V
Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik

von Enrique Dussel, Mexiko City

"In unserer Stimme wird die Stimme der Anderen zu hören sein, derer, die nichts haben, die zum Schweigen verurteilt sind." *(Zapatistische Nationale Befreiungsarmee)*

Einleitung

Mit dem Denken Helmut Peukerts, dem mein Artikel zum sechzigsten Geburtstag gewidmet ist, habe ich mich an anderer Stelle kritisch befaßt.[1] In diesem Aufsatz will ich mich mit einer Kritik Karl-Otto Apels, auf den sich Peukert ja kontinuierlich bezieht, an der Philosophie der Befreiung auseinandersetzen. In der Tat hat Apel das Thema "Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung"[2] in letzter Zeit verschiedentlich aufgegriffen, sowohl auf dem XIX. Weltkongreß der Philosophie, der im August 1993 in Moskau stattfand, als auch auf dem vierten internationalen Seminar über den Dialog zwischen der Diskursethik und der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung Ende September 1993 in São Leopoldo in Brasilien.

Apels in São Leopoldo gehaltener Vortrag beginnt mit einer kurzen Einführung, in der der Ort der Debatte benannt wird. Bei ihm folgen dann neun Punkte. Im meinem Aufsatz geht es

---

[1] Vgl. *E. Dussel*, Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, Freiburg 1992, 39-59.

[2] Vgl. *K.-O. Apel*, Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, Aachen 1994, 17-38.

zunächst in einem ersten Teil um die jeweiligen Ausgangspunkte. Es sind dies bei der Ethik der Befreiung die Erfahrung der Interpellation des Armen als ethische Evidenz und bei der Diskursethik die Letztbegründung. Danach folgt im zweiten Teil eine Rechtfertigung der Diskursethik vor dem Vorwurf des Eurozentrismus, die zeigt, daß Apel eine ideologiekritische, aber keine historizistische Sicht favorisiert. Anschließend werde ich in Teil drei eine kritische Beschreibung einiger Positionen der Philosophie der Befreiung vorlegen. Es geht um die ambivalente "Verbindung" des hegelianisch-marxistisch-heideggerianischen Historizismus mit der unbedingten Ethik von Lévinas sowie um das Verhältnis der transontologischen Metaphysik gegenüber dem Teil A der Diskursethik. Im vierten Teil werde ich die Thematik des Skeptikers und des Zynikers behandeln, um mit einem Vorschlag zur realistischen Bewertung des Nord-Süd-Konfliktes im Hinblick auf dessen Lösung zu schließen.

Eine befriedigende Antwort auf die Vielzahl der Einwände, die sich gleichzeitig auf sehr unterschiedlichen Ebenen bewegen, würde eine weitaus umfassendere Behandlung als die in diesem Aufsatz vorgelegte verlangen.[3] Ich werde mich in diesem Artikel primär mit einigen neuen Einwänden beschäftigen, und dies gleichsam als Fortführung der bereits an anderen Stellen festgehaltenen Debatte.[4]

---

[3] Ich habe eine großangelegte Arbeit begonnen, die "Ethik der Befreiung" heißen und eine neue Version derjenigen Ethik sein wird, die ich zwischen 1970 und 1975 geschrieben habe; vgl. *E. Dussel*, Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973, Tomo I-II; Mexico, 1977, Tomo III; Bogota, 1979-1980, Tomo IV-V. Die neue Arbeit wird selbstverständlich die von Apel und anderen gegenüber der Ethik der Befreiung formulierten Fragen aufgreifen.

[4] Zum gegenwärtigen Stand der Debatte zwischen Diskursethik und Ethik der Befreiung vgl. *E. Dussel*, Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 69-96; *ders.*, Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen 1992, 96-121; *ders.*, Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, Aachen 1993, 55-65; *ders.*, Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog, in: *A. Dorschel* u.a. (Hg.),

Apel anerkennt durchaus, daß die Armut, das Massenelend in der Welt des peripheren Kapitalismus qua Faktum als eine "authentische Erfahrung" und folglich als eine "ethische Erfahrungsevidenz"[5] betrachtet werden muß. Jedoch wendet er ein[6], daß diese Evidenz immer vermittelt ist durch eine "empirisch sozialwissenschaftliche Interpretation" und deshalb mehrdeutig wird. Dieser Ambivalenz kann sich keine Behauptung der "Befreiungspraxis" oder eine mit ihr verknüpfte Theorie entziehen. In besagter interpretativer Vermittlung ist man indessen immer dem Risiko des Dogmatismus ausgeliefert; aber was noch schwerer wiegt: daß "die Philosophie der Befreiung aus der unbezweifelbaren Evidenz ihres zugleich empirischen und ethischen Ausgangspunktes nicht ohne weiteres einen Primat konkreter Evidenz und intersubjektiver Gültigkeit für ihre theoretische Ausarbeitung und praktische Umsetzung ableiten kann"[7].

Apel sieht den Vorteil der Diskursethik folglich darin, daß sie ihren Ausgang bereits von einer transzendentalen und intersubjektiv gültigen Begründung her nimmt. Er bemerkt jedoch nicht, daß die Problematik der Diskursethik auf einem der transzendentalen Begründung vorgängigen Moment beruht sowie in noch höherem Maße in Problemen besteht, die vor-

---

Transzendentalpragmatik, Frankfurt a.M. 1993, 378-396; *ders.*, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen, Düsseldorf 1993; *ders.*, Ethik der Befreiung. Zum "Ausgangspunkt" als Vollzug der "ursprünglichen ethischen Vernunft", in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 83-109.

[5] *Apel*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38, 19f.

[6] Er wiederholt damit etwas, was er schon andeutete in *K.-O. Apel*, Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen 1992, 18ff.

[7] *Apel*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38, 20.

gängig sind zur historisch-empirischen Anwendung, die in Teil B der Apelschen Diskursethik behandelt wird.[8]

In der Tat, *vor* der Durchführung erreicht der Reflexionsprozeß, der seinen Ausgang von der *Faktizität* her nimmt, das transzendental-pragmatische Niveau von Teil A, und selbstverständlich muß, bevor sich die ethischen Prinzipien auf empirisch-historischer Ebene des Teiles B der Begründung anwenden lassen, das reflexive Subjekt *immer schon apriorisch unterstellen*, daß der Andere als Person anerkannt wurde - *apriorisch* bezüglich des Prozesses der Transzendierung und *aposteriorisch* bezüglich der *Faktizität* selbst, des "Immer-schon-in-der-Welt-Seins"[9], wo man argumentiert oder arbeitet oder liebt etc. Das heißt, niemand muß gegenüber einem Stein, einem Tisch, einem Pferd oder gegenüber dem Sklaven des Aristoteles argumentieren oder etwas produzieren, um es mit dem Anderen zu tauschen, denn es "gibt" keinen Anderen. Es gibt ausschließlich Dinge, mit denen nicht argumentiert wird: man kennt sie, oder man gebraucht sie, denn man hat die Macht dazu.

Für Aristoteles ist die *Freundschaft* "die Liebe des Ähnlichen zum Ähnlichen"[10]. Es gibt eine gewisse "*Ähnlichkeit*"[11] oder "*Gleichheit*"[12]. Deshalb wird gegenüber dem Sklaven nicht argumentiert, denn ihm kommt nicht der Status der Ähnlichkeit zu. Wir würden heute sagen: Sklaven sind kein Teil der realen Kommunikationsgemeinschaft, deren Teilnehmer sich als gleichwertig anerkennen. Nun könnte jemand einwenden, daß der Sklave ja ein potentieller Teilnehmer dieser Kommunikationsgemeinschaft sei, nämlich in dem Sinne, daß er betroffen sei durch ein mögliches Übereinkommen hinsichtlich seiner Interessen. Die Schwierigkeit liegt jedoch faktisch darin, daß die "*An-erkennung*" des Anderen als gleichwertige Person und *als Anderer* unter asymmetrischen Bedingungen bereits eine ethische Erfahrung, das Faktum, darstellt, wo-

---

[8] Vgl. *K.-O. Apel*, Diskursethik als Verantwortungsethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 11-44.

