

## 1. HINFÜHRUNG

### 1.1. ENRIQUE DUSSEL ALS PHILOSOPH? ZUR DEUTSCHEN REZEPTION DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“

Bis in die jüngste Vergangenheit ist das vielschichtige und umfangreiche Werk Enrique Dussels im deutschen Sprachraum ausschließlich durch verschiedene Arbeiten zu theologischen und kirchengeschichtlichen Themen<sup>1</sup> präsent gewesen, und zwar im Zuge der Rezeption der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ in den letzten zwanzig Jahren. Als Befreiungstheologe der „ersten Generation“ hat E. Dussel hier einen festen Platz neben Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone und vielen anderen. Doch der Bekanntheit korrespondiert kaum ein tieferes Verständnis für sein Denken. Theologisch-systematische Auseinandersetzungen, wenn sie sich nicht ohnehin bloß polemisch auf ein allgemeines und vages Bild von „der“ Befreiungstheologie bezogen, konzentrierten sich hier primär auf die Entwürfe von G. Gutiérrez und L. Boff. Der Name „Enrique Dussel“ taucht dabei zwar regelmäßig, jedoch vorwiegend im Bereich der Fußnoten auf, oft in ritualisierter Form.

Damit ergibt sich die paradoxe Situation der ständigen Präsenz E. Dussels in der Diskussion um die Befreiungstheologie einerseits und einer demgegenüber fast erschreckenden Unkenntnis, was die Substanz seines Denkens betrifft, andererseits. Dies ist keineswegs bloß die Schuld der einzelnen Interpreten, sondern hat seinen Grund vielmehr darin, daß E. Dussel in Deutschland *als Philosoph* bis vor kurzem nahezu unbekannt war. Damit blieb jedoch -so unsere These -das eigentliche Zentrum seines Denkens verborgen, das auch auf die theologischen und historischen Arbeiten ausstrahlt. Die bisher in Deutsch erschienenen theologischen Arbeiten können jedoch ohne genaue Kenntnis des philosophischen Grundansatzes kaum in ihrem eigentlichen Gehalt gewürdigt werden.<sup>2</sup> Da sich in ihnen das philosophische Denken E. Dussels gezwungenermaßen thetisch und ergebnishaft niederschlägt, mußte ein gewisses Unbehagen oder auch Unverständnis die Lektüre dieser Texte begleiten.

Läßt sich Bekanntheit und mangelnde Kenntnis von Dussels Befreiungsdanken in Deutschland durch die fehlende Rezeption seiner philosophischen Grundlegung

<sup>1</sup> Vgl. vor allem die zahlreichen, seit 1969 erschienenen Artikel in der Zeitschrift „Concilium“, die zum großen Teil wiederabgedruckt sind in: Dussel E., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/ Schweiz 1985; vgl. weiters: ders., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; ders., Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg/Brig 1989.

<sup>2</sup> Dies gilt z.B. auch für die in Deutsch erschienene theologische Ethik E. Dussels, „Ethik der Gemeinschaft“ (Düsseldorf 1988), die nicht nur auf der fünfbandigen philosophischen Ethik aufbaut, sondern als unmittelbaren Kontext Dussels Kommentar zu Marx' „Grundrisse 1857/58“ hat, der ein Jahr vor der „Ética comunitaria“ (Madrid 1986) erschienen ist, und zwar unter dem Titel „La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse“ (Mexico 1985).

aufklären, so bleibt die Frage, *warum* die theologische Rezeption den philosophischen Korpus aus dem organischen Ganzen seines Denkens praktisch ausgeblendet hat. Warum wurde also in der Rezeption Enrique Dussel als Philosoph bis vor kurzem einfach übergangen? Diese Frage berührt zwei Problembereiche, die bereits einen allerersten Zugang zu seinem Denken eröffnen: *erstens* das Verhältnis der Theologie der Befreiung zur Philosophie im allgemeinen und *zweitens* die Stellung der europäischen Gegenwartsphilosophie gegenüber einer lateinamerikanischen Philosophie im besonderen.

Als ein Spezifikum der Theologie der Befreiung wurde von Anfang an ihre Hinwendung zu den Sozialwissenschaften erkannt, insbesondere zur sogenannten „Dependenztheorie“. Dies hat bei manchen Freunden wie Kritikern der Befreiungstheologie zum Fehlschluß geführt, als wolle die Befreiungstheologie den „abendländischen“ Konnex der christlichen Theologie mit der Philosophie durch einen Rekurs auf die Sozialwissenschaften ersetzen. G. Gutiérrez hat dies jedoch in aller wünschenswerten Deutlichkeit explizit negiert: *„Für unsere Bewegung der Befreiungstheologie ist z. B. der jüdische Philosoph E. Levinas sehr wichtig gewesen. Und damit will ich zum Ausdruck bringen, daß die Befreiungstheologie den Rekurs auf die Philosophie der Gegenwart für notwendig hält. Man versteht uns falsch, wenn man unseren Rekurs auf die Sozialwissenschaften als ein Zeichen dafür sieht, daß für uns die Sozialwissenschaften die Philosophie ersetzen bzw. überflüssig machen.“*<sup>3</sup>

Doch -so könnte man einwenden -das verbale Bekenntnis zum Dialog mit der Gegenwartsphilosophie klingt angesichts der faktischen Orientierung an den Sozialwissenschaften etwas hohl. Der Diskurs der Befreiungstheologie lasse im Vergleich mit der europäischen Theologie kaum etwas von einer intensiven philosophischen Auseinandersetzung spüren.

Doch damit berühren wir bereits ein zentrales Problem im Denken E. Dussels, nämlich die Frage, ob es überhaupt eine Philosophie in Lateinamerika gab, an der sich die Befreiungstheologie bei der Konstituierung ihres theologischen Diskurses hätte abarbeiten können. Ohne auf das gewiß komplexe Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie hier eingehen zu können, dürfte eines außer Frage stehen, daß Theologie -verstanden als Vermittlung der christlichen Botschaft in den jeweiligen Horizont einer Zeit -auch auf die philosophische Explikation dieses Horizonts angewiesen ist. Die europäische Theologie hat sich in diesem Sinn auf den Dialog mit der Philosophie eingelassen und sich dabei überhaupt erst als Wissenschaft konstituiert. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie dabei den Dialog immer mit der jeweils aktuellsten, die Gegenwart am tiefsten bestimmenden philosophischen Strömung suchen muß, ob in der Form bloßer Abwehr oder kritischer Aneignung.

Die geistige Situation in *Lateinamerika* Ende der 60er Jahre war nun weniger durch eine bestimmte Philosophie geprägt als vielmehr durch eine Einzelwissenschaft, nämlich die durch lateinamerikanische Sozialwissenschaftler entwickelte Dependenztheorie. Trotz der vielfältigen philosophischen Richtungen schien also nicht eine

---

<sup>3</sup> Gutiérrez G., Befreiungstheologie zwischen Aktion und Kontemplation (Interview), in: Concordia 12 (1988), 3f.

Philosophie, sondern eine bestimmte Sozialwissenschaft das Leben in Lateinamerika damals am radikalsten aufzuhellen. Die Dependenztheorie übernahm daher vorübergehend fast die Rolle der Philosophie im gesellschaftlichen Disput Lateinamerikas. Eine explizit *philosophische* Aufarbeitung dieser Problematik war erst im Entstehen; die Befreiungstheologie sah sich in dieser Situation daher primär nicht an eine Philosophie, sondern an eine Sozialwissenschaft verwiesen.

Damit ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage, warum sich die Befreiungstheologie nicht unmittelbar in Auseinandersetzung mit einer bestimmten Philosophie konstituiert hat; denn, wie Dussel festhält, *„eine solche Philosophie gab es noch nicht; und die Philosophie, die damals zur Verfügung stand, war für die Befreiungstheologie völlig uninteressant. Gegen Ende der 60er Jahre dominierten tatsächlich in der philosophischen Landschaft Lateinamerikas die Phänomenologie, die analytische Philosophie, die Strömung der sogenannten Philosophie der lateinamerikanischen Seinsweise und der Marxismus, der vor allem durch eine zentrale, mehr oder weniger dogmatische Tendenz vertreten war; obgleich es andere weniger wichtige Richtungen des Marxismus auch gab. Keine von diesen Philosophien war in der Lage, der Befreiungstheologie ein ihrem Ansatz und Anliegen adäquates theoretisches Instrumentarium anzubieten. Wohl deshalb erklärt sich die Wende zu den Sozialwissenschaften.“*<sup>4</sup>

