

Enrique Dussel

Läßt sich «eine» Ethik
angesichts der geschichtlichen
«Vielheit» der Moralen
legitimieren?

Im Rahmen dieses Artikels möchten wir, um unsere Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, freilich ohne jeden etymologischen oder theoretischen Anspruch, zwischen *Ethik* und *Moral* einen Unterschied machen. Mit *Ethik* bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes *eine* ist, so ist auch die Ethik *eine*. Unter *Moral* hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt (das aztekische, das der Inka, das ägyptische, chinesische, griechische, feudale, europäisch-kapitalistische usw.). Wie es eine Vielfalt geschichtlich-konkreter Totalitäten und darüber hinaus verschiedener Epochen gibt, so ist es eine historische und soziologische Tatsache, daß es *viele* Moralen gibt. Angesichts der *Tatsache* der Pluralität von Moralen erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, *eine* Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die *omnitude realitatis* der konkreten menschlichen Existenz gültig ist.

I. Der Versuch Hegels (1770–1831)¹

Der Tübinger Philosoph und Theologe wird ein Jahrhundert nach dem Sieg des englischen Bürgertums geboren und erlebt in seiner Jugend die Übernahme der Macht durch das Bürgertum in Frankreich. Sein Leben verläuft gleichzeitig mit der Expansion des industriellen Kapitalismus. Seine theoretische Arbeit wurde unternommen, gleichgültig, ob bewußt oder unbewußt, um eine die Moral des Bürgertums artikulierende oder erklärende – also rechtfertigende – Ethik zu legitimieren. Zu diesem Zweck greift er auf den Schatz einer langen theoretischen Tradition zurück; sie in Erinnerung zu bringen, ist hier nicht der rechte Ort, wir können lediglich ihre Früchte, ihre spekulativen Ergebnisse festhalten.

Wie für Kant («die Wurzel des Bösen»)² oder für Schelling («Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der *Eigenheit*»)³ besteht auch für Hegel das Gute darin, daß «die *Besonderheit* nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten ... werde»⁴. Mit anderen Worten, das Böse ist die *Bestimmung*, die Verendlichkeit, daß man sich als Teil behaupten möchte, ohne in der Allgemeinheit aufgehen zu wollen: «... die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts ... (bestimmt sich) zunächst für sich als das *Nichtige* und *Böse* und (ist) weiter auch die Bewegung ..., seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit ... sich zu entäußern und ... in dem Schmerze der Negativität sich zusammenschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen»⁵. Daß jemand als anders, als verschieden, als determiniert besteht und verharrt und sich nicht in «dem Gleichen», in dem Ganzen, in dem Absoluten des Seins auflöst – ein Akt, der dem hinduistischen Nirwana oder der *gnōsis* ähnelt –, ist das Böse.

In der Weltgeschichte wird die Einheit der Ethik und die Vielheit der Moralen von Hegel von dieser Ontologie der Totalität her gedacht. In der Tat muß die Pluralität der Moralen auf der konkreten Ebene der Universalität der «*Sittlichkeit*» jedes einzelnen Volkes angesiedelt werden. Das Individuum als *Besonderheit* erfährt sich so in seinem Vaterland *aufgehoben*, aber auch «die konkreten Ideen, die *Völkergeister*, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, – dem *Weltgeist*»⁶. Man tut gut daran, nicht zu vergessen, daß besagter «Geist» der Heilige Geist seiner *Philosophie der Religion* ist.

Und wie sieht nun die Beziehung zwischen den besonderen Moralen der geschichtlichen Völker und der allgemeinen Ethik der Weltgeschichte aus? Hegel erklärt: «Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens ... ist»⁷, ist das Volk, «dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ... für diese Epoche ... das *herrschende*. Gegen dies sein *absolutes Recht*, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker *rechtlos*»⁸.

