phänomenologisch geprägten Umgang mit der Entwicklung der Welt von heute: „History impinges on us in a proximity that cannot be reduced to ‚history’s lessons‘ but that nevertheless speaks the truth to us or rather confronts us with history’s very palpability - a history that sustains us even as we live away from it or struggle to overcome it.“ (Beach 2004: 323) Dussels Zugang zur Philosophie, Geschichte und Philosophiegeschichte konfrontiert uns, den Menschen, mit einer Wahrheit, die nicht verleugnet werden darf, aber immer wieder verleugnet wurde bzw. versucht wurde umgedeutet zu werden. Darüber hinaus ermöglicht die Philosophie der Befreiung mit ihrem schonungslosen Offenlegen historischer Fakten eine Überwindung der vorherrschenden Strukturen bzw. Verhältnisse.

Hierzu tritt ein zentrales Anliegen der Philosophie der Befreiung besonders deutlich in Erscheinung: Die Frage nach einer genuin lateinamerikanischen Kultur. Diese Frage gliedert sich laut Enrique Dussel eigentlich in zwei Unterfragen. Zum einen: Hat dieses Volk (d.h. in seinem Falle, das lateinamerikanische Volk) überhaupt eine Kultur? Und zum anderen: Hat dieses Volk eine große eigenständige Kultur? (vgl. Dussel 1988b: 52) Mit diesen beiden Fragen möchte er sowohl die kulturellen Einflüsse die sich dem lateinamerikanischen Volk seit der Konquistation aufgedrückt haben als auch die noch existierenden genuinen Elemente der lateinamerikanischen Kultur offenlegen. Seiner Meinung nach bedarf es einer universalgeschichtlichen Herangehensweise, um sämtliche Einflüsse auf die lateinamerikanische Kultur beleuchten zu können: „Wenn wir den Sinn unserer Kultur herausfinden wollen, müssen wir von Geschichte in einem universalen Verständnis ausgehen.“ (Dussel 1988b: 54) Enrique Dussels These ist es, dass sich die lateinamerikanische Kultur stets im Wandel befunden hat. Die „[...] lateinamerikanischen Nationen hatten in ihrer vorgeschichtlichen Vergangenheit eine hinreichend starke Wurzel, die eine angemessene gemeinschaftliche und geschichtliche Persönlichkeit hätte begründen können.“ (ebd.) Die Eroberung, Ausbeutung und Unterdrückung der latein-

amerikanischen Bevölkerung hat aber diese Basis vernichtet und lediglich „gewisse Restelemente der zukünftigen lateinamerikanischen Kultur“ (ebd.) hinterlassen. Der Anspruch der Philosophie der Befreiung ist es deswegen diese „Restelemente“ herauszuarbeiten und darüber hinaus wieder eine genuin lateinamerikanische Denk-Tradition zu begründen.

Das entscheidende Merkmal für die Wiederbegründung einer eigenen kulturellen Tradition ist laut Dussel die Kritik⁷⁸ ihrer historischen Entwicklung: „Aber die einzige Art, wie man aus der eigenen Tradition heraus wachsen kann, besteht in einer Kritik, die von den Annahmen der eigenen Kultur aus ihren Anfang nimmt. Es ist notwendig, in ihr die ursprünglichen Momente einer Selbstkritik zu finden.“ (Dussel 2013a: 172) Besonders wichtig für eine lateinamerikanische Philosophie ist daher eine intensive Auseinandersetzung und eine damit einhergehende Überwindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie westlicher Prägung (vgl. Schelkshorn 1992: 48). Das kritische Reflektieren über die Entwicklung dieser philosophischen und der eigenen kulturellen Tradition ist für Dussel ein Ausdruck dafür, Verantwortung für sich selber und den Anderen zu übernehmen: „Im Akt der Kritik bezieht sich die ethisch-kritische Vernunft, material und negativ, nicht nur auf die glückliche (erfolgreiche) Reproduktion, sondern hauptsächlich auf die Entwicklung des Leben jedes einzelnen Individuums in der Gemeinschaft.“ (Dussel 2000: 115) Verantwortung für sich und den Anderen zu übernehmen, d.h. dafür zu sorgen, dass ein menschenwürdiges Leben möglich ist, drückt sich in dieser Kritik der historischen Entwicklung der eigenen kulturellen Tradition aus: „To act ethically, to begin to think ethically about this concretely historical world we inhabit, we must already develop a critical consciousness of that historical world and a critical praxis of transforming that history.“ (Beach 2004: 325) Objekt der Kritik muss demnach alles sein, was ein menschenwürdiges Leben behindert (vgl. Dussel 2000: 104). „Über-die-Realität-nachdenken“ kann daher als ein

⁷⁸ Sofern Enrique Dussel auf den Begriff Kritik bzw. den kritischen Moment des Befreiungsdenkens eingeht, bezieht er er sich auf die Frankfurter Schule. Er honoriert an der „älteren“ Frankfurter Schule, insbesondere an Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, dass sie vom menschlichen Leben ausgehen und eine Kritik des vorherrschenden Systems vornehmen (vgl. Dussel 1998: 226). An der „jüngeren“ Frankfurter Schule, d.h. vor allem an Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, kritisiert Enrique Dussel, dass diese aufgehört haben, „[...] Kritiker des kapitalistischen ‚Zentrums‘ zu sein, [...] und sich ausschließlich auf den der sprachlichen, gemeinschaftsbezogenen, diskursiven Kommunikation beschränkt haben.“ (Dussel 1998: 227) Die Hinwendung zur amerikanischen Epistemologie und dem linguistic turn verbaute der zweiten Generation der Frankfurter Schule eine adäquate Einordnung der Leiblichkeit und der Materialität des Lebens (vgl. Dussel 2013: 108). Im allgemeinen kritisiert Dussel an der Frankfurter Schule, dass es ihr nie gelang eine Ethik zu schreiben, da sie den Begriff der Totalität nicht richtig zu deuten wusste (vgl. Dussel 2013: 104).

Synonym für kritisches Denken bei Enrique Dussel verstanden werden (vgl. Irvine 2011: 607). Mit Kritik manifestiert sich das „Verantwortung-übernehmen“ für sich selbst und den Anderen. Und in der Verbesserung der sozialen Lage verwirklicht sich die Praxis einer Ethik: „Die Verantwortung manifestiert sich als Kritik und als Veränderung der Ursachen die das Opfer als solches produziert.“ (Dussel 2000: 113) Eine Ethik im Sinne Enrique Dussels setzt sich für die „[...] An-erkennung der Würde des Opfers als vom System negierten Anderen [...]“ ein und kritisiert deren „[...] asymmetrische[n] Position als von der Teilnahme am Diskurs Ausgeschlossenen [...]“ (Dussel 2000: 88). Das vorherrschende Weltsystem wird von Dussel als menschenverachtend und „selbst-widersprüchlich“ kritisiert, „[...] denn die Mehrheit seiner potentiellen Teilnehmer sind nicht einmal in der Lage, die grundlegenden Bedürfnisse zu erfüllen, die das System selbst für Rechte erklärt hat.“ (Dussel 2000: 93) Das kapitalistische System dient seiner Meinung nach nicht mehr der Befriedigung der zentralen menschlichen Bedürfnisse - von der Einhaltung der Menschenrechte redet Dussel erst gar nicht -, sondern lediglich der Vermehrung des Reichtums weniger Kapitalisten: „Die gesamte Konstruktion der kapitalistischen Ethik und praktisch jeder materialen oder formalen Moral aus Europa oder den USA bezieht sich nicht auf die Befriedigung der ‚Bedürfnisse‘ - d.h. Nahrung, Kleidung, Wohnung, Kultur etc. - der Produzenten, d.h. der Arbeiter.“ (Dussel 2000: 65) Für Enrique Dussel ist daher die Ethik des „Westens“ sozusagen pervertiert: Sie dient nicht mehr dem Menschen, sondern stellt gewissermaßen nur noch eine vom Kapitalismus instrumentalisierte Denkform dar.⁷⁹

„Kritisches Denken“ bzw. „Ethisches Denken“ können bei Enrique Dussel als Synonyme angesehen werden und bedeuten soviel wie „Über-die-Realität-des-Anderen-nachdenken“ (die Formulierung von Andrew Irvine weitergedacht). Mit diesem Verständnis von Kritik erfüllt Enrique Dussel die Definition wie sie Michel Foucault in seinem Vortrag vom 27. Mai 1978 entwirft: *Kritik* ist „[...] die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.“ (Foucault 1992: 12) Kritik ist sowohl für Dussel als auch Foucault die

⁷⁹ In den Worten von Bolivar Echeverría lautet diese Einschätzung folgendermaßen: „Die neoliberale Geschichte schafft eine abgesonderte Region (nicht im geografischen Sinn, sondern in der Topografie des Systems der Konsumbedürfnisse), die für die ‚zivilisierten‘ oder im eigentlichen Sinn ‚menschlichen‘ Geschöpfe bestimmt ist und deren kostspielige Erhaltung nur durch die Produktion eines vergleichsweise elenden Umfelds möglich ist, bestimmt für die Marginalisierten, denen man die volle Zuschreibung der Kategorien ‚Mensch‘ oder ‚zivilisiert‘ nur zögerlich zugesteht.“ (Echeverría 2012: 111)

Auseinandersetzung mit - und im besten Fall, Überwindung von - vorherrschenden sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen.

Enrique Dussel hat in seinem Œuvre stets historische Personen und deren Werke zitiert und damit wieder zum „Sprechen“ bzw. „Gehört-werden“ gebracht. Seien es die historischen Schriften von Bartolomé de Las Casas bzw. Ginés de Sepúlveda (vgl. Dussel 1993a; Dussel 2013a) oder zeitgenössische Veröffentlichungen wie die von der Nobelpreisträgerin Rigoberta Menchu (vgl. Dussel 2013a) oder der mexikanisch-revolutionären Bewegung *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN; Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) (vgl. Dussel 1997; Dussel 2000b; Dussel 2013b). Damit nimmt er Bezug auf selten wahrgenommene und ebenso selten Ernst genommene Stimmen historischer Zeitzeugen, die im Sinne Foucaults als „unterdrücktes Wissen“ bezeichnet werden können. Dussels Verdienst ist es nicht nur diese Stimmen wieder „entdeckt“ zu haben, sondern in deren Andenken bzw. mit ihnen zusammen für eine Verbesserung der sozialen Lage der Ausgeschlossenen und Unterdrückten zu kämpfen. Seine Verwendung dieser historischen „Monumente“ dient der Kritik und Überwindung der vorherrschenden Macht-Verhältnisse: „Dussel’s target is what Foucault might have called the historical a priori of the present, both the material-structural and the narrative-cultural background that makes possible the ongoing global genocide of starvation, deprivation, and war.“ (Alcoff 2000a: 252) Im Sinne Foucaults hat Enrique Dussel sogar einmal den Begriff „Archäologie“ verwendet: „Das ist der Grund, warum die Philosophie der Befreiung ihre Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit und auf die Räumlichkeit der Welt richtet, um den Ursprung, die Archäologie unserer Abhängigkeit, der Schwäche, des Leidens, der offensichtlichen Unfähigkeit und Rückständigkeit aufzudecken.“ (Dussel 1989: 39) Nur durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte kann laut Dussel die reale geopolitische Situation verstanden werden und eine Befreiung stattfinden. Im weiteren soll nun geklärt werden, inwieweit die Methodik Foucaults diesem Ansatz behilflich sein kann.

5.2. Foucault: Ein „Sprengmeister“ von „unterdrücktem Wissen“?

Foucault wird von seinem Freund Paul Veyne als ein Historiker par excellence angesehen: „Foucault ist der Historiker im Reinzustand: alles ist historisch, die Geschichte ist vollständig erklärbar, und *alle Ismen sind zu verabschieden*.“ (Veyne 1992: 58) Foucault hat vermutlich wie kein anderer Philosoph, sein Metier der

Geschichte - genauer gesagt: der Untersuchung von historischen Entwicklungen in der Ideengeschichte, geöffnet. Damit wollte er die Philosophiegeschichte von ergebnisorientierten Begründungen, vereinfachenden Erklärungen, dogmatischen Sichtweise bzw. platten Überlieferungen befreien. Ein Feind der „Ismen“ zu sein, bedeutet aber auch, entgegengesetzt zur Sichtweise von Paul Veyne, ein Gegner des Historismus zu sein. So befindet auch Martin Saar, dass Foucault die traditionelle Geschichtswissenschaft vehement abgelehnt hat: „Foucault sah sich weder als klassischen Philosophen noch als traditionellen Historiker, sondern als ‚Archäologen‘, ‚Genealogen‘ oder ‚Ethnologen‘ der abendländischen Kultur, gar als ‚Sprengmeister‘, der wie ein ‚Geologe‘ das Gelände inspiziert, um es anschließend zu ‚sprengen‘.“ (Sarasin 2005: 9) Foucault war insofern ein „Sprengmeister“ der abendländischen Kultur, da sein Interesse vornehmlich der historischen Entwicklung der vorherrschenden Macht-Wissen-Strukturen galt. Er war sozusagen „Ethnologe“, da er untersucht hat, wie Formen des Ausschlusses mit der Produktion von Wissen zusammenhängen und wie dies eine Gesellschaft prägt. Dabei hat er sich in seinem gesamten philosophischen Werk wie ein „Geologe“ von einer Schicht zur nächsten tiefer hinunter gearbeitet, d.h. stets seine Fragestellung sowie seine Untersuchungsmethode bei auftauchenden Problemen überdacht und angepasst.

Foucault vertrat ebenso wie Enrique Dussel einen „antihegelianischen Grundimpuls“, „[...] der nicht *das* Subjekt *der* Geschichte beschwört, sondern auf der Pluralität von *Geschichten* beharrt und deren marginalisierten Existenzen zu Wort kommen läßt.“ (Brieler 1998: 381) Anhand dieser Einschätzung von Ulrich Brieler kann man sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in der Ablehnung von Hegel bei beiden Philosophen erkennen. Sowohl Foucault als auch Dussel sind der Meinung, dass *das* Subjekt eine Konstruktion der abendländischen Philosophie ist. Allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln: Während für Foucault das Subjekt nicht mehr das „Zentrum der Geschichte“ (vgl. Brieler 1998: 157) ist und der Mensch, wie wir ihn heute verstehen, für ihn ein Produkt der Romantik (vgl. Frank 1984: 178) darstellt, kritisiert Dussel in erster Linie nur eine „eurozentrische“ Subjekt-Konstitution. Enrique Dussel unterscheidet nicht explizit zwischen einem „europäischen/herrschenden“ bzw. einem „lateinamerikanischen/unterdrückten“ Subjekt, jedoch lässt seine Forderung nach einer genuin lateinamerikanischen Philosophie darauf schließen, dass er von regional-unterscheidbaren „Subjekten“ ausgeht. Das heißt, beide kritisieren eine *europäische* Subjekt-Konstruktion: Michel Foucault, indem er z.B.

generalisierend den Tod des Subjekts heraufbeschwört. Andererseits Enrique Dussel, der *lokalisierend* ein europäisches „Ego Conquiro“ entlarvt.⁸⁰

Ein zweiter Aspekt betrifft nun die Geschichte: Während Enrique Dussel von *einer* Geschichte ausgeht, in der der südamerikanische Kontinent von spanischen und portugiesischen Konquistadoren erobert bzw. ausgebeutet wurde und damit einen „Bruch“ in der Historie der indigenen Bevölkerung erzeugt haben, lehnt Michel Foucault eine globale Beschreibung historischer Entwicklungen ab, weil diese ausschließlich „alle Phänomene um ein einziges Zentrum zusammen“ (vgl. Foucault 1981: 20) fasst. Seit der *Archäologie des Wissens* stellt sich für Foucault „[...] nicht mehr die Frage, auf welchem Wege die Kontinuitäten sich haben errichten können, [...]“ (Foucault 1981: 12). Foucaults historische Analyse sucht nicht mehr nach Ursprüngen, sondern nach den Regeln hinter dem Auftauchen und Vorkommen von Begriffen: Die Geschichte eines Begriffs ist laut Foucault nicht mehr „[...] die seiner fortschreitenden Verfeinerung, [...] sondern die seiner verschiedenen Konstitutions- und Gültigkeitsfelder, die seiner aufeinander folgenden Gebrauchsregeln, der vielfältigen theoretischen Milieus, in denen sich seine Herausarbeitung vollzogen und vollendet hat.“ (Foucault 1981: 11) Mit seiner *Archäologie* wersetzt sich Foucault „[...] den beiden grundlegenden technischen Verfahren, die bisher von ‚Archivaren‘ angewandt wurden: der Formalisierung und der Interpretation.“ (Deleuze 1986: 27) Foucault verweigert sich einer homogenen Darstellung der Historie und beharrt auf Brüchen oder Widersprüchen. Er versucht nicht Dinge mit einander zu vergleichen, die nicht komparabel sind. Genauso wenig vereinfacht er Sachverhalte bzw. deutet diese anders, nur damit es eine gewollt-sinnige Darstellung ergibt. Seine Vorstellung von einer „wirklichen“ (man könnte auch wahrhaften sagen) Geschichtsschreibung versucht lediglich die historischen Ereignisse in ihrem tatsächlichen Vorkommen darzustellen:

„Eine ganze Tradition (theologischer oder rationalistischer) Geschichtsschreibung versucht das einzelne Ereignis in einem idealen Kontinuum aufzulösen - entweder in einer teleologischen Entwicklung oder in einer natürlichen Kausalkette. Die ‚wirkliche‘

⁸⁰ Die hier aufgestellte Gegenüberstellung von einem „generalisierenden“ Michel Foucault und einem „lokalisierenden“ Enrique Dussel verdreht bewusst die simplifizierende Darstellung von Linda Martin Alcoff, die Enrique Dussel als „global ethicist“ und Michel Foucault als „principled localist“ (vgl. Alcoff 2000a: 249) bezeichnet.