Die Reserve der Befreiungstheologie gegenüber der Philosophie ist daher eher in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation begründet als in einer prinzipiellen Verweigerung. Das philosophische Problembewußtsein schien in Lateinamerika Ende der 60er Jahre unter das Niveau der Sozialwissenschaften gefallen zu sein. Doch unter dem -wenn auch nicht ausschließlichen -Einfluß der Befreiungstheologie entwickelte sich in nur geringer Zeitverschiebung sehr bald auch eine „Philosophie der Befreiung“, die zum Teil von philosophisch orientierten Befreiungstheologen wie Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone und Enrique Dussel mitgetragen wurde. Die Befreiungstheologie hat also, fernab einer Verweigerung gegenüber der Philosophie, dazu beigetragen, eine neue philosophische Strömung in Lateinamerika zu initiieren. Sie war durch manche Vertreter sogar selbst an der Ausarbeitung einer lateinamerikanischen *Philosophie* der Befreiung wesentlich beteiligt: *„Geschichtliche Tatsache ist aber, daß gerade in dieser Zeit, in der die Befreiungstheologie ihren Weg macht, eine Gruppe von Philosophen -hauptsächlich in Argentinien -sich seit 1969 mit der Problematik der Entwicklung einer Philosophie der lateinamerikanischen Befreiung beschäftigte.“*<sup>5</sup>

Diese philosophische Dimension im Umfeld der Befreiungstheologie wurde allerdings in der europäischen Rezeption vernachlässigt; das anfänglich durchaus korrekte Bild, wonach sich die Befreiungstheologie primär auf die Sozialwissenschaften beziehe, wurde in der weiteren Diskussion nicht mehr korrigiert. Auf diesem Bild war folglich für den „Philosophen“ Enrique Dussel kein Platz.

<sup>4</sup> Dussel E., Vorwort zu: Fornet-Betancourt R., Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1988, 7.

<sup>5</sup> A.a.O., 8.

Der zweite Grund für die Ausblendung der Philosophie E. Dussels liegt nicht mehr im Bereich der Theologie, sondern der eurozentrischen Abwertung jeder Philosophie außerhalb Europas. Lateinamerika trifft hier neben der Eurozentrik noch die innereuropäische Abwertung der spanischen Philosophie. Nachdem sich der durch Heidegger forcierte kulturgeographische Gegensatz zwischen deutschem Tiefsinn und angloamerikanischem Pragmatismus abgeschwächt hatte, kam deren gemeinsame Grenze zum Vorschein, als man z. B. auf dem XVII. Weltkongreß der Philosophie in Montreal/Kanada (1984) das Spanische nicht als Konferenzsprache zulassen wollte, weil es keine Sprache der Philosophie, sondern der Literaturwissenschaft sei. Das Vorurteil, daß es in Lateinamerika keine Philosophie im strengen Sinn geben könne, war wohl der größte Balken im europäischen Auge, der die Rezeption der Philosophie der Befreiung bisher maßgeblich behindert hat, obwohl die Theologie der Befreiung und zuvor die lateinamerikanische Literatur bereits weltweite Beachtung gefunden hatten.

Die Vernachlässigung der Philosophie E. Dussels bzw. der lateinamerikanischen Philosophie überhaupt ist jedoch dabei, „historisch“ zu werden. Die Beschäftigung mit der Philosophie Lateinamerikas nimmt auch in Deutschland zu.<sup>6</sup> Ein besonderes Verdienst kommt hier zweifellos der Pionierarbeit von Raúl Fornet-Betancourt zu, der seit Jahren sowohl durch eigene Arbeiten als auch durch die Organisation von Gesprächen zwischen lateinamerikanischen und europäischen Philosophen sowie der Herausgabe der internationalen Zeitschrift „Concordia“ einen wesentlichen Beitrag für die zunehmende Präsenz lateinamerikanischen Denkens in Deutschland geleistet hat.

Was die Rezeption Enrique Dussels im besonderen betrifft, hat sich die Situation in den letzten zwei Jahren wesentlich geändert. Seit 1989 liegt zum ersten Mal ein philosophisches Werk E. Dussels in deutscher Sprache vor, nämlich die „Philosophie der Befreiung“ (Argument, Hamburg 1989), eine einführende Zusammenfassung seines Denkens, die kurz nach der Emigration aus Argentinien 1975 fast in einem Zug ohne kritischen Apparat verfaßt wurde. Im selben Jahr erschien die erste umfassende Interpretation über das Befreiungdenken E. Dussels im deutschen Sprachraum, nämlich die Dissertation von Anton Peter<sup>7</sup>, der zwar auf einer fundamentaltheologischen Ebene arbeitet, darin jedoch konsequent die Philosophie E. Dussels entwickelt. Angesichts der Tatsache, daß der theologische Streit um die Befreiungstheologie starke philosophische Implikate hat, z. B. das Theorie-Praxis-Problem oder auch die Beziehung zum Marxismus, wird an der Arbeit A. Peters indirekt das Defizit deutlich, das durch die Ausblendung der Philosophie der Befreiung für die Rezeption der Befreiungstheologie entstanden ist, wenn es hier

<sup>6</sup> Vgl. dazu Fornet-Betancourt R., Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen. Eine bibliographische Annäherung, Aachen, 1990; ein deutliches „Signal aus dem Abseits“ ist auch, daß seit kurzem ein Buch des großen mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea in deutscher Sprache vorliegt -Zea L., Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte, München 1989.

<sup>7</sup> Peter A., Der befreiungstheologische und transzendente Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner, Freiburg/Br. 1989.

resümierend heißt: „*Sein [Dussels] Hauptverdienst dürfte in systematischer Hinsicht darin bestehen, daß er die Intuition der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in eine im ganzen doch erstaunlich kohärente Denkform gebracht hat, die ihr in dieser durchreflektierten methodischen und begrifflichen Konsistenz bisher gefehlt hatte.*“<sup>8</sup>

Auch in der philosophischen Diskussion beginnt die Auseinandersetzung mit der Befreiungsethik E.Dussels konkrete Formen anzunehmen. So fand im November 1989 ein erstes Arbeitsgespräch über Befreiungsethik und Diskursethik statt, an dem auch E. Dussel und K.-O. Apel teilnahmen.<sup>9</sup> Eine Fortsetzung dieses Gesprächs fand im Februar 1991 in Mexiko statt.<sup>10</sup>

Vor dem Hintergrund der partiellen Rezeption E. Dussels im deutschen Sprachraum wird nun auch das eigentliche Anliegen dieser Arbeit verständlich, nämlich in die *Philosophie* und damit in das Herzstück der Denkbewegung Enrique Dussels einzuführen.

Eine „Einführung“ ist diese Untersuchung aus mehreren Gründen:

- Es ist hier nicht beabsichtigt, das äußerst weitverzweigte und in viele Konkretionen hinein „durchbuchstabierte“ Denken E. Dussels umfassend darzustellen. Nach der Analyse der Grundlegung einer Befreiungsphilosophie bzw. -ethik mit der darin enthaltenen geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Konzeption, skizziere ich innerhalb der konkreten Ethik ausschließlich Dussels Perspektiven zur ökonomisch-politischen Befreiung Lateinamerikas. Auf die Beiträge zu einer lateinamerikanischen Erotik und Pädagogik werde ich daher nicht ausführlich eingehen.

-Ebensowenig wird hier bereits eine kritische Auseinandersetzung bzw. Replik auf das Befreiungsdenken E. Dussels vorgelegt. Dussels Affront gegen die europäische Philosophie (vgl. Kap. 2) fordert zweifellos eine kritische Antwort heraus. Die Absicht dieser Interpretation ist jedoch, in einem verstehenden Nachvollzug die Eigenart dieses Denkens einmal vorzustellen, um so eine kritische Auseinandersetzung vorzubereiten. Es werden daher die entscheidenden Motive und Perspektiven dieses Denkens freigelegt, das auch für die lateinamerikanische Philosophie keine geringe Provokation enthält. Aus der Orientierung am europäischen Leser ergibt sich, daß ich Dussels Stellung innerhalb der lateinamerikanischen Philosophie nur einleitend skizziere, keineswegs jedoch ausführlich darlegen werde. Selbst den unmittelbaren Kontext E.Dussels, die Bewegung der „Philosophie der Befreiung“ mit ihren verschiedenen Richtungen, stelle ich zugunsten einer besseren Darstellung seines eigenen Entwurfs zurück. Ziel dieser Arbeit ist es also, eine systematisch bereits weit entwickelte philosophische Ethik der lateinamerikanischen Gegenwartsphilosophie in ihrer inneren Stringenz vorzustellen.

<sup>8</sup> Peter A., *Der befreiungstheologische und transzendente Denkansatz*, 393 f.

<sup>9</sup> Die Referate dieses Gesprächs sind inzwischen publiziert: *Ethik der Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, hrsg. v. R. Fernet-Betancourt, Aachen 1990.

<sup>10</sup> Ein Tagungsbericht von E.Arens erschien in: *Orientierung* 55 (1991) 193-196.

