



universität  
wien

## Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit:

Die Bedeutung der Utopie im Denken Enrique Dussels

*Eine interkulturelle Studie*

Verfasser:

Reinhold Aschbacher

Angestrebter Akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Nov. 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Ao. Univ.- Prof. Mag. DDr. Johann Schelkshorn



1. Motivation und Einleitung	5
2. Die utopische Geschichte Lateinamerikas: von der Utopie Europas zur eigenen. Fernando Ainsa und Horacio Cerutti-Guldberg	8
2.1. Die Entdeckung Amerikas und die Utopie	9
2.2. Die Unterwerfung Amerikas unter eine fremde Utopie	12
2.3. Die Hinwendung zur eigenen Utopie - der utopische Neuentwurf in Lateinamerika	14
3. Methodische Voraussetzungen und begriffliche Abgrenzung	21
3.1. Der klassische Utopiebegriff nach Richard Saage	21
3.1.1. Die Entstehung der neuzeitlichen Utopie	22
3.1.2. Die Verzeitlichung der Utopie in der Aufklärung	25
3.1.3. Die industrielle Utopie des 19. Jahrhunderts	28
3.1.4. Die negative Utopie – der dialektische Umschlag im 20. Jahrhundert	31
3.1.5. Die postmaterielle Utopie	33
3.1.6. Der Gegensatz zum Vertragsdenken	37
3.2. Der totalitarismuskritische Utopiebegriff Karl Poppers	39
3.3. Der intentionale Utopiebegriff	43
3.3.1. Gustav Landauers „Revolution“	45
3.3.2. Karl Mannheims „Utopie und Ideologie“	48
4. Enrique Dussels Konzept einer Philosophie der Befreiung	57
4.1. Einige Begriffe der Philosophie Dussels	59
4.1.1. Die Totalität und das Selbe	59
4.1.2. Die Dialektik	61
4.1.3. Die Praxis	63

4.1.4. Der Horizont	66
4.1.5. Das „Andere“ und seine „Exteriorität“	67
4.1.6. Die „Analektik“ oder „Metaphysik des Anderheit“	72
4.2. Die Kritik der Philosophiegeschichte	75
4.2.1. Die semitische Tradition	76
4.2.2. Die indoeuropäische Tradition	78
4.2.3. Das tragische Ethos der Griechen, die erste Ontologie	80
4.2.4. Das christliche Mittelalter	81
4.2.5. Das Ethos der Moderne	83
4.2.6. Das technische Ethos im 20. Jahrhundert	86
4.2.7. Die Wiederentdeckung der ontologischen Ethik bei Heidegger	87
4.2.8. Von Levinas zur „neuen Totalität in der Gerechtigkeit“	89
4.3. Die Transmoderne - eine multikulturelle Utopie	91
4.3.1. Das emanzipatorische Moment der Moderne in Absetzung vom Mythos des Fortschritts und der Postmoderne	94
4.3.2. „Exteriorität“ als Basis der Utopie	99
4.3.3. Die Grenze oder der kritische Intellektuelle, der Prophet, der Philosoph	103
4.4. Vergleichende Analyse der Utopie Enrique Dussels	105
4.4.1. Die utopischen Horizonte Dussels	108
4.4.2. Utopie und der Totalitarismuskritik bei Dussel - Utopie und Totalität	113
4.4.3. Dussels Utopie und der intentionale Utopiebegriff	121
4.4.4. Die „Transmoderne“ als postmaterielle Utopie	128
Schlusswort	136
Literaturverzeichnis	137

## 1. Motivation und Einleitung

Die seit einigen Jahrzehnten verbreitete Rede vom Ende der Utopien (mehr noch nach dem Fall der realsozialistischen Regime) ist begleitet von der Einforderung ihrer Notwendigkeit und einer Vielzahl von Hoffnungen gegen ein solches Ende. In meiner Einschätzung ist sie insofern irreführend, als ich mich selbst in einer Vielzahl von Projekten engagiert sehe, die nicht notwendig die Konstruktion des idealen Staates zum Ziele haben, und welche ich trotzdem als utopisch qualifizieren möchte. Utopisch sind sie, weil sie von einem Streben nach Ganzheit und der Erfüllung jener Leere geprägt sind, die des Menschen andere Hälfte zu sein scheint. Ob letztlich eine Füllung dieser Leere im Leben nicht möglich ist, oder eben nicht (oder nur in privilegierten mystischen Momenten), kann an dieser Tatsache nichts ändern. So erscheint mir das „Ende der Utopien“ nur das Ende totalitärer Staatsutopien zu sein, das mit dem Ende des Utopischen nicht gleichzusetzen ist. Tatsächlich ist die Utopie sicherlich individualisiert worden (in Europa) und besteht vielleicht für viele unserer Zeitgenoss/Innen mehr in der Perfektion von Objekten des persönlichen Besitzes (vom Auto bis zum Bizeps), als in einem sozialen Projekt.

Doch gerade auch in solchen scheinbar banalen Dingen zeigt sich die enorme Motivation, die der Mensch zu ihrer Verwirklichung aufbringt, und die rational letztlich unerklärlich scheint. Inwieweit sich eine solche Vereinzelnung des Utopischen der demagogischen politischen Verwendung des utopischen Arguments entzieht (wie die Rede vom Ende der Utopien positiv impliziert), da sie ja auf der freien Integration des Individuums beruht, bleibt fraglich. Meiner Meinung nach braucht man nur über die Grenzen Europas hinauszusehen (und oft nicht einmal das) um zu sehen, dass dem nicht so ist. Die ungleiche Verteilung wirtschaftlicher Macht und die ökologischen Probleme sind Indizien dafür, dass die Utopie heute genau einer solchen demagogischen Verwendung (wohl innerhalb der Massenmedien) unterliegt, das durch ihr Ende hätte vermieden werden sollen. So gesehen wäre also das Ende der Utopie nicht die Freiheit des Partikulären, sondern die Festschreibung einer Ordnung als schicksalhafte Naturgegebenheit, und deshalb eben nicht das Ende, sondern die Fortsetzung einer totalitären (antiutopischen) Utopie.

In der hier vorgelegten Diplomarbeit soll vor allem die Bedeutung der Utopie im Denken des argentinischen Philosophen Enrique Dussels untersucht werden. Dazu ist es notwendig auf einige Konzepte von „Utopie“ sowohl aus der lateinamerikanischen, als auch der europäischen Tradition einzugehen. Die von mir zur Frage der Bedeutung der Utopie für Lateinamerika hauptsächlich behandelten Denker sind Fernando Ainsa, Horacio Cerutti-Guldberg und eben

Enrique Dussel. Für die Reflexion eines Utopiebegriffs in europäischer Tradition werde ich vor allem auf Richard Saage, Karl Mannheim, Gustav Landauer und Karl Popper Bezug nehmen. Die Unterscheidung solcher Traditionen nach Kontinenten mag willkürlich (geografisch) erscheinen, aber es zeigt sich, dass sich der Eurozentrismus – und seine Kritik – auch durch den Utopiebegriff ziehen, und somit dessen Reflexion in der Spannung zwischen Zentrum und Peripherie durchaus fruchtbar sein kann. Gerade auf der Ebene der internationalen Beziehungen spielen sich heute die Mechanismen der „Verdunkelung“<sup>1</sup> ab, die das globalisierte wirtschaftliche System stützen. Die „Erfüllung“ der individuellen Utopien der Bewohner der Zentren und ihre kurze Sicht, bzw. die intendierte Dunkelheit sind dabei sicher eine wesentliche Ursache fortgesetzter Ausbeutung.