Historie dagegen lässt das Ereignis wieder in seiner einschneidenden Einzigartigkeit hervortreten.“ (Foucault 2002a: 180)

In einem Gespräch mit Raymond Bellour⁸¹ beschreibt Foucault die Grenzen der *Archäologie* wie folgt: „In einem Sinne ist die Beschreibung also unendlich, in einem anderen ist sie insofern abgeschlossen, als sie das theoretische Modell zu erstellen versucht, mit dessen Hilfe sich die Beziehungen zwischen den untersuchten Diskursen erfassen lassen.“ (Foucault 2001: 756) Unendlich ist die Anzahl der „Monumente“ im Archiv, die zur Beschreibung eines Diskurses dienen. Für die *Archäologie* „existieren“ daher auch unendlich viele Diskurse und damit ebenso viele „Geschichten“ nebeneinander. Endlich sind dagegen aber die Formationsregeln nach denen die Aussagen eines Diskurses formiert werden: „Bei dem Versuch einer strengen Beschreibung der eigentlichen Äußerungen fiel mir auf, dass der Bereich der Äußerungen formalen Gesetzen gehorcht, dass man zum Beispiel für verschiedene epistemologische Bereiche ein einheitliches theoretisches Modell finden und daraus auf eine Autonomie der Diskurse schließen kann.“ (Foucault 2001: 756) In der *Archäologie des Wissens* hat Foucault diese formalen Gesetze, die Formationsregeln von Aussagen herausgearbeitet und beschrieben. Besonders relevant - und so wurde es auch im vorhergehenden Kapitel erläutert - für Foucaults Methode ist dabei der Begriff des Archivs, denn mit ihm ist die Pluralität von „Geschichten“ umfasst: „Der Begriff des Archivs soll genau diesen allgemeinen Operationsraum erfassen, der die Aussagenanalyse und die Archäologie umgibt. Man könnte also sagen: In der Idee des ‚Archivs‘ ist - mehr als in den Konzepten ‚Aussage‘ oder ‚Diskurs‘ - Foucaults Theorie der Geschichte enthalten.“ (Gehring 2004: 63) Gleichzeitig ist mit dem Begriff des Archivs auch Foucaults Versuch verbunden das eigene Subjekt aus der Beschreibung historischer Ereignisse heraus zu bekommen: „Das skrupulöse Ausklammern der eigenen Historizität bildet eine Reaktion auf die ambivalente Erkenntnissituation des Historikers selber, der, gebunden an die Zeitlichkeit seiner Existenz, im Marschgepäck den Anspruch des Objektiven mit sich trägt.“ (Brieler 1998: 202) Mit der *Archäologie* wollte Foucault eine größtmögliche Objektivität erzeugen, die sich zu Lasten einer „qualitativen“ Einschätzung, d.h. einer ethischen Bewertung, der Ereignisse niederschlug.

⁸¹ Veröffentlicht unter dem Titel: *Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben* (vgl. Foucault 2001: 750-768).

Mit Foucaults Antrittsvorlesung am Collège de France fand ein Wandel in der Terminologie und Konzeption seiner Methode statt. Mit der nun aufkommenden *Genealogie* versuchte er den unpersönlichen, nicht engagiert wirkenden Stil der *Archäologie* zu überwinden - auch wenn vieles noch sehr ähnlich wie bisher klingt:

„Die grundlegenden Begriffe, die sich jetzt aufdrängen, sind nicht mehr diejenigen des Bewußtseins und der Kontinuität [...], es sind auch nicht die des Zeichens und der Struktur. Es sind die Begriffe des Ereignisses und der Serie, mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe: Regelmäßigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation. Unter solchen Umständen schließt sich die Analyse des Diskurses, an die ich denke, nicht an die traditionelle Thematik an, die gestrige Philosophen noch immer für ‚lebendige‘ Historie halten, sondern an die wirkliche Arbeit der Historiker.“ (Foucault 1991: 36f.)

Das Ziel der *Genealogie* soll es demnach sein, keine „lebendige“ Geschichte im Sinne der traditionellen Historiker zu schreiben, d.h. Fakten „um“-schreiben, damit sich ein intendierter Sinn oder eine postulierte Entwicklung nachvollziehen lässt, sondern eine „serielle“ Geschichtsschreibung, die alle Veränderungen in der Geschichte nach den ihnen zugrunde liegenden Regeln beschreibt. In einem Vortrag vom 9. Oktober 1970 an der Universität Keio⁸² erläutert Foucault, was er unter „serieller Geschichte“ versteht: Mit der „seriellen Geschichte“ wie sie sich Foucault vorstellt, werden keine „im Vorhinein konstituierten Gegenstände“ begründet (vgl. Foucault 2002: 341), sondern „eine Mannigfaltigkeit von sich verflechtenden und einander einschließenden Dauern“ (vgl. Foucault 2002: 345) aufgezeigt. Das heißt, eine Nahe-Verhältnis zwischen Geschichte und Strukturalismus ist bei Foucault auch noch kurz vor dem Antritt seiner Professur am Collège de France festzustellen, obwohl zu diesem Zeitpunkt schon die Konzeption der *Genealogie* im Gange war. Mit der *Genealogie* ist die *Archäologie* also nicht vollkommen „über-Bord-geworfen“: Auch in dem im vorigen Kapitel angesprochenen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* sind noch Elemente der Archäologie feststellbar. Die ablehnende Haltung gegenüber der Suche nach einem Ursprung wird konsequent beibehalten: „Der Genealoge braucht die Historie, um die Schimäre des Ursprungs zu bannen; darin ähnelt er dem Philosophen, der den Arzt braucht, um das Dunkel der Seele zu

⁸² Veröffentlicht unter dem Titel *Zur Geschichte zurückkehren* (vgl. Foucault 2002: 331-346).

bannen.“ (Foucault 2002a: 171) Der vernünftige Philosoph bannt die „Krankheit“ Ursprungs-Denken, indem er genealogisch die Historie untersucht. So weit, so gut. Neu ist allerdings nun die Positionierung: Foucault versucht nicht mehr sich (bzw. das forschende Individuum) aus der Untersuchung herauszuhalten. Im Gegenteil: es soll Position bezogen werden.

„Die Genealogie erhebt nicht den Anspruch, in die Zeiten hinabzusteigen und eine das Vergessen übergreifende Kontinuität herzustellen; sie soll nicht zeigen, daß die Vergangenheit noch da ist und die Gegenwart immer noch insgeheim mit Leben erfüllt, nachdem sie den Lauf der Zeit von Anfang an geprägt hat. Nichts ähnelt hier der Evolution der Arten oder dem Schicksal eines Volkes. Das komplizierte Netz der Herkunft aufdröseln heißt vielmehr festhalten, was in der ihr eigenen Zerstreung geschehen ist; es heißt die Zufälle, die winzigen Abweichungen - oder totalen Umschwünge -, die Irrtümer, falschen Einschätzungen und Fehlkalkulationen nachvollziehen, die hervorgebracht haben, was für uns existiert und Geltung besitzt; es heißt entdecken, dass an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit liegt und auch nicht das Sein, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls.“ (Foucault 2002a: 172)

Die Genealogie ist also kein „hochmütiger Blick des Philosophen“ gegenüber der „Maulwurfsperspektive des Wissenschaftlers“ sondern die Ablehnung einer „metahistorischen Entfaltung idealer Bedeutungen und endloser Teleologien“ (vgl. Foucault 2002a: 166a). Foucaults Ziel ist es mit der *Genealogie* eine „Geschichte der Gegenwart“ zu schreiben: „Nun, ich habe nicht vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“ (Foucault 1994: 43) Der Anspruch der Genealogie ist es daher aufzuzeigen, welche Veränderungen in vergangenen Diskursen zu den Diskursen der Gegenwart geführt haben. Foucaults „Geschichte der Gegenwart“ will mit einem „naiven Präsentismus“ brechen (vgl. Brieler 1998: 353): Das heißt, es soll keine Beschreibung vergangener Momente in moderner Sprache vorgenommen, sondern die Bedeutung vergangener Momente für die Gegenwart aufgezeigt werden. Hierzu nimmt Foucault aber neuerdings eine Begrenzung in Kauf: „Die *wirkliche Histoire* betreibt an dem Ort, an dem sie steht, die Genealogie der Historie.“ (Foucault 2002a: 183) Die *Genealogie* ist demnach stets

eine lokale Kritik historischer Entwicklungen, d.h. sie ist regional begrenzt und vermeidet globale Erklärungsversuche.

In dieser lokalen Begrenztheit und der damit einhergehenden fehlenden globalen Vernetzung sieht Linda Martin Alcoff das große Versäumnis der Macht-Wissen-Analyse von Foucault:

„However, recent theorists of colonialism have established that the true ‚laboratories of modernity‘ existed not in Western Europe but in the colonies, where masses of indigenous peoples were ruled by small minorities of Europeans. There the disciplinary regimes of bourgeois life, the self-discipline and self-control arranged on the basis of various behavioral norms, were first developed quite by necessity. Foucault does not consider this in his account of the modern form of power.“ (Alcoff 2000a: 254)

Linda Martin Alcoff kritisiert an Foucault, dass dieser nie eine Verbindung zwischen seiner Analyse des Macht-Wissen-Verhältnisses und dem Kolonialismus gezogen hat (vgl. Alcoff 2000a: 253). Darüber hinaus bemängelt Alcoff an Foucault „a blindness to his own colonial unconscious“, d.h. ein mangelndes Bewusstsein für die Einflüsse des Kolonialismus auf die vorherrschenden Machtstrukturen (vgl. Alcoff 2000a: 257) und hebt hervor, dass es gerade Enrique Dussels Verdienst ist, mit seiner Philosophie der Befreiung die Zusammenhänge zwischen Kolonialismus und geopolitischen Verhältnissen offengelegt zu haben. Allerdings sieht sie auch eine Gemeinsamkeit bei beiden Philosophen: Beide bringen sie Stimmen unterdrückter Personen wieder zu reden (vgl. Alcoff 2000a: 262)

Und dies ist der dritte Aspekt des oben angeführten Zitates von Ulrich Brieler: marginalisierte Existenzen sollen laut Foucault zu Wort kommen (vgl. Brieler 1998: 381). In einem Gespräch mit Yoshimoto Takaaki vom 25. April 1978 erklärt Michel Foucault, inwiefern seine Untersuchungen marginalisierte Stimmen zu Wort kommen lassen und Machtkämpfe in Diskursen wieder spiegeln:

„Man muss die Vorstellung zerstören, dass die Philosophie das einzige normative Denken sei. Es sollen die Stimmen einer unübersehbaren Zahl von sprechenden Subjekten erklingen und zahllose Erfahrungen zur Sprache kommen. Das sprechende Subjekt soll nicht immer dasselbe und die normativen Worte der Philosophie sollen nicht das Einzige zu hören sein. Man muss alle Arten von Erfahrungen zur Sprache bringen und auf die Sprachlosen, die Ausgeschlossenen, die Todgeweihten hören.“

Denn wir stehen außerhalb, während sie mit dem düsteren und einsam machenden Aspekt des Kampfes konfrontiert sind. Ich glaube, dass die Aufgabe von jemandem, der im Westen lebt und Philosophie betreibt, darin besteht, auf alle diese Stimmen zu hören.“ (Foucault 2003: 773)

Sowohl bei Enrique Dussel als auch bei Michel Foucault ermöglicht das unterdrückte, disqualifizierte Wissen eine Kritik an den vorherrschenden Macht-Wissen-Strukturen und liefert die „Erinnerung an Schlachten, und zwar an genau jene, die man bislang außen vor gelassen hatte.“ (Foucault 1999: 16) Insbesondere Foucaults Genealogie eignet sich also bestens um „unterdrücktes Wissen“, d.h. die Stimmen der Ausgeschlossenen, der Ausgebeuteten, der Opfer wieder zum sprechen zu bringen. Aber auch die *Archäologie*, als Analyse der Diskurse, hat ihre Berechtigung bei der Untersuchung der vorherrschenden Macht-(Wissen-)Strukturen:

„Die Reaktivierung von lokalen [...] Wissen gegen die wissenschaftliche Hierarchisierung der Erkenntnis und der ihr innewohnenden Machtwirkungen: genau das ist die Absicht der ungeordneten und fragmentarischen Genealogien. Kurz gesagt wäre die Archäologie die der Analyse der lokalen Diskursivitäten entsprechende Methode und die Genealogie die Taktik, ausgehend von den solchermaßen beschriebenen lokalen Diskursivitäten, die sich auftuenden und aus der Unterwerfung befreiten Wissen spielen zu lassen.“ (Foucault 1999: 20)

Foucaults Schützenhilfe für die Philosophie der Befreiung von Enrique Dussel wäre es demnach eine methodologische Basis zur Verfügung zu stellen: Die Archäologie zur Beschreibung der Diskurse, die Genealogie zur Beschreibung der Macht-Wissen-Strukturen, die Kritik zur ethischen Bewertung der eurozentrischen Macht-Verhältnisse.

5.3. Enrique Dussel und Michel Foucault: Brüder im Geiste bei der Verwendung von Historie?

Wie schon im Kapitel 3.5. dieser Arbeit erwähnt wurde, verweist Enrique Dussel in seinem globalisierungskritischen Hauptwerk *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión* explizit auf den potenziellen Nutzen des Denkens von Michel Foucault für die Philosophie der Befreiung: „Die Befreiungsethik kann viel von Foucault lernen, was seine Analysen im Horizont der kritisch-praktischen Faktibilität

der Subsysteme oder historischen ‚Institutionen‘ angeht.“ (Dussel 2000: S. 147) Dussel befindet, dass die historischen Studien Foucaults äußerst detailliert die Geschichte der Ausgegrenzten und Unterdrückten beschreiben und damit für die Philosophie der Befreiung hilfreich sein können, um die Situation der Opfer der herrschenden Strukturen begreifen zu können:

„Bei genauer Betrachtung zeigt sich, daß Foucault besonders die Subsysteme oder Institutionen des ‚Ausschlusses‘ des Anderen analysiert, in denen die sich gewissermaßen verflüchtigenden Opfer in die Exteriorität des Sichtbaren oder des Wissens der Gesellschaft gedrängt werden, und zwar vermittelt einer vorgängigen Definition, die durch das disziplinierende Wissen vorgenommen wurde: Dies sind die Zuweisungen der Opfer als Kranke, Wahnsinnige, Mörder, etc.“ (Dussel 2000a: S. 146)

Foucault liefert laut Linda Martin Alcoff sowohl methodische als auch politische Argumente, um „unterdrücktes Wissen“ für eine Kritik der vorherrschenden eurozentrischen Strukturen heranzuziehen: Unterdrücktes Wissen „[...] provides effective critique not just of the surface substance of a discourse but of its underlying logic.“ (vgl. Alcoff 2000a: 262). Indem Foucault die Lokalität der Kritik an vorherrschenden Strukturen betont, macht er sich insbesondere für eine Analyse der „unterdrückten Wissensarten“ stark. Darüber hinaus, liefern die Regeln, die dazu geführt haben, dass gewisse Wissensarten ausgeschlossen wurden, auch ein Bild davon, wie sich eine Gesellschaft entwickelt hat: „Für einen Historiker à la Foucault hingegen bedarf die Gesellschaft, weit davon entfernt, das Prinzip oder das Ende jeder Erklärung darzustellen, selbst der Erläuterung. Sie ist nicht die letzte Instanz, sondern das, was in jeder Epoche alle Diskurse und die Dispositive, deren Auffangbecken sie ist, aus ihr machen.“ (Veyne 2010: 31) Foucault zeichnet in seinen Untersuchungen ein Bild von lokalen Ausschließungssystemen. Er wurde stark beeinflusst von den Studentenunruhen des Mai 1968 und hat sich immer wieder zu politischen Ereignissen, wie der Revolution im Iran⁸³, geäußert und Stellung bezogen. Eine Untersuchung zu globalen Abhängigkeits- oder Unterdrückungs-

⁸³ Vgl. hierzu z.B.: *Der Schah ist hundert Jahre zurück*. In: Foucault (2003: S. 850-855); *Teheran: Der Glaube gegen den Schah*. In: Foucault (2003: S. 856-861); *Wovon träumen die Iraner?* In: Foucault (2003: S. 862-869); *Eine Revolte mit bloßen Händen*. In: Foucault (2003: S. 878-881).

verhältnissen bzw. zu überregionalen Macht-Wissen-Strukturen hat er aber nicht veröffentlicht.⁸⁴

Mit historischen globalen Herrschaftsstrukturen hat sich Enrique Dussel wiederum intensiv auseinandergesetzt. Seine Suche nach einer genuin lateinamerikanischen Philosophie hat ihn zu einer Kritik der europäischen Philosophiegeschichte sowie seiner eigenen Ausbildung bewegt. Seine Philosophie der Befreiung tritt für die Verbesserung der sozialen Lage der lateinamerikanischen Bevölkerung bzw. der Unterdrückten einer Gesellschaft ein: „Es geht um Lateinamerika, und zwar nicht nur darum, Lateinamerika als Nation zu verstehen, sondern auch darum, daß wir uns mit einigem Gewicht und Verstand in den weltweiten Dialog der Kulturen einschalten und in die umfassende Entwicklung unserer Zivilisation eingreifen können.“ (Dussel 1988b: 63) In dem Fokus auf die Interessen der Ausgeschlossenen, der Rechte der Anderen, der Opfer der vorherrschenden Strukturen liegt der Schnittpunkt zwischen dem Denken von Enrique Dussel und dem von Michel Foucault. Hierum dreht sich sowohl der praktische Impetus der Befreiungsphilosophie Dussels als auch der politische Aktivismus Foucaults. Und somit tritt bei genauerem Hinschauen, bei diesen beiden vollkommen unterschiedlichen philosophischen Ansätzen ein gemeinsamer Aspekt heraus: Die Betonung lokaler, unterdrückter Wissensformen (vgl. Alcoff 2000a: 261). Foucaults Aufstand unterdrückter Wissensarten wäre demnach in den Worten Enrique Dussels die Anerkennung der Würde eines anderen Denkens. Und: Die Anerkennung der Würde des Anderen wäre in den Worten Foucaults der erfolgreiche Aufstand unterdrückten Wissens.