[9] Wir bezeichnen dies mit dem frühen Husserl als "Lebenswelt", mit Heidegger als "Welt" oder mit Lévinas als "Totalität": Das Empirisch-Alltägliche ist vorgängig zur Reflexion oder zum Ausdruck eines Sprechaktes.

[10] *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VIII, 1, 1155 b 8.

[11] A.a.O., 1155 a 34.

[12] A.a.O., VIII, 6, 1158 b1.

durch der Sklave bereits vor seiner *Erkenntnis als Person* als *Beherrschter oder Ausgeschlossener* wahrgenommen wird. Die ethische Basisnorm, nämlich: jedes Argumentieren unterstellt die Teilnahme an einer Gemeinschaft von sich als gleichwertig betrachtenden *Personen*, wird also ausgehend vom *Apriori* der "An-erkennung" des Anderen entwickelt. Die Grundnorm wird von der An-erkennung des Anderen *als Person* deduziert. Diese An-erkennung ist vorgängig zu jedem wissenschaftlichen und reflexiven Akt, vorgängig also zu jeder Begründung und überhaupt zu jeder Möglichkeit von Argumentation. Genau dieses Thema stand bei der Tagung in São Leopoldo zur Debatte. Ich wiederhole ein Zitat, das ich bereits dort verwendet habe:

"Die Nähe bedeutet also eine Vernunft vor der Thematisierung der Bedeutung durch ein denkendes Subjekt, vor der Sammlung der Begriffe in eine Gegenwart, eine *vor-ursprüngliche Vernunft,* die aus keinerlei Initiative eines Subjekts hervorgeht, eine *an-archische Vernunft.*"[13]

Im illokutionären Moment des Sprechaktes, wenn "ich dir sage, daß p", wird eine "Begegnung", das "von Angesicht zu Angesicht" Lévinas'[14], oder die "*praktische* Beziehung" mit dem Anderen als Person - im: "Ich→dir..." - als Anderer konstituiert. Dies ist die absolute und vorgängige Bedingung, damit besagter "Akt" ein "kommunikativer" Akt ist.

Deswegen, und wenn wir von einer Position der Asymmetrie ausgehen, setzt die "An-erkennung" des Sklaven[15] *als Person* folgendes voraus:

---

[13] *E. Lévinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg / München 1992, 361; vgl. *A. Sidekum*, Ethik als Transzendenzerfahrung, Aachen 1993; *H. Schelkshorn*, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg 1992.

[14] Dies Thema ist behandelt in *Dussel*, Vernunft § 1.1. Vgl. auch *M. Theunissen*, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965. Schade, daß Theunissen sich nicht auch mit Lévinas auseinandergesetzt hat. Es mutet seltsam an, wenn der junge Philosoph 1965 schrieb: "Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie der Andere... Es ist... Thema der Ersten Philosophie." (*Theunissen*, Der Andere, 1), und sich später nicht mehr mit dieser Frage beschäftigte.

[15] Für Aristoteles existiert keine Möglichkeit einer Freundschaft mit dem Inferioren, mit dem Anderen als Anderen: "Was den Sklaven betrifft, man

a) eine "Erkenntnis" des Sklaven *als Funktion* oder Sache (faktisch funktional im System),

b) eine "Erkenntnis" des Sklaven *als Person* (zweiter, bereits ethischer Akt),

c) eine nachträgliche "An-erkennung" (ein reflexiver Akt im dritten Sinn[16]), durch die der Betreffende jetzt quasi im Gegenzug *in seiner Person* zuerst als Mensch betrachtet wird, bevor er innerhalb eines Herrschaftssystems *als Sklave* identifiziert, *als Negierter* situiert und ethisch beurteilt wird: *als beherrschter und ausgebeuteter* Sklave.

Das bloße Zurkenntnisnehmen des Sklaven als Funktion oder Sache, das Zurkenntnisnehmen der Frau im patriarchalen System als Ausgeschlossene oder "Unterlegene", des "Schwarzen" in der Gesellschaft der weißen Rasse etc. ist in bestimmter Weise "die Opferung der *Personen, Werkzeuge*, um die *Sache* zu erhalten"[17]; das heißt, sie als funktionalen Teil des (Sklaven-)Systems zu betrachten, so wie auch der Lohnarbeiter im System des Kapitals[18] wahrgenommen wird. Das ethische Moment par excellence liegt im praktischen Erkennen, das die bloße instrumentelle Funktionalität, das *Werkzeug* im Sinne von Marx, durchbricht und den Anderen als Person, als Anderen sowie das System im Sinne von Luhmann als Totalität (Lévinas) konstitutiert. Diese ursprünglich-ethische Rationalität existiert *vorgängig zu jeder Argumentation* und ist deshalb auch vorgängig zum Apelschen Prozeß der Transzendentalisierung und Begründung: "Eine Vernunft vor dem Anfang, vor jeder Gegenwart, denn meine Verantwor-

---

kann keine Freundschaft mit ihm haben", weil dies eine Degradierung implizieren würde. In diesem Denken existiert nichts dem Mitleid, der Solidarität oder der Barmherzigkeit Vergleichbares; vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, VIII, 11, 1161 b 4.

16 Das "An-" der "An-erkennung" spielt genau auf dieses Verwiesensein, Sich-selbst-Widerspiegeln und Reflektieren von C auf D an.

17 *K. Marx*, Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW.EB, Bd.1, 4.

18 System wird hier noch im Luhmannschen Sinne verstanden: "Unsere These, daß Systeme existieren, läßt sich heute mit größerer Präzision eingrenzen: es existieren selbstreferentielle Systeme", so *N. Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt a.M. 1984, 31. Das Individuum in einem solchen System handelt als Funktion.

tung für den Anderen gebietet mir vor jeder Entscheidung, vor jedem Beschluß."[19]

Wenn argumentiert wird, dann deshalb, weil der Andere Person ist und nicht umgekehrt. Das empirische *Faktum*, das ich an anderer Stelle erörtert habe[20] und das Apel als Evidenz der ethischen Forderung akzeptiert, verlangt nach einer Reflexion, um als *ethisch* gelten zu können: von dem bereits als Person erkannten Anderen her läßt sich die Sklaverei als Perversität, als Negativität entdecken. Dieses *Faktum* manifestiert sich gegenüber der "Funktion" im System, in der Totalität, es manifestiert die Person des Anderen als "negierter Teil", als nicht-autonomes Subjekt oder als Interpellierender - das schon deshalb, weil die einzige selbstreferentielle und autopoietische Struktur das System selbst als Totalität ist. Aus diesem Grund verortet sich das Subjekt der Erkenntnis jetzt als mit-verantwortlich[21] für die Negation des Anderen. Darin zeigen sich Solidarität im Angesicht des Elends und Mitleid[22]. Alle diese Momente konstituieren den "Akt der Anerkennung des Anderen". Sie gehen somit weit über die Untersuchung von Honneth hinaus.

Erst in einem zweiten Moment, wenn man in kritischer Absicht und mit Blick auf die intersubjektive Gültigkeit nach dem Grund, der Struktur, dem System etc. fragt, die der ethischen Verneinung des Anderen zugrunde liegen, erst wenn man versucht, eine *Erklärung* dafür zu finden, dann und nur dann greift man auf die wissenschaftlich-interpretative Vermitt-

---

19 *Lévinas*, A.a.o., 361.

20 Vgl. *Dussel*, Ethik der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 83-109.

21 Dies ist die apriorische "Ver-antwortung", die vorgängig zu der "Verantwortung" von Hans Jonas und Karl-Otto Apel zu verstehen ist.