## 1.2. SKIZZE ZUR PHILOSOPHISCHEN BIOGRAPHIE<sup>11</sup>

Enrique Dussel wurde am 24. Dezember 1934 als Sohn einer Arztfamilie in der Nähe von Mendoza (Argentinien) geboren. Sein Urgroßvater, Johannes Kaspar Dussel, aus Schweinfurt/Deutschland, war 1870 nach Argentinien emigriert. Seinen bisherigen Lebensweg hat Dussel selbst in vier Perioden eingeteilt.<sup>12</sup> Die erste Phase von 1934-59 umfaßt Kindheit und Jugend in der Nähe der Stadt Mendoza bzw. sein Studium in Argentinien, das er mit einem Philosophielizentiat abschloß, und zwar mit einer Arbeit über „Das Gemeinwohl. Von den Vorsokratikern bis Aristoteles“ (1957). Im selben Jahr verläßt E. Dussel Argentinien, um seine Studien in Madrid mit einer Dissertation über den Gemeinwohlbegriff Jacques Maritains fortzusetzen. In diese Zeit fällt auch die wichtige Begegnung mit dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, einem Mitglied der sogenannten „Madriider Schule“ um Ortega y Gasset, die durch die neothomistische Restauration aus dem offiziellen Lehrprogramm verdrängt wurde. Im Madriider Colegio Guadalupe, in der Gemeinschaft mit Kollegen aus allen Ländern Südamerikas, wurde Dussel „Lateinamerika“ als besondere Wurzel und Verpflichtung seines Denkens bewußt. „*Ich entdeckte Lateinamerika paradoxerweise in Europa, genauer in Madrid*“.<sup>13</sup>

Der weitere Lebens- und Denkweg E.Dussels ist fortan durch das Programm einer „recuperación latinoamericana“<sup>14</sup> bestimmt, das in der Phase von 1959-1969 zunächst nach zwei Richtungen hin verfolgt wird.

Zum einen versucht Dussel eine geistes- bzw. weltgeschichtliche Ortung Lateinamerikas von den wesentlichen geistigen Strömungen der Menschheitsgeschichte her. Nach einem zweijährigen Aufenthalt beim französischen Arbeiterpriester P. Gauthier in einem Kibuzz in Israel entsteht dazu die erste Arbeit „*El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*“ (begonnen 1964, publiziert 1969 bei Eudeba, Buenos Aires). Dussel bezieht sich hier bereits explizit auf personal-dialogisches Denken, insbesondere auf M. Buber.<sup>15</sup> Nach „*El hu-*

<sup>11</sup> Zur Biographie Dussels vgl.: Peter A., Der befreiungstheologische und transzendentaltheologische Denkansatz, 116-125; weiters: Marquines Argote O., Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana, in: Dussel E., Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá<sup>2</sup> 1983; Goizeta R. S., Domination and liberation. An analysis of the anadialethical method of Enrique Dussel and its implications for international theological dialogue, Phil. Diss. Milwaukee 1984,9-19; vgl. auch die autobiographischen Hinweise Dussels in: Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983,9-19; ders., Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina, in: La nueva frontera de la teología en América latina, hrsg. v. R. Gibellini, Salamanca 1977, 176f.

<sup>12</sup> In einem Typoskript an R. S. Guizeta unterscheidet Dussel folgende Perioden: 1934-1959; 1959-1969; 1969-1975; 1975 bis jetzt, vgl. Guizeta R. S., Domination and liberation, 9.

<sup>13</sup> Dussel E., América latina. Dependencia y liberación, Buenos Aires 1973, 7.

<sup>14</sup> Dussel E., Liberación latinoamericana y filosofía, in: ders., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983, 11.

<sup>15</sup> Vgl. vor allem Kap.II (Intersubjektividad o metafísica de la alianza) in: Dussel E., El humanismo semita, 47-78; Dussel bemerkt hier zum Denken M. Bubers, daß „die zeitgenössische Philosophie sich mit einem ihrer interessantesten Beiträgen bereichert gesehen hat.“ a.a.O., 47.

*manismo helénico*“ (verfaßt 1963, publiziert 1975 in Buenos Aires), in dem das griechische Denken in scharfem Gegensatz zum semitischen Humanismus entwickelt wird, führt Dussel seine Analyse der Vor- und Protogeschichte Lateinamerikas<sup>16</sup> bis zur Eroberung der arnerindischen Kulturen um 1500 heran, und zwar in „*El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del christianismo hasta antes de la conquista de América*“ (vollendet 1968, publiziert 1974 in Buenos Aires). Methodisch ist diese Trilogie als phänomenologische Erschließung symbolisch artikulierter Lebenswelten im Anschluß an Paul Ricoeurs „*Symbolique du mal*“ konzipiert<sup>17</sup>, wobei sich nach Dussel weltweit im Grunde nur zwei völlig konträre Weisen des In-der-Welt-Seins gegenüberstehen, die indoeuropäische und die semitische, die in der abendländischen Christenheit zu einer schillernden Einheit zusammengewachsen sind. „*Auf jeden Fall war die Methode phänomenologisch*“, wobei es neben Husserl vor allem Heidegger war, „*von dem ich bis 1970 hauptsächlich abhing und von dem ich einen Teil seiner Terminologie in meinen späteren Werken übernahm.*“<sup>18</sup>

Neben der weltgeschichtlichen Ortung versucht Dussel auch die konkrete Geschichte Lateinamerikas, insbesondere die Kirchengeschichte, aufzuarbeiten. Nach dem Abschluß des theologischen Lizentiats in Pontigny (Frankreich) und einem Studienaufenthalt in Mainz bei Joseph Lortz promoviert Dussel schließlich an der Pariser Sorbonne mit der geschichtswissenschaftlichen Dissertation über „*L'episcopat hispano-américain défenseur de l'indien (1505-1620).*“<sup>19</sup>

Nach zehnjährigem Aufenthalt in Europa, wo Dussel auch seine Frau Johanna Peters aus Berlin kennenlernt, kehrt er 1967 nach Argentinien zurück, übernimmt zunächst eine Professur für Kirchengeschichte in Quito (Ecuador) und lehrt ab 1969 auch Philosophie an der Nationalen Universität Cuyo (Mendoza, Argentinien). Das philosophische Denken in Argentinien war zu dieser Zeit vor allem durch die Phänomenologie geprägt. „*In Argentinien war die heideggersche Tradition sehr gewachsen. ...Der Europäismus lagerte im nationalen Denken.*“<sup>20</sup>

Zu dieser Zeit nährn jedoch der Einfluß der Dependenztheorie auf das geistige Leben in Lateinamerika immer mehr zu. Dies löst bei Dussel nach interdisziplinären Gesprächen in Buenos Aires den eigentlichen Bruch in seinem Denken aus, der schließlich zur Entwicklung der „*Philosophie der Befreiung*“ führt. Bei der Suche nach neuen Denkkategorien stößt Dussel nach einer neuerlichen Beschäftigung mit Hegel<sup>21</sup> schließlich auf Emmanuel Levinas' „*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*“ (Den Haag 1961), der ihn, wie er selbst bekennt, „*aus dem ontologischen Schlummer erweckt hat*“.<sup>22</sup> Das Denken von E. Levinas ermöglicht Dussel über die phänomenologische Er-

<sup>16</sup> Vgl. dazu unten Kap.3.2.

<sup>17</sup> Dussel E., *El humanismo semita*, XXI (Anm.7)

<sup>18</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 12.

<sup>19</sup> Publiziert unter dem Titel: Dussel E., *Les Eveques Hispano-Américains. Défenseurs et evangelisateurs de l'Indien 1505-1620*, Wiesbaden 1970.

<sup>20</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 12.

<sup>21</sup> Vgl. Dussel E., *La dialectica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza 1972.