Für die Befreiungsphilosophie steht also zur Debatte, ob die Untersuchungsmethode Foucaults die Entstehung von Ausbeutung, Ausgrenzung und Unterdrückung detailgenau nachvollziehen kann. Damit wäre sie nicht mehr alleinig auf die makro-ökonomischen und makro-politischen Beschreibungen der Dependenztheorie angewiesen. Enrique Dussel betont selbst den potenziellen Nutzen der mikrostrukturellen Untersuchungen Foucaults für die Philosophie der Befreiung und meint,

⁸⁴ Charles Taylor bezweifelt, dass eine globale Untersuchung mit Foucaults Fokus auf lokale Kräfteverhältnisse überhaupt möglich ist. Denn Foucault interpretiert Macht als kleinteilig und „von unten“ kommend: „Dies scheint zu bedeuten, daß wir nicht hoffen können, die lokalen Kräfteverhältnisse in Begriffen einer globalen Beziehung von Herrschenden und Beherrschten zu fassen.“ (Taylor 1988: 212) Taylor gibt nun aber zu bedenken, daß ein Wechselverhältnis zwischen Mikrobeziehungen und Makrozusammenhängen besteht, d.h. beide produzieren und modifizieren sich gegenseitig: „Somit sollten wir anstelle der These, daß die Macht von unten kommt, eher sagen, daß ein beständiges wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen den globalen und den Mikrozusammenhängen besteht.“ (Taylor 1988: 212)

dass sie die Basis seiner Philosophie der Befreiung bilden könnte (vgl. Dussel 2000b: 278). Unter Berücksichtigung der methodischen Herangehensweise Foucaults könnte die Philosophie der Befreiung demnach eine fundiertere Kritik der lokalen Macht-Verhältnisse bewerkstelligen, weil sie zum einen den *Archäologen* bzw. *Genealogen* in seinem kulturellen Raum verortet und zum anderen detailgenau die historischen Macht-Wissen-Strukturen herausarbeitet.

Aber, es lässt sich auch ein Nutzen der Philosophie der Befreiung für das Denken Michel Foucaults festhalten: Die Genealogie der lokalen Macht-Wissen-Verhältnisse kann in einen globalen Rahmen transformiert werden und somit zu einer Kritik der westlichen, eurozentrischen Philosophie sowie der daraus resultierenden vorherrschenden globalen Macht-Verhältnisse führen. Linda Martin Alcoff benennt die Verbesserung an Foucaults Denken durch die Philosophie der Befreiung folgendermaßen:

„In regard to Foucault, I explore how an attentiveness to colonialism and the formulation of an ethical hermeneutics, such as Dussel employs it would have (1) allowed him to reconcile the obvious normative undercurrents in his work with his epistemological thesis that knowledge is always connected to power and (2) expanded and deepened his analysis of the deployment of biopower and its regulatory regimes concerning populations.“ (Alcoff 2000b: 250)

Zusammenaddiert, so könnte man hoffen, ergäben beide Theorien eine globale Kritik lokaler Machtstrukturen. Untersuchungen zu Macht-Wissen-Strukturen im Sinne Foucaults wären dann gleichzusetzen mit den Analysen von Kämpfen der Unterdrückten und Ausgebeuteten um die Wahrnehmung ihrer menschlichen Grundrechte im Sinne Dussels. James L. Marsh gibt allerdings zu bedenken, dass Foucault jegliches „Wissen“ in seinen Untersuchungen gleichbehandelt: „Foucault gives us no reason, evidence, or argument for preferring the one to the other.“ (Marsh 1995: 78) Damit wäre ein „unterdrücktes Wissen“, d.h. das Wissen der Anderen, nicht besser geeignet um die Interessen der Ausgebeuteten bzw. Unterdrückten zu vertreten oder gar eine genuin lateinamerikanische Philosophie zu begründen. Trotzdem argumentiert Marsh für eine kritische Theorie die ein selbstbewußtes Subjekt zu einer Überwindung des Kapitalismus leitet: „[M]ine is a work that argues for a link between rationality and critique, affirms a reflective, critical conscious subject, links a fallibilistic, transcendental component with interpretation and critique,

and is oriented to an overcoming of capitalism.“ (Marsh 1995: 3) Marsh versteht seine kritische Theorie als eine transformative Praxis (vgl. Marsh 1995: 14), die den Dialog fördert (vgl. Marsh 1995: 4). Mit dieser Definition von kritischer Theorie bzw. dem kritischen Moment einer Theorie würden vermutlich sowohl Enrique Dussel als auch Michel Foucault gut leben können: Denn, beide verstehen ihr Denken als eine praktische Aktivität. Doch, das Problem, welches bleibt ist: Wem „dient“ diese praktische Aktivität? Diese Frage versucht das nächste Kapitel zu beantworten.

6.0. Befreiungsphilosophie: Eine Ethik des selbstbestimmten

Lebens

Für eine Synthese des Denkens beider Philosophen soll in diesem Kapitel eine Verbindung zwischen der Befreiungsphilosophie Enrique Dussels und dem Spätwerk von Michel Foucault gezogen werden. Die These lautet, dass sich Aspekte des „Von-Angesicht-zu Angesicht“ bei Dussel und der „Ästhetik der Existenz“ bei Foucault decken. Um zu diesem zentralen Anliegen zu gelangen, werden in einem ersten Schritt die Begriffe Macht und Politik anhand ausgewählter Textstellen beider Philosophen kurz miteinander verglichen. Anschließend wird auf den Begriff des Subjekts ausführlicher eingegangen. Dies ist wesentlich, um zentrale Merkmale der jeweiligen Vorstellung einer Ethik herauszuarbeiten und im weiteren vergleichen zu können. Nicht außer Acht gelassen werden dabei die Differenzen zwischen den Ansätzen. Denn so hat schon Hans Herbert Kögler über die Ähnlichkeit der Spätphilosophie Foucaults mit der Diskursethik von Jürgen Habermas geschrieben: „Die Betonung der ‚Selbstermächtigung der Subjekte‘ durch beide Philosophen sollte dennoch das unterschiedliche Profil beider Ansätze nicht verdunkeln.“ (Kögler 2004: 169) Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede gilt es im Folgenden zu beleuchten.

Eine erste Gemeinsamkeit ist, dass beide Philosophen in ihren Ansätzen (auf recht unterschiedliche Weise) für eine Selbstermächtigung der von Herrschaftssystemen ausgeschlossenen Subjekte plädieren. Enrique Dussel tut dies recht offen: Für ihn ist das Subjekt der Befreiungsphilosophie der/die Ausgeschlossene, das Opfer bzw. der/die Unterdrückte, die ihre elementaren Bedürfnisse einfordern und damit zu handelnden Menschen werden: „Es sind die Beherrschten und Ausgeschlossenen, die Opfer selbst, die in einer hegemonisch eingerichteten Gemeinschaft die Aufgabe haben, eine neue Symmetrie zu errichten; es wäre dann eine neue, kritische, historische, reale, konsensuelle Kommunikationsgemeinschaft.“ (Dussel 2000: 55) Die anthropologische Epiphanie drückt sich laut Dussel im Wort des Armen aus, der sagt: „Ich habe Hunger!“ (Dussel 1988b: 35) Mit dieser Aussage reflektiert die/der Ausgeschlossene ihre/seine Situation und versucht diese zu verändern. Dazu klagt die/der Unterdrückte ihren/seinen Zustand an und fordert eine Verbesserung ihrer/ seiner sozialen Lage.

Foucault hat sich in seinem philosophischen Werk häufig mit den Ausgeschlossenen - oder besser gesagt, mit den Eingeschlossenen - einer Gesellschaft beschäftigt: Seine Studien thematisierten die Wahnsinnigen (vgl. *Wahnsinn und Gesellschaft*), die

Patienten (vgl. Foucault 1988), die Gefängnisinsassen (vgl. Foucault 1994), etc. Damit ist Foucault zwar noch kein Philosoph, der seine Theorie für diese Individuen verfasst hat - so wie es Enrique Dussel mit seiner Philosophie der Befreiung intendiert. Aber Foucault verschafft den Ausgegrenzten und Unterdrückten damit ebenso Aufmerksamkeit, vielleicht sogar Gehör und erreicht bestenfalls in weiterer Folge eine Veränderung ihrer Situation. Als Indiz hierfür kann beispielhaft Foucaults Mitarbeit an einem Manifest für die Bewegung „Défense libre“ herangezogen werden. Zusammen mit den Rechtsanwälten Christian Revon und Jacques Vergès verfasst er einen Text, aus dem folgendes Zitat stammt: „Denn es geht tatsächlich darum, Leben, Existenz, Subjektivität und Realität des Einzelnen in die Rechtspraxis einzubringen. [...] Sich verteidigen heißt dagegen sich weigern, das Spiel der Machtinstanzen zu spielen, und das Recht statt dessen zu nutzen, um dem Tun der Machtinstanzen Grenzen zu setzen.“ (Foucault 2001: 92f.) Diese Textstelle würde Enrique Dussel sicher gefallen, drückt sie doch genau aus, was er mit seinem Denken für die Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft einfordert: Die Befreiung aus der Unterdrückung.

Zum Thema Befreiung hat sich Foucault wiederum in einem Gespräch kurz vor seinem Tod im Januar 1984 nur verhalten geäußert:

„Ich war immer etwas mißtrauisch bei dem allgemeinen Thema der Befreiung, ... Ich will nicht sagen, daß es die Befreiung, die eine oder andere Form der Befreiung nicht gibt: Wenn ein Kolonialvolk sich von seinem Kolonialherrn befreien will, ist das im strengen Sinne sicher eine Befreiungspraxis. Aber in diesem übrigens sehr präzisen Fall weiß man genau, daß diese Befreiungspraxis nicht ausreicht, um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die anschließend nötig sind, damit das Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen sich annehmbare und gültige Formen ihrer Existenz oder ihrer politischen Gemeinschaft geben können.“ (Foucault 1993: 10)

Foucault spricht sich an gleicher Stelle dafür aus, dass für ihn die Praktiken der Befreiung interessanter sind als die Prozesse der Befreiung, da dies viel wichtiger ist, als „repetitive Beteuerungen“ (vgl. ebd.). Trotzdem hat er mit dem Aufstand des „unterdrückten Wissens“ eine Möglichkeit der Kritik an vorherrschenden Macht-Wissen-Strukturen beschrieben (vgl. Foucault 1999: 14ff.).

6.1. Ein Vergleich von Macht, Politik, Subjekt und dessen Implikationen für eine Selbstbestimmung des Menschen

Michel Foucault hat in seinem Werk den Macht-Begriff stets weiter entwickelt: Mitte der 1970er Jahre fand ein Wandel von einem juridisch-diskursiven (insbesondere *Überwachen und Strafen*) zu einem produktiv-strategischen Verständnis (seit *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*) statt. Seither versteht Foucault Macht als „eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen“ (vgl. Foucault 1992: 40). Macht ist für ihn kein personalisiertes Besitztum, sondern in erster Linie ein Ausdruck von Kräfteverhältnissen innerhalb einer Gesellschaft. In Macht-Verhältnissen spiegeln sich die hierarchischen Strukturen einer Gesellschafts-Ordnung: „Die Macht ist im wesentlichen das, was unterdrückt. Sie unterdrückt die Natur, die Instinkte, eine Klasse, die Individuen.“ (Foucault 1999: 25) Über Machtverhältnisse drücken sich die Ungleichheiten und Kämpfe aus, die in einem historisch-politischen System stattfinden. Foucault hat ausschließlich stark eingegrenzte Bereiche von Machtverhältnissen untersucht und nie eine international oder global angelegte „Kritik der Macht“ bzw. eine Genealogie von Machtmechanismen aus der Perspektive der Unterdrückten, vorgelegt (vgl. Kögler 2004: 136). Für Foucault verliert eine groß angelegte Analyse von Machtverhältnissen deren reales Auftreten aus den Augen:

„Eine Analyse großer Einheiten wie Staat, Klasse etc. verfehlt diejenige Wirklichkeits-ebene, auf der Macht vor allem wirksam ist: die Ebene der alltäglichen Auseinandersetzung um die Wirklichkeit selbst, [...]. Gegen die Idee, Macht manifestiere sich in der Geschichte als Kampf zweier großer Blöcke oder Fronten, setzt Foucault auf das Bild des Krieges aller gegen alle: [...] Machtverhältnisse sind kleinteilig, beweglich, und in ihrer Zahl unüberschaubar - und sie wirken in unterschiedlichen und wechselnden Ausrichtungen aufeinander.“ (Gehring 2004: 112)

Nach dieser Einschätzung von Petra Gehring wäre eine Analyse der Macht-Verhältnisse aus der Perspektive der Unterdrückten aber durchaus möglich. Hans Herbert Kögler liefert auch eine erste Einschätzung über ein wesentliches Motiv aller wichtigen sozialen Bewegungen ab: ihre basisdemokratischen Praktiken (vgl. Kögler 2004: 143). Für diese interessiert sich wiederum Enrique Dussel, zumindest belegt dies sein Interesse an dem zentralen Prinzip *mandar obeciendo* („gehorchend Regieren“) des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN, dt.: *Zapatistische*

Armee der Nationalen Befreiung)⁸⁵: Für Enrique Dussel ist Macht eine „Befugnis“, die man hat, aber niemals ergreift (vgl. Dussel 2013b: 23). Idealerweise wird Macht von den Mitgliedern einer Gemeinschaft auf die Repräsentanten (die Regierenden) übertragen. Er unterscheidet deswegen die primäre Macht, die von der Gemeinschaft ausgeht (*potentia*), von der institutionellen Machtausübung der Repräsentierenden (*potestas*) (vgl. Dussel 2013b: 24). Wenn die Regierenden die Macht ausnützen und das Volk ausbeuten bzw. unterdrücken, pervertieren sie die Macht. Trotzdem plädiert Dussel für einen „positiven Begriff politischer Macht (wohl wissend, dass er häufig als *Herrschaft fetischisiert*, korumpiert, entstellt wird).“ (Dussel 2013b: 17) Er konkretisiert seine Vorstellungen von Macht mehrfach anhand des Aufstandes der „Zapatisten“ in Chiapas, Mexiko seit dem 1. Januar 1994⁸⁶: Die Revolutionäre der EZLN führen seither den Beruf des/der PolitikerIn „gehorchend“ aus, d.h. sie sind basisdemokratisch an die Entscheidungen des Volkes gebunden - falls sie ihn nicht befolgen, werden sie abgewählt.

Hieran schließt sich direkt Enrique Dussel Verständnis von Politik an: Politik ist eine institutionalisierte Struktur, die sich historisch innerhalb einer Gesellschaftsformation entwickelt hat. Politik bezieht sich laut Dussel nicht nur auf die Regierenden sondern zugleich auch immer auf die Regierten. Sie schließt „[...] nicht nur die Handlung eines (berufsmäßigen) Politikers ein, sondern jede menschliche, gesellschaftliche, praktische Handlung, die nicht ausschließlich erotisch, pädagogisch oder antifetischistisch ist.“ (Dussel 1989: 84) Politik beinhaltet daher auch eine fundamentale normative Forderung, d.h. eine Verpflichtung der Regierenden gegenüber den Regierten: Die politischen Akteure haben die Aufgabe das Leben der gesamten Gemeinschaft weiterzuentwickeln und die „bloße“ Reproduktion von Armut

⁸⁵ Schon 1997 hat Enrique Dussel zu den ethischen Forderungen der „Zapatisten“ Stellung bezogen. Er zitiert z.B. aus einem „Brief an drei Zeitschriften“, veröffentlicht am 18. Januar 1994 in *La Jornada*: „Diejenigen, die uns ungerecht behandeln, haben unsere Würde mißachtet; denn wir sind diejenigen, die früher als sie diese Länder bewohnten. Sie haben vergessen, daß die Menschenwürde nicht nur ein Recht derjenigen ist, die alles haben, sondern auch ein Recht derer, die über keine materiellen Güter verfügen. Das ist es, was uns von Sachen und Tieren unterscheidet: die Würde.“ (Dussel 1997: 33)

⁸⁶ Dieser Aufstand interessiert Dussel aber nicht nur wegen seiner Implikationen für den Begriff der Macht. Er beschäftigt sich auch mit ihm, weil er Europa an seine Verantwortung erinnert: „Chiapas ist eine zutiefst ethische Interpellation, die aus dem Untergrund der Geschichte der Moderne hervorgegangen ist. Dies berührt Lateinamerika von seiner Substanz her. Aber es berührt auch in gleicher Weise Europa, indem und weil es an den Genozid erinnert, der im 16. Jahrhundert begangen wurde - der erste Holocaust der Moderne. Es erinnert an 15 Millionen Indios, die starben, und an die 14 Millionen afrikanischen Sklaven, die dorthin verkauft wurden...“ (Dussel 1997: 42).

zu überwinden. Die Politik soll somit in erster Linie der Befreiung der Opfer, der Ausgegrenzten und der Unterdrückten dienen (vgl. Dussel 2013b: 107f.).