22 Eine "mitleidende Ethik" wird richtig situiert durch die von Horkheimer gestellte Frage: "Diese Liebe läßt sich nicht verstehen ohne die Orientierung an einem zukünftigen, glücklichen Leben des Menschen, eine Orientierung, die sich nicht offenbart, sondern dem Elend der Gegenwart entspringt" (zitiert nach *R. Mate*, La razon de los vencidos, Barcelona 1991, 143). Horkheimer ist der Meinung, daß es sich beim Mitleid um ein "moralisches Empfinden" handelt. Ich dagegen denke, daß es sich dabei um ein primäres Moment der ursprünglichen ethischen Vernunft handelt. Diese Differenz ist grundlegend, weil wir eben keine mehrdeutige Sentimentalität des Mitleids behaupten.

lung[23] zurück, die weder neutral noch unschuldig ist. Hier gewinnt die Ethik der Befreiung ein *Kriterium* für ihre Kritik, für die intersubjektive Gültigkeit, für die Wahl des wissenschaftlichen Instrumentariums zur Interpretation und darüber hinaus für die Teilnahme an dieser oder jener Kommunikationsgemeinschaft, an der beherrschenden oder an der beherrschten und ausgeschlossenen, ein Kriterium, welches jeder Philosophie fehlt, die die gegebene Welt, z.B. den gegenwärtigen Kapitalismus, einfach zum einzigen Ausgangspunkt erklärt. Der Mangel eines solchen Kriteriums kennzeichnet die Diskursethik sowohl bezüglich des Reflexionsprozesses auf das Transzendentale wie auch bei dem Versuch, die ethische Norm formal bzw. prozedural anzuwenden.

Das *Faktum* ist nicht in einer sofort einsichtigen, empirisch-positivistischen Unmittelbarkeit gegeben - eine solche Annahme käme einem naiven und dogmatischen ethischen Positivismus gleich -, weil sich besagtes *Faktum* von einer im heideggerschen Sinn vorausgesetzten Welt her erst konstituiert, und weil das Faktum in ethischer Hinsicht außerdem "erarbeitet" wird in Form einer sich entwickelnden An-erkennung des Anderen, dessen Negation als Beherrschung oder als Ausschließung bereits wahrgenommen und entsprechend als Perversität gewertet worden ist. Allerdings leitet sich aus besagtem *Faktum* nicht *automatisch* die intersubjektive Gültigkeit seiner theoretischen Erarbeitung und praktischen Umsetzung ab. Der Grund hierfür liegt darin, daß die intersubjektive Gültigkeit genauso Resultat der wissenschaftlichen Vermittlung wie eines gemeinsamen Argumentationsprozesses ist. Damit diese intersubjektive Gültigkeit eine *kritische* ist, muß sie einen Vermittlungsprozeß mit den *kritischen* Sozial- oder anderen Wissenschaften durchlaufen - wie z.B. mit der

---

[23] Mit Recht forderte Christoph Türcke auf dem Seminar von São Leopoldo von der Ethik der Befreiung eine wissenschaftliche Vermittlung, weil sie sonst in eine leere Bewegung metaphysischer Kategorien fallen würde. Wissenschaftliche Vermittlungen wurden von der Philosophie der Befreiung immer verwendet, aber immer im Bewußtsein, daß die kritische empirische Wissenschaft gesucht und ausgewählt wird, nicht aber einfach existiert (wie z.B. auch die kritische Politische Ökonomie zur Zeit von Marx), sondern daß sie geschaffen wird. Dies heißt, daß es eine ethische Vorgängigkeit gibt, die als Kriterium den Gebrauch der wissenschaftlichen Vermittlung determiniert.

Dependenztheorie bezüglich des Nord-Süd-Verhältnisses innerhalb des Weltsystems[24] oder, im Rückgriff auf Marx, mit der Kritik des gegenwärtigen Kapitalismus.

Die Ethik der Befreiung ist in der Lage, von der "An-erkennung" des Anderen her, vom Imperativ und der ethischen Grundnorm her, die da lautet: "Befreie den in seiner Würde negierten Anderen!", unabhängig davon, ob der Andere der Arme, die Frau, die Arbeiterklasse, die periphere Nation, die unterdrückte Kultur des Volkes, die diskriminierte Rasse, die zukünftigen Generationen, etc. ist, den Prozeß durchzuführen, der im Zuge eines diskursiven Verfahrens zur intersubjektiven Gültigkeit des betreffenden *Faktums* gelangt, etwa dem des Elends der Ausgebeuteten bzw. Ausgeschlossenen. Man darf dabei nicht vergessen, daß es *hegemoniale* oder *beherrschende* Kommunikationsgemeinschaften gibt, und daß sich deshalb die originär ethische Gültigkeit zu Beginn nur zwischen den Unterdrückten und Ausgeschlossenen selbst einstellen kann.[25]

Ich werde hierzu im letzten Abschnitt bei der Frage der Priorität oder Nichtpriorität der Begründung zurückkehren, wenn ich das Thema des Kampfes, des Kampfes um "An-

---

24 Vgl. *F. Hinkelammert*, Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 111-146.

25 Dies ist in seiner Gesamtheit das Thema der Bewußtwerdung der Gemeinschaften von Beherrschten (z.B. der Arbeiterklasse) und Ausgeschlossen (z.B. der indigenen Ethnien in Lateinamerika): Von der analektischen Affirmation der Andersheit des Anderen als Betroffenen, Beherrschten oder Ausgeschlossenen in der anfänglichen Asymmetrie (die Ethik der Befreiung ist eine Ethik, die vom Normalfall der Asymmetrie ausgeht und so universal ist, im Gegensatz zur Diskursethik, die allein von der Symmetrie ausgehen kann und so eine partikulare Ethik des Rechtsstaates ist, der Realität ist nur für die herrschende Minderheit der Menschheit) durch die aktive Bewußtwerdung (die eigene gemeinschaftliche An-erkennung) - in der die wissenschaftliche Vermittlung entscheidend ist - bis zur Interpellation der Solidarität, einen effektiven oder politischen Prozeß der Befreiung (oder der vollen Teilhabe an einer zukünftig symmetrischen Kommunikationsgemeinschaft) einzuleiten. Gleichzeitig würde dies eine Rethematisierung von Theorie und Praxis bedeuten; vgl. *Dussel*, Ethik der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 82-109.

erkennung" im radikalen Sinne im Gegenüber zum Zyniker und in Zurückweisung des Skeptikers behandle.

II. Eurozentrismus, Historizismus und das Ökonomische

Bei der Thematik des Eurozentrismus, des Historizismus sowie des Ökonomischen berührt Apel die ideologische Frage.[26] Er akzeptiert, daß es auf ideologischer Ebene in unterschiedlichen Graden einen gewissen Eurozentrismus sowohl in der europäischen als auch in der nord- und lateinamerikanischen Philosophie gibt. Ich bin kein Anhänger der es sich zu einfach machenden Ansicht, daß der Eurozentrismus der europäisch-nordamerikanischen Philosophie und die eurozentrische Inauthentizität der imitativen lateinamerikanischen Philosophie bloß Ausdruck eines Ursache-Wirkungs-Verhältnisses des weltweiten Kapitalismus sind, der eine Struktur aufweist, die sich ebenfalls vereinfachend als Zentrum-Peripherie-Verhältnis charakterisieren läßt. Das Phänomen des Eurozentrismus ist viel umfassender; es betrifft sowohl das Kulturelle, das Politische als auch die Philosophie.[27] Deshalb muß ich einmal mehr betonen, daß ich nicht akzeptieren kann, wenn meine Position als "quasi-marxistische Ideologiekritik" klassifiziert wird - gemeint ist hier der Standardmarxismus, den ich immer abgelehnt habe.

Unter Eurozentrismus verstehe ich die Identifizierung der europäischen Partikularität mit der *Allgemeinheit*. Kein Philosoph kann heute den Eurozentrismus hinter sich lassen, wenn er sich nicht kritisch und ausdrücklich zur Frage des Eurozentrismus verhält. Nur wenn dessen Existenz eingestanden wird, kann ein kritisches und reflexives Bewußtsein entstehen - eben das ist bei Apel der Fall.