<sup>22</sup> Dussel E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 13.

schließung der kulturellen Lebenswelt hinaus auch eine ethische Kritik der politisch-ökonomischen Probleme Lateinamerikas. Anfang der 70er Jahre beginnt Dussel daher mit der Ausarbeitung einer lateinamerikanischen Befreiungsethik.<sup>23</sup>

In dieser Zeit höchster geistiger Produktivität überstürzen sich jedoch infolge der Rückkehr Perons 1973 auch die politischen Ereignisse in Argentinien. In der allgemeinen Euphorie über den politischen Neuanfang, der mit Perons antiimperialistischem Programm plötzlich möglich schien, schlossen sich auch zahlreiche Intellektuelle der peronistischen Bewegung an.<sup>24</sup>

Die Zweideutigkeit dieses nationalistischen Aufbruchs wurde jedoch spätestens dann zur realen Erfahrung, als sich Peron immer mehr auf den rechten Flügel seiner Partei stützte und unter der Federführung des einflußreichen Ministers Lopez Rega die Universitäten „säubern“ ließ, wovon die eben erst entstandene Bewegung der „Philosophie der Befreiung“ massiv betroffen war. Am 2. Oktober 1973 ist E. Dussels Haus Ziel eines Bombenanschlags der peronistischen Rechten. Sein Lehrer Mauricio Lopez und seine Schülerin Susanna Bermejillo werden ermordet. Die Solidarität mit dem unterdrückten Volk war bereits ein zentrales Thema seiner philosophischen Ethik geworden. Nun erfährt Dussel die Unterdrückung des Volkes am eigenen Leib. „Der Intellektuelle ist real, wenn er organisch mit dem Volk integriert ist. Argentinien der Jahre 1972-/975 gab uns diese Gelegenheit. Diese Erfahrung ist irreversibel im Leben eines Philosophen.“<sup>25</sup>

Wie viele seiner Kollegen geht auch E. Dussel 1975 schließlich ins Exil nach Mexiko, womit wiederum ein neuer Abschnitt seines Lebens beginnt. In diese Zeit fällt die kritische Aufarbeitung der populistischen Erfahrung des Peronismus, und zwar durch eine zunehmende Beschäftigung mit Marx. Durch die intensive Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen wächst Dussel über seine ursprüngliche Konzeption der Befreiungsethik noch während ihrer Ausarbeitung hinaus. Dies zeigt sich z. B. an der Überarbeitung der „Filosofía de la liberación“ (Mexico 1977; 3., veränderte Auflage: Buenos Aires 1985), aber auch an der inneren Entwicklung der fünf-bändigen Ethik. Am Schluß des letzten Bandes steht daher die Ankündigung einer „neuen Ethik der Befreiung“, die das bisher Erreichte „auf einer Ebene des ökonomischen Realismus neu einsetzen wird“.<sup>26</sup> Mit der theologischen Ethik „Ética comunitaria“ (Madrid 1986) stellt Dussel einen ersten Entwurf einer von der ökonomischen Problematik her erneuerten Befreiungsethik vor.

Diese Hinweise mögen genügen, um die wesentlichen Einflüsse und den Stellenwert der einzelnen Publikationen E. Dussels innerhalb seines philosophischen

<sup>23</sup> Para una ética de la liberación I-II, Buenos Aires 1973; Filosofía ética latinoamericana III-V, Mexico 1977-1980. Der Übergang vom phänomenologischen zum „metaphysischen“ Denken im Sinne von E. Levinas wird vor allem in der Überarbeitung von „La dialectica hegeliana“ sichtbar, die unter dem Titel „Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana“ (Salamanca 1974) erschienen ist.

<sup>24</sup> Auch Dussel wird immer wieder ein Engagement in der peronistischen Bewegung nachgesagt, obwohl er dies selbst bestreitet, vgl. Dussel E., La producción teórica de Marx, 359 (Anm. 31).

<sup>25</sup> Dussel E., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 16.

<sup>26</sup> Dussel E., Filosofía ética V, 97.

Werks vorläufig zu umreißen. Ich werde in meiner Interpretation jedoch nicht entwicklungsgeschichtlich<sup>27</sup> vorgehen, sondern den Grundgedanken der „Ethik der Befreiung“ systematisch entfalten, wobei ich vom Niveau des letzten mir zugänglichen Marxkommentars ausgehe, dem Kommentar zu den „Manuskripten 1861-63“, wo Dussel eine philosophisch-ökonomische Definition der „Dependenz“ vorlegt. Damit werden Korrekturen innerhalb der Philosophie E.Dussels keineswegs gelehnet. Diese Vorgangsweise ist jedoch insofern auch sachlich berechtigt, als nach dem Selbstverständnis Dussels der *personale* Ansatz in der Befreiungsethik durch seine Marxrezeption *keineswegs* verlassen, sondern hinsichtlich der ökonomischen Dimension bloß *konkretisiert* wird.<sup>28</sup>

### 1.3. ZUR ENTSTEHUNG DER „PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG“ IN LATEINAMERIKA

Während die „Theologie der Befreiung“ nicht zuletzt auch durch kirchenpolitische Auseinandersetzungen weltweite Bekanntheit erreicht hat, ist die lateinamerikanische „Philosophie der Befreiung“ im deutschen Sprachraum noch nahezu unbekannt. Schon die Parallelität der Selbstbezeichnungen zeigt an, daß beiden Strömungen ein gemeinsames Problembewußtsein zugrundeliegt, das vorläufig als Suche nach einer authentischen lateinamerikanischen Theologie bzw. Philosophie beschrieben werden kann. Dennoch wäre es völlig unangemessen, die Philosophie der Befreiung bloß als verlängerten Arm einer bestimmten Theologie zu betrachten. Die Entstehung einer „Philosophie der Befreiung“ muß vielmehr aus einem vielschichtigen soziopolitischen und theoretischen Kontext heraus verstanden werden.

R. Fornet-Betancourt<sup>29</sup> nennt in diesem Zusammenhang sechs Faktoren, ohne die die Herausbildung einer Philosophie der Befreiung kaum denkbar ist:

- die kubanische Revolution (1959)
- die II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin (1968)
- die Theologie der Befreiung

<sup>27</sup> Eine entwicklungsgeschichtliche Interpretation bietet Roque Zimmermann, *América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Petropolis 1987.

<sup>28</sup> Dussel hat wiederholt darauf hingewiesen, daß sich nicht sein personales Denken, sondern sein Verständnis von Marx geändert hat, den Dussel in den 70er Jahren mit Heidegger noch ganz der neuzeitlichen Subjektphilosophie zuordnet im Sinn der Radikalisierung des ego cogito als „ich arbeite“ (vgl. *Para una ética II*, 45ff). Im Zuge der eigenen Marxlektüre hat sich dieses Bild jedoch grundlegend geändert. Dussel entdeckt in Marxs Kritik der politischen Ökonomie eine implizite Applikation der Befreiungsethik: „Der sinnliche andere, den Feuerbach in der Ich-Du-Beziehung entdeckt hatte -wo sich Rosenzweig und Levinas inspirierten -ist durch Marx auf den Arbeiter, den anderen des Kapitals, appliziert“. Dussel E., *La producción teórica*, 340.

<sup>29</sup> Fornet-Betancourt R., *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/Main 1988, 66.

- die Renaissance des Peronismus in Argentinien (1972-1974)
- die Polemik zwischen Leopoldo Zea und Salazar Bondy (1969-1970)
- die Dependenztheorie, die ein „*besonders wichtiger Faktor*“<sup>30</sup> gewesen sei.

Cerutti-Guldberg, selbst ein Vertreter der *Philosophie der Befreiung*, nennt darüber hinaus noch die lateinamerikanische Rezeption Franz Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ und -für Dussel besonders bedeutsam -Herbert Marcuses „The onedimensional man“.<sup>31</sup>

Zur Einführung in das Problembewußtsein der *Philosophie der Befreiung* will ich hier nur auf zwei der oben genannten Faktoren kurz eingehen, nämlich auf die sogenannte Dependenztheorie und die damit eng verbundene Auseinandersetzung zwischen S. Bondy und L. Zea.

### 1.3.1 .Theoretischer Kontext -Dependenztheorie und der Streit um die Authentizität der Philosophie in Lateinamerika (S. Bondy, L. Zea)

Wie bereits erwähnt, hat die Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie in der philosophischen Biographie E. Dussels eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer *Philosophie der Befreiung* gespielt. Aus heutiger Sicht kann jedoch dabei die kritische Frage nicht mehr unterdrückt werden, in welchem Sinn eine *sozialwissenschaftliche* Theorie, die heute in der entwicklungstheoretischen Diskussion stark unter Beschuß geraten ist<sup>32</sup>, einen *philosophischen* Neuansatz auslösen bzw. sogar notwendig machen konnte? Muß nicht eine solche Philosophie, die ihre ursprüngliche Intuition so eng an eine bestimmte Richtung der Sozialwissenschaft bindet, das Schicksal dieser Theorie teilen? Ist hier nicht die Autonomie des philosophischen Diskurses gefährdet? Bevor wir in den befreiungsphilosophischen Diskurs Dussels einsteigen, gilt es daher, diese heikle Frage nach dem Verhältnis zur Dependenztheorie zu klären.

Vorweg sei allgemein zur Autonomie der philosophischen Fragestellung festgehalten, daß sich Philosophie immer in einer bestimmten Zeit und Gesellschaft vollzieht, die durch das Denken jeweils erst eingeholt werden müssen. Philosophie entsteht nicht in einem geschichtlichen Vakuum, sondern antwortet je schon auf bestimmte Herausforderungen der jeweiligen Zeit bzw. Epoche. So ist die philo-

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 155-161; Dussel versteht seine Philosophie als Fortführung der Anliegen Franz Fanons -vgl. Dussel E., *Philosophie der Befreiung*, 26; zu Marcuse vgl. Enrique Dussel. *Philosophie der Befreiung* (Interview), in: *Positionen Lateinamerikas*, 46.