Für Foucault wiederum ist Politik in erster Linie die Aufrechterhaltung des bestehenden Herrschafts-Systems und die Wahrung der Position der Regierenden. Politik festigt institutionelle Strukturen sowie (in weiterer Folge) Regeln, Normen und Sanktionen, durch die wiederum die Ordnung aufrecht erhalten werden kann. In der gleichen Vorlesung, in der Foucault auf den Aufstand des „unterdrückten Wissens“ eingeht, liefert er auch eine Definition von Politik, die eine Aussage von Carl von Clausewitz⁸⁷ einfach umkehrt: „Politik als ein mit anderen Mitteln fortgesetzter Krieg. Politik wäre also Sanktionierung und Erhaltung des Ungleichgewichts der Kräfte, wie es sich im Krieg manifestiert.“ (Foucault 1999: 26) In einem Artikel⁸⁸ aus dem Jahr 1976 bezeichnet Foucault Politiker als Menschen, die durch ihren „Ausdruck: weicher oder harter Mund“ versuchen zu überzeugen und attestiert ihnen, dass sie „zahlreich und flüchtig und wenig kraftvoll sind“ (vgl. Foucault 2003: 15). Und, in einem Gespräch mit Bernard-Henri Levy vom 27. Januar 1975⁸⁹, beschreibt Foucault Politiker als Menschen, die Situationen, „für die sie kein Analyseinstrument haben“ als Krise bezeichnen (vgl. Foucault 2002: 865). Dabei übersehen Politiker, dass sie in den Grenzen des Diskurses „gefangen“ sind, der ihnen es ermöglicht an der Macht zu bleiben. Zumindest kann man dieser Form die folgenden Sätze aus Foucaults Ankündigung der Vorlesungen des Jahres 1976⁹⁰ lesen:

„Um die konkrete Analyse von Machtverhältnissen zu betreiben, muss man das juridische Modell der Souveränität aufgeben. Denn dieses setzt das Individuum als Subjekt natürlicher Rechte oder ursprünglicher Machtformen voraus; als Ziel nimmt es sich vor, von der idealen Genese des Staates Rechenschaft abzulegen, und schließlich macht es das Gesetz zu der Grundform, in der die Macht sich zeigt. Man sollte die

⁸⁷ Foucault geht in der Vorlesung vom 7. Januar 1976 auf Clausewitz' Schrift *Vom Kriege* ein, in der jener Krieg als die Fortführung von Politik nur mit anderen Mitteln beschreibt. Foucault interpretiert an dieser Stelle und der Logik des umgekehrten Aussage von Clausewitz folgend, den „zivilen Frieden“ als Fortsetzung der Geschichte des Krieges nur mit veränderten Kräfteverhältnissen und schreibt in weiterer Folge dem Krieg die Macht der „letzten Entscheidung“ zu, d.h. die Politik wählt den „Endkampf“ (vgl. Foucault 1999: 26f.)

⁸⁸ Dieser Artikel wurde veröffentlicht unter dem Titel *Die Köpfe der Politik* (vgl. Foucault 2003: 14-18).

⁸⁹ Dieses Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel *Die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln* (vgl. Foucault 2002: 864-867).

⁹⁰ Diese Ankündigung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Man muss die Gesellschaft verteidigen* (vgl. Foucault 2003: 165-173).

Macht nicht ausgehend von den ursprünglichen Bezugsgliedern der Beziehung, sondern ausgehend von der Beziehung selbst untersuchen, insofern sie es ist, die die Elemente festlegt, auf die sie sich erstreckt: Anstatt ideale Subjekte daraufhin zu befragen, was sie von sich selbst oder von ihrer Macht abzutreten bereit waren, um sich unterwerfen [„assujettir“] zu lassen, muss man erforschen, wie die Unterwerfungsbeziehungen Subjekte erzeugen können.“ (Foucault 2003: 165f.)

Aus diesem Zitat kann nun die Genese des bisher Dargestellten gelesen werden: Politiker bzw. Souveräne sind Menschen, die ihre Position nicht reflektieren können. Sie sind „Zyniker“, die ihr Handeln und die „Moral des bestehenden Systems auf die irrationale Kraft der Macht“ gründen (vgl. Dussel 1993b: 55). Die institutionalisierte Macht rechtfertigt aber nicht nur sich selbst, sondern legitimiert auch die Ausbeutung und Unterdrückung des Anderen: „Durch die politischen, ideologischen, religiösen und wirtschaftlichen Strukturen wird die Praxis der Sünde, die Herrschaft (in der sich der eine zum Herrn des entfremdeten anderen macht) zur Institution.“ (Dussel 1988a: 35) Demnach kann der Herrschende die Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen einer Gesellschaft nicht befreien:

„Die Unterdrücker, die kraft ihrer Macht, ausbeuten und rauben, können in dieser Macht nicht die Kraft finden, die Unterdrückten zu befreien. Nur die Macht, die der Schwäche der Unterdrückten entspringt wird so stark sein, beide zu befreien. Jeder Versuch, die Macht der Unterdrücker aus Rücksicht gegenüber der Schwäche der Unterdrückten zu ‚versüßen‘, nimmt fast immer die Gestalt einer falschen Großmut an.“ (Freire 1971: 39)

Der Versuch der Herrschenden, die Unterdrückten aus ihrer sozialen Lage zu befreien, ist zwangsläufig „zynisch“: zum einen, weil es die Tat des Zynikers ist, zum anderen, weil sie in Wahrheit die Position der handelnden Person negiert, d.h. kritisiert und eigentlich abschaffen müsste (vgl. Dussel 1993b: 59).

Deswegen meint Foucault auch, dass eine Analyse der Machtverhältnisse nicht vom Souverän oder vom Politiker ausgehen kann (aber ebenso wenig vom unterdrückten bzw. ausgeschlossenen Subjekt - und das ist ein erheblicher Unterschied zur Philosophie der Befreiung von Enrique Dussel), sondern nur von der Beziehung an sich. Die einzige Option, die Foucault benennt, um „nicht dermaßen regiert zu werden“, d.h. die Möglichkeit bestehende Herrschafts-Strukturen zu verändern, ist

die Form der Kritik: „Diese politisch-moralische Haltung, die sich in einer Art Gegenbewegung (zu den Mechanismen der ‚Unterwerfung‘) im Spiel historischer Kraftfelder entwickelt, nennt er: Kritik.“ (Steinkamp 1995: 53) Hermann Steinkamp erkennt in der „Selbstsorge“, wie sie Foucault in seinem Spätwerk thematisiert, „[...] den Kern der antiken Ethik als Praxis der Freiheit.“ (Steinkamp 1995: 59) Für Foucault kann ein „Befreiungskampf marginalisierter Gruppen“ nur erfolgreich sein, wenn diese um „alternative Formen von Subjektivität“, d.h. eine „souveräne Selbstgestaltungsmöglichkeit“ kämpfen (vgl. Kögler 2004: 164f.): „Die sozialen Befreiungsbewegungen ebenso wie der philosophische Diskurs tragen nach Foucault der Einsicht Rechnung, daß ein gutes Leben nur in eigener Regie, als selbstbestimmte Existenz - und nicht durch rigide Unterwerfung unter einen allgemeinen und für alle gültigen Normencode - möglich und realisierbar ist.“ (Kögler 2004: 161) Diese „Ethik des Selbst“⁹¹, d.h. ein selbstbestimmtes Subjekt zu sein, muss eine Möglichkeit vor staatlichen Rechten bzw. Regelungen sein, denn die Formulierung allgemeiner Menschenrechte hat bisher nicht dazu geführt, dass diese auch wirklich eingehalten worden sind bzw. marginalisierte Gruppen wirklich Anerkennung erhalten hätten (vgl. Kögler 2004: 169). Damit wird auch klar, warum Foucault sich für die Praktiken der Befreiung und nicht für die Befreiungsprozesse interessiert: Die Befreiungsprozesse können derart unterschiedlich ausfallen, so dass sie nicht formalisierbar sind. Dagegen ist eine Praktik der Freiheit, wie die „Ethik des Selbst“, leicht anhand einer ausgiebigen Lektüre antiker Autoren feststell- und beschreibbar.

Doch bevor hier nun eine Beschreibung der „Ethik des Selbst“ erfolgt, ist noch der Exkurs über das Verständnis von dem Subjekt bei beiden Philosophen abzuschließen. Der Begriff Subjekt und dessen weitere Bedeutung für den jeweiligen philosophischen Ansatz nimmt nämlich einen sehr unterschiedlichen Stellenwert ein. Auffällig ist, dass Enrique Dussel nur sehr selten den Begriff Subjekt verwendet. In der Regel spricht er von dem/der Anderen, dem/der Ausgeschlossenen, dem Opfer, den Unterdrückten oder selten im Plural von der Gemeinschaft bzw. dem Volk. Deswegen kritisiert Linda Martin Alcoff, dass der Subjekt-Begriff bei Dussel „eindimensional“ ist, keine Facetten hat und Konfliktfelder wie „race, gender, sexuality“ nicht thematisiert (vgl. Alcoff 2000a: 265). Diese Kritik ist nur begrenzt

⁹¹ Diese beschreibt Foucault in Band 3 von *Sexualität und Wahrheit. Die Sorge um sich* (vgl. Foucault 1989).

richtig: Die Kategorien „race“ und „gender“ erwähnt Enrique Dussel zwar nicht in seinem Werk. Aber an diversen Stellen geht Dussel auf das Verhältnis von Mann und Frau ein, so z.B. schon in seinem frühen Hauptwerk *Philosophie der Befreiung* (vgl. Dussel 1989: 95ff.). Trotzdem ist der Subjekt-Begriff in der Philosophie der Befreiung von Enrique Dussel rein auf den/die Andere/n, die Ausgeschlossenen der Gesellschaft bzw. die Unterdrückten als im ethisch-positiven Sinne Handelnde begrenzt. Demgegenüber stehen die ethisch-negativ handelnden Personen des Zentrums, d.h. die Mächtigen, die Herrschenden, die Unterdrücker, etc.: „Zweifelloos wird der Andere in der realen Kommunikationsgemeinschaft de facto ignoriert, verleugnet, nicht anerkannt und ausgeschlossen. Das ist das ethische Moment einer herrschenden Struktur der Ungerechtigkeit.“ (Dussel 1990: 72) Die Herrschenden sind jene Personen in der Befreiungsphilosophie die durch das Aufrechterhalten der Macht-Strukturen ein Verbrechen an den Armen, an dem Volk, etc. begehen. So schreibt Paulo Freire in seiner *Pädagogik der Unterdrückten* über die Herrschenden: „Für die Unterdrücker bezieht sich ‚menschliches Wesen‘ nur auf sich selbst. Andere Menschen sind ‚Dinge‘. Für die Unterdrücker gibt es nur ein Recht: ihr Recht, in Frieden zu leben, gegenüber dem Recht der Unterdrückten, das nicht einmal immer beachtet, sondern höchstens zugestanden wird: zu überleben.“ (Freire 1971: 56) Die Herrschenden begehen demnach den zentralen Fehler den Anderen zu verdinglichen und ihr/ihm ihr/sein Mensch-Sein abzusprechen.

Durch „die Anderen“ wird die Ungerechtigkeit der vorherrschenden politischen Ordnung aufgedeckt und deren Legitimität negiert (vgl. Dussel 1989: 75f.). Die Ausgeschlossenen sind somit in Dussels Konzeption eine zwingend notwendige Voraussetzung für die Erneuerung einer bestehenden Herrschafts-Ordnung hin zu einem gleichberechtigten „Von-Angesicht-zu-Angesicht“, d.h. einer Begegnung auf Augenhöhe, in der die Würde des/der Anderen anerkannt und geachtet wird (vgl. Dussel 1988a: 37). An dieser Konzeption kritisiert Ofelia Schutte, dass Dussel nur auf die Bedürfnisse der in der Peripherie lebenden Anderen („the demands of an externally situated Other“) und nicht auf die Interessen von Nationalstaaten bzw. der Bürger von Sozialstaaten eingeht: „Dussel’s use of the principle of alterity works against the concept of a democratic national unity and also against a policy of centralizing the social interests and benefits named above into a unified political platform.“ (Schutte 1993: 201) Demnach liegt der Fokus von Dussels Denken auf

dem einzelnen Individuum und nicht auf der Gesellschaft oder einer idealen, in der Zukunft zu erreichenden Gemeinschaft.

Für Enrique Dussel ist der einzelne Mensch das verantwortlich handelnde Subjekt. Als ethisch-politische/r Akteur/in zeichnet ihn/sie ein „Wille zum Leben“ (vgl. Dussel 2013b: 17) aus, der ihn/sie dazu antreibt seine/ihre reale soziale Lage zu reflektieren und zu verbessern:

„Da das Leben Aktivität ist, verbraucht der Mensch Energie, um als lebendiges Wesen existieren zu können. Deswegen muß er Energie, Leben auftanken und seine Bedürfnisse befriedigen. Das Bedürfnis ist der Mangel an den lebensnotwendigen Dingen: Hunger, Kälte, fehlende Wohnung, Krankheit ... Etwas brauchen heißt, sich der Welt zu öffnen, sich etwas zu wünschen, das diese erfüllen kann.“ (Dussel 1988a: 119)

Dussel begründet die ethische Verantwortung des Subjekts gegenüber sich selbst (und dem/der Anderen) mit dem Überlebensdrang des Individuums - d.h. die materielle Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme bildet das Fundament für moralisches Handeln: (1) man isst; (2a) um weiterleben zu können muss man etwas essen; (2b) ansonsten würde man sich umbringen (die eigene Negation stellt einen unzulässigen Widerspruch dar); (3a) selbst verantwortlich sein heißt, am Leben zu bleiben; (3b) daher muss man essen und in weiterer Folge anderen etwas zum Essen lassen bzw. ihnen etwas geben (vgl. Dussel 2000: 35).

Das Subjekt der Philosophie der Befreiung Dussels wird zwar frei geboren und kann sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, der Ort seiner Geburt ist aber die erste Determination, die sich auf sein Leben schwer auswirkt: „Der Mensch ist frei und gleichzeitig historisch determiniert: - d.h., sein Bedingstein ist nicht absolut, sondern relativ und partiell.“ (Dussel 1989: 53) Dagegen führt erneut Ofelia Schutte einen Einwand an: „This type of reasoning does violence to our most basic expectations regarding a philosophy of liberation. Philosophies of liberation are meant to *prevent* people from being discriminated against on account of race, national origin, or place of residence, rather than reify the basis for such prejudice.“ (Schutte: 1993 190) Laut Schutte widerspricht die Annahme, dass der Mensch durch seinen Geburtsort determiniert wird und der Rückgriff auf das Erklärungsmodell der Dependenz-Theorie dem zentralen Anliegen der Befreiungsphilosophie: Die Anderen davor zu schützen aufgrund ihrer Herkunft diskriminiert zu werden. Gegen diese Einschätzung spricht allerdings, dass es Enrique Dussels Anliegen ist, mit der Befreiungsphilosophie „[...]“

die Bedingungen der *Möglichkeit* einer effektiven *Teilnahme* [...]“ (Dussel 1990: 73) für alle Menschen zu schaffen, die unter Herrschafts-Strukturen leiden und diese verändern wollen.

So wie Enrique Dussel den Mensch bzw. das Subjekt (in dem Zitat oben) als frei und historisch determiniert beschreibt, könnte auch Michel Foucault dies auch getan haben. Beide verstehen das Subjekt als ein historisch determiniertes Individuum: Enrique Dussel benennt mit seiner Kritik am „ego cogito“ die Geburtsstunde des Subjektes auf die frühe Neuzeit (vgl. Kapitel 5.1.). Michel Foucault hat dagegen *den* Menschen wie wir ihn heute verstehen in *Die Ordnung der Dinge* als ein Produkt der Romantik bezeichnet (vgl. Kapitel 4.1.). Einige Jahre später, zum Zeitpunkt seiner Berufung an das Collège de France, definiert er das Subjekt als sowohl strukturiertes Produkt von Diskursen als auch (vice versa) Diskurse strukturierendes Individuum: „Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen.“ (Foucault 1991: 29) Für diesen Umstand ist laut Foucault besonders ein Merkmal, das den Menschen auszeichnet, verantwortlich:

„[A]n der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ist (vor allem in England) ein Wille zum Wissen aufgetreten, der im Vorgriff auf seine wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf; ein Wille zum Wissen, der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies, ein Wille zum Wissen, der (in einem allgemeinen Sinn als irgendein technisches Instrument) das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten.“ (Foucault 1991: 15)

Dieser Wille zum Wissen zeichnet sich durch ein (vermeintliches) Streben der Wissenschaften zur Wahrheit aus, d.h. die Wissenschaften versuchen aus dem Diskurs das Falsche, das Unwahre auszuschließen und zu einer allgemein gültigen Wahrheit zu gelangen. Dieser „Wille zur Wahrheit“, gibt Foucault allerdings zu bedenken, ist selbst schon ein Diskurs, der das Individuum und seine Stellung in der Gesellschaft strukturiert (vgl. Foucault 1991: 14).

Der Einfluss von Friedrich Nietzsche ist damit bei beiden Philosophen feststellbar: Dem „Willen zum Leben“ bei Enrique Dussel kann ein „Wille zum Wissen“ bei Michel Foucault gegenüber gestellt werden. Für Foucault ist der Einfluss Nietzsches als bedeutsam einzuschätzen (vgl. Kapitel 4.3.) - immerhin bezeichnet er Nietzsche in einem Gespräch mit Gilles Barbedette und André Scala als „Denkinstrument“, mit dem er „gedacht hat“ und über den er nicht viel geschrieben hat (vgl. Foucault 2005: 868⁹²). Enrique Dussel dagegen kritisiert Nietzsches „Wille zur Macht“ und versucht mit seinem „Wille zum Leben“ diesen zu korrigieren: „Der ‚Wille-zum-leben‘ ist die positive Essenz, der Inhalt als Kraft, als Vermögen, welches bewegen, mitreißen, anspornen kann.“ (vgl. Dussel 2013b: 17f.) Damit kann festgestellt werden, dass außer dem Bezugspunkt Nietzsche die beiden Konzepte recht wenig miteinander zu tun haben: Während bei Enrique Dussel „Der-Wille-zum-Leben“ die treibende Kraft für die Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft ist, ihre soziale Lage und die vorherrschenden Strukturen zu verändern, so ist für Michel Foucault „Der-Wille-zum-Wissen“ ein Aspekt der Macht-Wissen-Relationen.