Auf diese Weise gelangt das Urteil über die Partikularität der Moralen der verschiedenen Völker in der Fetischisierung der Moral des weltbeherrschenden Volkes der jeweiligen Geschichtsepoche auf die Ebene einer universalen

Ethik. Mit anderen Worten: die universale Ethik ist nicht eine abstrakte Ebene, die für alle Völker und Kulturen Gültigkeit hat, sondern die partikuläre Moral eines Volkes, das aufgrund der Tatsache, daß es der Träger des Geistes ist – und Träger des Geistes ist es, weil es in seiner Zeit Beherrscher der Welt ist: Herrschaft als Manifestierung der Göttlichkeit –, in seiner Partikularität die konkrete Universalität der Weltgeschichte als Totalität annimmt. Und wenn wir uns daran erinnern, daß dieses Volk der Träger des Geistes ist, damit Gott sich selbst erkennt und zur vollen Verwirklichung seiner Wiederkehr gelangt, dann wird verständlich, daß die universale Ethik, die Fetischisierung der Moral des herrschenden Volkes die Staatsreligion ist⁹. Die Moralen der anderen Völker «als Barbaren»¹⁰ stehen um den «Thron (des weltbeherrschenden Volkes; d.V.) als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierate seiner Herrlichkeit»¹¹.

Eine bessere Herrschaftstheologie hat die Menschheit kaum hervorgebracht!

II. Ein nachhegelianischer Versuch

Dank dem alten Schelling¹², der Kritik der Fetischisierung der Christenheit durch Kierkegaard¹³ und der christologischen Erinnerung der Sensibilität des lutherischen Theologen Feuerbach¹⁴ und vielen anderen gab es eine ganze Generation, die sich in einen Gegensatz zu der idealistischen Identitätsphilosophie stellte. Unter ihnen finden wir Karl Marx (1818–1883). Man kann behaupten, das gesamte Werk des Denkers aus Trier sei Ethik. Tatsächlich behandelte er seit seinen 1844er Schriften nur das eine Thema: «Du sollst nicht stehlen!» Wenn man ihn in einem Punkt kritisieren kann, so ist es die Tatsache, daß diese Forderung ihn so sehr gefangen nahm, daß sie zum *Leitmotiv* seiner praktischen und theoretischen Existenz wurde. Das Thema der Moral eines bestimmten Systems und die Erfordernisse einer universalen Ethik bilden die Grundlage seiner Untersuchungen – was Marxisten wie Antimarxisten häufig verborgen bleibt.

Er analysiert ein bestimmtes System, eine konkrete Totalität und in dieser eine historische Moral: die des Kapitalismus. In der Tat verhält sich das System als Totalität oder die Nationalökonomie als dessen theoretischer Ausdruck wie ein Horizont, der die Exteriorität, die Andersartigkeit, den andern negiert, mißachtet, nicht

entdeckt, nicht schätzt: «Die Nationalökonomie kennt ... nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich *außer* diesem Arbeitsverhältnis befindet ... (Sie) sind Gestalten, die *nicht* für sie, sondern nur für *andere Augen*, für die des ... Bettelvogts ... *existieren*, Gespenster außerhalb ihres Reiches»¹⁵.

Das Subjekt und die Forderungen einer universalen Ethik befinden sich im Bereich der Exteriorität des Systems und der kapitalistischen Moral. Der Eigentümer oder der Lohnarbeiter sind Teile der kapitalistischen Moral, aber der Mensch «*als Mensch*» und nicht nur «*als Arbeiter*» steht außerhalb des Systems¹⁶. Der Mensch, der außerdem arbeitet, ist für die kapitalistische Moral in Wirklichkeit *nichts*: «... die abstrakte Existenz des Menschen als eines bloßen Arbeitsmenschen ... (kann) täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen»¹⁷.

Mit anderen Worten – und man verstehe dieses Nichts für die Moral des Systems als die Wirklichkeit der *Exteriorität*¹⁸ –, der Mensch, nicht als der Lohnarbeiter, der ein Arbeitsverhältnis eingeht, sondern als ein freies Subjekt, das auch Subjekt *anderer Systeme* sein kann, da sein wirkliches und konkretes Wesen (und dieses ist das *Subjekt* der universalen Ethik) sich nicht in der abstrakten Beziehung des «Entlohnt-Werdens» erschöpft, der Mensch hat absolute (ethische) Forderungen, die über den abstrakten (moralischen) Forderungen des Kapitalismus stehen. Die moralische Forderung des Kapitalismus lautet: «Du sollst das Privateigentum deines Nächsten nicht stehlen!», «Arbeite fleißig, um Reichtum zu erwerben!» Aber damit widerspricht sie sich sogleich, denn einer (der Eigentümer des Kapitals) soll sich das Privateigentum des anderen (seine mindestens zu einem großen Teil nicht bezahlte Arbeit) aneignen. Und dann scheiden sich Moral und Nationalökonomie, und: «Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen anderen und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen anderen die Moral, einen anderen die Nationalökonomie»¹⁹. Die Moral beurteilt nicht mehr die Strukturen, sie wird «willkürlich, zufällig ... unbegründet und unwissenschaftlich»²⁰. In beiden Bereichen erhebt sie lediglich vorab genau festgelegte individuelle Forderungen (auf sexuellem Gebiet, in bezug auf die Einhaltung gesetzlicher Normen usw.). Es gibt keine absoluten ethischen Krite-