Ich denke nicht, daß es sich beim Eurozentrismus um die Konstruktion eines "Überbaus" handelt, die automatisch auf

---

26 Vgl. *Apel*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38.

27 Vgl. *S. Amin*, Eurocentrism, New York 1989. In meiner in Arbeit befindlichen "Ethik der Befreiung" werde ich diese Frage ausgehend von einer unterschiedlichen Sicht der Weltgeschichte behandeln. Einiges ist dazu bereits gesagt in *Dussel*, Erfindung.

eine kapitalistische "Basis" antwortet, ganz einfach weil meiner Meinung nach Marx dem "Basis-Überbau-Schema" keine zentrale Bedeutung beimißt.[28] Im Gegenteil gehe ich von einem subtileren Eurozentrismus aus, den ich als "entwicklungsideologischen Fehlschluß" bezeichnet habe. Dieser besteht in der Behauptung, daß alle Kulturen dem vorgezeichneten Weg Europas folgen, also von der Vormoderne zur Moderne, vom klassischen Kapitalismus zum Spätkapitalismus.[29] Gleiches läßt sich von der Behauptung sagen, der heutige Europäer befinde sich in einer "postkonventionellen" Situation - im Sinn der höchsten Stufen der Moralentwicklung entsprechend dem Kohlbergschen Modell. Ich behaupte dagegen, daß keine *Sittlichkeit* jemals postkonventionell sein wird, sondern daß jede Universalmoral einschließlich der von Apel und Habermas sich tatsächlich immer innerhalb einer vorgegebenen konventionellen Sittlichkeit artikuliert - z.B. der europäisch-nordamerikanischen, konservativen, liberalen oder sozialdemokratischen Sittlichkeit. Es wäre naiv zu glauben, daß sich der kritische europäische Philosoph in seinem alltäglichen Leben auf postkonventionelle Weise situieren könnte, ohne zuzugeben, daß seine konkreten "Reaktionen" die eines Mitglieds der westlichen Kultur sind - an diesem Punkt ist Charles Taylor voll zuzustimmen. Gegenüber einem Buddhisten, der das "Ich" und die "Person" verneint, um die Individualität zugunsten des Nicht-Leidens zu überwinden, repräsentiert die Diskursethik, die als Personen die symmetrischen Teilnehmer einer Kommunikati-

---

28 Vgl. *E. Dussel*, Las Metáforas teológicas de Marx, Estella 1993, 302ff. Des öfteren habe ich in meinen Arbeiten nachgewiesen, daß Marx in seinen Spätwerken (von 1857 bis zu seinem Tod) keine einzige vollständige Seite dieser Frage gewidmet hat bis auf einige beiläufige Bemerkungen im Vorwort "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (MEW Bd.13, 10) und in bezug auf Engels. Marx dachte zirkulär: Eine determinierende determinierte Determinierung: die Produktion determiniert den Konsum; der Konsum determiniert die Produktion, etc.; vgl. *E. Dussel*, La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse", Mexiko 1985.

29 Die Peripherie des Kapitalismus, wie Lateinamerika, ist modern seit Ende des 15. Jahrhunderts, sie ist eben die Peripherie der Modernität. Der periphere Kapitalismus kann kein "Spät- oder Metropolenkapitalismus" sein, weil es dann keinen Kapitalismus geben würde; der Kapitalismus bedarf strukturell einer Peripherie.

onsgemeinschaft anerkennt, eine semitisch-abendländische Sicht des Menschen, was ersichtlich ist an ihrem Verständnis von *Person*, das im Buddhismus nicht existiert, aber von Boethius über Thomas bis hin zu Kant im jüdischen, christlichen sowie islamischen Denken verankert ist.

Auch der späte Marx argumentiert, zumindest nach 1868, nicht auf der Basis einer rationalistischen oder historizistischen hegelianischen Sicht des Geschichtsprozesses, der in notwendigen Etappen verläuft, die sich antizipieren lassen. Dies wurde an anderer Stelle bereits behandelt.[30] Außerdem hat auch die Kritik Poppers am behaupteten Historizismus von Marx ihren letzten Kredit verspielt.[31]

---

[30] Vgl. *Dussel*, Ethik der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 83-109. Im Brief an Mikhailovski von 1877 schreibt Marx: "For him (sich auf den russischen Intellektuellen beziehend) ... an historico-philosophical theory of the Universal Progress, fatally imposed on all peoples, regardless of the historical circumstances in which they find themselves (...) this is to do me both too much honour and too much discredit." (zit. nach *T. Shanin*, Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism, New York 1983, 59f). Marx widersetzt sich explizit dem Aufgreifen einer "historisch-philosophischen Theorie, die fatalerweise allen Völkern aufgezwungen wurde". Wer würde heute anerkennen, daß Marx gleichermaßen abgelehnt hat, ein sozialistisches System zu propagieren? "Dem Herrn Wagner zufolge ist die Mehrwerttheorie von Marx der Eckstein seines sozialistischen Systems. Da ich (Marx) niemals ein sozialistisches System konstruiert habe, muß es sich um eine Fantasie der Wagners, Schäffles oder sonstiger handeln." (Randglossen zu A. Wagner..., in: MEW Bd. 19, 357). Marx ist präziser und weniger pretentiös als selbst Popper; er ist bescheidener als viele seiner Kritiker, und vor allem nahm er sich viel Zeit zum geduldigen Lesen derjenigen Autoren wie Smith, Ricardo, Malthus etc., die er kritisierte.

[31] Vgl *F. Hinkelammert*, Crítica a la razón utópica, San José 1984 (Kap. 5). Die "Unmöglichkeit der perfekten Planung" zu beweisen - dies wäre durchaus richtig, denn niemand kann über eine unendliche Intelligenz mit unendlicher Geschwindigkeit verfügen - ist nicht dasselbe wie zu versuchen, die "Unmöglichkeit der möglichen Planung" zu beweisen. Popper verwechselt beide Momente; vgl. *K. Popper*, Das Elend des Historizismus, Tübingen ^{3}1971. Das gleiche läßt sich auch über das "Mißverstehen" des Konzeptes des "Bewegungsgesetzes" bei Marx sagen, das nichts gemein hat mit einer empirischen Voraussagbarkeit, sondern auf der Logik "essentieller Determinationen" basiert: wenn sich das Kapital konstant vermehrt, muß die Profitrate abnehmen. Dies heißt nicht, daß

Es ist zwar wahr, daß Marx die "Moralen", die hegelianischen *Sittlichkeiten,* als relativ in bezug auf ihre Zeit - z.B. die der Bourgeosie - kritisiert, jedoch verfügt er über Kriterien, die die historisch-ökonomischen Systeme transzendieren. Deshalb bin ich zu dem Schluß gekommen, daß "*das Kapital* eine Ethik ist"[32]. Marx hat ein universales Kriterium seiner Ethik: die Würde[33] des Subjekts, die Person, die lebendige Arbeit. Von diesem Kriterium her kann er das Kapital als dasjenige System kritisieren, das das Subjekt, die lebendige Arbeit subsumiert - *Subsumption* ist die ethische Kategorie schlechthin von Marx -, veräußert sowie als Subjekt und autonome Person negiert. Das Subjekt als lebendige Arbeit ist das Subjekt der Argumentation, von dem die Pragmatik ihren Ausgang nehmen muß. Das bedeutet, daß die Pragmatik ihren Ausgang von einer Ökonomik nehmen muß, aus der sie erst ihre letztgültigen materiellen Kriterien gewinnt. Es ist evident, daß die Ökonomik gleichermaßen immer die Pragmatik voraussetzt, und zwar als konsensuelle intersubjektive Vermittlung bei der Leitung des Ökonomischen.[34] Das Ökonomische

---

es nicht auch Kompensationsmaßnahmen geben kann, die es erlauben, die Profitrate beizubehalten oder gar zu erhöhen: Das "Gesetz" läßt Platz für eine "Tendenz". Aber dies hat rein gar nichts zu tun mit den Popperschen "Voraussagen".

32 Vgl. *E. Dussel*, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital, Mexico 1990, 429ff.

33 Marx spricht dabei vom Selbstwertgefühl; vgl. *K. Marx*, Das Kapital, in: MEGA Bd. 6, Berlin 1987, 209; noch deutlicher schreibt er: "Die Arbeit ist die Substanz und das immanente Maß der Werthe, aber sie selbst hat keinen Werth", in: *ders.*, Das Kapital, MEGA II. Abt., Bd. 6, 500. "Da der Werth nur ein irrationaler Ausdruck für den Werth der Arbeitskraft" ist, ebd., 502. Die lebendige Arbeit, das Subjekt selbst, die Person hat keinen Wert, sie hat Würde.