<sup>32</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Boekh A., *Abhängigkeit, Unterentwicklung und Entwicklung: Zum Erklärungswert der Dependencia-Ansätze*, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd.1, hrsg. v. D. Nohlen u. F. Nuscheler, Hamburg 2 1982, 133-151; ders. *Entwicklungstheorien, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit*, in: *Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, hrsg. v. P. Eicher u. N. Mette, Düsseldorf 1989, 90-111; Menzel U./Senghaas D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt/Main 1986.

sophische Leistung Thomas von Aquins ohne das Aufkommen des Aristotelismus wohl kaum verstehbar, ebensowenig Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ohne den Aufstieg der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Damit ist Philosophie keineswegs auf einen zeitbedingten Reflex reduziert, sondern bloß festgehalten, daß sich die „Sache“ des Denkens je geschichtlich konkret zuträgt. Neuzeitliche Philosophie erwächst dabei vor allem aus der Herausforderung durch die moderne Wissenschaft. Man denke nur an die Bedeutung der Geometrie für Descartes und Hobbes oder der Evolutionstheorie für die Natur- und Geschichtsphilosophie sowie für die politische Philosophie (Sozialdarwinismus) bis hin zur Erkenntnistheorie. Umgekehrt hat die Philosophie auch wissenschaftliche Forschung ermöglicht und inspiriert. Neben der grundlegenden Bedeutung des Nominalismus sei hier als konkretes Beispiel die Verwendung der Sprachspieltheorie z. B. in der systemischen Familientherapie erwähnt. Das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie ist also nach deren epochaler Ausdifferenzierung ein wechselseitig befruchtendes.

Worin besteht nun die *philosophische* Herausforderung der entwicklungstheoretischen Konzepte, die als „Dependenz-“ und „Weltmarkttheorien“ bzw. als „Theorien des peripheren Kapitalismus“ bekannt geworden sind? Bekanntlich entstanden diese Theorien aus einer Kritik an einem Modernisierungskonzept<sup>33</sup>, das die Entwicklungsmöglichkeiten der Dritten Welt fraglos vom europäischen Entwicklungsmodell her bestimmt hat, das verschiedene Nationalwirtschaften durch eigene Anstrengung und/oder durch Unterstützung von außen durchlaufen können. Undiskutierte Voraussetzung war dabei, daß bei aller Vernetzung eine relativ autonome Entwicklung verschiedener Nationalökonomien nebeneinander möglich ist. Gegenwärtige Probleme in Entwicklungsländern werden dabei mit den Friktionen bei der Kapitalisierung in Europa im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verglichen, womit auch die Lösungsstrategien vorgegeben sind.

Die Dependenztheorien hingegen formulieren ihre Position in einer Kritik sowohl gegenüber dem Evolutionismus der Entwicklungsdoktrin als auch der orthodox marxistischen Etappenlehre, wonach der Sozialismus erst aus den Widersprüchen des voll entwickelten Kapitalismus hervorgehen könne. Ohne auf die verschiedenen Theoriestücke, die heute zum Teil als widerlegt gelten, ausführlich eingehen zu können, sei hier nur auf den entscheidenden *Perspektivenwechsel*<sup>34</sup> hingewiesen, den die Dependenztheorien eingeleitet haben.

<sup>33</sup> Als ein Standardwerk dieser Doktrin gilt Rostow W. W., *The Process of Economic Growth*, New York, 1962. Für Rostow ist England gleichsam der Archetyp der industriellen Entwicklung, die von den Entwicklungsländern vor allem durch Kapital- und Technologiezufuhr, Ausbau moderner Infrastrukturen und die Schaffung eines freien Marktes nachgeholt werden könne.

<sup>34</sup> Der Umschlag der Diskussion über die Dependenztheorie darf m. E. nicht wieder unter das Niveau der „dependencia“ fallen: „Alle Ideologie- und Empiriekritik an den dependenztheoretischen Analysen und Kernbegriffen ...kann ihnen kaum das Verdienst streitig machen, das Wissen über Entstehen, Strukturen und Prozesse von Unterentwicklung revolutioniert zu haben. Daran können provozierende Fragen wie ‚is dependency dead?‘... und auch der Grabgesang, der allenthalben bereits auf sie gesungen wird, nichts ändern“. Nohlen D./Nuscheler F., Was heißt Unterentwicklung?, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd.1., 45.

-Die Dependenztheorie hat zunächst einmal den Blick auf die *internationale* Verflechtung nationaler Ökonomien gelenkt, insbesondere auf den globalen Rahmen des Weltmarktes, wodurch die bloß vertikalen Perspektiven des „desarollismo“ und des orthodoxen Marxismus relativiert wurden. Diese „Verflechtung“ von Entwicklungsländern und Industrienationen wurde nun genauerhin als einseitiges Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie ausgelegt, das wiederum durch verschiedene Ausbeutungstheorien konkretisiert wurde (historische Analysen über die Ausbeutung der Rohstoffe seit Beginn der Kolonisierung, die These vom säkularen Verfall der „terms of trade“, die Theorie vom ungleichen Tausch, Analysen zum Gewinntransfer der transnationalen Konzerne, die durch die koloniale Vergangenheit ungünstige Rolle in der internationalen Arbeitsteilung, usw.)

-Zweitens hat die Dependenztheorie *die sozialen, politischen* und zum Teil auch *kulturellen* Implikate ökonomischer Entwicklungsmodelle aufgewiesen. Zum ersten Mal traten die sozialen und politischen „Kosten“ bisheriger „Modernisierungen“ in den Blick. Die interne Sozialstruktur der Entwicklungsländer wurde dabei von der kolonialen Geschichte her analysiert, die jeweiligen Oligarchien als abhängiger Brückenkopf des internationalen Kapitals verifiziert. Die Dependenztheorie hatte damit die „nationale Frage“ aufgeworfen, von Populisten leicht zu mißbrauchen, obwohl die meisten Vertreter der „Dependencia“ die Lösung in einem Dritte-Welt-Sozialismus sahen, in einer Überwindung des „peripheren Kapitalismus“, der bloß eine „Entwicklung der Unterentwicklung“ (Gunder Frank) zulasse.

Die Dependenztheorie überschritt jedoch sehr bald die Mauern der Gelehrtenstuben und damit den Status einer wissenschaftlichen Hypothese. In der Kurzformel, wonach „die Unterentwicklung der Dritten Welt nur die Kehrseite der Entwicklung der Ersten Welt“ sei, daß also der Reichtum der Industrienationen unmittelbar aus der Ausbeutung der Entwicklungsländer resultiere, in dieser Kurzformel schien der Schleier über der verzweifelten Situation der Dritten Welt plötzlich gehoben. Bis heute bildet eine popularisierte Dependenztheorie das theoretische Gerüst zahlloser engagierter Gruppen in der Dritten Welt und in Europa.

Der Erfolg der „dependencia“ war nicht unwesentlich durch ihren global-theoretischen Charakter bedingt, was auch einer der Gründe für ihre Krise in den 80er Jahren sein dürfte. Immer neue Detailanalysen, die zentrale Topoi der „dependencia“ widerlegten, sprengten endgültig den weiten Horizont dieser Gesamtheorie. 35 Um nur einige zu nennen:

-die Kapitalakkumulation in Europa war nicht einfach durch die Ausbeutung der Kolonien, sondern möglicherweise primär durch interne Ursachen bedingt;

<sup>35</sup> Die Aversion mancher Autoren gegen die Dependenztheorie scheint primär von deren Anspruch als „Gesamtheorie“ provoziert zu sein, die in einem postmodernen Klima keine Chance hat. In diesem Zusammenhang ist die Polemik Weffort-Cardoso aus dem Jahre 1970(!) aufschlußreich, wo sich Cardoso gegen den Vorwurf der „globalisierenden Tendenz der Idee der Dependenz“ mit dem Hinweis verteidigt, daß man nicht von Dependenz als totalisierendem Begriff sprechen dürfe, sondern bloß von „konkreten Situationen der Dependenz“. Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 73 ff.

-die ostasiatischen Schwellenländer widerlegten die Theorie der strukturellen Unmöglichkeit nachholender Entwicklung;

-die monokausale Erklärung der Unterentwicklung durch externe Abhängigkeit vernachlässigte die vielfältigen und je nach Ländern unterschiedlichen internen Faktoren.

Allgemein kann gesagt werden, daß sich die Situation sowohl in den Industrie- als auch in den Entwicklungsländern weitaus differenzierter darstellt, als die Rede von „dem“ Zentrum und „der“ Peripherie suggeriert.<sup>36</sup>

Angesichts dieser Sachlage stellt sich die Frage, inwiefern die Dependenztheorie zu einer fundamentalen Herausforderung für die Philosophie werden konnte? Offensichtlich nicht durch einzelne Theoriestücke, sondern -so meine These -durch den *allgemeinen Problemhorizont*, den diese Theorie eröffnet hat.