rien mehr, die sowohl für die abstrakte Moral als auch für die Nationalökonomie Gültigkeit besäßen. Es wäre Aufgabe einer universalen Ethik, die Nationalökonomie selbst von absoluten menschlichen Kriterien her beurteilen zu können. «Die Beziehung der Nationalökonomie auf die Moral, ... wenn sie nicht zum Schein vorgebracht, sondern als wesentlich gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein ... Die Nationalökonomie drückt nur in ihrer Weise die moralischen Gesetze aus.»²¹ Marx lehnt also eine universale Ethik nicht nur nicht ab, sondern kritisiert darüber hinaus die Heuchelei, die darin besteht, eine abstrakte, beschränkte Moral abzutrennen, die in einem Gegensatz zu der in ihren Grundsätzen und Schlußfolgerungen unmoralischen Nationalökonomie steht.

Welchen absoluten Maßstab besitzt der Denker des 19. Jahrhunderts, um den ethischen oder nicht-ethischen Charakter einer Handlung zu beurteilen? Es ist der folgende (und wenn wir uns bei dieser Frage an ein Jugendwerk halten, so geschieht dies nur wegen des beschränkten Rahmens dieses Artikels, denn das gleiche läßt sich leicht anhand der 1857 oder 1863 verfaßten Werke aufzeigen): Es «erscheint dem Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit* (Hervorhebung im Original), das produktive *Leben* selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses... Das produktive *Leben* ist aber das *Gattungsleben*. Es ist das *Leben* erzeugende *Leben*. In der Art der *Lebenstätigkeit* liegt der ganze Charakter einer species, ... die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen... Der Mensch macht seine *Lebenstätigkeit* selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußt *Lebenstätigkeit*... Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis ... um ...»²².

Das Gute ist die volle Verwirklichung des *menschlichen* Lebens («Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben... Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der *menschlichen* Wirklichkeit»²³), das absolute Prinzip der universalen Ethik. Unter Berufung auf dieses Prinzip wird die Grundlage des kapitalistischen Systems und der bürgerlichen Moral selbst als schlecht beurteilt: Die Nationalökonomie «ist... – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens – eine wirklich mora-

lische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft»²⁴. Warum? Weil «in bezug auf den Arbeiter, welcher sich durch die Arbeit die Natur aneignet, die Aneignung als Entfremdung erscheint, die Selbsttätigkeit als Tätigkeit für einen anderen und als Tätigkeit eines anderen, die Lebendigkeit als Aufopferung des Lebens, die Produktion des Gegenstandes als Verlust des Gegenstandes an eine fremde Macht...»²⁵

Mit anderen Worten: Die Arbeit, die sinnliche und *geistige* Tätigkeit des Menschen²⁶, vergegenständlicht sich im Produkt und wird im Konsum oder in der Bedürfnisbefriedigung²⁷, dem Glück²⁸, zurückgewonnen. Noch einmal: Im Produkt «vergegenständlicht sich *das Leben*». Jedes Produkt ist für einen selbst oder für einen anderen. Das «für einen anderen» ist ein Erfordernis der Gesellschaft und der menschlichen Entwicklung. Das ist gut: Ich produziere für ihn und er für mich. Wenn es jedoch keinen Austausch gäbe, wenn ich «für ihn» produzierte, er aber nicht für mich, dann gäbe es einen «Verlust»: «Die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft... Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ... tritt ihr als ein fremdes Wesen ... gegenüber.»²⁹

Die Akkumulation dieses «Lebensverlustes», dieser Aufopferung für einen neuen «Gott» ist der summierte *Tod* des Arbeiters, da die nicht konsumierten produzierten Produkte einen Lebensirrtum darstellen. Dieser «Gott», die Summe so vieler Tode, ist das «tote Kapital»³⁰; er ist der «tote Mammon»³¹, der Fetisch, in dem man als «Gewinn»³² das Blut aller Arbeiter niederlegt: das Tier der Apokalypse³³.