34 Vgl. *P. Ulrich*, Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern 1992. Ulrich situiert dies jedoch auf der Ebene der theoretisch-ökonomischen Vernunft und nicht auf der der konkret praktisch-ökonomischen Vernunft. Deshalb spricht er von einer ökonomisch-pragmatischen Vernunft und Gemeinschaft und nicht von einer im eigentlichen Sinne vor-pragmatisch-ökonomischen Vernunft oder von einer Gemeinschaft des Lebens oder der

zeigt die Leiblichkeit des Menschseins an, die auf ethischer Ebene ihre Reproduktion als unumgängliche Voraussetzung jedweder nachfolgenden Aktivität verlangt. Die Person ist *Leiblichkeit*[35], weil das, worüber wir sprechen, kein Engel ist, der bloß argumentiert, sondern ein *leibliches, lebendiges* menschliches Wesen ist. Franz Hinkelammert hat dazu in São Leopoldo folgendes ausgeführt:

"Der Zugang zur *körperlichen* Wirklichkeit - d.h. die eigene *körperliche* Unversehrtheit im zwischenmenschlichen Verhältnis - und der Zugang zu den Gebrauchswerten im Verhältnis von Mensch und Natur, ist das *Wahrheitskriterium* von Normen im konkreten Fall."[36]

Es ist die Ebene der ursprünglichen Ökonomik, die der leiblichen menschlichen Existenz, die ihrer Reproduktion bedarf, in der ich die *Ökonomik* situiert habe - und die man nicht mit der *Ökonomie* verwechseln darf. Teilnehmer an einer Produzenten- oder Lebensgemeinschaft zu sein, ist die erste Bedingung für das argumentierende Subjekt als *lebendiges* Subjekt.[37] Die Ethik der Befreiung betrachtet als Kriterium und Ausgangspunkt die leidende Leiblichkeit des Beherrschten und Ausgeschlossenen: die Andersheit des in seiner Würde negierten Anderen.

III. Die trans-ontologische Transzendentalität

Apel wünscht von der Philosophie der Befreiung Klarstellungen bezüglich einiger fundamentaler Fragestellungen. Die Philosophie der Befreiung erkläre nicht, wie sich eine ontologische oder historizistische Position vertreten läßt, die von Hegel, Marx und Heidegger inspiriert ist, oder wie sich die

---

Produzenten, wie Marx sich ausdrückte, vorgängig zur Kommunikationsgemeinschaft. Zuerst lebt man, dann argumentiert man.

[35] Dies ist auch für Marx eine entscheidende Determinierung: "nur eine Objektivität, die mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit übereinstimmt", *K. Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, 235.

[36] *F. Hinkelammert*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 111-146, 131.

[37] Vgl. *Dussel*, Marx; *ders.*, Skeptiker; *ders.*, Erfindung.

Position einer transontologischen Metaphysik eines Lévinas einnehmen läßt; es sei auch nicht zu verstehen, wie man den Futurismus bei Marx ausblenden könne; ebenso wenig sei klar, was die Differenz zwischen dem "Griechischen" und dem "Semitischen" bedeute; vor allem aber bleibe offen, wie sich "das Ganze aller möglichen Wahrheit als auf *einen Logos* bezogen" denken läßt.[38] Diese Positionen erscheinen Apel als widersprüchlich oder zumindest als ambivalent und verwirrend. Ich bin froh über die Fragen, die er mir hiermit stellt, weil dies mir erlaubt, eine Schwierigkeit zu benennen, die Apel und Habermas beim Verständnis des Ansatzes von Lévinas und der Philosophie der Befreiung haben. Bei dieser Schwierigkeit handelt es sich um die Frage der "Andersheit"[39].

Apel formuliert in bezug auf "das Ganze", durch das sich bei Platon und Hegel die dialektische Ontologie entwickelt hat, daß beide "mit dem Ganzen des Seins und seiner im Logos begreifbaren Wahrheit (...) das Ganze aller nur denkbaren Horizonte des Seinsverstehens - und insofern der dialektischen Nichttrennbarkeit des Seins (als der Identität) und des Nichtseins (als des Andersseins)"[40] meinten.

Auf andere Weise drückte Parmenides dies bereits vor Platon aus: "Denn dasselbe ist Denken und Sein"[41]. Das Sein als Verständnis des Seins[42] kann mit dem *Logos* (Platon), mit dem *Verstehen* (Heidegger), das das *Denkbare* ist, übereinstimmen. Schon in meiner Arbeit "Método para una filosofia de la liberacíon"[43] habe ich genau die *Unmöglichkeit* der Übereinstimmung, der Unmittelbarkeit und der Identität zwi-

---

38 *Apel*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38, 28.

39 Vgl. *Dussel*, Lebensgemeinschaft §1; *ders.*, Vernunft §1.1; *ders.*, Skeptiker §3; *ders.*, Ethik der Befreiung, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 83-109, § 2.1-2.3. In diesem Aufsatz möchte ich in der "Andersheit" des Anderen zwei Dimensionen differenzieren: als Beherrschte im System und in der Totalität (durch Subsumption) und als Ausgeschlossene - diese letzte Dimension werde ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, als "Exteriorität" bezeichnen.

40 *Apel*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38, 28.

41 In: *H. Diels*, Fragmente der Vorsokratiker, Zürich 1864, 231.

42 Vgl. *E. Dussel*, Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989, 36ff.

43 *E. Dussel*, Método para una filosofia de la liberación, Salamanca 1974.

schen dem Sein/der Wahrheit des Seins und der *Realität* aufgezeigt.[44] Ausgehend von Sartres "Kritik der dialektischen Vernunft", von Zubiris "Sobre la esencia" und besonders von Lévinas her erweitere ich diese Nicht-Identität der "Welt" - des Seinsverständnisses, des Seins, der Wahrheit - mit der Realität[45] der physischen Dinge, aber noch mehr mit der

---

[44] In meiner "Philosophie der Befreiung" (§2.2.2.3.1) unterscheide ich zwischen "Welt" im Heideggerschen Sinn, mit der das Sein, die Ontologie und die Wahrheit des Seins korrespondiert, und "Kosmos": "die Totalität der realen Dinge, ob sie dem Menschen bekannt sind oder nicht". "Kosmos" rekurriert auf die "omnitudo realitatis", "Welt" auf die existentiale Totalität aus dem Horizont des "Seinsverständnis". Das "Noumenon" von Kant ist das Ding, insofern es denkbar ist, das aber niemals tatsächlich erkannt wird, sondern immer nur Gegenstand des Verstandes ist. Für Zubiri ist das Ding nicht das Denkbare, sei es erkannt oder nicht, sondern das, was autonom aus sich heraus als real besteht. Die Rose blüht aus sich heraus, unabhängig davon, ob sie erkannt wird oder nicht. Das "aus sich heraus"-Blühen ist ihre Realität. Das "Sein" ist der Horizont der Denkbarkeit, wie Apel sagt: "das Ganze aller nur denkbaren Horizonte des Seinsverstehens"; die Realität ist eine aus sich heraus bestehende Ordnung ohne konstitutive Beziehung zur Erkenntnis. Die Realität, das Reale kann fragmentarisch erkannt werden, aber niemals als Ganzes: die Identität zwischen Realität und Denken (Realität und Sein/Wahrheit) ist empirisch unmöglich, nicht einmal auf lange Sicht hin (in the long run), wie Peirce und Apel denken; vgl. die Kritik von *Hinkelammert*, Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 111-146: Die asymptotische Annäherung der Wirklichkeit an ihre Idealsituation, 1994. Über Zubiri hinausgehend zeigt Hinkelammert die faktische Unmöglichkeit einer solchen Identität zwischen Realität und Sein/Wahrheit, weil es für die Erkenntnis der Realität notwendig ist, eine Technologie der Beobachtung anzuwenden (Faktizität), die es jedoch wiederum unmöglich macht, die Distanz zu überwinden. Die Realität wird durch das Instrument deformiert; vgl. *Hinkelammert*, Crítica, cap. 5a: "Die Realität transzendiert die Wirklichkeit", 231ff. Gemäß dem "Prinzip der Unmöglichkeit" ist es unmöglich, daß die Empirie identisch mit der Realität ist. Darin besteht volle Übereinstimmung zwischen Zubiri und Lévinas.