Ich möchte hier freilich keine repräsentative Darstellung bezüglich der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung (zu deren Vertretern Dussel und Cerutti zweifelsfrei gehören), oder der Bedeutung der Utopie für das lateinamerikanische Denken, anstreben, sondern einige Vergleiche und Beziehungen zwischen den verschiedenen Theoretikern versuchen. Auch die Utopie soll nur in einigen Belangen ihrer komplexen Bedeutung zur Sprache kommen. Fragen, wie ihr Ursprung in der Antike oder im christlichen Mittelalter, ihre Fortführung in der Neuzeit und ihre Beziehungen zur Dichtung und Kunst kommen nur am Rande zur Sprache – dort wo sie für die Thematik des utopischen Verhältnisses von Europa und Lateinamerika wichtig sind.

Die zwei größten Schwierigkeiten, die mir bei der Ausarbeitung des Textes im Wege standen, waren zum einen die Komplexität der Dusselschen Version der Philosophie der Befreiung, in ihrer Ausweitung zur Religion und Menschheitsgeschichte (was die Länge der Erörterung zur Begrifflichkeit Dussels erklärt). Und zum anderen die Überfülle der Literatur zur Frage der Utopie, die es nicht leicht machen, einen klaren Begriff von ihr zu gewinnen. Diesbezüglich möchte ich schon hier unterstreichen, dass die Lektüre von Ceruttis Texten zur Utopie und seine Unterscheidung des utopischen Horizontes von der Utopie selbst, etwas Licht in die Verwirrung der Begriffe zu bringen scheint. Auch Richard Saages klassischer Utopiebegriff bietet klare Kriterien einer Analyse von Texten und Sachverhalten im Bezug zur utopischen

---

<sup>1</sup> im Sinne Günther Anders, vgl. Anders 1988 [1964], 26: Die durch die technische Komplexität verursachte „Verdunkelung“ und Undurchsichtigkeit muss bewusst „verdunkelt“ werden, um die Massen zu manipulieren. Anders spricht von den „*Dunkelmännern des technischen Zeitalters* [...]“, die das stärkste Interesse daran haben, uns über die *Tatsache der Verdunkelung der Welt im Dunkel zu halten* [...], denjenigen, die nicht sehen, dass sie nicht sehen einzureden, dass sie aufgeklärt seien.“

Literaturtradition, greift aber wohl doch in manchen Belangen zu kurz, wie ein Vergleich mit dem Konzept Dussels zeigen wird.

Die Motivation, sich als Europäer/in gerade mit dem lateinamerikanischen Denken auseinanderzusetzen ist vielleicht eben in jenem utopischen Verhältnis zu suchen, mit dem Europa dem „neuen Land“ von Anfang an entgegentrat, um dort das andere zu suchen, das Europa nicht ist. Heutzutage kommt dazu, dass Lateinamerika zwar anders als Europa, aber letztendlich doch sehr ähnlich ist. Die Kultur vieler lateinamerikanischer Länder ist wohl näher mit den europäischen verwandt, als z. B. die chinesische, indische oder arabische. Spanisch und Portugiesisch werden auch in Europa gesprochen und sind für den Europäer relativ leicht zu erlernen. Dies scheinen u. a. Gründe zu sein, warum heute der Blick des/der Europäers/in gerne nach Lateinamerika wandert, wenn er nach Alternativen zum etablierten System Ausschau hält, Urlaub davon machen will, oder vorhat, die Produktion auszulagern. In diesen möglichen Motivationen, sich Lateinamerika zuzuwenden, taucht auch gleich das Utopische wieder auf: Lateinamerika als Utopie des Widerstands, den wir Europäer nicht zustande bringen, oder, traditioneller: Lateinamerika als Schlaraffenland, Naturparadies und Ressource, an der man sich bedienen darf.

Die in der vorliegenden Studie zitierten spanischen und französischen Texte sind, sofern nicht anders angemerkt, von mir übersetzt.

## 2. Die utopische Geschichte Lateinamerikas: von der Utopie Europas zur eigenen. Fernando Ainsa und Horacio Cerruti-Guldberg

„Gesünder, als eine Art alternative Präventivmedizin, wäre es vielleicht, der utopischen Spannung Aufmerksamkeit zu schenken, um den ganzen polysemen und befruchtenden symbolischen Gehalt, den die kollektive Imagination [i. Orig. imaginario] mitbringt, zu ergründen, [...] um neue Formen Politik zu machen anzudenken, das kollektive Machen-Können [i. Orig. poder-hacer] zu fördern und zu erproben.“ (Cerruti 2006, 120)

Um ein Grundverständnis der Bedeutung der Utopie für das lateinamerikanische Denken zu erlangen, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die „utopischen Elemente“ der Geschichte Lateinamerikas zu werfen, die im Zuge der Entdeckung und Kolonisierung, aber ebenso des Unabhängigkeitskampfes eine große Rolle spielten. Sieht man sich in der europäischen Literatur zur Utopieforschung um, stellt man schnell eine fast durchgehende Reduktion des Utopischen, vor allem im Sinne der klassischen literarischen Utopietradition, auf ein innereuropäisches Phänomen. Erst wenn vom „edlen Wilden“ bei Diderot und Gueudeville<sup>2</sup> oder den utopischen Kommunengründungen von Owen und Cabet in Amerika<sup>3</sup> die Rede ist, kommt der 1492 „entdeckte“ Kontinent Amerika zur Sprache.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Gueudeville: *Suite du Voyage de L'Amérique, ou Dialogue du M. le baron Lahontan et d'un sauvage de L'Amérique contenant un description exacte des moeurs et coutumes de ces peuples sauvages* (1718); Diderot: *Supplément au voyage de Bougainville* (1796)

<sup>3</sup> Owen gründete 1821 in Indiana die utopische Siedlung „New Harmony“, die allerdings nur bis 1825 überlebte; Cabets Ikarien-Utopie wurde ebenso in den USA, in Texas ab 1849 in die Tat umgesetzt und scheiterte nach wenigen Jahren.

<sup>4</sup> So finden wir in Friedemann Richert, *Der endlose Weg der Utopie* (Richert 2001), einer über 600 Seiten schweren Untersuchung zur Geschichte des utopischen Denkens keinerlei Bezug zu Lateinamerika, und im 2006 veröffentlichten *Dictionnaire des Utopies* von Larousse ebenso keinen Eintrag zu Amerika oder der Kolonisierung. Auch in Klassikern der Utopieforschung wie Mannheims *Utopie und Ideologie* (Mannheim 1985 [1929]) findet sich kein Hinweis auf die Geschichte der Kolonisierung. In Blochs *Das Prinzip Hoffnung* findet sich der Abschnitt *Eldorado und Eden, die geografischen Utopien* (Bloch 1985 [1959], 873-929), in welchem er die Bedeutung der utopischen Suche nach einem Gold-, oder Glücksland (verlorenem Paradies) für die Entdeckungsfahrten der Europäer seit dem Spätmittelalter analysiert. In den in dieser Arbeit verwendeten Beiträgen von Saage findet sich der Bezug zu Amerika in der Analyse der Utopien des „edlen Wilden“ von Diderot und Gueudeville im 17. Jahrhundert (vgl. Saage, 1992, 96 f.), der jedoch nicht weiter ausgearbeitet wird. Auch in den von Voßkamp 1985 herausgegebenen Studien *Utopieforschung I – III* findet sich wenig aufschlussreiches, u. a. ein Kapitel von Peter Boerner, *Utopia in der neuen Welt: von europäischen Träumen zum American Dream* (Voßkamp 1985, Bd. II 358-375). Und bei Wuthenow die Feststellung, dass seit der Entdeckung Amerikas den „meisten Reisen eine utopische Absicht eingeschrieben“ sei, die in einer Suche des Paradieses bestehe (vgl. ebd., 323f). Weiters ein Artikel zu den verschiedenen utopischen Kommunen in den USA: Egon Schwarz, *Aus Wirklichkeit gerechte Träume: utopische Kommunen in den Vereinigten Staaten von Amerika*, (ebd., Bd. III, 411-431); In Marvin Chladas Buch *Der Wille zur Utopie* findet sich ein Kapitel zur Bewegung der Zapatisten in Mexiko als Utopie (vgl. Chlada 2004, 192-198).