Bei Foucault ist „Subjekt“ ein zentraler Begriff, auch wenn er nicht mehr auf dessen Tod, wie er ihn in *Die Ordnung der Dinge* prognostiziert, zu sprechen kommt. Allerdings verwendet er ebenso oft Synonyme dafür, wie Enrique Dussel: Bei Foucault sind dies vor allem Individuum, manchmal auch Körper bzw. Seele (vgl. Steinkamp 1995: 39 + 52). Foucault versteht, in Ablehnung des Idealismus und des Transzendentalismus, das Subjekt als ein „Spielball von Machttechniken“: „[D]as Subjekt als das von Anfang an und gleichsam per se ‚Unterworfenen‘, vom System der Machttechniken und für dessen Zwecke zugerichtete Individuum.“ (Steinkamp 1995: 39) Das Subjekt ist von Anfang an ein „unterworfenen“. So befindet Foucault in einem Gespräch mit Allesandro Fontana im Mai 1984, also kurz vor seinem Tod⁹³: „Ich denke im Gegenteil, dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.“ (Foucault 2005: 906) Zum Ende seines Lebens versucht Foucault eine „Ethik des Selbst“ unter dem Deckmantel einer „Ästhetik der Existenz“ aufzustellen: „Die beherrschende Frage in

⁹² Das Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel *Die Rückkehr der Moral* (vgl. Foucault 2005: 859-873).

⁹³ Dieses Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel *Eine Ästhetik der Existenz* (vgl. Foucault 2005: 902-909).

der letzten Phase seines kreativen Schaffens zielt vielmehr auf die praktische Möglichkeit, ob und wie der Macht ein ethischer, d.h. konkreter gelebter Widerstand durch die Erzeugung selbstbestimmter Subjektivität entgegengesetzt werden kann.“ (Kögler 2004: 126) Foucault betont die Wichtigkeit eines selbstbestimmten Lebensstils für die Möglichkeit der Befreiung des Individuums. Er gibt aber keine Handlungsanweisungen, keine Rezepte oder generellen Vorschläge wie ein selbstbestimmter Lebensstil bzw. eine Verbesserung der sozialen Lage erreicht werden kann: „Er [Foucault; F.E.] hat kein Modell von einem künftigen Menschen, einer besseren Zukunft. [...] Es kann *nur* beständig darum gehen, ein Verhältnis zu sich und dem Anderen zu gewinnen, das in einer ständigen Fragebeziehung aufrechterhalten bleibt.“ (Prokic 2009: 109f.) Das einzige, was Foucault anbietet, ist seine Lektüre antiker, vorchristlicher Texte, die seiner Meinung nach eine Möglichkeit darlegen, sich selbst von Machtbeziehungen zu befreien.

6.2. Die beiden Konzepte einer selbstbestimmten Ethik und ihre potentielle Verknüpfung

Mit *Sexualität und Wahrheit* legt Foucault eine „Geschichte der Sexualität“ vor, aber nicht im Sinne einer Geschichte sexueller Praktiken, sondern eine Genealogie der „Sexualität als Erfahrung“ (vgl. Foucault 1986: 10). Seine Hauptthese ist in diesem Spätwerk, dass die Diskurse über die Sexualität der weitläufigste und wirkmächtigste normative Machtmechanismus ist, der sich seit jeher auf das Subjekt ausgewirkt hat. So schreibt er am Anfang *Der Gebrauch der Lüste*, dem zweiten Band dieses Spätwerkes: „In dieser Genealogie sollte es also darum gehen, herauszufinden, wie die Individuen dazu gebracht worden sind, über sich selber und über die andern eine Hermeneutik des Begehrens auszuüben, deren Anlaß, aber nicht deren ausschließlicher Bereich ihr sexuelles Verhalten gewesen ist.“ (Foucault 1986: 12) Mit dieser Analyse bezweckt Foucault eine „Rehabilitierung der antiken Ästhetik der Existenz“ für eine „Ethik des Selbst“ (vgl. Ortega 1997: 212). Foucault interessiert sich deswegen in seiner Untersuchung dafür, „[...] welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“ (Foucault 1986: 12) Deswegen widmet er sich der Frage nach der Konstitution der sexuellen Aktivität als moralischem Bereich (vgl. Foucault 1986: 17) und bestimmt das sexuelle Verhalten als jenen Ort, an dem das menschliche Leben zu einem „[...] Gegenstand von Sorge, Element für die Reflexion,

Materie für Stilisierung [...]“ (Foucault 1986: 34) wird. Diese „Ästhetik der Existenz“, wird bestimmt von Techniken des Selbst, das ist die Selbstkontrolle, die Macht über sich selbst zu haben und diese auch auszuüben:

„Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewisse Stilkriterien entspricht.“ (Foucault 1986: 18)

Die „Ästhetik der Existenz“ beinhaltet laut Foucault eine ganze „Diätetik des Lebens“, d.h. Regeln nach denen man lebt und sowohl seinen Körper als auch seine Seele pflegt: „Es handelt sich darum, wie man sich als ein Subjekt konstituiert, das um seinen Körper die rechte, notwendige und ausreichende Sorge trägt.“ (Foucault 1986: 140) Für eine ethische Theorie bedeutet dies, dass das „moralische Subjekt“ dazu bereit ist, für die „ethische Arbeit“ seine „Lebensführung umzuformen“ (vgl. Foucault 1986: 38). Zu diesem Zeitpunkt gehen für Foucault Moral und Selbst-Erkenntnis Hand in Hand: „Man kann sich im Gebrauch der Lüste nicht als Moralsubjekt konstituieren, ohne sich gleichzeitig als Erkenntnissubjekt zu konstituieren.“ (Foucault 1986: 114) So reflektiert Foucault am Anfang seiner Vorlesung vom 6. Januar 1982⁹⁴: „Sokrates sagt, daß er, indem er die anderen zur Sorge um sich selbst anhalte, die Rolle dessen spiele, der seine Mitbürger aufwecke. Die Sorge um sich wird hier als der erste Augenblick des Erwachens betrachtet. Es ist der Moment, in dem sich die Augen öffnen, wo einer den Schlaf hinter sich läßt und das erste Licht aufnimmt.“ (Foucault 2004: 23) Das Subjekt, das seine sich selbst reflektiert wird demnach zu einem ethisch handelnden Individuum.

In der gleichen Vorlesung kritisiert Foucault, dass mit Descartes eine Abkehr von dem antiken Ideal der „Sorge um sich selbst“ hin zu einem „Erkenne dich selbst“ stattgefunden hat: „Ich meine, daß der ‚cartesianische Moment‘ - ich wiederhole: mehrfach apostrophiert - eine doppelte Rolle gespielt hat. Er hat das *gnothi seauton* (das ‚Erkenne dich selbst‘) rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert.“ (Foucault 2004: 31) Der Spruch des Orakels von Delphi „*gnothi seauton*“ ist laut Foucault aber nur ein Aspekt „im

⁹⁴ Diese Vorlesung wurde veröffentlicht in *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82* (vgl. Foucault 2004).

allgemeineren Rahmen der *epimeleia heautou*“ (vgl. Foucault 2004: 19). Die *epimeleia heautou* beschreibt dagegen eine umfassendere Form des Denkens als diejenige auf die Descartes die europäische Geistesgeschichte begrenzt hat⁹⁵. Die *epimeleia heautou* ist eine Bewegung des Denkens, die

„[...] das Subjekt aus seinem aktuellen Status und seinen aktuellen Bedingungen herauslöst (entweder aufsteigende Bewegung des Subjekts selbst, oder umgekehrt eine Bewegung, durch welche die Wahrheit zum Subjekt kommt und es erleuchtet). Nennen wir - durchaus wieder ganz konventionell - diese Bewegung, in welche Richtung sie auch gehen mag: die Bewegung des *eros* (der Liebe). Und schließlich noch eine andere wichtige Form der Umwandlung, durch die das Subjekt zur Wahrheit gelangen kann und muß: durch eine Arbeit. Eine Arbeit an sich selbst, ein Herausarbeiten seiner selbst, eine allmähliche Veränderung seiner selbst durch eine zeitlich ausgedehnte Zeit [*labour*], für die man selbst verantwortlich ist im Rahmen einer sich lange hinziehenden Arbeit (*askesis*).“ (Foucault 2004: 33)

Durch „Die-Sorge-um-sich-selbst“⁹⁶ findet das Subjekt zu sich selbst und zur Wahrheit. Die Ästhetik der Existenz verstanden als eine Arbeit des Subjekts an sich selbst, d.h. die Arbeit am eigenen Körper und an der eigenen Seele führt zwangsläufig auch dazu sich in ein Verhältnis zum Anderen zu setzen:

„Beständig über seine Vorstellungen zu wachen oder ihre Kennzeichen zu überprüfen, so wie man eine Münze prüft, heißt nicht - wie es später im christlichen Geistesleben der Fall sein wird -, sich über den tiefen Ursprung der auftauchenden Idee befragen, heißt nicht versuchen, unter der sichtbaren Vorstellung einen verborgenen Sinn zu entziffern; heißt vielmehr, die Beziehung zwischen einem selbst und dem Vorgestellten einzuschätzen, um im Bezug zu sich selbst nur das zu akzeptieren, was von der freien und vernünftigen Wahl des Subjekts ausgehen kann.“ (Foucault 1989: 88)

⁹⁵ Damit kritisiert Foucault auf ganz andere Weise den Einfluss von Descartes auf die europäische Philosophie, als dies Enrique Dussel getan hat. Dussel hatte am „ego cogito“ von Descartes kritisiert, dass dieses das „ego conquiro“ der spanischen und portugiesischen Eroberer übernehme und zu einem zentralen Bestandteil der europäischen Selbstwahrnehmung mache. Foucault dagegen kritisiert an Descartes sozusagen eine Beschränkung der Selbstwahrnehmung.

⁹⁶ Die „Ästhetik der Existenz“ und „Die-Sorge-um-sich(-selbst)“ sind bei Foucault keine voneinander strikt getrennten Prinzipien. Vielmehr ist die „Ästhetik der Existenz“ eine „Begründungsform“, d.h. ein Konzept einer Ethik, das auf einer Selbstanalyse aufbaut. Die „Sorge-um-sich“ ist dagegen mehr eine „Lebensform“, d.h. die Möglichkeit der Transformation des Selbst, die eine ständige Unruhe, eine ständige Selbstreflexion, ein ständiges Ringen mit sich selber mitbringt (vgl. Schmid 1991a: 280).

Die „Ästhetik der Existenz ist in diesem Sinne eine Ethik der Lebenskunst, d.h. eine Kunst sich Selbst zu modullieren⁹⁷ und in Beziehung zu anderen zu setzen: „Das eigene Leben als Gegenstand der Gestaltung, angeleitet von der Sorge um sich, die das Verhältnis zu sich selbst und zu den Anderen organisiert und den Stil der Existenz etabliert.“ (Schmid 1991a: 252) Das Subjekt darf die „Sorge um sich“ nicht den Herrschenden überlassen, denn damit würde das Subjekt die Möglichkeit der Kritik, d.h. der Einflussnahme auf die reale soziale Lage, ablegen: „In einer Ethik als Lebenskunst kommt es darauf an, sich gegen eine Macht zu kehren, die es darauf abgesehen hat, die Individuen den herrschenden Normen und Konventionen anzugleichen und die Form ihrer Existenz zu normieren.“ (Schmid 1991a: 225f.) Die „Sorge um sich“ beinhaltet eine Sorge-um-den-Anderen, sie bemüht sich laut Foucault um gesellschaftliche Beziehungen: „Doch kommt es auch vor, daß das Spiel zwischen der Sorge um sich und der Hilfe des anderen eingreift in bereits bestehende Beziehungen, denen es eine neue Tönung und eine größere Wärme verleiht. Die Sorge um sich [...] erscheint somit als eine Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen.“ (Foucault 1989: 73f.) Die Ethik des Selbst, wie sie Foucault aus den antiken Texten her interpretiert, ist keine Ethik für Egoisten oder Egozentriker. Stattdessen impliziert die Selbstsorge „[...] die Sorge für den anderen, letztlich die Sorge für die *polis*, wobei allerdings die Sorge der anderen in der Sorge um sich wurzelt.“ (Wendel 2003: 52) Darin gleicht sie der ethischen Dimension der Philosophie der Befreiung von Enrique Dussel.

Die Philosophie der Befreiung „[...] ist eine ethisch-politische Option zugunsten der Unterdrückten in der Peripherie: Respekt für die Exteriorität des Anderen; in der geopolitischen und gesellschaftlichen Sprache hört sie auf das Wort des Anderen.“ (Dussel 1989: 189) Enrique Dussel führt seine ethischen Vorstellungen genauer in zwei weiteren Werken aus, die zum Teil sehr theologisch geprägt sind: Zum einen in *Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte*, und zum

⁹⁷ Die Ethik der Selbstsorge impliziert aber auch Praktiken, Technologien bzw. Institutionen die das Selbst formen: „Die Wissenschaft wird auf diese Weise zum Instrument der Lebenskunst.“ (Schmid 1991a: 282) Allerdings liegt der Fokus von Foucault nicht auf den Prozessen der Selbstsorge, sondern ausschließlich auf den „Praktiken der Subjektivität“, d.h. der Bereitschaft zur Selbstreflexion: „Den Kern der Selbstsorge als Lebenspraxis, als Inbegriff der ‚Praktiken der Subjektivität‘, wie Foucault sie auch nennt, bildet die tägliche Bereitschaft zu Selbstreflexion, Verzicht und Blickveränderung.“ (Steinkamp 1995: 61)

anderen in *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*.⁹⁸ Enrique Dussel bestimmt hier die „Ethik der Befreiung“ als einen Dienst am Anderen: „Dem anderen dienen heißt die Herrschaft negieren, es bezeichnet eine Praxis, die der bestehenden Legalität und den geltenden Strukturen widerspricht. Es bedeutet aber außerdem, von einem Entwurf der Befreiung aus zu arbeiten, der die gegenwärtige Ordnung, die den Armen beherrscht, transzendiert.“ (Dussel 1988a: 50) Für Dussel ist der/die Andere ein Mensch, der/die aufgrund seines/ihrer „[...] absoluten und heiligen Rechtes als Person nach Gerechtigkeit schreit.“ (Dussel 1988a: 47) Ein ethisches Bewusstsein zu haben heißt, „[...] sich dem anderen zu ‚öffnen‘ und ihn ernst zu nehmen, es heißt Ver-Antwortung für den anderen angesichts des Systems [...]“ (Dussel 1988a: 48) zu übernehmen. Diese Verantwortung „überkommt uns“, nicht weil sie mit einer Schuld oder deren Eingeständnis verbunden wäre, sondern weil das Subjekt den/die Andere/n im Von-Angesicht-zu-Angesicht wahrnimmt, d.h. ihr/sein Mensch-Sein anerkennt und sich dieser Situation nicht entziehen kann (vgl. Tijmes 1995: 197). Die Exteriorität des Menschen ist der hinreichende Grund für sein/ihr ethisches Bewusstsein.

Eine kritische Ethik im Sinne Dussels beinhaltet daher ein „[...] Prinzip der Verpflichtung, das konkrete menschliche Leben jedes einzelnen ethischen Subjekts einer Gemeinschaft zu produzieren, reproduzieren und weiterzuentwickeln.“ (Dussel 2000: 17) Die Ethik der Befreiung ist eine „kritische Ethik aus der Perspektive der Opfer“, weil sie sich den „Bedrohungen des Lebens“ stellt (vgl. Dussel 2000: 143). Sie „denkt“ von der sozialen Lage der Opfer her und will die aktuelle Situation der Ausgeschlossenen und Unterdrückten verändern. Damit negiert sie die Position der Herrschenden und deren Moral: „Das *Ethische* richtet sich nicht nach den moralischen Normen, nicht nach dem, was das geltende System als gut ansieht. Es richtet sich nach den Forderungen der Armen, nach dem, was der Unterdrückte braucht, und nach dem Kampf gegen die Unterdrückung, Strukturen und Verhältnisse, die der ‚Fürst dieser Welt‘ errichtet hat.“ (Dussel 1988a: 58) Damit

⁹⁸ *Prinzip Befreiung* ist die deutsche Übersetzung von *La Etica de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, die vom Autor selber gekürzt und redigiert wurde. Dieses Buch unterscheidet sich stark von *Ethik der Gemeinschaft*, da es das ethische Handeln als ein Vernunftprinzip entwickelt und eine rein philosophische Perspektive in der Argumentation einnimmt (vgl. Dussel 2000: 10). Die *Ethik der Gemeinschaft* dagegen verwendet ausschließlich Belege und Zitate aus der Bibel bzw. Zusammenfassungen von Zeitungsberichten. Damit untermauert sie ihr Anliegen leicht verständlich zu sein und die Verbesserung der sozialen Lage allein aus dem Glauben heraus belegen zu können (vgl. Dussel 1988a). Beide Werke unternehmen ihre Erläuterungen zu einer Ethik der Befreiung anhand einer Kritik am Kapitalismus und der Abhängigkeit der peripheren Nationen.

unternimmt Enrique Dussel eine Unterscheidung von Ethik und Moral, in der die Ethik vom Glauben ausgehend die Umsetzung einer idealen Gemeinschaft anstrebt; die Moral wiederum ist die Spiegelung der vorherrschenden Macht-Verhältnisse, sie ist zwar legal aber „in Beziehung zur Sünde und zum Tod“, da sie die Ausbeutung und Unterdrückung rechtfertigt (vgl. Dussel 1988a: 81).