Dazu genügt ein Blick auf die erwähnten Grundannahmen der Dependenztheorie, nämlich die Bestimmung der globalen Situation nach dem Schema Zentrum-Peripherie und der Rekurs auf die soziale, politische und kulturelle Dimension der Abhängigkeit. Beide Annahmen übersteigen jedoch im Grunde eine einzelwissenschaftliche Erkenntnis, da sie das kapitalistische Wirtschaftssystem bzw. die westliche Zivilisation insgesamt als normatives Entwicklungsmodell in Frage stellen, deren universale Geltung beim Modernisierungskonzept gerade fraglos vorausgesetzt war.

Die Dependenztheorie zwingt durch ihre sozial-ökonomische These von der Unmöglichkeit nachholender Entwicklung zur Auseinandersetzung mit einer Problematik, die auf kultureller Ebene in Lateinamerika bereits eine längere Geschichte hat, nämlich der Suche nach eigener Authentizität. Da der Weg zu einem ökonomischen Anschluß an Europa in dependenztheoretischer Perspektive für immer versperrt schien, war plötzlich der zauberhafte Bann des westlichen Modells gebrochen, und dies nicht nur auf ökonomischer Ebene. Angesichts der Unmöglichkeit nachholender Entwicklung war die Frage, *welche* Entwicklung überhaupt anzustreben sei, unumgänglich geworden. Die Dependenztheorie hat so, unabhängig von manchen bedenklichen Thesen, wie keine Theorie zuvor die eurozentrische Perspektive gesprengt und so den Blick für ein eigenes Modell einer selbstbestimmten Entwicklung der Länder der Dritten Welt geöffnet. Gegenüber ähnlich gelagerten Versuchen, wie z. B. dem Indigenismo, situierte die Dependenztheorie die Möglichkeit einer kulturellen Autonomie in das Feld ökonomisch-politischer Befreiung und konnte so eine größere Realistik für ihre Perspektive beanspruchen.

Vor diesem Hintergrund wird nun verständlich, daß durch die Dependenztheorie ein Problemhorizont entworfen wurde, der auch dann nicht verschwindet, wenn wichtige Einzeltheoreme sozialwissenschaftlich widerlegt oder doch deutlich korrigiert werden. Die Frage der Abhängigkeit vom eurozentrischen Entwicklungsmodell mit all seinen sozialen und kulturellen Implikaten konnte nicht bloß Thema einer empirischen Sozialwissenschaft bleiben, sondern, „*von der Sozioökonomie ging das*

<sup>36</sup> Zum Differenzierungsprozeß der Entwicklungsproblematik vgl. Menzel U./Senghaas D., *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*. 99-198.

*Thema zu anderen Wissenschaften über, unter ihnen zum Beispiel die Philosophie".<sup>37</sup>*

Es war der peruanische Philosoph *Salazar Bondy*, der wohl als erster die philosophische Herausforderung, wie sie durch die Dependenztheorie gegeben war, gegen Ende der sechziger Jahre exakt formulierte. Bondy wirft dabei die Frage auf, ob im Kontext ökonomischer, politischer und kultureller Abhängigkeit überhaupt eine authentische Philosophie möglich sei? Die provokante Verneinung dieser Frage war zugleich ein Verdikt gegen die philosophische Tradition Lateinamerikas. Am Schluß seines Buches *„Existe una filosofía de nuestra América?“* (1968) faßt S. Bondy seine Position thesenartig zusammen:

*„I. Unsere Philosophie ist trotz ihrer eigenen Besonderheiten kein genuines und ursprüngliches, sondern von Grund auf ein inauthentisches und imitatives Denken gewesen.*

*II. Die bestimmende Ursache dieser Tatsache ist die Existenz eines grundlegenden Defekts unserer Gesellschaft und Kultur. Wir leben entfremdet durch Unterentwicklung verbunden mit Abhängigkeit und Herrschaft, der wir unterworfen sind und immer unterworfen waren ...*

*IV Dieses aufgrund der Entfremdung inauthentische Denken ist überdies entfremdend, insofern es allgemein als tarnendes Abbild unserer Realität funktioniert und als Faktor, der die Trennung unserer Nationen hinsichtlich ihres eigenen Seins und ihrer richtigen geschichtlichen Ziele unterstützt.*

*V. Die Konstitution eines genuinen und ursprünglichen Denkens und seine normale Entfaltung wird man nicht erreichen können ohne eine entschiedene Transformation unserer Gesellschaft durch die Beseitigung der Unterentwicklung und der Herrschaft...*

*VIII. Die Nationen der Dritten Welt wie die hispanoamerikanischen müssen ihre eigene Philosophie in Kontrast zu den Konzeptionen schmieden, die durch die großen, gegenwärtigen Machtblöcke verteidigt und aufgenommen werden; auf diese Weise werden sie in der Geschichte unserer Zeit gegenwärtig und sichern ihre Unabhängigkeit und ihr Überleben.“<sup>38</sup>*

S. Bondy vertieft hier den durch die Dependenztheorie von sozialwissenschaftlicher Seite aufgedeckten Problemzusammenhang auf philosophischer Ebene. Die strukturelle Abhängigkeit der Entwicklungslander betrifft nicht nur empirisch beschreibbare ökonomische Vorgänge, sondern auch und vor allem das geistig-kulturelle Bewußtsein der Menschen. Dies kommt auf der Ebene der Selbstreflexion dieser Völker, konkret in der Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie, explizit zum Ausdruck, in der sich die jahrhundertelange Herrschaft der verschiedenen Kolonisatoren in der Form eines bloß imitierenden Denkens ablagert. Die Philosophie findet sich dadurch in einer doppelten Position: Einerseits ist sie Opfer einer kulturellen Entfremdung, andererseits betreibt die Philosophie selbst die Perpetuierung der Abhängigkeit, indem sie durch den imitierenden Nachvollzug europäischer und nordamerikanischer Philosophie die kulturelle Entfremdung im eigenen Land noch verstärkt. Entfremdetes Denken ist selbst entfremdend.

<sup>37</sup> Dussel E., *Filosofía ética* III, 203.

<sup>38</sup> *Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexico <sup>3</sup>1975, 131 f.

Philosophie wird zum kulturellen und damit ideologischen Moment eines umfassenden Herrschaftssystems. Um sich aus der Verstricktheit in diesem geopolitisch-konfliktiven Raum zu befreien, muß die Philosophie den Kreislauf von Entfremdung und Selbstentfremdung des Denkens überwinden. Angesichts der ökonomisch-politischen Bedingtheit kultureller Autonomie übersteigt dies nach S. Bondy die immanente Möglichkeit philosophischen Denkens. Die Befreiung der Philosophie ist daher an die Aufhebung der ökonomisch-politischen Abhängigkeit gebunden.

An diesem Punkt hat unter anderem die Kritik von *Leopoldo Zea* eingesetzt, dem Altmeister der lateinamerikanischen Philosophie. In seiner ersten Replik, welche die Polemik eröffnet hat<sup>39</sup>, der kleinen Abhandlung „*La filosofía americana como filosofía sin más*“ (Mexico 1969), gibt L. Zea den Vorwurf bloß imitativen Denkens an S. Bondy zurück.<sup>40</sup> Wenn Inauthentizität in Unterentwicklung gründe, so habe es bisher nur in den entwickelten Ländern authentische Philosophie gegeben. S. Bondy wiederhole so das eurozentrische Verdikt Hegels, wonach Lateinamerika bisher nur „das Echo Europas“ gewesen sei. Nicht das lateinamerikanische, sondern eher das europäische Denken sei jedoch inauthentisch gewesen, insofern es die eigene Humanität unkritisch universalisiert und somit verabsolutiert habe. Authentische Philosophie sei nicht die Frucht oder die Krone eines gesellschaftlichen Wandels, sondern der Versuch, die eigene Realität zu bedenken, und sei es auch durch eine assimilierende Übernahme europäischer Denktraditionen. Genau dies habe die lateinamerikanische Philosophie, von S. Bondy pauschal negiert, im Grunde immer angestrebt, auch wenn sie darin bisweilen gescheitert ist. Lateinamerikanische Philosophie sei seit ihren Anfängen in einem tragischen Kampf<sup>41</sup> gestanden, sofern sie seit ihren Anfängen zur Selbstverteidigung der eigenen Humanität gezwungen wurde. Die Philosophie in Lateinamerika beginnt mit einer Polemik über die Humanität der Indios, die zunächst von anderen -ohne die Betroffenen -geführt wird, nämlich von Bartolomé de Las Casas und Ginés de Sepúlveda, der bekanntlich die aristotelische These, daß es „von Natur“ aus Sklaven gebe, auf die Indios bezogen hat. Doch auch die Verteidigung der Indios durch Las Casas sei nur durch die Bezugnahme auf das „christliche“ Menschenbild möglich gewesen. Diese Situation, die eigene Humanität gegen den Vorwurf des Untermenschentums durch die Übernahme fremder Modelle verteidigen zu müssen, präge die Geschichte des lateinamerikanischen Denkens. Die Assimilation der Aufklärung, des Positivismus oder der Lebensphilosophie sei nie bloße Imitation gewesen, sondern stand jeweils im Dienst der Behauptung der eigenen Humanität, auch wenn dies mit der partiellen Negation des eigenen Seins verbunden war. Ein Beispiel dafür ist das Werk *Juan Bautista Alberdis* (1810-1884)<sup>42</sup>, der als erster expli-

<sup>39</sup> Zum gesamten Verlauf der Polemik S. Bondy-L. Zea vgl. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 161-168.