Demgegenüber gehen die in diesem Kapitel vorgestellten lateinamerikanischen Theoretiker, Horacio Cerutti-Guldberg<sup>5</sup> und Fernando Ainsa<sup>6</sup> von einem grundlegenden Zusammenhang der Entdeckung Amerikas und der Entstehung der neuzeitlichen utopischen Literatur seit Morus aus. In der Moderne kommt aber auch ein „utopischer Horizont“ (Cerutti 1991, 128, 2003, 28) oder eine „utopische Funktion“ (Ainsa, 1992, 24, 1997 [1990], 19), als soziales und geschichtliches Phänomen, zu tragen, welches mit der Expansion der europäischen Kultur in der Neuzeit infolge der „Entdeckung“ Amerikas in enger Verbindung steht. Es muss also vorausgeschickt werden, dass Cerutti und Ainsa von einer Bedeutung der Utopie über die Literatur hinaus überzeugt sind und vom Utopischen als ein in Geschichte und Gesellschaft tätiges Moment ausgehen<sup>7</sup>.

## 2.1. Die Entdeckung Amerikas und die Utopie

„Es ist kein Zufall, dass das Werk von Morus [Utopia] 1516 publiziert wird, und sich die utopische Gattung zur gleichen Zeit verbreitet, in der die Eroberung Amerikas voranschreitet.“ (Ainsa 1992, 14) Mit der Entdeckung und Eroberung Amerikas gehen utopische Ahnungen und Annahmen einher, die auf dem neuen Kontinent ein Paradies oder goldenes Zeitalter vorfinden möchten: „Ponce de Leon durchquert die Antillen von Florida auf der Suche nach dem legendären Jungbrunnen, Orellana befährt den Fluss, der mit dem klassischen Namen Amazonas getauft wird, und das Reich von El Dorado leitet die Schritte von Pizarro, sowie das mythische Land Cipango den Kurs der Karavellen des Kolumbus bestimmte.“ (ebd.) Die phantastische Suche nach einem mythischen gelobten Land in Amerika geht mit Projektionen mythischer und utopischer Inhalte auf den neu entdeckten Kontinent einher. „Amerika war nichts anderes als das Ideal Europas. In der neuen Welt wollte es nur jenes sehen, von dem es wünschte, dass Europa es wäre.“ (ebd., 47)

---

<sup>5</sup> Horacio Cerutti-Guldberg zählt zu den wichtigsten Vertretern einer marxistischen orientierten Philosophie der Befreiung, kommt aus Argentinien, musste jedoch in den 70er Jahren ins Exil nach Mexiko, wo er seither lebt und lehrt.

<sup>6</sup> Fernando Ainsa ist ein uruguayischer Schriftsteller und Kritiker spanischer Herkunft. Er lebt heute in Spanien, nachdem er viele Jahre in Paris bei der UNESCO tätig war.

<sup>7</sup> Vgl. Cerutti 1991, 63 f.: Dieser utopische Faktor in der Geschichte soll explizit nicht im Sinne einer Fortschrittsgeschichte verstanden werden, in welcher die nach vorne gerichtete Utopie der konservierenden Ideologie gegenübersteht, wie bei Mannheim. Für Cerutti ist das Utopische auch der Horizont innerhalb der Ideologie.

Insofern spricht Ainsa von der „*Erfindung* [i. Orig. *invención*]“ Amerikas durch Europa<sup>8</sup>. Die europäischen Entdecker waren so von der Suche nach einem irdischen Paradies (sei es ein goldenes Zeitalter oder tatsächliches Gold) besessen, dass sie die Realität Amerikas mit der Idealität ihrer Projektionen und Wunschvorstellungen verdeckten. „Kolumbus ist also das paradigmatische Symbol der ‚geographischen Utopie‘, der Expeditionsleiter, der gleichzeitig ein ‚goldenes‘ und paradiesisches Amerika *erfindet*, als er es entdeckt.“ (ebd., 30) Für Ainsa lässt sich daraus die fundamentale Wichtigkeit der Entdeckung Amerikas für den neuzeitlichen Utopiediskurs herleiten. Die rückwärtsgewandte mythische Vorstellung des goldenen Zeitalters kommt über die (ge- und erfundene) Realität des neuen Kontinents zur realen Möglichkeit der utopischen Suche oder Konstruktion<sup>9</sup>. „[...] der utopische Diskurs hat seine Entstehung in der Entdeckung des amerikanischen Andersseins [i. Orig. *otredad*] und in dem Prinzip der ‚möglichen alternativen Realität‘, welches die Verschiedenheit [i. Orig. *alteridad*] eines unbeschriebenen Kontinents anbietet - weit entfernt von den mittelalterlichen eschatologischen Projektionen [...] - und nahe der Hoffnung, das ‚Paradies auf Erden‘ zu konstruieren [...]“ (ebd., 34) Erst die Nachricht vom neuen Kontinent kann somit die weltliche Suche nach dem Paradies auf Erden und den literarischen Utopiediskurs der Renaissance fundieren.

Cerutti spricht diesbezüglich von Amerika als dem „*Topos*“ der europäischen Utopien. Amerika gibt den mythisch-utopischen Projektionen einen Ort, auf dessen Hintergrund sich die Utopie konkretisieren kann. „Die Utopie als Gattung [in der Literatur] konnte in der europäischen Renaissance erst durch die Verbreitung und die Lektüre des amerikanischen Ereignisses [der Entdeckung] entstehen. Aber diese zweifellos wertvolle Rolle, den *Topos* zu konstituieren, der die Realisierung fremder Utopien möglich macht, impliziert auch das tragische Schicksal, in die Gattung der Utopie [...] im Zeichen der Passivität einzutreten. Als passives Objekt der europäischen Aktivität konstituiert Amerika den Ort [i. Orig. *ambito*], in dem sich die Versuche der Verwirklichung der Utopien ereignen.“ (Cerutti 1991, 32) Amerika nimmt also die Rolle des Naturraums im Sinne des unbeschriebenen Blattes im Geist der Utopien der europäischen

---

<sup>8</sup> Vgl. Ainsa 1992, 29-52, *La invención del otro*.