So eine Unterscheidung von Ethik und Moral, wie sie Enrique Dussel vorgenommen hat, wird man im Werk von Michel Foucault vergeblich suchen. Foucault würde den kritischen Aspekt der Ethik bei Dussel sicherlich gutheißen, sie aber als eine mögliche Form von Moral bewerten:

„Wer die Geschichte einer ‚Moral‘ schreiben will, muß den verschiedenen Realitäten Rechnung tragen, die das Wort abdeckt. Geschichte der ‚Moralitäten‘ - die studiert, in welchem Maß die Handlungen bestimmter Individuen oder Gruppen mit den Regeln und Werten, die von verschiedenen Instanzen vorgegeben werden, übereinstimmen oder davon abweichen, Geschichte der ‚Moralcodes‘ - die die verschiedenen Regel- und Wertsysteme studiert, die in einer Gesellschaft oder einer Gruppe eine Rolle spielen, die aber auch die entsprechenden Zwangsinstanzen und -apparate, analysiert, die diese Regeln und Werte durchsetzen, und die schließlich die Formen ihrer Vielfältigkeit, ihrer Divergenzen oder ihrer Widersprüche betrachtet. Geschichte endlich der Art und Wies, in der die Individuen aufgerufen sind, sich als Subjekte von Moralverhalten zu konstituieren: [...]“ (Foucault 1986: 40f.)

Demnach wäre die Konzeption von Dussel nur eine mögliche Form von Moralität, die in der Geschichte christlich geprägter Moral-Vorstellungen sich heraus kristallisiert hat. Damit ist aber kein Werturteil über ihre Berechtigung gefällt. Diese erfährt sie eher durch eine Einschätzung von Hans Schelkshorn: „Dussels ‚De-struktion‘ der Geschichte der Ethik zielt nicht auf die Zerstörung, sondern auf die Freilegung der unterschiedlichen Weisen des In-der-Welt-seins, die einer Moraltheorie jeweils zugrundeliegen.“ (Schelkshorn 1997: 120) Dussels Ethik der Befreiung findet ihre Berechtigung laut Schelkshorn in der Tatsache, dass „[...] die großen moral-philosophischen Systeme der europäischen Philosophie [...] noch kein hinreichendes Bewußtsein von ihrer geschichtlich-kulturellen Bedingtheit haben [...]“ und von ethnozentrischen Fehlschlüssen geprägt sind (vgl. Schelkshorn 1997: 120f.). Wegen dieser ethno- und eurozentrischen Fehler der europäischen Geistesgeschichte konzipiert Enrique Dussel seine Befreiungsethik auch als eine „fleischliche“ Ethik des

Lebens: „Jede Ethik der Befreiung dagegen ist fleischlich, das heißt, sie ist sowohl die Bejahung des Fleisches und der Sinnlichkeit als auch Empfindsamkeit gegenüber dem Schmerz des anderen - um so mehr, wenn dessen Schmerz die Frucht der Sünde der Unterdrückung ist.“ (Dussel 1988a: 71) Die Befreiungsethik ist damit eine „materiale Ethik“, „[...] in der die negierte Würde des Lebens des Opfers, des Unterdrückten oder Ausgeschlossenen bestätigt wird.“ (Dussel 2000: 17) Hier ist der Einfluss von Marx auf die Befreiungsethik Dussels feststellbar: Dussel betont die Exteriorität des/r Arbeiters/in als ausgebeutetem Menschen im kapitalistischen System und fordert eine Verbesserung seiner sozialen Lage.

Gleichzeitig tritt hier ein erheblicher Widerspruch zu Foucault hervor: „Man wird also dazu gebracht, Marx zu anthropologisieren, aus ihm einen Historiker der Totalitäten zu machen und in ihm das Vorhaben des Humanismus zu finden; ...“ (Foucault 1981: 25) In der *Archäologie des Wissens* hat Foucault also schon einen Aspekt der Befreiungsethik von Dussel abgelehnt: die Zuhilfenahme von Marx. Diese „Verfälschung“ von Marx (vgl. Brieler 1998: 218) umgeht Foucault mit seiner genealogischen Methode: „Damit erweitert Foucault das marxistische Schema: Das Zusammenwirken der zahlreichen Institutionen, die gleichzeitig Körper zu Arbeitskräften und Objekten kontrollierend-richtender Beobachtung machen, ergibt einen mächtigen und neuartigen Komplex von Wissen, Macht und normiertem Verhalten; [...]“ (Saar 2003: 184) Das Verdienst der Genealogie ist es laut Martin Saar, eine Analyseform für die komplexen Macht-Wissen-Verhältnisse geliefert zu haben. Aber auch die *Archäologie* bereitet schon den Boden für die Analyse der Selbstkonstituierung des Subjekts, durch ihre „Infragestellung des epistemischen Subjekts“, die den Menschen als geschichtlich und damit veränderbar darstellt und ihn somit von einer „anthropologischen Konstante“ zu einer „Variablen“ verwandelt (vgl. Schmid 1991a: 226).

Während die Philosophie/Ethik der Befreiung von Enrique Dussel sich vor allem auf die Verbesserung der sozialen Lage der Armen, der Ausgeschlossenen und Unterdrückten fokussiert, akzentuiert die „Ästhetik der Existenz“ von Michel Foucault mit der Sorge-um-sich stärker die Selbst-Erkenntnis des Subjekts: „Es ging darum, eine Ethik zu erarbeiten, die es erlaubte, sich selbst im Verhältnis zu diesen gesellschaftlichen, bürgerlichen und politischen Tätigkeiten, [...] als Moralsubjekt zu konstituieren.“ (Foucault 1989: 128) Ethik ist in diesem Sinne für Foucault nichts anderes als „die reflektierte Praxis der Freiheit“, d.h. „Freiheit ist die ontologische

Bedingung der Ethik“ (Foucault 1993: 12). Demnach kann nur ein „freier“ Mensch ethisch handeln. Ein enormer Unterschied zu Enrique Dussels Konzeption der Ethik: Ethisch handeln können hier nur die Opfer bzw. die Ausgeschlossenen einer Gesellschaft. Durch die Aberkennung der Würde des Anderen, drückt sich die Unterdrückung in der Realität aus: „Der ‚Arme‘ ist die unterdrückte Nation, die unterdrückte Klasse, die unterdrückte Person, die entwürdigte Frau ebenso wie das domestizierte Kind, insofern sie alle *außerhalb* der Struktur der Unterdrückung stehen.“ (Dussel 1988b: 22) Außerhalb der Unterdrückung stehen die Anderen, weil sie nicht Teil der Strukturen der Regierenden sind. Deren Praxis wiederum ist es, „*Nein-zum-anderen-zu-sagen*“, d.h. die Ausgeschlossenen und Unterdrückten zu negieren, ihnen ihr Mensch-Sein absprechen, was für Dussel gleichbedeutend mit der größtmöglichen Sünde ist, der Ursünde (vgl. Dussel 1988b: 20).

Damit könnte sich Foucaults Ästhetik der Existenz „[...] als kontextsensitiver erweisen als rein deontologisch ausgerichtete universalistische Ethiken, und sie könnte vor allem dasjenige ins Zentrum stellen, was vorrangig in deontologischen Ethik-konzepten ausgegrenzt wird: den Leib, die Gefühle, die ‚aisthesis‘, die Erotik.“ (Wendel 2003: 56f.) Saskia Wendel erkennt in der Ethik des Selbst eine Hinwendung zum Körper: Die Sorge-um-sich mit ihren diätetischen Regeln drückt eine „Kultur seiner selber“ (vgl. Foucault 1989: 97) aus, die sich insbesondere am Körper, aber auch an der Seele, auswirken. Deswegen ist für Foucault das Um-sich-selbst-kümmern mit einem Sich-um-andere-kümmern (vgl. Foucault 1993: 16). Foucault denkt also den Anderen in seiner Ethik des Selbst mit: „Es scheint wenig plausibel zu behaupten, Foucault ziehe in seinen Untersuchungen zur griechisch-römischen Ethik ein isoliertes Selbst vor, denn die Beziehung zum Anderen war eine Konstante der ganzen antiken Selbstthematization und ihrer Aufnahme in die christliche Pastoraltechniken.“ (Ortega 1997: 201f.) Allerdings trennt Foucault explizit zwischen der Selbstsorge und einer Sorge-um-den-Anderen: „Man muß die Sorge um andere nicht vor die Selbstsorge stellen; ethisch gesehen, kommt die Selbstsorge in dem Maße zuerst, wie der Selbstbezug ontologisch an erster Stelle steht.“ (Foucault 1993: 15) Diese rein logische Trennung „[...] hat jedoch nicht die Vernachlässigung der Anderen zur Folge, sondern eher die Intensivierung der sozialen Beziehungen (diese werden die Elemente der Reziprozität und der Symmetrie einbeziehen) und darüberhinaus die Formung einer sozialen Praxis.“ (Ortega 1997: 203) Die Selbstsorge existiert für Foucault zwar ethisch

gesehen vor der Sorge-um-Andere, d.h. nur ein Subjekt das sich um sich selber sorgt kann auch ein Subjekt sein, das sich um andere sorgt (hierin ähnelt sich die Ethik des Selbst und die Befreiungsethik Dussels). Die Sorge-um-Andere wird damit aber weder negiert noch als zweitrangig eingestuft (hierin unterscheidet sich die Ethik der Selbst von der Befreiungsethik Dussels, denn in der Sorge-um-Andere sieht letztere gerade ethisches Handeln per se ausgedrückt).

Ein letzter Aspekt des Vergleiches beider philosophischen Ansätze betrifft das handelnde bzw. sprechende Subjekt, das die vorherrschenden Strukturen verändern soll. Michel Foucault hat sich in seiner Vorlesung im Februar 1984 mit der *parrhesia* auseinandergesetzt: „Die *parrhesia* ist also, kurz gesagt, der Mut zur Wahrheit seitens desjenigen, der spricht und das Risiko eingeht, trotz allem die ganze Wahrheit zu sagen, die er denkt, sie ist aber auch der Mut des Gesprächspartners, der die verletzende Wahrheit, die er hört, als wahr akzeptiert.“ (Foucault 2010: 29) Die *parrhesia*, im deutschen oft als das Wahrreden wiedergegeben, „[...] ist in der Antike ein impliziter Bestandteil der ethischen Sorge um sich; eine Arbeit, die zur Schönheit der Existenz, ihrer möglichen Vollendung gehört: Das Leben in der Wahrheit, das Leben mit der Wahrheit - Wahrheit verstanden als Wahrhaftigkeit.“ (Schmid 1991a: 280) Das wahrhafte Reden ist aber in der Antike rein die Ausdrucksmöglichkeit eines freien Mannes, was in einem starken Kontrast zu Enrique Dussels Philosophie der Befreiung steht: „Der Andere - die Armen; die Unterdrückten; die latein-amerikanischen Bauern, die Afrikaner oder Asiaten; die verletzte Frau; das entfremdete Kind - kommt als vertrauendes, bittendes, provozierendes Angebot von außerhalb (*sýmbolon*) der Welt. Der Andere in seiner Körperlichkeit ist das erste Wort [...].“ (Dussel 1989: 139) Die Anderen sind in der Befreiungsphilosophie nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Veränderung. Die Anderen äußern sich offen zu ihrer Situation, d.h. sie sprechen ihre Ausgrenzung und Unterdrückung an. Sie richten einen ethischen Appell an die Regierenden, z.B.: „Ich habe Hunger!“ Sie hoffen darauf, gehört zu werden, obwohl sie wissen, dass sie nicht beachtet und nicht als gleichberechtigte Menschen angesehen werden.

Der Anspruch der Philosophie der Befreiung ist es diese Stimmen wahrzunehmen und ihnen Gehör zu verschaffen: „Auf die Stimme des Anderen zu hören heißt, ein neues System zu konstruieren, in dem der Andere ‚zu Hause‘ sein kann.“ (Dussel 1990: 74) Der Anblick der Armen, der Ausgeschlossenen und Unterdrückten ist für die Philosophie/Ethik der Befreiung ein Appell zum Handeln. Sie strebt nach einer

Veränderung der gesellschaftlichen Struktur. Ihr utopisches Ziel ist es, eine Gemeinschaft zu erreichen, in der alle Menschen gleichberechtigt leben. Dies bedeutet aber auch eine Veränderung der Situation der Regierenden:

„Denn im Aufbruch der Armen eröffnet sich auch für die Herrschenden die Chance zu neuen Formen menschlichen Zusammenleben, in der ihre Privilegien und Reichtümer nicht mehr durch aufwendige Sicherheitssysteme geschützt werden müssen; [...]. Befreiung intendiert nicht die Umkehrung, sondern die *Transformation* der Herrschaftsbeziehungen in ein gleichberechtigtes Miteinandersein.“ (Schelkshorn 1997: 155)

Solche Transformationen von Herrschaftsverhältnissen finden in der Regel aber nur während Revolutionen statt - ein Grund wahrscheinlich warum Enrique Dussel sich so positiv auf die EZLN bezieht. Mit aktuellen revolutionären Bewegungen hat sich Foucault in seinen Untersuchungen aber nicht beschäftigt und seine Methode nicht darauf angelegt diese zu analysieren (sie wären für ihn wahrscheinlich auch nur ein „Monument“ eines Diskurses). Doch inwieweit sieht nun eine Verknüpfung beider philosophischen Ansätze aus?

Beide Ansätze betonen die Selbstbestimmung als entscheidendes Merkmal ihrer Darstellungen einer Ethik. Eine Verknüpfung würde beiden Formen Rechnung tragen müssen. Daher müsste eine Philosophie der Befreiung verstanden als Ethik des Selbst, sowohl lokale als auch globale Macht-Wissen-Verhältnisse untersuchen. In der Analyse lokaler Mikro-Verhältnisse von Macht, könnte Enrique Dussel vermutlich auch einige Aspekte für eine genuin lateinamerikanische Philosophie finden: Die Beschreibung der spezifisch in Lateinamerika statt gefundenen Veränderungen in Kultur, Politik bzw. Ökonomie würde zudem einer Kritik der eurozentrischen Ideengeschichte keinen Abbruch leisten, sondern diese sicherlich noch intensivieren. So könnte eine Denktradition entstehen, die Leopoldo Zea folgendermaßen beschrieben hat:

„Es entsteht also ein Diskurs, der den europäisch-westlichen Diskurs transzendiert, ein Diskurs, der nicht nur lateinamerikanisch ist, sondern der Diskurs vieler Menschen und Völker ist, die unter der europäisch-westlichen Kultur gelitten haben, welche sie für die Entwicklung und Schaffung neuer Ausdrucksformen einer Kultur und Zivilisation des

Menschen jenseits der Welt, in der eine solche Kultur entstand, verwenden.“ (Zea 1994: 98)

Das Subjekt dieser (kombinierten) Konzeption wäre der Mensch, mit einem Augenmerk auf den Anderen. Das Ziel ist weiterhin jenes von Enrique Dussel Befreiungsphilosophie, die Vermeidung von Unterdrückungs-Strukturen und die Befreiung jedes einzelnen Menschen aus den negativen Auswirkungen von Herrschaft.

7.0. Schluss

Das Ziel dieser Arbeit war es, Ähnlichkeiten und Differenzen im Denken von Enrique Dussel und Michel Foucault nachzuzeichnen. Schon beim Vergleich der jeweiligen Biographien wurde auf eine erste Gemeinsamkeit hingewiesen: Dussel und Foucault entstammen gebildeten Familien und ihre Väter waren sowohl als auch Ärzte. So eine Gemeinsamkeit darf natürlich nicht überbewertet werden. Schließlich kann sie nicht die Tatsache überstrahlen, dass beide Philosophen recht unterschiedliche Lebensläufe haben und sehr verschieden sowohl ihre wissenschaftliche Ausbildung als auch Laufbahn gestaltet haben: Enrique Dussel hat erst über seine Studienreise nach Europa zu seiner philosophischen Theorie gefunden. Dagegen schien Michel Foucault schon recht früh zu wissen, dass er Professor für Philosophie werden will und hat seine Berufung an das Collège de France von Anfang an forciert. Ebenso kann man so eine Gemeinsamkeit aber auch nicht vollkommen beiseite lassen. Denn, sie scheint zu bestätigen, dass ein bestimmter sozialer Hintergrund entscheidend für den weiteren Lebensweg ist.

Ausgehend von einem Artikel von Linda Martin Alcoff, indem sie darauf hingewiesen hat, dass sich Dussels Befreiung der Ausgeschlossenen und Unterdrückten einer Gesellschaft mit dem Aufstand unterdrückter Wissensarten bei Foucault gleicht, hat diese Arbeit versucht weitere Ähnlichkeiten in Bezug auf ihren Umgang mit Historie und ihrer Entwicklung einer Kritik vorherrschender Strukturen aufzudecken. Sowohl für Dussel als auch Foucault stellt Philosophie eine kritische Praxis dar, d.h. eine praktische, reflektierende Aktivität, die das Individuum zur Hinterfragung der eigenen sozialen Lage befähigt und ihm Erkenntnis über seine historische Determination ermöglicht. Dies ist auch der Grund, warum die *Archäologie*, die *Genealogie* und die *Kritik* Foucaults für Enrique Dussels Philosophie der Befreiung gewinnbringend sein kann. Dussel kann die Archäologie Foucaults für die Kritik am europäischen Denken und die Genealogie zur Kritik der Stellung Europas im Weltsystem gebrauchen. Das heißt, Dussel kann die *Archäologie* zur Untersuchung der lateinamerikanischen Kultur und die *Genealogie* zur Reflexion der geopolitischen Macht-Strukturen (seit der Conquista) verwenden. Die *Kritik* ist wiederum das einigende Prinzip in beiden philosophischen Ansätzen: Sie verbindet beide Theorien zu einer historisch-anthropologische Untersuchungsmethode, die einen globalen Rahmen nicht vernachlässigt und versucht den Fängen jeglichen eurozentrischen Denkens zu entkommen.