Wir sehen also, daß aufgrund der Kritik an einer historischen, konkreten Moral implizit eine universale Ethik erarbeitet wird. Was für Hegel das Gute war (die Herrschaft des imperialen Staates), verwandelt sich hier in das Böse: den Fetisch, dem man das Blut des Lohnarbeiters zum Opfer bringt.

III. Das absolute und konkrete Kriterium der Ethik

Angesichts der Entdeckung und der Erfahrung Europas mit anderen Welten (den orientalischen, asiatischen, lateinamerikanischen Kulturen usw.), mit anderen geltenden Moralens, Normen, Werten, Tugenden oder einem anderen *éthos* anderer Völker, anderer Klassen versuchte man auf verschiedene Weise, die Universalität der

Ethik zu begründen. Sei es mit der «ewigen Wiederkunft des Gleichen» Nietzsches³⁴, sei es mit der zeitlosen und weltweiten Gültigkeit der Werte, auch wenn deren Rangordnungen dem Wandel unterliegen – das beste Beispiel hierfür war die Schelersche phänomenologische Wertlehre³⁵ –, sei es mit der Infragestellung von seiten der Sprachphilosophie³⁶, sei es mit der Heideggerschen ontologischen Kritik³⁷ usw. Einer nach der anderen jedoch könnte man ihre Grenzen aufzeigen. Im allgemeinen waren sie alle eine Rückkehr zu einem kantianischen, neokantianischen, vordialektischen Moment, waren sie Positivismen, Neopositivismen. Nennen wir nur einige Aspekte³⁸ der Antwort auf die Frage: Welches ist das *absolute Kriterium* zur Begründung einer für *jede* beliebige moralische Situation gültigen Ethik?

Das letzte Fundament der Ethizität (nicht zu verwechseln mit dessen Moralität) scheint wohl kaum das *Gesetz* sein zu können. Das Gesetz als gesetzlich festgelegte Norm ist eine Forderung des Guten (das *bonum*, das *télos* oder der «Entwurf»). Das moralische Gesetz (ein positives oder ein Gesetz der «Sittlichkeit») eines bestimmten Systems kann jedoch ungerecht sein. Daher kann es nicht die Rolle eines absoluten Maßstabs übernehmen. Auch das «Natur»-Gesetz als Ausdruck der menschlichen «Natur» muß von Grund auf neu überdacht werden. Der spanische katholische Philosoph Xavier Zubiri³⁹ zeigt auf, wie das menschliche Sein aufgrund seiner Wirkungen erkannt werden kann, aber diese werden sich erst am Ende der Geschichte völlig aktualisieren, weshalb das menschliche Sein eigentlich dialektisch und progressiv, aber nie ganz erkannt wird. Das gleiche gilt für das «Natur»-Gesetz. Das Gesetz kann lediglich Prinzip einer auf ein bestimmtes System beschränkten Moralität, nicht aber absolutes Kriterium sein.

Genauso verhält es sich mit dem *Wert*⁴⁰. Die Substantivierung des Wertes in den axiologischen Schulen ist nichts anderes als die Fetischisierung der Vermittlung. Der Wert ist bloß der von der Vermittlung als Vermittlung *gehabte* (und nicht *gewesene*) Charakter; das heißt, eine Möglichkeit hat Wert, insofern sie tatsächliches oder mögliches «Mittel» zum Zweck ist. Daher kann der Wert nicht ein absolutes Kriterium, sondern nur ein begründetes Moment sein. Die Werte fetischisieren heißt, den Grund, den Entwurf, das *Sein* des Systems zu verdecken. Die

Axiologen setzen einmal mehr heimlich mit Hilfe angeblich ewiger, überall gültiger Vermittlungen den europäischen Entwurf des Menschen durch.