<sup>9</sup> Diese utopische Projektion oder „Erfindung“ kann sich in sehr gegensätzlichen und widersprüchlichen Formen ausdrücken: „Das Kreuz, das das irdische Paradies wieder belebt, sieht sich mit dem Schwert, welches das El Dorado sucht, konfrontiert, das Faulenzen und der Überfluss des Schlaraffenlandes [i. Orig. *jauja*] mit dem strengen biblischen Prinzip des ‚du wirst das Brot mit dem Schweiß deiner Stirn verdienen‘ [...]“ (ebd., 48)

Renaissance ein. Erst die Vorhandenheit eines solchen gesuchten Raumes ermöglicht es Europa, das Paradies auf Erden als zu denken und Utopien zu konzipieren<sup>10</sup>.

In der Perspektive der hier in Betracht gezogenen lateinamerikanischen Denker ist somit die Bedeutung und Geschichte der neuzeitlichen Utopie eng mit der Entdeckung und Eroberung Amerikas verknüpft. Den Europäern hingegen scheint die Utopie ein fast ausschließlich innereuropäisches Phänomen zu sein, das seine Ursachen im Zerfall der gottgegebenen Ordnung des Mittelalters, dem Aufstieg des Bürgertums und einer damit einhergehenden Säkularisierung des Transzendenten findet<sup>11</sup>. Cerutti und Ainsa argumentieren mit der These, dass die Utopie in ihrer neuzeitlichen Form zuerst ein *Anderes* als Europa benötigte, um einen Ort für ihre Projektionen zu haben, einen „Topos“, auf dem es ihr Ideal ansiedeln konnte.

Morus kannte freilich 1516, als er „Utopia“ veröffentlichte, die Berichte aus der neuen Welt<sup>12</sup>. Inwieweit sein Inselstaat direkt mit Amerika in Verbindung zu bringen ist, und nicht vielmehr aus einer innereuropäischen Kritik der Eigentumsverhältnisse und des individuellen Gewinnstrebens resultiert, bleibt fraglich. Für Ainsa ist der Zusammenhang klar: „Das amerikanische Anderssein (i. Orig. *alteridad*) begünstigt ein Nachdenken über ein mögliches *anderes*, einer Alternative gegenüber dem Existenten, die sich als rationale und erarbeitete Konstruktion präsentierte [...]“ (Ainsa 1991, 49). Amerika hat somit zur Entstehung des utopischen Diskurses einen fundamentalen Beitrag geleistet. Umgekehrt ist es wohl weniger Streitbar, dass ein utopisches Bewusstsein oder Motiv in Amerika in einer Vielzahl konkreter Projekten praktisch<sup>13</sup> tätig war, und dass „viele Bewegungen der Kolonisierung und Migration in Amerika auf diese Idee [der Utopien] antworteten“ (Cerutti 2003, 23). So hatte schon Kolumbus seine Abfahrt aus Spanien mit der fantastisch-utopischen Suche nach dem Eden und dem Eldorado motiviert<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Die meisten Utopien der Renaissance sind Raumutopien die auf einer von Europa fernen Insel imaginiert werden, vgl. Kap. 3.1.1.

<sup>11</sup> Vgl. Kap 3.

<sup>12</sup> Vgl. Ainsa 1991, 49

<sup>13</sup> Vgl. Ainsa 1991, 10

<sup>14</sup> Vgl. Bloch 1985 [1959], 904 f., Ainsa 1991, 39-41, *La intensidad de la prefiguración*

## 2.2. Die Unterwerfung Amerikas unter eine fremde Utopie

Mit der Positionierung Lateinamerikas als Topos der Utopie Europas ist eine Reduktion Amerikas zur Natur und somit zur Passivität im Bezug zur Aktivität der europäischen Kultur verbunden. Dieses Verhältnis mündet in eine Instrumentalisierung Amerikas und seiner (vorerst) indigenen Bevölkerung für die (oft utopischen) Zwecke der Europäer. „Die Utopie ist eine Übung [i. Orig. ejercicio] Europas über Amerika, in welcher Europa das Aktive und Amerika das Passive ist [...]. Reduziert zur Natur, enthistorisiert oder erfunden, ist Amerika die Stütze oder das Trittbrett für die europäische Befreiung, zumindest in ihrer Ersatz-Form [i. Orig. forma vicaria] innerhalb des aufrührerischen Textes des Protests (das Werk der literarischen Utopiegattung)“ (Cerutti 1991, 146)<sup>15</sup>.

Es wird aber in der Geschichte der Kolonisierung nicht nur der Boden Amerikas als Topos der benutzbaren Natur gleichgesetzt, sondern auch deren *Einwohner*. „Das verlorene Paradies wieder zu finden bedeutet also, sich einen Ort in einem durch den *Anderen* besetzten Raum zu schaffen. Dafür muss der Eroberer den Ureinwohner reduzieren, ihn unterwerfen, ausschließen, ausrotten oder *konvertieren*, damit er aufhört *anders* zu sein, und sich soweit wie möglich dem *einen* assimiliert. Damit es wirklich möglich ist, das Paradies zu bewohnen, darf der andere nicht mehr als ein Instrument in Verfügung des Hauptprojektes sein“ (Ainsa 1992, 70). Für Ainsa wirken sich die utopischen Projekte der Suche nach einem verlorenen Paradies oder einem Goldschatz in der Degradierung der Indios aus, ihrer Vernichtung oder Konvertierung zum Christentum. Dabei wird dem Anderen ein gleichwertiges Bewusstsein abgesprochen, er wird als geschichtslos, als Kind oder durch „die Unschuld, die ‚Nacktheit‘, die Sanftmut der Sitten, den *adamischen* (i. Orig. adánico) und ‚primitiven‘ Zustand“ charakterisiert, wie ein „Leeres, das darauf wartet, gefüllt zu werden“ (ebd., 74) vorgestellt. Dies vorausgesetzt mündet der Umgang mit den Eingeborenen in eine Vernichtung oder Unterwerfung und Assimilierung ihrer Kultur und ihrer Verwendung als Werkzeuge in der Zwangsarbeit. Der Europäer „kann die anderen – Eingeborene in diesem Fall – unterwerfen, nachdem er sie ‚reduziert‘ hatte und sie als Geografie

---

<sup>15</sup> Aus diesem Zitat kann man eine komplexe Beziehung von Moderne und Utopie entnehmen. Cerutti will nicht die Moderne mit der Utopie gleichsetzen, aber auf utopische Horizonte (außerhalb der Literatur) in der Geschichte der Moderne hinweisen. Die hier thematisierte Instrumentalisierung Amerikas für eurozentristische Zwecke hat nach Cerutti „zumindest“ innerhalb der literarischen Utopie (in der Form der Inselutopien der Renaissance) ihre Gültigkeit. Tatsächlich ist dieser Sachverhalt der einseitigen Instrumentalisierung Amerikas im Dienste der „Befreiung“ Europas in der Realgeschichte, der Etablierung Europas als Zentrum des Weltmarktes und der Stellung Lateinamerikas in der heutigen Wirtschaftsordnung leicht nachzuvollziehen. Für Enrique Dussel besteht dabei ein wesentlicher Zusammenhang zur europäischen Metaphysik des Subjekts und seiner Totalisierung (vgl. Kap. 4.3.).

oder Natur wahrnahm.“ (Cerutti 1991, 140) Die andere Kultur wird somit stets auf das schon Bekannte bezogen und von ihm her verstanden, sei es als utopische Projektion des „guten Wilden“, oder im Sinne einer Instrumentalisierung für den Selbstzweck der Europäer. „Der Prozess der Entdeckung erweist sich somit [...] als paradoxe Verdeckung.“ (ebd., 132), in welcher das schon Bekannte das kreative Neue wesentlich verhindert<sup>16</sup>.