[45] Das Wort "Realität" möchte ich klar abgrenzen von drei weiteren Begriffen Hegels. Es ist weder identisch mit dem "Sein", noch mit der "Existenz", noch mit der "Wirklichkeit"; vgl. die "Kleine Logik" der Enzyklopädie Hegels, § 86, 123 und 142. Die "Realität", von der ich spreche, geht darüber hinaus. Sie ist transzendental zu den hegelianischen Begriffen des "Seins", der "Existenz" und der "Wirklichkeit". In mehreren

Realität der "*res eventualis*", die die menschliche Person des Anderen ist.[46] Mit Sartre eröffnete sich uns die Problematik von einer Ontologie der Sozialwissenschaften her. Aber es war Lévinas, der die Problematik der *Realität*, die transzendental zum Sein ist, für unsere Gruppe lateinamerikanischer Philosophen Ende der sechziger Jahre in einen ethischen Kontext, in den der praktischen Vernunft als "*der Andere*" (Autrui), situierte. Wenn schon die Realität der physischen Dinge immer durch eine unerkennbare Exteriorität sogar vor den Wissenschaften geschützt ist, um wieviel mehr dann die Realität des Anderen: Niemals per definitionem ist jemand - ich oder auch wir als Gemeinschaft - in der Lage zu behaupten, den Anderen innerhalb des Seinsverständnisses, innerhalb seiner Welt zu *verstehen*.[47] Im Fall des Anderen multipliziert sich die Unaussprechlichkeit des Individuums mit der Unaussprechlichkeit der Freiheit und der Bedingungslosigkeit der anderen Welt als fremde Geschichte.[48] Dies stellt eine absolute Grenze dar für

---

anderen Arbeiten habe ich diese Abgenzung behandelt. Ich behaupte, daß Marx diese Unterscheidungen bewußt sind: Man kann den Mehrwert eines Produktes (Sein), einer Ware (Existenz) fassen, ohne an das wirkliche Sein zu stoßen - im Falle des Nichtverkaufs der Ware verliert sich der Mehrwert ins Nichts (Annihilierung). Andererseits ist die "lebendige Arbeit" die wirkliche, über das Kapital hinausgehende Realität; eben darin liegt die Transzendentalität der Realität des Subjektes der Arbeit in bezug auf das Sein des Systems, der Totalität, dem Kapital; vgl. *Dussel*, Marx, cap. 9-10.

46 Dies ist das Thema, das Ignacio Ellacuría noch abstrakt in seinem Buch "Filosofia de la realidad historica" (Madrid 1991) behandelt. Ich erinnere mich, daß er 1972 während einer Konferenz in der UCA in San Salvador mir am Ende meines Vortrages eröffnete, daß er gerade zum ersten Mal von der Philosophie der Befreiung gehört habe, einer Bewegung, zu der er später Artikel von großer Bedeutung beisteuerte. Ich muß zu seinem Buch bemerken, daß es einer Vermittlung durch die kritischen Sozialwissenschaften bedarf, um nicht Gegenstand eines erneuten metaphysischen Mißbrauchs ohne analytische Vermittlung zu werden. Es gibt bereits einige Lesarten seines Buches, die auf einem solchen metaphysischen Mißbrauch beruhen.

47 Vgl. *M. Olivetti*, Analogia del Soggetto, Roma 1992, 132.

48 Diese Frage bearbeitet Vattimo gründlich in seinem Werk über Schleiermacher; vgl. *G. Vattimo*, Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Torino 1986. Den Weg hierzu eröffnete ihm Schelling in seinen Berliner

den *Logos*, für das Verstehen und für das Sein als ontologischem Horizont der Welt, meiner und unserer Welt. Der Andere befindet sich jenseits des Seins (Transzendentalität) - dies ist die These von Lévinas und der Philosophie der Befreiung. In diesem Sinn des Jenseits-der-Ontologie, also als trans-ontologisch, kann Ethik (oder Meta-Physik[49] für Lévinas) begriffen werden, nämlich als rationale Erfahrung des Anderen als Anderer (An-erkennung). Ich kann den Horizont meiner Welt öffnen und pragmatische Aspekte des Anderen fragmentarisch erfassen; der Andere kann sich offenbaren und verständlich machen, und durch einen gegenseitigen Lernprozeß sind wir in der Lage, ein *gemeinsames intelligibles Klima* zu schaffen. Aber niemals kann der Andere als Subjekt, als Zentrum "seiner" Welt, als eigene Geschichte, *vollständig* durch den Logos verstanden werden. Handelt es sich bei diesem Sachverhalt um die traditionelle Frage der Unaussprechlichkeit des Individuums, der Inkommensurabilität oder der Inkommunikabilität? Es handelt sich hierbei um etwas davon verschiedenes; es ist die Freiheit des Anderen als niemals handhabbare, niemals dem Ganzen verständliche, niemals dem Ganzen durch den Logos mitteilbare Andersheit. Es handelt sich dabei um die Affirmation der unhintergehbaren Grenze der Vernunft: die Vernunft des Anderen, die selbstverständlich ihre Welt versteht und darin rational ihre Rationalität ausübt. Jedoch bestreiten wir, daß die Ontologie die Macht hat, sich als das äußerste aller möglichen Momente zu behaupten - und genauso bestreiten wir, daß der Beobachter die Macht hat, sich meine/unsere und deine/eure Welt vor Augen zu stellen und beide unvermeidlich aus einer Position des Dritten, aus der Welt und Warte des Beobachters zu konstituieren; auf diese Weise würde die Ontologie weiterherrschen, was eben Apel unterstellt. Demgegenüber ist es notwendig, das zu entdecken, was wir die "ursprüngliche ethische Vernunft" genannt haben, die die *rationale* Weise darstellt, sich auf die

---

Vorlesungen von 1841 über die "Philosophie der Offenbarung"; vgl. *Dussel*, Método, 115ff.

[49] Selbstverständlich ist diese Meta-Physik postmetaphysisch, soweit unter Metaphysik der naive unkritische Realismus verstanden wird.

Andersheit zu beziehen, auf die distinkte[50] Vernunft des Anderen und nicht bloß auf die Differenz-in-Identität. Von meiner/unserer Welt her und in ihr *offenbart* sich der Andere als transzendent; in der Welt erscheint ein Angesicht (Phänomen), das das Jenseits-der-Welt anzeigt: "den Anderen". Die ethisch-praktische Erfahrung des von "Angesicht zu Angesicht", der Respekt gegenüber dem als autonome Person an-erkannten Anderen, ist primär keine Erfahrung eines Verstehens des Seins, sondern ein "Sein-lassen-des-Anderen" in der Erwartungshaltung gegenüber seiner "Offenbarung"[51]. Aus all diesen Gründen bestreiten wir nicht die Möglichkeit des Dialoges, der rationalen symmetrischen Kommunikation, aber wir insistieren auf der Unmöglichkeit, die Exteriorität und die realen Asymmetrien-Diachronien zu überwinden. Die Behauptung, den Anderen im Horizont meiner/unserer Welt vollständig zu verstehen oder ihn unter sie zu *subsumieren*, läßt sich nicht aufstellen. Der Respekt, die An-erkennung seiner Andersheit, Exteriorität ist das "pour-Autrui" der menschlichen ethischen Subjektivität. Hierüber habe ich bereits viel geschrieben, und deshalb brauche ich mich an dieser Stelle nicht zu wiederholen.[52]

Mit dieser Problematik befaßte sich auch Horkheimer, ohne sie allerdings zu lösen, als er über die "Gefühle der Empörung, des Mitleids, der Liebe, der Solidarität" schrieb und dabei folgendes sagte: "Das Leben der meisten Menschen ist so elend, der Entbehrungen und Demütigungen sind so zahlrei-

---

50 Die deutsche Übersetzung der "Philosophie der Befreiung" übersetzt "dis-tinto" durch Divergenz; der richtige Begriff wäre jedoch "Dis-tinktion". "Identität-Differenz" sind Momente der Welt, der Totalität; die "Distinktion" des Anderen jedoch geht über den Horizont der Totalität der Welt als Seinsverständnis hinaus: Sie ist transzendental wie die Person des Sklaven gegenüber dem System der Sklaverei, in der der Sklave eine interne Differenz darstellt. Die Lohnarbeit ist für Marx "Differenz" im System des Kapitals; die lebendige Arbeit oder die Subjektivität des Arbeiters als solche ist "distinkt": vorgängig und nachträglich zur "Subsumption", zur "Inklusion" der Distinktion als bloße Differenz.