Enrique Dussel hat in seinem Buch *Philosophie der Befreiung* eine bemerkenswerte Textstelle, in der er darauf verweist, dass er eine Archäologie der Abhängigkeit, der Schwäche und des Leides schreiben will (vgl. Dussel 1989: 39). Jedoch hat er nie eine detaillierte Darlegung einer epistemologischen Methode verfasst, mit der er erklärt, wie er so eine „Archäologie“ betreiben möchte. Dussel hat sich zwar offen zur Dependenz-Theorie, zur Phänomenologie Levinas´ und zum Einfluss von Marx bekannt. Diese Einflüsse beschreiben allerdings nicht seine methodische Vorgehensweise. Auch die Formulierung der Analektik kann kein befriedigendes wissenschaftstheoretisches Fundament bieten.

Dagegen hat Michel Foucault sein theoretisches Arbeiten stets offen dargelegt, reflektiert und anhand kritischer Einwände überdacht und angepasst. In einem Artikel über sein „jüngst“ erschienenes Buch *Archäologie des Wissens* hat Foucault sein Anliegen, das er mit der *Archäologie* verbindet, folgendermaßen beschrieben:

„Ich suche nicht nach geheimen, verborgenen Beziehungen, die schweigsamer oder grundlegender wären als das menschliche Bewusstsein. Im Gegenteil, ich versuche die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen; ich versuche sichtbar zu machen, was nur insofern unsichtbar ist, als es allzusehr an der Oberfläche der Dinge liegt.“ (Foucault 2001: 981)

Die *Archäologie* wendet sich gegen die traditionellen Geschichtsschreibung. Sie sucht keine Ursprünge als Erklärung für das Entstehen historischer Artefakte. Sie verweigert sich auch, Widersprüche oder Brüche in der Geschichte so zu interpretieren, dass keine Fragen mehr offen bleiben. Stattdessen versucht sie den Boden für die Selbstkonstituierung des Subjekts darzustellen: „Die Archäologie ist die Infragestellung des epistemischen Subjekts, [...]. Die Arbeit der Archäologie erweist die Form des Menschen als geschichtlich und daher als veränderbar. Die anthropologische Konstante wird so zur Variablen.“ (Schmid 1991a: 226) Dieses Erkenntnis ist für die Philosophie der Befreiung entscheidend, da sie deutlich macht, dass die lateinamerikanische Bevölkerung auch eine Ergebnis ihrer Vergangenheit ist. Das heißt, die lateinamerikanische Kultur ist durch die Eroberung und Ausbeutung der Europäer stark verändert worden und muss sich von deren Erklärungsversuchen, die alleinig auf Europa hin entwickelt worden sind, befreien: „Wenn sich der Lateinamerikaner nach einer eigenen Philosophie befragt, dann sucht er nur nach einer Bejahung seiner eigenen Existenz, nach einer eigenen Art des

Menschsein.“ (Zea 1994: 96) Leopoldo Zea beschreibt mit dieser Aussage das zentrale Anliegen einer auf Lateinamerika hin gedachten Philosophie: die Suche nach einer eigenständigen Identität.

Eine Aussagenanalyse wie sie Foucault mit der *Archäologie* formuliert hat, kann der Philosophie der Befreiung nur dienlich sein, um die Einflüsse der europäischen bzw. eurozentrischen Ideengeschichte zu reflektieren und eine eigene genuin lateinamerikanische Denk-Tradition zu begründen. In seiner Geschichte der Kirche in Lateinamerika, reflektiert Enrique Dussel den Einfluss der katholischen Kirche, der Missionierung der „Heiden“ und der Konquista auf die lateinamerikanische Kultur und die Herausbildung einer lateinamerikanischen, christlichen Kirche. Hier bewertet er die Missachtung der Bedürfnisse und der Würde der lateinamerikanischen Bevölkerung folgendermaßen: „Gott ist nicht tot; wer umgebracht worden ist, ist sein Erscheinungsbild: der Indianer, der Afrikaner, der Asiat; deshalb kann Gott sich auch nicht mehr zeigen.“ (Dussel 1988b: 35) Nietzsches Feststellung „Gott ist tot“ wird hier von Dussel verneint und in der Hinsicht umgewandelt, dass sie eigentlich „der Indianer, der Afrikaner, der Asiat ist tot!“ heißen müsste. Damit verweist Dussel einerseits auf die Gräueltaten, die die Konquistadoren in den verschiedenen Erdteilen angestellt haben und andererseits auf den Einfluss des europäischen Denkens auf die Selbst-Wahrnehmung, der Lateinamerikaner: sie findet nur aus der Perspektive europäischer Theorien statt. Eine genuin lateinamerikanische Philosophie muss daher mit den eurozentrischen Denk-Traditionen brechen und eine „neue“ Denk-Richtung begründen. Leopoldo Zea hat diese als „Anti-Philosophie“ bezeichnet,

„[...] weil sie eine Problematik behandelt, die dem Anschein nach vorher in der Geschichte der Philosophie nicht existiert hat. Diese besondere Philosophie, die in Lateinamerika auftaucht, beginnt damit, ihr eigenes, angebliches Stammeln oder ihre Barbarei zu erforschen: Besitzen die Lateinamerikaner eine eigene Sprache, Philosophie und Kultur?“ (Zea 1994: 94f.)

Eine Philosophie der Befreiung widerspricht dem Totalitäts-Anspruch der westlichen Philosophie. Sie versucht eigenständig Antworten auf die Problemstellungen der lateinamerikanischen Bevölkerung bzw. aller unterdrückten und ausgebeuteten Völker zu finden. Dies geschieht unter dem Ansinnen, den „Anderen“ eine Stimme zu geben, die von den Herrschenden gehört wird. Dies geschieht unter dem Ansinnen,

die soziale Lage dieser Menschen zu verbessern. Dies geschieht unter dem Ansinnen, dass die Armen, die Opfer „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ ernstgenommen und deren essentielle Bedürfnisse gestillt werden.

Für eine Analyse der globalen Herrschaftsverhältnisse ist wiederum die *Genealogie* Foucaults hilfreich für die Philosophie der Befreiung. Sie analysiert die geopolitische Asymmetrie und richtet einen Appell an die Verantwortung des Menschen für die Anderen:

„Die Asymmetrie hütet die Sensibilität für den Appell des Anderen an mich. Die Asymmetrie artikuliert unsere Verantwortung, einzutreten für Menschen, die uns brauchen, auch wenn die Beziehungen äußerst flüchtig sind. Die Asymmetrie hütet die Empfindlichkeit für die Not, das Leiden, die Bedürftigkeit des Menschen und auch der Erde, der Natur.“ (Tijmes 1995: 200f.)

Die Analyse der Macht-Wissen-Beziehungen könnte die globalen Ungleich-Verhältnisse offen legen und die Moderne als eine Produkt jahrhundertelanger Ausbeutung und Unterdrückung entlarven. So beschreibt es zumindest ansatzweise Enrique Dussel in seinen *20 Thesen zu Politik*: „Die Moderne, die zunächst mit der Eroberung der Karibik und Mexikos begann, verhängte ihre Kultur als die höhere und bessere und brachte verheerende kulturelle Genozide über große, jahrtausendealte Kulturen (die der Azteken, der Mayas, der Inkas und später der Bantus, Chinesen, der Hindus, der Muslime, usw.).“ (Dussel 2013b: 148) Die *Genealogie* Foucaults kann deswegen so hilfreich sein, weil sie die mikro-strukturellen Macht-Beziehungen aufdeckt, die dazu geführt haben, dass sich ein europäisches Denken als dermaßen wirkungsträchtig hat etablieren können. Die *Genealogie* Foucaults interpretiert „[...] die Moderne als eine Praxis des Gegenwartsbezuges [begreifen], der daran gelegen ist, die Offenheit und Bewegungen des jeweiligen „Jetzt“ zu erkennen und an ihnen formgebend teilzunehmen.“ (Rabinow/Rees 2003: 18) Foucaults *Genealogie* lässt die Unterteilung von Epochen zugunsten einer Analyse von Praktiken fallen. Damit öffnet sie einer Philosophie der Befreiung sich aus einer eurozentrischen Einteilung zu befreien, die Macht-erhaltenden Praktiken der westlichen Welt offen zu legen und sich eine eigenständige Kultur, Politik und Ökonomie zu entwickeln bzw. zu bewahren.

Die Philosophie der Befreiung kann also viel von Foucault lernen. Seine Lektion ist ein Ringen mit sich selber, eine Auseinandersetzung mit der historischen Entstehung

von Diskursen und eine „[...] ständige Selbstbefragung der Geschichte unseres Denkens und schließlich der Mut, den Ergebnissen dieser kritischen Selbstbefragung Taten folgen zu lassen, auch wenn das heißt sich von gewohnten Denkmustern trennen zu müssen.“ (Prokic 2009: 112f.) Das Infrage-stellen von Denk-Traditionen wie es Foucault betrieben hat, hat die Kraft ebenjenes Denken unmöglich zu machen, d.h. einen Umbruch der Episteme zu vollführen: „Foucaults Denken, verstanden als ein Denken des Anderen bzw. des Außen, bemüht sich unbeirrt, die Eigengesetzlichkeit und das Eigenrecht anderer Denkweisen einzuklagen, sie eben nicht unter dem Schema heutiger Wissensprinzipien oder angeblich universaler Fragestellungen gewaltsam umzudeuten.“ (Prokic 2009: 110) Die Methode Foucaults bestätigt, dass es schon immer in der Geschichte des Denkens unterschiedliche Denkweisen gegeben hat und es auch zukünftig vermutlich geben wird. Sie ermöglicht es diese Denkweisen nachzuvollziehen und zu verstehen, aber auch es zu akzeptieren, dass Denken in Bewegung bleibt und sich neue Perspektiven entwickeln. Die Philosophie der Befreiung ist in dieser Hinsicht nur eine Möglichkeit eines sich etablierenden Diskurses.

In einer Vorlesung die Michel Foucault im Mai 1973 an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro gehalten hat, fasst er zusammen, dass Erkenntnis ein Produkt von Machtbeziehungen ist:

„Wenn wir wissen wollen, was Erkenntnis ist, dürfen wir nicht die asketische Lebensweise des Philosophen betrachten. Wenn wir Erkenntnis wirklich begreifen wollen, wenn wir wirklich wissen wollen, was sie ist, wenn wir ihre Wurzeln und Fabrikation erfassen wollen, müssen wir uns vielmehr an den Politiker halten und uns klarmachen, dass es sich um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt. Nur wenn wir diese Kampfbeziehungen und Machtverhältnisse verstehen, wenn wir uns ansehen, wie Dinge und Menschen einander hassen und bekämpfen, wie sie versuchen, die Herrschaft zu erlangen und Macht über die anderen auszuüben, können wir begreifen, was Erkenntnis ist.“ (Foucault 2003a: 26)

Die Philosophie der Befreiung berücksichtigt die Kampfbeziehungen und versucht diese sowohl zu begreifen als auch zu verändern. Die Philosophie der Befreiung versucht die Machtverhältnisse zugunsten der Anderen, d.h. der Armen, der Opfer, der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, zu verändern. Ihr Fokus liegt auf dem unter den vorherrschenden Macht-Strukturen leidenden Individuum. Sie versucht ihm

ein Denken an die Seite zu stellen, mit dem er seinen Zustand reflektieren und verändern kann. Unter Berücksichtigung des Spätwerkes von Foucault, in dem er eine „Ästhetik der Existenz“ anhand antiker Texte beschreibt, wäre die Philosophie der Befreiung dann eine „Ethik des Selbst“, die es dem Individuum ermöglicht Erkenntnis über sich und seine/ihre Situation zu erlangen und sein/ihr Selbst dazu anleitet, „nicht dermaßen regiert zu werden“, d.h. sich davon zu befreien, beherrscht zu werden. In so einer Philosophie der Befreiung, verstanden als Ethik des Selbst, würden die phänomenologischen Kategorien, wie sie Enrique Dussel beschrieben hat, weiterhin voll zum tragen kommen. Sie wären die Begriffe anhand deren man die historische Entwicklung der Unterdrückung reflektieren kann und die es dem Individuum ermöglichen eine ethische Beziehung zum Anderen zu haben.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2009): *Signatura rerum. Zur Methode*. Suhrkamp; Frankfurt.
- Alcoff, Linda Martín / Eduardo Mendieta (Ed.) (2000): *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc.; Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Alcoff, Linda Martín (2000a): *Power/Knowledge in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault*. In: dies. / Eduardo Mendieta (Ed.): *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. S. 249-267.
- Barber, Michael D. (1998): *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Fordham University Press.
- Barber, Michael D. (2000): *Theory and Alterity: Dussel's Marx and Marion on Idolatry*. In: Alcoff, Linda Martín / Eduardo Mendieta (Ed.): *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. S. 195-212.
- Bauer, Christian / Hölzl, Michael (Hrsg.) (2003): *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*. Grünewald Verlag; Mainz.
- Bautz, Friedrich Wilhelm / Bautz, Traugott (Hg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 19, Ergänzungen VI*. Verlag Traugott Bautz; Herzberg.
- Beach, Dennis (2004): *History and the Other. Dussel's Challenge to Levinas*. In: *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 30, No. 3, S. 315-330.
- Benecke, Dieter W. (1983): *Desarrollismo - ein überlegtes Konzept?* In: Buisson, Inge / Mols, Manfred (Hg.): *Entwicklungsstrategien in Lateinamerika in Vergangenheit und Gegenwart*. Schöningh Verlag; Paderborn, München, Wien, Zürich, 1983. S. 197-206.
- Bernstein, Richard J. (1989): *Foucault: Critique as a Philosophic Ethos*. In: Honneth, Axel / McCarthy, Thomas / Offe, Claus / Wellmer, Albrecht: *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. S. 395-425.
- Blanchot, Maurice (1987): *Michel Foucault*. Edition Diskord; Tübingen.
- Bogdal, Klaus-Michael / Geisenhanslüke, Achim (2006): *Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault*. Synchron Verlag; Heidelberg.
- Brieler, Ulrich (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Böhlau; Köln.
- Bülow, Katharina von (1991): *Widersprechen ist eine Pflicht*. In: Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. S. 129-139.

- Bürger, Peter (1991): Denken als Geste. Versuch über den Philosophen Michel Foucault. In: Ewald, François / Waldenfels, Bernhard {Hrsg.}: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. S. 89-105.
- Cardoso, Fernando H. / Faletto, Enzo (1976): Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika. Suhrkamp; Frankfurt.
- Dilthey, Wilhelm (1983): Texte zur Kritik der historischen Vernunft. Sammlung Vandenhoeck; Göttingen.
- Deleuze, Gilles (1992, eigentlich 1987): Foucault. Suhrkamp; Frankfurt.
- Detel, Wolfgang (2006): Foucault und die Suche nach großen Strukturen. In: Bogdal, Klaus-Michael / Geisenhanslüke, Achim: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault. S. 37-51.
- dos Santos, Theotonio (1972): Über die Struktur der Abhängigkeit. In: Senghass, Dieter (Hg.): Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion. Suhrkamp; Frankfurt. S. 243-257.
- Dreyfus, Hubert / Rabinow, Paul (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Athenäum; Frankfurt.
- Dussel, Enrique (1981): Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979). In: Prien, Hans-Jürgen (Hg.): Lateinamerika. Gesellschaft - Kirche - Theologie. Mit Beiträgen von Enrique Dussel, Othmar Noggeler und Hans-Jürgen Prien. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen. S. 71-113.
- Dussel, Enrique (1988a): Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte. Patmos Verlag; Düsseldorf.
- Dussel, Enrique (1988b): Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Matthias Grünwald Verlag; Mainz.
- Dussel, Enrique (1989): Philosophie der Befreiung. Argument Verlag; Hamburg.
- Dussel, Enrique (1990): Die „Lebensgemeinschaft“ und die „Interpellation des Armen“. Die Praxis der Befreiung. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hg.): Ethik und Befreiung. Verlag der Augustinus-Buchhandlung; Aachen. S. 69-96.
- Dussel, Enrique (1993a): Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne. Patmos Verlag; Düsseldorf.
- Dussel, Enrique (1993b): Vom Skeptiker zum Zyniker. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hg.): Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars:

Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*. S. 55-65.

- Dussel, Enrique (1994): Ethik der Befreiung. Zum „Ausgangspunkt“ als Vollzug der „ursprünglich ethischen Vernunft“. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung; Aachen. S. 83-109.
- Dussel, Enrique (1997): Der ethische Sinn des Maya-Aufstands von 1994 in Chiapas. *Arbeitsheft des Lateinamerika-Zentrums Nr. 38*. Westfälische Wilhelms-Universität Münster.
- Dussel, Enrique (1998): Materielle, formale und kritische Ethik. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms. IKO Verlag; Frankfurt. S. 203-231.
- Dussel, Enrique (2000a): Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik. *Concordia Verlag; Mainz*.
- Dussel, Enrique (2000b): Epilogue. In: Alcoff, Linda Martín / ders. (Ed.): *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. S. 269-289.
- Dussel, Enrique (2003): Würde. Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung. In: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*. 39. Jahrgang, Heft 2. S. 213-225.
- Dussel, Enrique (2013a): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Hg. von Christoph Dittrich. Turia & Kant; Wien.
- Dussel, Enrique (2013b): *20 Thesen zu Politik*. LIT Verlag; Berlin.
- Ebeling, Knut / Altekamp, Stefan (Hg.) (2004): *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Fischer; Frankfurt.
- Echeverría, Bolívar: *Moderne in Lateinamerika*. In: Schelkshorn, Hans / Ben Abdeljelil, Jameleddine: *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*. Velbrück; Weilerswist, 2012. S. 109-126.
- Eribon, Didier (1991): *Michel Foucault. Eine Biographie*. Suhrkamp; Frankfurt.
- Eßbach, Wolfgang (1991): *Deutsche Fragen an Foucault*. In: Ewald, François / Waldenfels, Bernhard {Hrsg.}: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. S. 74-85.
- Ewald, François / Waldenfels, Bernhard {Hrsg.} (1991): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Suhrkamp; Frankfurt.