Der Prozess der Entdeckung, Eroberung und Unterwerfung hat nach Ainsa seine utopische Komponente in seiner paradoxen Verbindung der Suche nach dem Goldschatz und dem goldenen Zeitalter<sup>17</sup>. Parallel dazu gab es den utopischen Versuch einer Wiederbelebung der „ursprünglichen Zeiten des Menschen vor dem Fall“ (ebd., 77) in den verschiedenen Entwürfen christlicher Indiogemeinden bei den Franziskanern und Dominikanern im 16. Jahrhundert und den Jesuiten im 17. Jahrhundert<sup>18</sup>. Bartolomé de las Casas betrachtet die Indios als „Sein aus ‚Wachs‘“ (ebd., 72), als formbare gute Wesen, mit denen er seine „perfekte christliche Republik“ (ebd., 74) konstruieren kann. Auch hier wird der Andere auf manipulierbare Natur reduziert, jedoch vor einem ungleich „utopischeren“ Hintergrund: Der ursprüngliche und gute Charakter der Indios soll die Einrichtung neuer urchristlicher Gemeinden ermöglichen, die das Gold und den Reichtum verachten und die Werte der Arbeit und Genügsamkeit pflegen. Insofern findet eine für die klassische Utopie typische Kritik der Eigentumsverhältnisse und des Individualismus statt, die mit dem Entwurf eines von der Welt abgeschlossenen, gemeinschaftlichen Gegenmodells einhergeht<sup>19</sup>.

Utopische Entwürfe und Versuche, in denen die Utopie Europas ihren Ort in Amerika sucht, lassen sich in der Geschichte immer wieder finden. So z. B. in der Zeit der Aufklärung in den

---

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 4.1.5. Eine ähnliche Auffassung der Unterwerfung des Anderen unter das Gleiche werden wir in Enrique Dussels Philosophie der Befreiung finden

<sup>17</sup> Vgl. Ainsa 1992, 81: „Die ersten Schritte des Mannes aus dem Okzident im amerikanischen Abenteuer pendeln in widersprüchlicher Form zwischen diesen Extremen, in denen das Gold gleichzeitig ‚das Beutegold und das Wunder‘ ist. Ainsa verweist auf Bloch, der in seinem Prinzip Hoffnung diese Nähe des Eden und des Eldorado erklärt, vgl. Bloch 1985 [1959], 904f

<sup>18</sup> Vgl. Ainsa 1991, 154-159: Die Franziskaner de Córdoba, de Benavente Motolinía und de Mendieta entwerfen das Modell einer indiochristianischen Republik in Abtrennung von den Spaniern. Der Versuch endet in einer Revolte der Indios. Der Dominikaner Bartolomé de las Casas gründete 1537 in Mexiko eine Indiogemeinde, die 30 Jahre lang funktionierte. Der Franziskaner Vasco de Quiroga gründete 1532 ebenso eine 30 Jahre überlebende utopische Indiogemeinde, in der die urchristliche Harmonie wieder hergestellt werden sollte.

<sup>19</sup> Vgl. Ainsa 1992, 131-160: *Génesis del discurso utópico*: in diesen utopischen Versuchen der Geistlichen sieht Ainsa die Entstehung eines positiven „utopischen Diskurses“ in Lateinamerika, der am Ende des 16. Jahrhunderts von der Inquisition zum Schweigen gebracht wird (159). Es handelte sich dabei um ein erstes „heterodoxes Denken“ (158), das in die Kritik des Bestehenden und ihre positiven Wendung zum Neuentwurf besteht

Utopien des „bon sauvage“ bei Diderot, Gueudeville und Rousseau<sup>20</sup>. Diesen Projekten und Entwürfen ist gemeinsam, dass sie trotz ihrer Aufwertung des Ureinwohners als „Guter Wilde“, in ihm keinen gleichwertigen Partner sehen, sondern ihn als ursprüngliche Natur oder „Tabula rasa“ konzipieren. Es wird in diesem Rahmen also nicht die Begegnung mit ihm, und die Entstehung eines Neuen gesucht, sondern mit rückwärtsgewandtem Blick die idealisierte Vorstellung der eigenen Kultur in ihrem Ursprung in die andere Kultur projiziert. Die Utopien der Aufklärung tun dies freilich vor einem weitgehend säkularisierten Hintergrund, während die klösterlichen Utopien oft von einer mystisch-millennaristischen Sehnsucht nach der Restaurierung des Paradies vor dem Sündenfall getrieben sind, doch an der Struktur der Utopie scheint das wenig zu ändern<sup>21</sup>.

### **2.3. Die Hinwendung zur eigenen Utopie - der utopische Neuentwurf in Lateinamerika**

„Das erste Menschenrecht ist das Recht zur eigenen Ausübung der Rationalität. [...] Teil der eigenen Ausübung der Rationalität ist die Forderung des Rechts zu unserer Utopie [i. Orig. el derecho de nuestra utopía]. Nicht mehr *Topos* für fremde Utopien zu sein, und eben das Risiko auf sich zu nehmen, sich zu irren, aber ausgehend von den Vorschlägen, die aus dem Inneren unserer Traditionen entstanden sind.“ (Cerutti, 1991, 42). Eine erste Phase der Suche nach der eigenen Utopie Lateinamerikas ist sicherlich im Zusammenhang mit Unabhängigkeitskampf Lateinamerikas 1810-1830 anzusetzen. Nachdem im 17. und einem Großteil des 18. Jahrhunderts die utopische Spannung abnimmt, bzw. die „Dialektik von Topie und Utopie“ (Ainsa 1992, 18) in Lateinamerika scheinbar stillsteht, kommen mit der fortschreitenden Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhundert zwei neue Faktoren ins Spiel: Die Erfahrungen der französischen Revolution und die Unabhängigkeitserklärung der USA. Ainsa sieht in diesen einen entscheidenden Einfluss auf die ersten lateinamerikanischen Utopien: „Amerika, das bisher die geeignete Bühne der Utopie *anderer* war, beginnt Utopien *für sich* zu entwerfen. Es geht nicht mehr um eine ‚ideale Stadt‘, welche einfach ein ‚Gegenbild‘ Europas war, sondern darum, die Amerikanische Utopie zu

---

<sup>20</sup> Vgl. Kap 3.1.2. Ein Vorläufer zu Thematisierung des „edlen Wilden“ in der Aufklärung stammt von Michel de Montaigne: *Des cannibales* von 1580, vgl. Holdenried 2003, 129f. *Montaignes Verteidigung der Kannibalen in den Essais*.

<sup>21</sup> Vgl. Ainsa 1992, 138 f., 159.

entwerfen, auch wenn dafür die sich in Mode befindlichen utopischen Ideen Europas und der Vereinigten Staaten verwendet werden.“ (ebd.) Auf die Forderungen nach Freiheit und Einheit im und nach dem Unabhängigkeitskampf folgen herbe Enttäuschungen in Form von Diktaturen und nationalstaatlicher Aufteilung im geopolitischen Interesse der Großmächte nach 1850.