51 Eine "Offenbarung" des Anderen von seiner Freiheit her ist keine bloße Manifestation des Phänomens. Dies untersuchte Schelling 1841, um Hegel zu überwinden; vgl. *Dussel*, Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989, 61f; *ders.*, Para una ética, Bd II, 146ff.

52 Vgl *Dussel*; Para una ética; *ders.*, Método; *ders.*, Philosophie.

che, Anstrengungen und Erfolge stehen meist in einem so krassen Mißverhältnis, daß die Hoffnung, diese irdische Ordnung möchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu begreiflich ist. Indem der Idealismus diese Hoffnung nicht als das, was sie ist, erklärt, sondern sie zu rationalisieren strebt, wird er zum Mittel, den durch Natur und gesellschaftliche Verhältnisse erzwungenen Triebverzicht zu verklären."[53]

Dies ist ein Vorschlag für eine Ethik der Befreiung, aber im Unterschied zu Horkheimer wird sie, da sie ein historisches Subjekt hat, in bezug auf das sie sich artikulieren kann - den sozialen Block der Unterdrückten und Ausgeschlossenen des peripheren Kapitalismus, die große Mehrheit der Einwohner der sogenannten Dritten Welt - und da sie die Hoffnung von einer ursprünglich ethischen Vernunft und einem Befreiungsprojekt her "rationalisieren" kann, zu einem philosophischen Projekt, dem Horkheimer selbst nicht zustimmen konnte. Die Diskursethik führt diese Problematik auf die bloß diskursive, kommunitäre, *symmetrisch-synchrone* Vernunft zurück, ohne den Horizont der Andersheit jenseits der negativen Dialektik zu entdecken. Die symmetrisch-synchrone Kommunikation ist *horizontal*, tautologisch - dies ist z.B. die Position des Aristoteles, die ich als "griechisch" bezeichne, und auch die der Diskursethik. Wenn Kommunikation oder Gerechtigkeit dagegen als Endpunkte eines Prozesses verstanden werden, der seinen Ausgang bei der Asymmetrie-Diachronie nimmt, werden beide in einer *vertikalen* Relation konstituiert - dies ist die bantu-afrikanische, ägyptische, mesopotamische, semitische Position[54]: von unten nach oben. Diese Unterschiede sind Teil

---

53 *M. Horkheimer*, Materialismus und Metaphysik, in: *ders.*, Kritische Theorie Bd. I, Frankfurt a.M. 1968, 44.

54 In meiner sich in Arbeit befindenden "Ethik der Befreiung" lege ich dieses Thema im ersten Kapitel dar. Die bantu-afrikanische, primitiv-ägyptische (ab dem 4. Jahrtausend vor Christus), mesopotamisch-semitische Welt wie die des Hammurabi, die Welt der Phönizier, Aramäer, Hebräer, Christen bis hin zu der der Moslems, repräsentiert eine Sittlichkeit, in der "den Hungernden zu speisen, den Nackten zu bekleiden..." (Buch der Toten) oder "der Witwe, dem Waisen und dem Fremden Recht zu gewähren" (Codex Hammurabi) ethische Forderungen sind. In diesem Sinne spreche ich von "semitisch" (vgl. *E. Dussel*, El humanismo semita, Buenos Aires 1969). Diese vertikalen ethischen Forderungen des Erbarmens und des Respekts gegenüber der Person des Armen und Beherrsch-

der konkreten Geschichte der *Sittlichkeiten*, die gleichfalls die universale Moral bedingen, welche weiterhin eingefügt ist in eine "konventionelle" Sittlichkeit, was in gewisser Weise unvermeidlich ist.

IV. Zur Begründung der ethischen Gültigkeit der Befreiungspraxis als Kampf um die An-erkennung und als antiskeptische Begründung

Ich bin einverstanden mit der Einschätzung, daß die gültige Argumentation und damit auch die Ethik der Befreiung unmöglich wären,[55] wenn es nicht gelänge, den Skeptiker zurückzuweisen. Jedoch sind zwei Ebenen der Gültigkeit zu unterscheiden: a) diejenige der Gemeinschaft der Philosophen und Wissenschaftler, in der der Skeptiker anzutreffen ist, und b) diejenige der historisch-politischen Gemeinschaft des Alltags, wo Macht und Ungerechtigkeit ausgeübt werden und als deren Folgen Hunger, Tod und Erniedrigung der Beherrschten und elendig Ausgeschlossenen produziert werden. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Befreiungs- und Diskursethik entscheidet sich auf der ersten Ebene. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Lebens des Unterdrückten und Armen entscheidet sich auf der zweiten Ebene. Besagte erste Ebene ist *nachrangig* bezüglich des Gewichtes und der *Priorität*, das und die der ethischen Begründung der Befreiungspraxis des Beherrschten und Ausgeschlossen selbst zukommen - diese letztere ist die rational, ethisch und real entscheidende Ebene. Was stellt das erste, zentrale und grundlegende Problem der

---

ten existieren nicht in der indoeuropäischen Welt der Herrscher über Pferd, Eisen, Sklaverei, bei den "hellenischen" Völkern (vgl. *E. Dussel*, El humanism helénico, Buenos Aires 1975). Apel hat mich nach dem Unterschied zwischen dem Semitischen und dem Griechischen gefragt. Ich antworte so: das Griechische und das Semitische sind historisch konkrete Sittlichkeiten, die griechische die der Sklavenherrscher, die semitische dagegen ist ethisch weitaus komplexer. Offenkundig ist Horkheimer sensibler für die semitischen Positionen, wie dies auch Hermann Cohen aus Marburg war.

55 Vgl. *Apel*,Diskursethik, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Konvergenz 17-38, hier: 30-34.

philosophischen Ethik dar? Ist es ihre Selbstbegründung als Ethik oder etwa die Begründung der ethischen Gültigkeit der geltenden Praxis, die keine solche sein kann ohne die, die sie hegemonial ausüben, oder ist es etwa die Begründung der ethischen Gültigkeit der Befreiungspraxis der Beherrschten und Ausgeschlossenen? Man darf den Wagen nicht vor die Pferde spannen! Die Selbstbegründung der Ethik stellt ein *zweites Moment* dar, das auf rationale Weise das *erste Moment* der Begründung der ethischen Gültigkeit des praktischen Aktes par excellence sichert: die Befreiungspraxis der Beherrschten und Ausgeschlossenen[56], die die eindeutige Mehrheit der Menschheit sind und immer waren. Dies ist die grundlegende Finalität jeder Ethik als Ethik und nicht etwa die Begründung der herrschenden Ordnung, die als herrschende eine der Beherrschung ist und somit nicht als ethisch gelten kann.