Das gleiche läßt sich über die *Tugend* sagen, vor allem seit der Kritik Nietzsches⁴¹. Das mittelalterliche *Laster* des Geizes verwandelte sich später in die *Tugend* des Sparens. Für das *éthos* des mittelalterlichen Adels war die Anhäufung von Kapital Sünde und Laster; für den bürgerlichen Menschen, für die kapitalistische Moral wird die Tugend des Sparens von frühester Kindheit an eingeübt. Es ist eine wahre Askese, die mit dem Kapital Kult treibt. Welches ist nun das Kriterium, das mir erlaubt, bei einem *habitus* zu unterscheiden, ob es sich um Laster oder Tugend handelt?

In gleicher Weise werden auch das *bonum*, *télos*, der «Entwurf» (der Heideggersche *Entwurf*, der mit dem *Sein* und dem «Sein-Können» gleichzusetzen ist) in Frage gestellt, wenn sie als Grund eines bestimmten geschichtlichen Systems genommen werden. Ist das *télos* oder der *finis* der mittelalterlichen Ordnung identisch mit dem der kapitalistischen Ordnung? Woran erkenne ich *inhaltlich* ein vollkommenes menschliches Ziel, das die Endlichkeit, Schlechtheit, Begrenztheit der Entwürfe dieser Moralen zu beurteilen in der Lage wäre? Wenn ich einen höheren Maßstab habe, um die geschichtlichen Entwürfe oder *téle* zu beurteilen, dann sind diese eben nicht mehr der letzte Grund ethischer Erkenntnis.

Tatsächlich hat Emmanuel Levinas⁴² klar nachgewiesen, daß die Totalität, die etablierte Ordnung oder das herrschende System «des Gleichen» in sich lediglich den Grund der Moral (der griechischen, aztekischen, mittelalterlichen, kapitalistischen Moral) finden kann, nicht aber den Ausgangspunkt einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt – und darum das absolute Kriterium enthält. Richtig verweist er auf den Bereich der Exteriorität des Andern (*Autrui*) als das *Woher* einer absoluten, transontologischen, metaphysischen Ethik⁴³. Levinas kann jedoch keine politische Ethik erarbeiten, denn wenn diese der Ambivalenz einer neuen Totalisierung verfiel, gäbe die Ethik einer neuen Kriegs- und Unterdrückungsmoral Raum. Zum Teil dank der Frankfurter Schule⁴⁴, erst recht aber seit dem Befreiungskampf des lateinamerikanischen Volkes sahen wir uns gezwungen, einen Diskurs nicht nur der Infragestellung der historischen moralischen Totalitäten, sondern

der Entwicklung «*neuer*» *utopischer Totalitäten* zu erarbeiten, die dem befreiten Volk entsprechen und ihm dienen⁴⁵.

In allen diesen Fällen könnte man den absoluten und dennoch konkreten Maßstab oder Imperativ einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt – und jedes bestimmte geschichtliche Moralsystem zu beurteilen vermag –, so zum Ausdruck bringen: «Befreie den Armen und Unterdrückten!»

Die mittelalterliche Formulierung: «Tu das Gute und meide das Böse!» war zwar richtig, aber vollkommen abstrakt, weshalb es zur Rechtfertigung eines moralischen Systems (aufgrund des Begriffs vom «Guten», den das System selbst hatte) dienen konnte. Es war nur ein moralisches, aber kein ethisches Prinzip. Das Gute des Systems ist das Gute des Unterdrückers; folglich kann der Unterdrücker moralisch gut und ethisch böse sein. Er kann ein vollkommener, «guter» Kapitalist innerhalb der bürgerlichen Moral sein und zugleich ein ungerechter Mensch, wenn er seinem Arbeiter einen (nach ethischen Forderungen) unzureichenden, wenn auch legalen Lohn zahlt.

Im Gegensatz dazu ist das Prinzip «Befreie den Armen!» (abgesehen davon, daß es seinem Wesen nach christlich und biblisch ist) das rationale *kritische* Kriterium schlechthin und das einzige, das gleichzeitig das moralische System einschließen und in seiner Formulierung selbst die innere Transzendenz oder die ethische Exteriorität des künftigen, in seiner Positivität und seinem Realismus utopischen Systems aufzeigen kann. Der Begriff des «Armen» oder Unterdrückten schließt in sich ein: 1. eine Totalität als herrschendes Moralsystem, 2. einen Unterdrücker, der Subjekt der bösen Handlung ist, 3. einen gerechten Menschen – zumindest in dieser Beziehung –, der ungerecht behandelt wird. «Befreien» bedeutet: 4. die Mechanismen der etablierten moralischen Totalität beachten, 5. die ethische Pflicht, diese Mechanismen außer Kraft zu setzen, 6. die Notwendigkeit, den Ausweg aus dem System zu finden, und die spätere Verpflichtung, ein neues (noch ortloses: utopisches) System aufzubauen, in dem der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist.