Eine weitere stark von utopischen Projekten und Neugründungen geprägte Phase, die mit einer großen Zahl neuer Einwanderer einhergeht, ist zwischen 1865 und 1914 anzusetzen. Lateinamerika wird neuerlich der Ort, an dem eine Wiederbelebung des Paradieses möglich scheint<sup>22</sup>. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert kommt es dann zu einer „Renaissance des utopischen Denkens“ im Zeichen der Suche nach der eigenen Identität Lateinamerikas: „Die Tendenz und die Latenz des amerikanischen Utopischen, das anfangs der Ausdruck der Utopie der Anderen war, verwandelt sich in ‚das Recht zur eigenen Utopie‘, das heute Horacio Cerutti Guldberg fordert.“ (ebd., 22) Hier wären wir also dort angelangt, wo sich Cerutti und Ainsa selbst situieren: Die Aufwertung des utopischen Denkens aus einer explizit lateinamerikanischen Perspektive im Zeichen einer Kritik des Eurozentrismus und der Forderung einer pluralisierten Vernunft. Ich möchte im Folgenden versuchen, drei wesentliche Momente dieser Neufassung der Utopie in Lateinamerika zusammenzufassen: Eine Erweiterung der Bedeutung von Utopie hin zur *sozialen und historischen Funktion*, der Entwurf einer Utopie auf der Basis einer *geopolitischen Verortung Lateinamerikas* und die Forderung einer *pluralisierten Vernunft*:

1. Wie schon angedeutet gehen Ainsa und Cerutti von einer geschichtswirksamen *Funktion der Utopie* aus, die sich von der literarischen Tradition wesentlich unterscheidet. Cerutti unterscheidet von der „utopischen Gattung“ in der Literatur den „*utopischen Horizont*“: „Die Geschichte hat sich auf der Basis der Utopien konstruiert, wenn wir darunter den utopischen Horizont verstehen, den axiologischen Horizont, den Horizont der Werte und Ideale, die jede Aktion leiten.“ (Cerutti 2003, 37) „Der Begriff des ‚utopischen Horizontes‘ verweist auf die soziale Wirksamkeit der gewünschten Vorstellungen, des Idealismus der ersehnten und fast immer verschobenen Ideale.“ (Cerutti 1991, 128) Cerutti möchte das Utopische nicht wie Mannheim als Gegensatz zur Ideologie<sup>23</sup> verstehen, sondern als deren fundierende Grundlage: „[...] das Utopische [...] konstituiert einen axiologischen Horizont innerhalb einer jeden

---

<sup>22</sup> Für eine etwas genauere Darstellung mit den Namen und Werken der diesbezüglich wichtigsten Theoretiker und Politiker vgl. Ainsa 1992, 18-22, 1997 [1990], 145-152: *Genèse du discours utopique américain*

<sup>23</sup> Vgl. Kap. 3.3.2

Ideologie“ (ebd., 63)<sup>24</sup>. Die Ideologie fasst Cerutti nicht wie Marx und Mannheim<sup>25</sup> als klassenabhängiges falsches Bewusstsein auf, sondern als einen historisch fundierten, „zur Orientierung der Praxis bestimmten Diskurs“ (Cerutti 1989, 121). Die Ideologie wird erst „ideologisch“ im negativen Sinne (Marx’ und Mannheims), wenn sie sich des utopischen Horizontes zur Maskierung der Ausbeutungsverhältnisse bedient, doch eine jede Ideologie, revolutionär oder konservativ, gruppiert sich um einen utopischen Horizont. Das Utopische kann so in seiner Ambivalenz von konservativ und herrschaftserhaltend (im Sinne von ideologisch bei Mannheim) und revolutionär und progressiv (im Sinne von utopisch bei Mannheim) verstanden werden, und wird nicht auf nur eine Seite des Phänomens reduziert. Die literarischen Utopien erscheinen dabei nur als Symptome einer historischen Situation und seiner Ideologien, und können nicht als Modell des utopischen Faktors in der Geschichte dienen<sup>26</sup>.

Der utopische Horizont der herrschenden Ideologie kann also der gleiche sein wie jener der revolutionären – wobei der utopische Horizont in der revolutionäre Ideologie wirklich angestrebt wird, während er in der herrschenden Ideologie eine „rhetorische und täuschende Funktion erfüllt“ (ebd.)<sup>27</sup>. Cerutti begrenzt den Begriff des Utopischen also weder auf das Gegenstück zur Ideologie noch auf die Gesellschaftsentwürfe einer kollektiv orientierten Vernunft<sup>28</sup>, sondern bezieht sich auf den transzendenten Horizont (der Finalität der Praxis) der jedem Weltbild eingeschrieben ist und dieses in der Praxis fundiert. „Das Utopische ist keine Garantie für das Revolutionäre. Mehr noch, historisch hat es hauptsächlich die Rolle eines konterrevolutionären Agens erfüllt. Die Manipulation der menschlichen Wünsche, um die Möglichkeit ihrer Realisierung zu verhindern, ist eine alltägliche Zutat der politischen Praxis der dominanten Sektoren.“ (Cerutti 1991, 63) Ein solcher Begriff des Utopischen hat den Vorteil, das Konzept einer utopischen (oft manipulierenden) Argumentation zu ermöglichen, die ein wichtiges Moment herrschender, aber auch revolutionärer Ideologien, ist.

---

<sup>24</sup> Hierbei bezieht sich Cerutti auf Gonzalo Puente Ojeas Kritik von Mannheims Utopiebegriff, vgl. Cerutti 1989, 116-121, *Utopía y ‚horizonte utopico‘*.

<sup>25</sup> Vgl. Kap. 3.3.2.

<sup>26</sup> Vgl. Cerutti 1989, 119f: Die literarischen Utopien sind so gesehen Ausdruck der „unruhigen Gewissens der gebildeten Klasse“ (119) und ihr Wert liegt nicht in der inhaltlichen Konzeption eines gesellschaftlichen Fortschritts oder einer Revolution, sondern darin, dass sie „sichtbare Symptome einer Erosion des gültigen ideologischen Systems“ (120) sind

<sup>27</sup> Vgl. Cerutti 2003, 28: So diene der utopische Horizont von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der französischen Revolution zuerst der revolutionären Ideologie und wurde dann in einem neuen Herrschaftszusammenhang als erreichtes Ideal konservativ und maskieren verwendet.

<sup>28</sup> Wie wir es bei Richard Saages klassischem Utopiebegriff kennen lernen werden, vgl. Kap. 3.1.



Insofern kritisiert Cerutti die Verwendung des utopischen Horizontes zum Zwecke der Herrschafterhaltung in den Religionen<sup>29</sup> und innerhalb eines „Mythos und einer Illusion des Fortschritts“ (Cerutti 2003, 34), der in vielen Utopien (sowohl als literarisches Werk als auch als historischer Faktor und Horizont) vorkommt. Hier wird entweder eine mögliche vollkommene Vermittlung des Subjekts und des Objekts suggeriert: „Das Reich des Subjekts ist das ständig in eine unendliche und undefinierte Zukunft verschobene Versprechen – wie die Karotte des Esels – [...] gleichzeitig unerreicht und als erreichbar postuliert.“ (Cerutti 1991, 62) Oder die Utopie wird als schon erreicht dargestellt: „[In] dem Moment, in dem gesagt wird, dass der utopische Horizont erreicht wird, wird der historische Prozess eingefroren und paralysiert“ (Cerutti 2003, 29), zum Vorteil gewisser sozialer Schichten. In diesen beiden Fällen dient das Utopische zur Rechtfertigung von Herrschaft und Ausbeutung.