<sup>40</sup> Vgl. zum folgenden: Zea L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexico<sup>13</sup> 1989, 111 ff.

<sup>41</sup> Vgl. a.a.O., 12 ff.

<sup>42</sup> Vgl. a.a.O., 19 f; ders., *El pensamiento latinoamericana*, Mexico<sup>3</sup> 1976, 101 ff.; vgl. auch Fornet-Betancourt R., *Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988, 49-64.

zeit von der Aufgabe einer „filosofia nacional“ bzw. „filosofia americana“ sprach, die vor allem die soziale und politische Realität des Kontinents zu bedenken habe. Dieses Programm, geschichtlich in die Zeit der Unabhängigkeitskriege situiert, forciert jedoch gegen die Rückständigkeit der spanischen Scholastik zugleich die entschiedene Hinwendung zum angelsächsisch-französischen Denken. So hat die Generation von Alberdi, indem sie die eigene Humanität behaupten wollte, zugleich die zweite große Welle der Europäisierung Lateinamerikas mitgetragen. Dennoch sei -so L. Zea<sup>43</sup> -gerade aus dieser Geschichte des Scheiterns der Weg für eine zukünftige lateinamerikanische Philosophie zu bestimmen, um nicht die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen. S. Bondys Projekt einer völligen Neukonstitution lateinamerikanischer Philosophie sei daher ungeschichtlich. Gegen den Vorwurf der bloßen Imitation hält L. Zea fest: Lateinamerikanisches Denken war und ist Philosophie schlechthin, d. h. ein Denken, das ausgehend von der eigenen Situation auf eine Universalität des Menschlichen hin zu denken versucht.

Ohne auf die Auseinandersetzung zwischen S. Bondy und L. Zea, die hier nur kurz umrissen wurde, näher eingehen zu können- inwieweit hier z. B. verschiedene Konzepte von Authentizität vorliegen usw. -, sei abschließend noch auf deren Bedeutung für die *Philosophie der Befreiung* im allgemeinen und insbesondere für den Diskurs E. Dussels eingegangen.<sup>44</sup>

S. Bondys Anweisung, eine eigene Philosophie im Kontrast zu den Konzeptionen der gegenwärtigen Machtblöcke zu entwickeln, wurde von einigen Denkern durch eine Besinnung auf die eigene Volkskultur eingelöst. Das kulturelle Erbe Lateinamerikas, mit den verschiedenen Wurzeln, Überlagerungen und Vermischungen, ist dabei der „Stützpunkt“, von dem aus die Abhängigkeit von der westlichen Zivilisation überwunden und eine eigenständige Entwicklung in Gang gesetzt werden könne. Zu dieser volkskulturellen oder kulturethischen<sup>45</sup> bzw. mit kritischem Unterton „populistischen“<sup>46</sup> Richtung der *Philosophie der Befreiung* können R. Kusch, Mario Casalla, Juan C. Scannone und Osvaldo Ardiles gezählt werden. Gegenüber dieser Gruppe, die vor allem von argentinischen Philosophen repräsentiert wird, die dem Peronismus zumindest nahestehen, hat sich eine marxistisch und historistisch orientierte Richtung innerhalb der Philosophie der Befreiung etabliert. Von marxistischer Seite wird dabei vor allem der Begriff der „Klasse“ gegenüber dem mißbräuchlichen Volksbegriff als präzisere Kategorie eingeführt. Es geht hier also nicht um die „Nachahmung“ einer bestimmten marxistischen Orthodoxie,

<sup>43</sup> Vgl. Zea L., *El pensamiento latinoamericano*, 116.

<sup>44</sup> Cerutti-Guldberg betont, „daß die Polemik [S. Bondy-L. Zea] eines der zentralen Glieder des gegenwärtigen philosophischen Denkens in Lateinamerika ist...;“ ders., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, 167.

<sup>45</sup> So Fornet-Betancourt R., *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988, 72 ff; als Beispiel für eine kulturethische Philosophie der Befreiung stellt hier Fornet-Betancourt das Denken von Rodolfo Kusch kurz vor.

<sup>46</sup> So Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 203; C.-G. unterscheidet hier noch einmal zwischen einer dogmatisch-konkreten (Kusch, Casalla) und einer abstrakt-populistischen Strömung (Scannone, Ardiles, Dussel).

sondern um bestimmte Kategorien, die für die Analyse der ökonomischen und sozialen Probleme Lateinamerikas verwendet werden. Diese Strömung der Philosophie der Befreiung kann z. B. an das Werk von José Mariátegui<sup>47</sup> anknüpfen, der bereits in den zwanziger Jahren marxistische Methoden kreativ auf die Situation der peruanischen Gesellschaft angewandt hat.

Unter historistischem Einfluß wurde darüber hinaus auch die bisherige Tradition der lateinamerikanischen Philosophie in die Suche nach der eigenen Identität kritisch integriert. Dieser Flügel der Philosophie der Befreiung arbeitet auch intensiv an einer methodologischen Grundlegung einer lateinamerikanischen Philosophie. Daher werden hier nicht so sehr eigene Entwürfe als Artikulationen „der“ *Philosophie der Befreiung* vorgestellt, sondern die Voraussetzungen einer möglichen, zukünftigen lateinamerikanischen Philosophie diskutiert. Cerutti-Guldberg faßt diese beiden Richtungen in den „kritischen Sektor“ (gegenüber dem Populismus) zusammen, wobei er dem historistischen Zweig Arturo Roig und L. Zea, und dem marxistisch orientierten, problematisierenden Zweig José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, S. Bondy ua. zurechnet.<sup>48</sup>

Die Problematik solcher Einteilungen wird nicht zuletzt bei Enrique Dussel deutlich. Von Cerutti-Guldberg zum abstrakt-populistischen Sektor gezählt, wo sicherlich wichtige Wurzeln und Anregungen seines Denkens liegen, hat Dussel durch eine eigene Marxinterpretation eine kritische Zuordnung der Kategorien „Klasse“ und „Volk“ versucht.<sup>49</sup> Obwohl vom populistischen Sektor herkommend, hat Dussel andererseits von Anfang an wichtige Impulse von S. Bondy aufgenommen, nämlich die radikale Kritik an der bisherigen lateinamerikanischen Philosophie, die Forderung nach einer umfassenden Kritik der Philosophie der herrschenden Machtblöcke sowie die Verbindung von befreiender Philosophie und realer Transformation der Gesellschaft. Dussel knüpft hier an die von S. Bondy offengehaltene Möglichkeit an, wonach eine relativ authentische Philosophie auch in der Zeit der faktischen Abhängigkeit möglich sei, wenn sie sich als Reflexion der realen Befreiungsprozesse verstehe. Genau dies will Dussel trotz inhaltlicher Differenzen zu S. Bondy mit seiner „Ethik der Befreiung“ einlösen.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Auf Deutsch liegen vor: Mariátegui J. C., Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen, Berlin-Freiburg/Schweiz 1986; ders., Revolution und peruanische Wirklichkeit, hrsg. v. W. v. Oetzen, Frankfurt/Main 1986.

<sup>48</sup> Cerutti-Guldberg pladiert selbst für eine Synthese des historistischen und marxistischen Zweigs (vgl. a.a.O., 293); die zum Teil aggressive Frontstellung gegenüber der volkskulturellen Richtung beeinträchtigt jedoch bedauerlicherweise die Perspektive dieser informativen Arbeit, der bisher einzigen umfassenden Darstellung bzw. gemäß dem eigenen Selbstverständnis „relecture“ der Philosophie der Befreiung im Licht der eigenen Position.

<sup>49</sup> Vgl. unten Kap. 6.3.1. Diese Entwicklung konnte Cerutti-Guldberg nicht mehr berücksichtigen, weil seine Arbeit bereits 1977 abgeschlossen wurde, obwohl sie erst 1983 erschienen ist.

<sup>50</sup> Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 164.