- Fink-Eitel, Hinrich (1989): Foucault zur Einführung. Junius Verlag; Hamburg.
- Fisch, Michael (2011): Werke und Freuden. Michel Foucault - eine Biographie. Transcript; Bielefeld.
- Fohrmann, Jürgen (2006): Die Möglichkeit (mit Foucault gelesen) von Kritik. In: Bogdal, Klaus-Michael / Geisenhanslüke, Achim: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault. S. 169-180.
- Forbe, Rudolf (1989): Buchbesprechung zu Enrique Dussels *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-63*. Mexiko 1988. In: Concordia 15. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Materialis Verlag; Frankfurt. S. 99f.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1987): Buchbesprechung zu: Enrique Dussels *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Mexiko 1985. In: Concordia 11. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Materialis Verlag; Frankfurt. S. 101-103.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1988): Philosophie und Theologie der Befreiung. Materialis Verlag; Frankfurt.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1989): Positionen Lateinamerikas. Interviews mit Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a. Materialis Verlag; Frankfurt.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1990): Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“. Verlag der Augustinus-Buchhandlung; Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1991): Buchbesprechung zu Enrique Dussels *El último Marx*. Mexiko 1990. In: Concordia 19. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Materialis Verlag; Frankfurt. S. 108.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1992): Für Leopoldo Zea. Verlag der Augustinus Buchhandlung; Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994): Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Grünewald Verlag; Mainz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1995): Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. Verlag der Augustinus Buchhandlung; Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation; Frankfurt, London.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2005): Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie. Verlag Traugott Bautz; Nordhausen.
- Foucault, Michel (1971): Die Ordnung der Dinge. Suhrkamp; Frankfurt.

- Foucault, Michel (1977): Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Der Wille zum Wissen. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1986): Sexualität und Wahrheit. Bd. 2. Der Gebrauch der Lüste. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1988): Die Geburt der Klinik. Fischer; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1989): Sexualität und Wahrheit. Bd. 3. Die Sorge um sich. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Fischer; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Merve; Berlin.
- Foucault, Michel (1993): Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Hg. von Helmut Becker, Lothar Wolfstetter, Alfred Gomez-Muller, Raúl Fornet-Betancourt; eingeleitet von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter; übersetzt von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter. Materialis Verlag; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2001): Dits et Ecrits. Schriften. Band I. 1954-1969. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2002): Dits et Ecrits. Schriften. Band II. 1970-1975. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2002a): Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Band II. S. 166-191.
- Foucault, Michel (2003): Dits et Ecrits. Schriften. Band III. 1976-1979. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2003a): Die Wahrheit und die juristischen Formen. Mit einem Nachwort von Martin Saar. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2005): Dits et Ecrits. Schriften. Band IV. 1980-1988. Suhrkamp; Frankfurt.
- Foucault, Michel (2010): Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Suhrkamp; Frankfurt.

- Foucault, Michel / Seitter, Walter (o.J.): Das Spektrum der Genealogie. Philo Verlag; Bodenheim.
- Francois, Ewald (1991): Michel Foucault. Grundzüge einer Ethik. In: Schmid, Wilhelm (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault. S. 197- 207.
- Frank, Andre Gunder (1969): Die Entwicklung der Unterentwicklung. In: ders. / u.a.: Lateinamerika: Entwicklung der Unterentwicklung. Wagenbach; Berlin. S. 30-44.
- Frank, Manfred (1984) Was ist Neostukturalismus? Suhrkamp; Frankfurt.
- Freire, Paulo (1971): Pädagogik der Unterdrückten. Kreuz Verlag; Stuttgart, Berlin.
- Furtado, Celso (1981): Unterentwicklung und Abhängigkeit. Eine globale Hypothese. In: Senghaas, Dieter (Hg.): Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung. S. 159-165.
- Gehring, Petra (2004): Foucault - Die Philosophie im Archiv. Campus Verlag; Frankfurt, New York.
- Graneß, Anke (2011): Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht. Henry Odera Oruka. Campus Verlag; Frankfurt.
- Hacking, Ian (2006): Historische Ontologie. Chronos Verlag; Zürich.
- Habermas, Jürgen (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp; Frankfurt.
- Hoff, Jan (2009): Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965. Akademie Verlag; Berlin.
- Holley, Heinz / Zapotoczky, Klaus (Hrsg.) (1993): Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika. Universitätsverlag Rudolf Trauner; Linz.
- Honegger, Claudia (1982): Michel Foucault und die serielle Geschichte. Über die „Archäologie des Wissens“. In: Merkur 407 (1982), S. 500-523.
- Honneth, Axel / McCarthy, Thomas / Offe, Claus / Wellmer, Albrecht (Hrsg.) (1989): Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Suhrkamp; Frankfurt.
- Irvine, Andrew B. (2011): An Ontological Critique of the Trans-Ontology of Enrique Dussel. In: Sophia 50, S. 603-624.
- Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.) (2008): Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. J.B. Metzler Verlag; Stuttgart, Weimar.
- Keller, Reiner (2008): Michel Foucault. UVK Verlags GmbH; Konstanz.

- Kögler, Hans Herbert (2004): Michel Foucault. 2. Auflage. J.B. Metzler Verlag; Stuttgart, Weimar.
- Konersmann, Ralf (1991): Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults *L'ordre du discours*. In: Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. S. 53-91.
- Kremer-Marietti, Angèle (1976): Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens. Mit Texten von Michel Foucault. Ullstein; Frankfurt.
- Krumpel, Heinz (1993): Aktuelle Strömungen und Tendenzen in der Theologie der Befreiung Lateinamerikas. In: Holley, Heinz / Zapotoczky, Klaus (Hrsg.): Die Entdeckung der Eroberung. S. 75-84.
- Krumpel, Heinz (1999): Die Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt. Peter Lang; Frankfurt.
- Krumpel, Heinz (2011): Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung. Peter Lang; Frankfurt.
- Lakebrink, Bernhard (1955): Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik. Verlag J.P. Bachem; Köln.
- Las Casas, Bartolomé de (1981): Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder. Hg. von Hans Magnus Enzensberger. Insel Verlag; Frankfurt.
- Lévinas, Emmanuel (1987): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Alber Verlag; Freiburg.
- Mall, Ram Adhar (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - Eine neue Orientierung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt.
- Marsh, James L. (1995): Critique, Action and Liberation. Suny Press, New York.
- Mauro Marini, Ruy (1981): Die Dialektik der Abhängigkeit. In: Senghaas, Dieter (Hg.): Peripherer Kapitalismus. S. 98-136.
- Mendieta, Eduardo (2000): Dussel's Critique of Globalization. In: Alcoff, Linda Martín / ders. (Ed.): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. S. 117-133.
- Mignolo, Walter D. (2000): Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitics of Knowledge. In: Alcoff, Linda Martín / Eduardo Mendieta (Ed.): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. S. 27-50.
- Miller, James (1995): Die Leidenschaft des Michel Foucault. Kiepenheuer & Witsch; Köln.

- O'Brien, Philip J. (1977): Zur Kritik lateinamerikanischer Dependencia-Theorien. In: Puhle, Hans-Jürgen (Hrsg.): Lateinamerika. Historische Realität und Dependencia-Theorien. S. 33-60.
- Ortega, Francisco (1997): Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft. Wilhelm Fink Verlag; München.
- Penner, Peter (1991): Über den Begriff der Befreiung. Das Experiment einer politischen Philosophie aus Lateinamerika. In: Concordia 19. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Materialis Verlag. S. 18-33.
- 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. S. 103-119.
- Penner, Peter (1996): Die Außenperspektive des Anderen: eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. Argument Verlag; Berlin.
- Peter, Anton (1988): Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. Herder Verlag; Freiburg, Basel, Wien.
- Peter, Anton (1997): Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen. Matthias Grünewald Verlag; Mainz.
- Peukert, Detlev J.K. (1991): Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft. In: Ewald, François / Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. S. 320-339.
- Prebisch, Raúl (1982; verfasst 1980): Die lateinamerikanische Peripherie im globalen System des Kapitalismus. In: Rama, Angel: Der lange Kampf Lateinamerikas. Suhrkamp; Frankfurt. S. 396-411.
- Prokić, Tanja (2009): Einführung in Michel Foucaults Methodologie. Archäologie - Genealogie - Kritik. Diplomica Verlag; Hamburg.
- Puhle, Hans- Jürgen (Hrsg.) (1977): Lateinamerika. Historische Realität und Dependencia-Theorien. Hoffmann&Campe; Hamburg.
- Puhle, Hans- Jürgen (1977a): Dependencia - eine Kategorie der historischen Lateinamerika-Forschung? In: ders. (Hrsg.): Lateinamerika. Historische Realität und Dependencia-Theorien. S. 15-32.
- Rabinow, Paul / Rees, Tobias (2003): Von Epoche zum Ethos. Notizen zum Verhältnis von Moderne und Religion nach Foucault. In: Bauer, Christian / Hölzl, Michael (Hrsg.): Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults. S. 11-18.

- Raffnsøe, Sverre / Gudmand-Høyer, Marius / Sørensen Thaning, Morten (2011): Foucault. Studienhandbuch. Wilhelm Fink Verlag; München.
- Raulet, Gerard (2006): Was bringt die Archäologie des Wissens für die Ideengeschichte? In: Bogdal, Klaus-Michael / Geisenhanslüke, Achim: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault. S. 193-205.
- Rodney, Walter (1975): Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung. Wagenbach; Berlin.
- Rößler, Detlef (2004): Foucault und die Archäologen. In: Ebeling, Knut / Altekamp, Stefan (Hg.): Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten. S. 118-134.
- Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon. Entwicklung - Kernbegriffe - Zusammenhänge. Wilhelm Fink Verlag; Paderborn.
- Saar, Martin (2003): Nachwort. In: Foucault, Michel: Die Wahrheit und die juristischen Formen. S. 157-187.
- Sander, Hans-Joachim (2003): Gott im Zeichen der Macht - ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault. In: Bauer, Christian / Hölzl, Michael (Hrsg.): Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults. S. 105-125.
- Sarasin, Philipp (2009): Darwin und Foucault. Suhrkamp; Frankfurt.
- Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault zur Einführung. Junius; Hamburg.
- Sautter, Hermann (1977): Unterentwicklung und Abhängigkeit als Ergebnisse außenwirtschaftlicher Verflechtung. Zum ökonomischen Aussagewert der Dependencia-Theorie. In: Puhle, Hans-Jürgen (Hrsg.): Lateinamerika. Historische Realität und Dependencia-Theorien. S. 61-101.
- Schelkshorn, Hans (1997): Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Editions Rodopi; Amsterdam, Atlanta.
- Schelkshorn, Hans (1992): Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel. Herder Verlag; Freiburg, Basel, Wien.
- Schlesier, Renate (2006): Archäologie und Philologie. In: Bogdal, Klaus-Michael / Geisenhanslüke, Achim: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault. S. 25-36.
- Schmid, Wilhelm (1991a): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Suhrkamp; Frankfurt.
- Schmid, Wilhelm (Hg.) (1991b): Denken und Existenz bei Michel Foucault. Suhrkamp; Frankfurt.

- Schnädelbach, Herbert (1989): Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer. In: Honneth, Axel / McCarthy, Thomas / Offe, Claus / Wellmer, Albrecht: Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. S. 231- 261.
- Schneider, Ulrich Johannes (2004a): Michel Foucault. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt.
- Schneider, Ulrich Johannes (2004b): Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault. In: Ebeling, Knut / Altekamp, Stefan (Hg.): Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten. S. 79-97.
- Schutte, Ofelia (1991): Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel´s Ethics. In: The Philosophical Forum, Vol. 23, No. 3. S. 270-295.
- Schutte, Ofelia (1993): Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought. State University of New York Press; New York.
- Seers, Dudley (1981): Was heißt „Entwicklung“? In: Senghaas, Dieter (Hg.): Peripherer Kapitalismus. S. 39-67.
- Senghaas, Dieter (Hg.) (1981): Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung. Suhrkamp; Frankfurt.
- Steinkamp, Hermann (1999): Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. Grünwald Verlag; Mainz.
- Tijmes, Peter (1995): Assymetrie als erstes Wort in der Ethik. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. S. 196-2...
- Trigo, Benigno (Hg.) (2002): Foucault and Latin America. Appropriations and Developments of Discursive Analysis. Routledge; New York, London.
- Veyne, Paul (2010): Foucault. Der Philosoph als Samurai. Reclam; Stuttgart.
- Veyne, Paul (1992): Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte. Suhrkamp; Frankfurt.
- Wallerstein, Immanuel (1995): Die Sozialwissenschaft „kaputt-denken“. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts. Beltz Athenäum Verlag; Weinheim.
- Wendel, Saskia (2003): Foucault und/oder Theologie? Chancen und Gefahren einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults. In: Bauer, Christian / Hölzl, Michael (Hrsg.): Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults. S. 51-64.

- Wolf, Kurt (1999): Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt. Wilhelm Fink Verlag; München.
- Zea, Leopoldo (1994): Warum Lateinamerika? Verlag der Augustinus Buchhandlung; Aachen.

Anhang

Zusammenfassung

In der vorliegenden Master-Arbeit werden Ähnlichkeiten und Divergenzen zwischen dem Denken der beiden Philosophen Enrique Dussel und Michel Foucault thematisiert. Den Anstoß zu dieser Arbeit bildet ein englischsprachiger Aufsatz von Linda Martin Alcoff: *Power/Knowledge in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault*. In diesem Aufsatz versucht Linda Martin Alcoff Parallelen zwischen Enrique Dussel und Michel Foucault in Bezug auf das Verständnis des Macht-Wissen-Verhältnisses bzw. einem kolonialen Bewusstsein aufzuzeigen.

In meiner Master-Arbeit beginne ich mit einer Gegenüberstellung der beiden Biographien, um daran erste Parallelen bei beiden Philosophen aufzuzeigen. Im Anschluss versuche ich über den Aufsatz von Linda Martin Alcoff hinaus Ähnlichkeiten in der historischen Forschungsweise bei beiden Philosophen darzulegen. Augenscheinlich haben nämlich beide Philosophen Arbeiten mit historischen Fragestellungen verfasst (z.B. *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* von Enrique Dussel bzw. *Die Geburt der Klinik* von Michel Foucault) und, im Denken beider Philosophen nimmt die historische Entwicklung eine zentrale Rolle ein. Enrique Dussel (*1934) bestimmt das Jahr 1492 - die „Entdeckung“ Amerikas durch Christoph Columbus - als die eigentliche Geburtsstunde der Moderne sowie den Beginn einer bis heute andauernden Unterdrückung und Ausbeutung Lateinamerikas (vgl. Enrique Dussel: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*. Patmos, Düsseldorf, 1993). Für Michel Foucault (1926-1984) dagegen ist die Untersuchung verschiedener historischer Aussagen der wesentliche Aspekt um Diskurse (und deren Entwicklung bzw. Veränderung) beschreiben zu können (vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*. Suhrkamp, Frankfurt, 1981). Durch die Analyse der historisch-bedingten Diskurse möchte Foucault darüber hinaus deren Auswirkungen auf das Subjekt untersuchen (vgl. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1977). Beide versuchen auf ihre ganz eigene Weise die bisherige Ideengeschichte historisch zu dekonstruieren: Enrique Dussel indem er das Abhängigkeits-Modell der Dependenz-Theorie übernimmt, von diesem aus die Entdeckung Amerikas neu interpretiert und eine genuin lateinamerikanische Philosophie entwickelt. Michel Foucault indem er versucht eine „Archäologie des Wissens“ zu erstellen bzw. mit seiner genealogischen Methode versucht die historische Entwicklung von Diskursen zu beschreiben und in ihnen Veränderungen aufzuzeigen.

Den Abschluss dieser Master-Arbeit bildet ein Kapitel indem erörtert wird, inwieweit Enrique Dussels *Philosophie der Befreiung* als eine *Ethik des selbstbestimmten Lebens* im Sinne Foucaults interpretiert werden kann. Hier wird ein Einblick in die unterschiedliche Konzeption des Subjekt-Begriffes bzw. einer Ethik bei beiden Philosophen gegeben. Gleichzeitig wird der Versuch vorgenommen beide Ansätze so zu lesen, dass die Verantwortung gegenüber dem/der Anderen bzw. die Befreiung der/des Unterdrückten, der/des Armen und der/des Ausgeschlossenen (Enrique Dussel) als eine Ästhetik der Existenz (Michel Foucault) verstanden werden kann.

English Abstract

This Master thesis describes relations between the thinking of Enrique Dussel and Michel Foucault. The impetus for this work is an essay by Linda Martin Alcoff: *Power/Knowledge in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault*. In this essay, Linda Martin Alcoff tries to point out parallels between Enrique Dussel and Michel Foucault regarding to the different understanding of the power-knowledge-relationship or a colonial consciousness.

In my Master's thesis I begin with a comparison of the two biographies to show first parallels in the life and work of both philosophers. Afterwards, and to get beyond the essay of Linda Martin Alcoff, I try to point out similarities in the historical research method of both philosophers. Obviously, both philosophers were interested very much in the of historical facts and both wrote books with historical questions. Both philosophers tried in their own way a deconstruction of the history of ideas: Enrique Dussel by adopting the dependency theory, by reinterpreting America's discovery as a history of oppression and by developing a genuinely Latin American philosophy. Michel Foucault with his attempt of an "archeology of knowledge" or in another way with his genealogical method of describing the historical development of discourses.

The conclusion of this Master thesis is a chapter discussing in which way Enrique Dussels philosophy of liberation can be interpreted as an ethic of self-determined life in the sense of Foucault. At first there is an discussion of the different understanding of the subject and ethics in both philosophical systems. At the same time, there is the attempt to read both philosophical approaches in such a way, that the responsibility towards the other or the liberation of the oppressed, the poor and the excluded (Enrique Dussel) can be understood as an aesthetics of existence (Michel Foucault).