Diese Forderung ist *ethisch*. Sie ist ethisch, weil sie transmoralisch, systemübergreifend ist, von der Exteriorität des Andern, des Armen, des Unterdrückten herkommt. Vom Andern (dem

analektischen Moment des dialektischen Geschichtsprozesses), von seiner *Affirmation* her kann man zur *Negation seiner Negation* im System fortschreiten.

«Befreie den Armen!» hat auch einen sinnlichen, fleischlichen, *materiellen* Inhalt. Es handelt sich darum, dem Hungernden Essen, dem Nackten Kleidung, dem Fremden Wohnung zu geben. Es ist eine produktive (ein Produkt für den Konsum hergeben: Brot), eine praktische (im Hinblick auf den anderen), eine ökonomische Forderung (hinsichtlich der geschichtlichen Strukturen der Unterdrückungssysteme, denen eine Absage zu erteilen ist, und der utopischen Strukturen, die es aufzubauen gilt). Es ist ein Kriterium, das die Totalität der Materialität des *Fleisches* (*sárx, basar*) und die dialektische Gegenüberstellung und Überwindung der pluralen Moralsysteme von den Forderungen einer transzendentalen, absoluten und dennoch konkreten Ethik her aufnimmt: Jedes geschichtliche System hat seine Unterdrückten! Denn es ist unweigerlich mit dem Geheimnis der menschlichen Freiheit verbunden⁴⁶.

IV. Auf dem Weg zu einer eschatologischen, kritischen Ethik

Die geschichtlichen Moralsysteme «verschließen» sich notwendig im Augenblick ihrer Dekadenz (im Moment der «Zivilisation», würde Spengler sagen), wenn das schöpferische *páthos* der Stifter (wie einer Jeanne d'Arc oder eines Washington) den Imperien (den Cäsaren, denen, die für immer größere Waffenlieferungen an El Salvador eintreten), der Repression und dem Tod der «Arenen» weichen. Es ist dies die totalisierte Totalität «des Gleichen». In solchen Momenten, und die Gegenwart ist einer von diesen, ist es wesentlich, einen absoluten transsystematischen, transmoralischen Maßstab jenseits des Seins, des Guten, des Gesetzes, des Wertes, der Tugend des in seiner Totalität nichtethischen Systems zu haben. Nicht nur – und dies ist dabei das Sekundäre – als theoretische Erklärung, sondern als praktische Rechtfertigung der ethischen Legitimität des Befreiungsaktes der Helden, die dem System als immoralisch gelten und als «Abschaum der Menschheit» in den Gefängnissen gefoltert und ermordet werden.

Eine Ethik, die den absoluten Maßstab gegen die nichtethischen Moralen erhellt, wird so zu einer strategischen Notwendigkeit der Befrei-

ungspolitik selbst. Sie rechtfertigt theoretisch die erhabene Würde der Tat der Märtyrer und Helden und zeigt, indem sie den Zustand des guten Gewissens zerstört, die götzendienerische Pervertiertheit der herrschenden, triumphierenden Moral der Unterdrückungssysteme.

Um dem Soldaten, der ihn folterte, verzeihen zu können, mußte jener Jesus von Nazaret ganz klar erkannt haben, daß der Folterer «gut» war im Hinblick auf die Forderungen «seiner» römischen Moral und daher die absoluten, aber *hic et nunc* immer konkreten Forderungen einer utopischen Ethik der Befreiung nicht entdecken konnte (die für das ideologische moralische Bewußtsein des Unterdrückers typische *Blindheit*), einer Ethik, dank deren absolutem Maßstab er dem Tod in innerem Frieden entgegenzusehen vermochte. Er wußte, daß sein Tod, der für die

herrschende Moral der eines Banditen oder Frevlers war, für die künftige Moral eines gerechteren Systems eine Praxis der Legalität bedeutete. Aber auch die Legalität eines zukünftigen historischen Moralsystems könnte vom absoluten Maßstab der Ethik «Befreie den Armen, den Unterdrückten!» her beurteilt werden. Auch dieses künftige Moralsystem kann und muß, da es historisch ist, von der radikalen Transzendentalität des Anders, des Armen, des Unterdrückten her beurteilt werden. Die Transzendentalität der Ethik befindet sich so auf einer eschatologischen Ebene: sie kann auch jede geschichtliche Zukunft beurteilen. Ebenso die Begriffe der Befreiung und des Armen, welche die Dimension der Transzendentalität, Exteriorität und Eschatologie in sich schließen. *Das negierte Leben des Armen beurteilt den Tod immer als Bosheit.*