### 1.3.2. Die ersten Anfänge der „Philosophie der Befreiung“

Bevor wir uns direkt auf die Befreiungsethik E. Dussels einlassen, noch ein Wort zur Frage nach den Anfängen der *Philosophie der Befreiung*. Die entscheidenden Impulse gingen dabei von Argentinien aus, wobei sich der erste explizite Ausdruck naturgemäß schwer bestimmen läßt. E. Dussel verweist dabei auf seinen Vortrag „Metaphysik des Subjekts und Befreiung“<sup>51</sup> am II. Nationalen Kongreß für Philosophie in Córdoba (Argentinien) 1970: „Unter anderen Faktoren war dieser Vortrag nämlich der Anlaß dafür, daß sich auf diesem Kongreß einige junge Philosophen näherten und eine Gruppe konstituierten, die noch während des Kongresses ihre Position bestimmte und als Konsequenz dessen mit **Alberto Caturelli**, dem Hauptvertreter der konservativen offiziellen Lehre, brach.“<sup>52</sup>

A. Caturelli hatte vor allem durch sein Werk „*América bifronte*“ (Buenos Aires 1961), eine stark europäisierende Interpretation der Wirklichkeit Lateinamerikas vertreten. „Amerika“ ist demzufolge als ein stummer Kontinent gefaßt, ein Sein im Rohzustand, reine Partikularität, die erst durch „Europa“, durch den Geist, entdeckt, befruchtet, erhellt werden muß. Die Zukunft Lateinamerikas liegt daher in einer vollständigen Europäisierung, wobei die Kultur der Mestizen als bloße „Bastard“-Kultur verworfen wird.<sup>53</sup> Gegenüber dieser europäisierenden Tendenz formierte sich eine Gruppe junger Philosophen unter dem geistigen Einfluß von Hector A. Mureno.<sup>54</sup> In seinem Werk „*El pecado original de América*“ (1954) bringt Mureno die kulturelle Schizophrenie der Nachkommen der europäischen Emigranten in Argentinien zur Sprache<sup>55</sup>, zu denen auch E. Dussel gehört.

Diese Gruppe, die sich weder mit der rückständigen Kultur der spanischen Kolonisatoren noch unmittelbar mit der Kultur der Indios identifizieren kann, mit denen sie sich gleichwohl vermischt haben, droht in ein kulturelles Vakuum zu stürzen. Darüberhinaus erfahren die Nachkommen dieser Emigranten nun die eurozentrische Abwertung „Amerikas“ am eigenen Leib. Die Tatsache, in Amerika geboren zu sein, enthüllt sich als „zweite Erbsünde“ (*pecado original*), als ein Schatten, ein Minderwertigkeitsgefühl, das alle vitalen Kräfte zu lähmen scheint. Einen Ausweg aus dieser Situation sieht Mureno daher im Gegensatz zu Caturelli nur durch den Bruch mit Europa und der Einwurzelung in die neue, noch fremde Erde. Lateinamerika muß seinen europäischen Vater töten, um selbst leben zu können. Der Versuch, in Amerika Wurzeln zu schlagen, führt so zu einer Solidarität mit allen anderen Entwurzelten, deren Identität durch die Kolonisation und die gescheiterte Modernisierung im Zuge der

<sup>51</sup> Wiederabgedruckt in: Dussel E., *América latina. Dependencia y liberación*, 75--89.

<sup>52</sup> Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung* (Interview), in: *Positionen Lateinamerikas*, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt, Frankfurt/Main, 1989, 45.

<sup>53</sup> Vgl. Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 177-182; Cerutti-Guldberg weist auch auf eine interessante Beziehung zu Dussel hin (a.a.O., 177 f). Nach Caturelli enthüllt sich „jenseits“ des begrifflichen Denkens das Sein selbst als der Ruf des Ganzen -ein Gedankengang, der bei Dussel anthropologisch transformiert erscheint.

<sup>54</sup> So nach Cerutti-Guldberg (a.a.O., 175 ff).

<sup>55</sup> Ich folge hier den Ausführungen von L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 491-509.

Unabhängigkeitsbewegung gebrochen worden ist. Denn die Neuorientierung an der angelsächsischen und französischen Kultur, die die politische Befreiung von der spanischen Vormundschaft geistig getragen hatte, verlor sich in der unerschütterlichen Macht der spanischen Feudalherren. Die Modernisierung traf in ihrer realen Wirkung daher primär die ohnehin gefährdete Kultur der Indios, nicht jedoch die alte koloniale Oligarchie, gegen die sich die Modernisierung ursprünglich gerichtet hatte. Der kulturelle Vaternord an Europa muß sich daher in der Sichtweise der Generation von Mureno, zu der L. Zea noch E. Mallea, J. L. Borges sowie M. Estrada zählt, in Lateinamerika fortsetzen, nämlich gegen die Generation der Modernisierer, deren Symbol der argentinische Dichter und Politiker Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) ist. In seinem Hauptwerk „*Facundo, o Civilización y Barbarie*“ hatte Sarmiento die „Zivilisation“ mit der angelsächsisch-französischen Kultur identifiziert und der barbarischen Kultur der Indios gegenübergestellt. Gegen Sarmientos „Facundo“ wird für Mureno und die Philosophie der Befreiung José Hernández' Poem „*Martin Fierro*“ zum Symbol des durch die „Zivilisation“ unterdrückten Indio.

Die Frontstellung gegen die Generation Sarmientos sowie die Hinwendung zur Kultur der Indios, der Schwarzen und der Mestizen, kurz aller, die als Barbaren gebrandmarkt worden sind, wird eine Grundstellung der *Philosophie der Befreiung* sein, die sich am II. Nationalen Kongreß für Philosophie in Cordoba zu konstituieren beginnt, wo allerdings nach der Einteilung Cerutti-Guldbergs nur der populistische Sektor präsent war, da eine marxistisch orientierte Philosophie an diesem Kongreß nicht zugelassen worden sei.<sup>56</sup>

Die erste systematische Dokumentation der neu entstehenden Philosophie der Befreiung ist zweifellos die Anthologie, die 1973 durch die argentinische Fachzeitschrift *Nuevo Mundo* veröffentlicht worden ist. Hier finden sich Artikel der wichtigsten Exponenten dieser neuen philosophischen Strömung<sup>57</sup>, die einerseits das gemeinsame Anliegen einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie, andererseits jedoch ihre unterschiedlichen Instrumentarien und theoretischen Zielsetzungen deutlich erkennen lassen. Daß die *Philosophie der Befreiung* keine einheitliche Schule, kein monolithischer Block, sondern eine von sehr unterschiedlichen philosophischen Ausgangspositionen getragene Suche nach einem befreienden Denken in Lateinamerika ist, wird damit schon in ihrer ersten Selbstdarstellung sichtbar.

Die ideologischen Differenzen wurden durch die politischen Ereignisse verstärkt. Die peronistische „Säuberung“ der Universitäten traf vor allem den marxistisch-historischen Zweig, wodurch es zum „Bruch“<sup>58</sup> mit der dem Peronismus nahestehenden volkskulturellen Richtung der *Philosophie der Befreiung* kam. 1974 bestimmte diese Gruppe ihre theoretische Position gegenüber dem Populismus im „Ma-

<sup>56</sup> Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 175.

<sup>57</sup> *Nuevo Mundo* T. 3 (1973) 1 enthält Beiträge von Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti-Guldberg, Julio de Zan, Enrique Dussel, Anibal Fornari, Daniel E. Guillot, Rodolfo Kusch, Diego F. Pro, Arturo Roig und Juan Carlos Scannone.

<sup>58</sup> So Cerutti-Guldberg H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 201.

nifesto Salteño<sup>59</sup>. Anlässlich eines Kongresses über den Stand „aktueller Philosophie in Lateinamerika“ in Morelia/Mexiko 1975, an dem E. Dussel<sup>60</sup> und A. Roig<sup>61</sup> die Hauptreferate hielten, wurde eine gemeinsame Deklaration veröffentlicht, die wesentliche Grundlinien der *Philosophie der Befreiung* zusammenfaßt.<sup>62</sup> Nach einem Prozeß der Ausdifferenzierung der verschiedenen Positionen scheint gegenwärtig das Interesse an Dialog und Gemeinsamkeit wieder zu wachsen.

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 297-300.

<sup>60</sup> Dussel E., La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica, in: ders., Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 47-56.

<sup>61</sup> Roig A., Función actual de la filosofía en América Latina, in: La filosofía en América Latina (Teoría y Praxis, 25), Mexico 1976, 135-152.

<sup>62</sup> Declaración de Morelia. Filosofía de Independencia, in: Roig A., Filosofía, universidad y filósofos en América Latina, Mexico 1981, 95-101 (unterschrieben von E. Dussel, F. Miró Quesada, A. Villegas und L. Zea); vgl. dazu Sauerwald O., Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung. Zur Einführung in den Streit lateinamerikanischer Philosophen, in: Zea L., Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte, München 1989, 166 ff.