Wenn das erste, der *ordo realitatis*, die Begründung der Gültigkeit der Praxis des Unterdrückten und Ausgeschlossenen selbst ist - da ja die Auseinandersetzung mit dem Zyniker in der in ihrer ethischen Gültigkeit gerechtfertigten Praxis der Unterdrückten stattfindet; die zynische Vernunft[57] ist begründet in der Macht der Herrschaft des Systems, und sie leitet die Anwendung der strategischen Vernunft -, dann genießt besagter Diskurs Vorrang vor der sich gegenüber dem Skeptiker vollziehenden Begründung - der Skeptiker stellt ja die Rationalität, den *ordo cognoscendi*, von einer Institutionalität her in Frage, die nicht aufhören kann, der Macht des Zynikers untergeordnet zu sein. Für eine Diskursethik, die ihre Anwendung und deshalb auch die Begründung der Gültigkeit von Praxis einschließlich der Befreiungspraxis von einer begründeten Basisnorm her transzendental deduziert, ist der Vorrang der transzendentalen Begründung evident. Für eine Ethik der

---

56 Die Praxis der Beherrschung besitzt keine ethische Gültigkeit, obwohl sie durchaus empirisch und folgenreich ist.

57 Für mich ist der Zyniker kein Skeptiker, der sich angeseichts der Unmöglichkeit, nicht in Widersprüche zu geraten, in einen Zyniker verwandelt. Nein. Es handelt sich zum Beispiel um einen General einer Besatzungsarmee, der niemals, weil dies gegen die militärische Disziplin verstoßen würde, auf die Idee käme, mit dem Feind einen Dialog zu führen und ihn als Anderen zu begreifen, mit dem sich in einen Dialog, in einen Diskurs eintreten ließe.

Befreiung jedoch, die ausgeht von der Faktizität der Welt, eines Systems, einer Totalität, eine Ethik, die die Herrschaft ethisch aufdeckt und kritisch-wissenschaftlich analysiert - z.B. in der Kritik der politischen Ökonomie durch Marx, oder in der Kritik des Triebes durch Freud, oder in der Pädagogik der Herrschaft durch Paolo Freire - sind die Kriterien, Kategorien und Prinzipien der Ethik ebenso wie die intra-systemische Herrschaft oder der extra-systemische Ausschluß bedingt durch die Andersheit: von der An-erkennung der *faktisch negierten Würde des Anderen* her. Von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit einer ethischen Begründung der Gültigkeit der Befreiungspraxis, ohne sich *a priori* mit dem Skeptiker auseinandersetzen zu müssen. Ich möchte nicht die Begründung als solche bestreiten, sondern nur ihre Priorität verneinen. Eine systematische Antwort auf die Einwände Apels werde ich in meiner sich in Arbeit befindenden "Ethik der Befreiung" darzulegen versuchen.

Abschließend will ich nicht versäumen, mich auf ein Ereignis zu beziehen, dessen mögliche Konsequenzen niemand genau einzuschätzen weiß, weil es sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels - im Februar 1994 - noch in vollem Gange befindet. Jedoch läßt sich zwei Monate nach Beginn des Indigenaaufstandes der Mayas in Chiapas eine Reflexion über die *ethische Gültigkeit* dieser Rebellion anstellen. Nachdem sie über Jahrhunderte, über jene 500 Jahre hinweg, von denen ich in anderen Arbeiten gesprochen habe[58], alle legalen, legitimen und friedlichen Mittel - unzählige juristische und soziale Vorschläge und Initiativen - ausgeschöpft haben, erhob sich ein Zusammenschluß von Indigenas mit der Waffe in der Hand. Es handelt sich dabei um einen rationalen und ethischen Einsatz von Gewalt gegenüber der irrationalen Zwangsgewalt eines ungerechten Systems, vergleichbar dem der Johanna von Orleans im mittelalterlichen Frankeich, dem George Washingtons gegenüber dem englischen Kolonialismus im 18. Jahrhundert oder dem des französischen Widerstandes gegen die Nazibesetzung. Zu Beginn des Dialogs mit der Regierung, auf dem Treffen für Frieden und Versöhnung, sozusagen beim Platznehmen am Verhandlungstisch, also in der realen Kom-

---

58 Vgl. *Dussel*, Erfindung, wo meine Vorlesungen vom Wintersemester 1992 in Frankfurt a.M. dokumentiert sind.

munikationsgemeinschaft mit einer gewissen Form von Symmetrie, haben die Aufständischen als Frucht des Kampfes eine Erklärung vorgetragen. Darin lesen wir:

"Das Wort der Wahrheit, das aus dem Tiefsten unserer Geschichte, unseres Schmerzes und der Toten, die mit uns leben, stammt, wird mit Würde auf den Lippen unserer Anführer kämpfen (...) In unserer Stimme[59] wird die Stimme der Anderen zu hören sein, derer, die nichts haben, die zum Schweigen und zur Unkenntnis verurteilt sind, die durch die Macht der Herrschenden von ihrem Land und aus ihrer Geschichte vertrieben wurden, die Stimme der guten Männer und Frauen, die die Wege dieser Welt des Schmerzes und der Wut gehen, die der Kinder und der verhärmten und verlassenen Alten, die der erniedrigten Frauen und die der kleinen Männer. Durch unsere Stimme werden die Toten, unsere Toten, so allein und vergessen, so tot aber so lebendig, in unserer Stimme und in unseren Taten sprechen. Wir kommen weder, um um Vergebung zu bitten noch um Abbitte zu leisten, wir kommen nicht, um um Almosen zu betteln oder um die Überbleibsel zu erhalten, die von den vollen Tischen der Herrschenden fallen. *Wir kommen, um das zu fordern, was Recht und Anspruch aller Menschen ist: Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie*."[60] [61]

Welche *ethische Gültigkeit* kommt der indigenen Rebellion als weiteres Beispiel einer "Praxis der Befreiung" zu? Um darauf philosophisch, intersubjektiv begründet sowohl gegenüber der gesellschaftlich-politischen Gemeinschaft wie gegenüber der philosophischen Gemeinschaft, gegenüber der euro-

---

59 Diese Stimme ist die Interpellation, Vgl. *Dussel*, Vernunft.

60 Wenn hier die Rede von Demokratie ist, dann nicht im Sinne von Aristoteles oder Rousseau, sondern im Sinne der "Konvivialität" und "Gemeinschaftlichkeit" der Mayas, auf die ich mich in Freiburg 1990 im ersten Gespräch mit Apel bezogen habe. Dort sprach ich über die Tokholabales, ihre Sprache ohne Akkusative, die demokratische Einmütigkeit ihrer von den Vorfahren überlieferten Bräuche. Eine Voraussage des Aufstandes, den wir heute bedenken? Eine der bewaffneten aufständischen Gruppen in den Bergen von Chiapas sind die Tokholabales. Man lese meinen Aufsatz in Freiburg im Licht des Mayaaufstands von 1994, und man wird ihn besser verstehen.

61 "An das Volk gerichtete Mitteilung" des Ejército Zapatista de Liberación Nacional, der Zapatistischen Nationalen Befreiungsarmee, in: La Jornada (Mexico) vom 20. Februar 1994.

päisch-nordamerikanischen Hegemonie und der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Peripherie zu antworten: Diese ethische Gültigkeit liegt exakt in dem Sinn, den die Ethik der Befreiung seit Ende der sechziger Jahre in Situationen der schrecklichsten Militärdiktaturen - zuerst in Argentinien, dann in Chile, Brasilien, etc. - entdeckte, damals, als sie mit gefolterten Kollegen, ermordeten Studenten der Philosophie konfrontiert und als sie sogar selbst zum Ziel von Attentaten rechter Terroristen wurde - wie beim Bombenanschlag auf meine Wohnung am 2.10.1973. Was ist das Primäre, der *ordo realitatis*, die Begründung der Ethik oder die Begründung der universalen ethischen Gültigkeit der Praxis der Mayaaufständischen?

Hierbei handelt es sich nicht nur um eine *Erinnerung an die Opfer*, so notwendig die anamnetische Vernunft auch ist, es handelt sich auch nicht allein um ein "Die-Perspektive-der-Opfer-Einnehmen", um die Option für die Armen. Es handelt sich darum, die universale ethische Gültigkeit der Praxis und des Kampfes zu rechtfertigen, zu begründen und argumentativ zu vertreten, jene Praxis und jenen Kampf, den die Unterdrückten gegen die ungerechte internationale Ordnung, sei sie nun national, institutionell-politisch, ökonomisch, sexuell oder pädagogisch, führen: es handelt sich um die mit-verantwortliche und solidarische Anwendung einer *befreienden Vernunft* durch die große Mehrheit der Menschheit am Ende des 20. Jahrhunderts, welche die diskursive, emanzipatorische, anamnetische Vernunft sowohl subsumiert als auch überwindet.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Matthias Proske)