¹ Bekanntlich ist die Ethik Hegels enthalten in seinem Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) und den Paragraphen 483–552 der *Enzyklopädie* (1817). Siehe dazu Karl Heinz Ilting, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831* (Frommann-Holzboog, München 1973) Bd. I; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Oldenbourg, München 1920); Georg Lukacs, *Der junge Hegel* (Aufbau, Berlin 1954); Eric Weil, *Hegel et l'Etat* (Vrin, Paris 1950) usw. Mit dem Thema beschäftigt sich Hegel seit seinen ersten Schriften, besonders seit seinem System der Sittlichkeit (1802). Der Einfachheit halber zitieren wir aus *Werke* (Theorie Werkausgabe) (Suhrkamp, Frankfurt 1969–1971) Bde. I–XX.

² Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) B 39, A 36 Anm. 1; vgl. B 32, A 29ff.

³ Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Reclam, Stuttgart 1964) 98. Es handelt sich um die griechischen und neuplatonischen, buddhistischen und auf den Rig-Veda bezogenen Themen, die über Bruno und Böhme aufgegriffen werden.

⁴ Rechtsphilosophie § 139 (Bd. 7, 262).

⁵ *Enzyklopädie* § 570 (Bd. 10, 376). Wieder geht es um das große indoeuropäische Thema, und daher bezieht sich Hegel auf Krishna (383), auf die iranischen Mystiker, auf Djalal-Ud-Rumi: «Ich... sah in allen Räumen Eines» (387), auf die Bhagavad-gita.

⁶ Rechtsphilosophie § 139 (Bd. 7, 262).

⁷ AaO. § 346 (505).

⁸ AaO. § 347 (505–506).

⁹ «Im allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch.» *Philosophie der Religion I C III* (Bd. 16, 236).

¹⁰ Rechtsphilosophie § 351 (508).

¹¹ Ebd. § 352 (508).

¹² Insbesondere seine Berliner Vorlesungen von 1841 und seine Werke *Philosophie der Mythologie* (begonnen 1820) und *Philosophie der Offenbarung* (begonnen 1827).

¹³ Vgl. *Unwissenschaftliche Nachschrift* (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1957/1958); vgl. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Kohlhammer, Stuttgart 1964).

¹⁴ Man erinnere sich an den berühmten § 62 in *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) (Klostermann, Frankfurt 1967): «Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.»

¹⁵ 44er Manuskripte: Karl Marx' Frühe Schriften (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) Bd. I 576.

¹⁶ Ebd.: «Sobald es also dem Kapital einfällt..., nicht mehr für den Arbeiter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat keine Arbeit, darum keinen Lohn, und da er nicht *als Mensch*, sondern als Arbeiter Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern...».

¹⁷ AaO. 578.

¹⁸ Man erinnere sich, daß «Nichts» genau das «Jenseits» des Systems bezeichnet. Die Exteriorität der Welt als «Nichts» erlebte der heilige Johannes vom Kreuz, als er im *Aufstieg zum Berge Karmel* schrieb: «Hinter allem: nichts.»

¹⁹ 44er Manuskripte: Karl Marx' Frühe Schriften (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) Bd. I 614.

²⁰ AaO. 615.

²¹ AaO. 614.

²² AaO. 567.

²³ AaO. 598.

²⁴ AaO. 612.

²⁵ AaO. 574–575.

²⁶ Marx ist von einem vulgären oder kosmologischen Materialismus weit entfernt, wenn er sagt, daß der Arbeiter «keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert» (AaO. 564).

²⁷ «Die zwei größten menschlichen Bedürfnisse nach der Nahrung sind Kleidung, Logis...» (AaO. 548). Man vergleiche dazu *Mt* 25,35 f.: «Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ...ich war fremd und obdachlos, und

ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben».