Cerutti ist aber trotz der möglichen falschen Verwendung des Utopischen in der herrschenden Ideologie um eine positive Neubesetzung bemüht. Das Utopische ist ein ebenso wesentlicher Bestandteil des revolutionären Denkens, „arbeitet in ihrem [der Revolution] Kern wie ein Brechmittel [i. Orig. revulsivo] von großer Kraft“ (Cerutti 1991, 63) Die Forderung nach dem „Recht zu unserer Utopie“ (ebd.) muss als Wiederaneignung der von der herrschenden Ideologien missbrauchten utopischen Horizonte verstanden werden. Dabei muss der Horizont jedoch bewusst als solcher reflektiert werden: „Die Maßlosigkeit zu behaupten, den Himmel auf Erden zu konstruieren, verwandelt diese in die Hölle.“ (Cerutti 2000, 172) Es darf also keine ahistorische und vollkommene Gesellschaft als realisierbar gesetzt werden, und dennoch muss die „utopische Spannung“ zugunsten eines qualitativen und ethischen Fortschritts genutzt werden<sup>30</sup>. Das Konzept des utopischen Horizontes im Sinne Ceruttis möchte ich auch bei der Analyse von Dussels Konzept weiterverwenden<sup>31</sup>.

Auch Ainsa geht von einer Funktion der Utopie aus, welche dem menschlichen geschichtlichen Handeln inhärent und die literarische Utopie nur als Sonderfall beinhaltet: „[...] die utopische Funktion ist permanent und begleitet die synchronischen und diachronischen Rhythmen der Geschichte als Konstante, die in erneuerten Versionen eines essentiellen ‚Prinzips Hoffnung‘ immer wieder auftaucht, das wir die ‚Notwendigkeit der Utopie‘ nennen.“ (Ainsa

---

<sup>29</sup> Vgl. Cerutti 1991, 62f: Die religiös-utopischen Vorstellungen des Paradieses dienten meist zur Einschläferung des sozialhistorischen Prozesses und zur Aufrechterhaltung der Herrschaft. Cerutti ist bemüht die Utopie nicht als einfache Säkularisierung des Paradieses, sondern als Funktion der Vernunft zu sehen.

<sup>30</sup> Vgl. Cerutti 2000, 173.

<sup>31</sup> Vgl. Kap. 4.4.1.

1991, 24). Ainsa geht soweit, einen „*homo utopicus universal*“ (ebd., 25) zu postulieren, der alle Kulturen umfasst. Wie es die Geschichte Amerikas mit ihrer Vielzahl utopischer Projekte beweist, muss die utopische Funktion sich nicht zwingend in jedem Kontext als Text oder Literatur ausdrücken. „Der Vorrang der dialektischen Beziehung von Theorie und Praxis vor der reinen abstrakten Theoretisierung, auf welche die Utopie in Europa bezogen scheint, sitzt an der Wurzel des historischen Prozesses des Kontinents, wo das Utopische sich mit der Praxis selbst verflechtet und vermischt.“ (ebd., 10)

2. Als zweiten wesentlichen Aspekt möchte ich die *geopolitische Reflexion* des *Ortes* „Lateinamerika“ im Zuge des utopischen Neuentwurfs hervorheben. Dabei wird Lateinamerika in der Geschichte der Neuzeit in seiner Abhängigkeit von Europa gedacht, als ein Ort der Peripherie, zu welchem das Zentrum Europa in einem Verhältnis der Ausbeutung und Instrumentalisierung steht. Menschen und Boden werden für die oft utopisch inspirierten Zwecke der Europäer missbraucht und in ihrer Eigenheit (positiven Anderheit im Bezug zu Europa) verleugnet oder vernichtet.

Die Utopie, die Cerutti und Ainsa für notwendig halten, basiert hingegen auf der bewussten Ablehnung der Fremdutopie und der Forderung nach dem *Recht zur Eigenutopie*, mit welcher die bewusste Gestaltung der sozialen Entwicklung Lateinamerikas verbunden scheint. Grundlegend bei dieser Neubesetzung der Utopie ist die Rolle des Unterdrückten und Ausgeschlossenen der herrschenden Ordnung (die Rolle Lateinamerikas in Bezug zu Europa). „Die Realisierung der Utopie [d. h. der positiven Utopie Ceruttis] ist die Konkretisierung des *Ausstehenden*, des den Massen, Mehrheiten und Unterdrückten der subalternen Klassen [...] Gebührenden.“ (Cerutti 1991, 48) Diese zweifellos klassische Geste der Parteinahme für die Armen und Unterdrückten in der Utopie wird jedoch von einer Relativierung des eigenen Standpunktes begleitet, die aus einer Reflexion der Geschichte Lateinamerikas als „Topos der europäischen Utopie“ resultiert. Der Andere soll nicht zur Projektion des Selbst werden, wie das in den erwähnten europäischen Utopien und utopischen Unternehmungen geschehen ist (und bis heute in nicht weniger utopischen Bewegungen, wie dem Tourismus oder der Entwicklungshilfe geschieht, wenn sie eine Fortschrittsdeterminismus nach europäischem Muster voraussetzen). Demgegenüber spricht sich Cerutti freilich gegen jeden Ego- und Ethnozentrismus aus und setzt auf eine Erfahrung, in der der Andere die gestörte, weil selbstzentrierte Wahrnehmung korrigieren kann. „So [...] können wir die *Geschichte des Anderen* wahrnehmen und zur historiografischen und politischen Konkretisierung einer anderen Geschichte fortschreiten, die noch immer aussteht, als ihre

abwesende und marginalisierte [...] Rückseite.“ (Cerutti 1991, 141). Eine solche „Geschichte des Anderen“ ist es, die Ainsa und Cerutti zur Frage der Utopie in Lateinamerika schreiben und die wir mit anderen Akzentuierungen auch bei der Analyse der Philosophie Enrique Dussels in deren Zentrum finden werden.

3. Die wesentlichen inhaltlichen Konkretisierungen der von Ainsa und Cerutti befürworteten Utopie sind eine *pluralisierte Vernunft* und die Forderung einer *solidarischen Ethik*. Bei ihrem Versuch einer positiven Neubesetzung des Utopiebegriffs sind sich beide Autoren wohl der Gefahr des Totalitären, die das utopische Entwerfen stets begleitet, bewusst. Den Totalitarismus der europäischen Kultur (v.a. seit der Entdeckung Amerikas) bringt Cerutti mit der neuzeitlichen Metaphysik des Subjekts in Verbindung, in welchem das erkennende Subjekt das Zentrum der Welt darstellt. „Die mutmaßliche Allmacht des erkennenden Subjekts (Enthüller, Entdecker und schlussendlich Erfinder...) erweist sich schließlich als Totalitarismus“ (Cerutti 1991, 134)<sup>32</sup>. Der Totalitarismusvorwurf an die Utopie (sowohl an die literarischen Utopien als auch an den utopischen Faktor in der Geschichte) ist berechtigt, da sie einem „Fortschrittsmythos“ und einer vermeintlichen „Allwissenheit“ (Cerutti 2003, 33) anhängt, die sie zur totalitären Gewaltanwendung in ihrem Bestreben der Verwirklichung berechtigt<sup>33</sup>. Trotzdem ist das Utopische aber nicht mit dem Totalitarismus gleichzusetzen<sup>34</sup>, sondern auch ein wesentlicher Faktor jeder positiven sozialen Entwicklung.