²⁸ «... eine Gesellschaft (ist) nicht glücklich..., wo die Majorität leidet... so ist also das Unglück der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie» (aaO. 515–516).

²⁹ AaO. 561.

³⁰ AaO. 512.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Eines der bevorzugten Themen in *Das Kapital* ist das Bild aus der *Apokalypse*, in dem «dem auserwählten Volk auf die Stirn geschrieben stand, daß es Jehovas Eigentum war; die Arbeitsteilung, dem Manufakturarbeiter auf die Stirn aufgedrückt, das Zeichen seines Eigentümers: das des Kapitals». Vgl. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (DEI, San José, Costa Rica 1977) 26 ff.

³⁴ Nietzsche, ein unerbittlicher Moralkritiker, wurde am Ende zum Apologeten des kriegerischen und unterdrückerischen *éthos* des Europa überfallenden Urgermanen.

³⁵ Vgl. *Der Formalismus in der Ethik: Gesammelte Werke* (Francke, Bern 1954) Bd. II.

³⁶ Vgl. George Moore, *Principia Ethica* (Cambridge Univ. Press 1903). Hier wäre an die ethischen Arbeiten von Ayer, Wittgenstein usw. zu denken.

³⁷ Heidegger schlägt eine wirkliche «ontologische Ethik» gegen den subjektivistischen Idealismus des Jean Paul Sartre der «Briefe über den Humanismus» vor, in denen dieser gleichfalls die axiologische Ethik kritisiert.

³⁸ Zu diesem ganzen Komplex siehe mein Werk *Para una ética de la liberación* (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. I–II, (Edicol, Mexiko 1977) Bd. III, (USTA, Bogotá 1979–1980) Bd. IV–IV. (Französische Übersetzung an der Universität Fribourg, Schweiz, in Vorbereitung).

³⁹ Vgl. *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios, Madrid 1963).

⁴⁰ Vgl. meine in Anm. 38 angegebene Ethik, Bd. I, Kap. 2,7, 70 ff. Der «Wert» kann nicht der Grund, sondern nur ein begründetes Moment sein.

⁴¹ Besonders in seinen Werken *Zur Genealogie der Moral und Jenseits von Gut und Böse* (vgl. meine obengenannte Ethik, Bd. II, 82 ff.).

⁴² Vgl. *Totalité et Infini* (Nijhoff, Den Haag 1974).

⁴³ Wir haben dieses Problem zusammenfassend erklärt in *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá 1980) 54 ff.

⁴⁴ Vgl. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied/Berlin 1970), dessen Werk die kritische Philosophie in stärkerem Maße beeinflusste als andere Arbeiten von Adorno, Habermas usw.

⁴⁵ Thema von Bd. IV der in Anm. 38 angegebenen Ethik.

⁴⁶ Dieses Thema versuchten sowohl christliche als auch jüdische Autoren wie Blondel, Zubiri, Bergson, Buber, Rosenzweig usw. in unterschiedlicher Ausrichtung zu beschreiben.

Aus dem Span. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie und Geschichtswissenschaft; Lizentiat der Theologie. Professor für Ethik an der Universidad Autónoma de México und der Kirchengeschichte am Instituto Teológico de Estudios Superiores in Mexiko. Vorsitzender der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Neuere Veröffentlichungen u. a.: *Desintegración de la Cristiandad y liberación* (Sígueme, Salamanca 1978); *Filosofía de la liberación* (USTA, Bogotá 1980); *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. 1–3 (Edicol, Mexiko 1977); Bd. 4–5 (USTA, Bogotá 1980); *Religión* (Edicol, Mexiko 1977); *Ethics and theology of liberation* (Orbis, New York 1978); *Los obispos latinoamericanos y la liberación de los pobres (1504–1620)* (CRT, Mexiko 1979); *History of the Church in Latin America (1492–1980)* (Eerdmans, Grand Rapids 1981); *De Medellín a Puebla (1968–1979)* (CEE, Mexiko 1979); *Papers for liberation theology* (MACC, San Antonio 1981); *Einleitung zur «Historia General de la Iglesia en América Latina»*, Bd. I (Sígueme, Salamanca, 1982). Anschrift: Celaya 21–402, México 11 D.F., Mexiko.