Ceruttis Neubesetzung der Utopie unter Vermeidung der totalisierenden Züge, beruht darauf, dass „eine alternative Zukunft anzustreben, [...] nicht impliziert, in den Mythos und die Illusion des Fortschritts zu verfallen.“ (ebd., 34) Der Entwurf einer „Wiederaufwertung der Utopie im schwachen Denken [i. Orig. pensamiento débil]“ besteht darin, „aufzuhören, die Utopie als Manifestation einer einheitlichen Vision der Geschichte (ich würde lieber sagen ethno- oder eurozentristisch) zu verstehen, und dazu überzugehen, eine ‚Heterotopie‘ vorzuschlagen, die durch die ornamentale und heterotope Explosion der aktuellen Ästhetik angeregt wird [...]“. (Cerutti 1991, 151). „Es handelt sich darum, sich auf den Weg zu machen, eine solidarische Utopie zu realisieren, welche seit jeher geträumt wurde, von einem Teil unserer Bevölkerung:

---

<sup>32</sup> Vgl. Kap. 4.2. Dussel analysiert die europäische Philosophie ausführlich unter dem Gesichtspunkt der Totalisierung und des Totalitarismus.

<sup>33</sup> Vgl. Cerutti 2000, 172: „Die Maßlosigkeit zu behaupten den Himmel auf der Erde zu konstruieren führt dazu, sie in die Hölle verwandeln.“

<sup>34</sup> Vgl. Kap 3.2 Dies ist z. B. in der Utopiekritik nach Karl Popper der Fall.

Dem mehrheitlichen, dem marginalisierten, dem Enteigneten, [...] und jenem, der mit seinem Blut die fremde Utopie bezahlen musste.“ (ebd., 23)

Auch Ainsa teilt die Kritik am Totalitären der Utopie und hält trotzdem an der Notwendigkeit einer utopischen Funktion fest. Wird diese nicht durch ein solidarisches Ideal besetzt, kommt es zu einer „Privatisierung‘ des kollektiven Traums der Utopie“ (Ainsa 1997 [1990], 79). Was sich heute in der Krise befindet ist das „utopische Modell“, das mit „einer Umwälzung des Ganzen und einer interventionistischen Perspektive einer Utopie globaler und totalitärer Berufung“ (ebd., 80) einhergeht, nicht die „utopische Funktion“, die den Menschen ständig begleitet. Vor diesem Hintergrund scheint eine Neubesetzung dieser Funktion jenseits des „platten Konsumismus“ (ebd., 81) und der hedonistischen Wünsche des Individuums notwendig. Ainsa geht davon aus, dass die Utopie in ihrem Kern nicht an den Totalitarismus gebunden ist, sondern an die Freiheit. „Die wirkliche Dimension der Utopie in der Freiheit (freiheitliche Utopie?) befindet sich in ihrer Qualität des Projekts, des alternativen Vorschlags.“ (ebd., 83) Das Ziel Ainsas ist es, die „Utopie mit dem Pluralismus und der Freiheit zu versöhnen“ (ebd.), um neue demokratische Formen des Umgangs mit der komplexen sozialen Situation zu finden. „Die in der Freiheit entworfene Utopie muss ‚offen‘ sein, nicht nur für originelle Modelle, sondern auch für seine multiplen Varianten. Die Zukunft, selbst als antizipierte, muss ihren Zustand der Ungewissheit, der Öffnung bewahren, [...]“ (ebd.). Dabei soll die Utopie als nicht als zu realisierendes Modell, sondern als Wegweiser verstanden werden, der das Ideal einer Pluralisierung des Universellen bedeutet, in welcher jede Kultur als „konkretes Universelle“ verstanden werden muss. „Es gibt keine ‚Partikularitäten‘ und ‚Universalitäten‘, sondern nur historische Universalitäten.“ (ebd., 194) Die Utopie zielt auf „die Konzeption einer postindustriellen, ökologischen [...] und menschlichen Gesellschaft.“ (ebd., 180).

### 3. Methodische und begriffliche Abgrenzung

Um die Bedeutung der Utopie für ein bestimmtes philosophisches Konzept auszuarbeiten, wie ich es mir in dieser Arbeit vorgenommen habe, ist es notwendig vorab den Begriff (die Begriffe) von Utopie weiter zu klären, in dessen Hinsicht im weiteren Textverlauf vorgegangen werden soll. Denn was Utopie ist, und was nicht, und welche Funktion diese in der historischen Entwicklung spielt, hängt wesentlich davon ab, von welchem Utopiebegriff man ausgeht. In der Tat ist es unmöglich, eine allgemeine Definition bzw. Übereinstimmung zur Bedeutung des Begriffs Utopie in der Denkgeschichte zu finden. Darum scheint es sinnvoll, mit Richard Saage drei Utopiebegriffe zu differenzieren, nämlich den *klassischen*, den *totalitarismuskritischen* und den *intentionalen Utopiebegriff*. Freilich ist die Tradition, auf die sich Saage beruft, eine europäisch geprägte. Inwieweit sie auf einem eurozentristischen Geschichtsverständnis beruht, ist sicher eine Frage, die im Hintergrund dieser Arbeit steht.

#### 3.1. Der klassische Utopiebegriff

„Das klassische Utopiemuster bietet klare Kriterien, die seinen Gegenstand von anderen Phänomenen deutlich abgrenzen. Danach können metaphysische und jenseitige Visionen wie das Paradies oder das ‚goldene Zeitalter‘ ebensowenig als politische Utopien gelten wie bloße Traumassoziationen, Mythen oder religiöse Eschatologien.“ (Saage 1995, 7) Saage schlägt im Sinne Norbert Elias einen an der literarischen Utopietradition orientierten Utopiebegriff vor. Saage möchte also den Begriff „Utopie“ von einem Zerfließen in Richtung der religiöser Heilserwartungen und individueller Hoffnungen bewahren. Die politischen Utopien sind Produkte der neuzeitlichen Säkularisierung und rationale Reaktion auf soziale und historische Prozesse, sie sind „Fiktionen innerweltlicher Gemeinwesen, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten.“ (Saage 1990, 14)<sup>35</sup>

Die Utopie im Sinne des klassischen Utopiebegriffs nach Richard Saage soll hier kurz in ihrer Entstehung in der frühen Neuzeit (*Renaissance und Reformation*), ihrer Transformation in der *Aufklärung*, in der *Industrialisierung* im 19. Jahrhundert., in der Erscheinung der *negativen Utopien* im 20. Jahrhundert und der „*postmateriellen Utopie*“ seit den 60er Jahren, nachzeichnen.

---

<sup>35</sup> Vgl. Elias 1985, wo die von Saage gegebene Definition des klassischen Utopiebegriffs vorkommt.

Damit möchte ich auch versuchen, den europäischen Utopiediskurs in seinen geschichtlichen Implikationen zu umreißen. Ich werde mich auf die Bereiche einer *Verortung der Vernunft* (bei Saage zwischen kommunitär und individualistisch), der Bedeutung von *Arbeit und Technik* und der *geschichtsphilosophischen Begründung* der von Saage behandelten Etappen der Utopie beschränken. Die epochenspezifische Sozialkritik sowie die Zusammenhänge mit politischen und religiösen Bewegungen müssen im Hintergrund bleiben.

Für eine allgemeine Charakterisierung der politischen Utopie im Sinne des klassischen Utopiebegriffs schreibt Saage: „Das utopische Denken, so kann vereinfacht gesagt werden, hat ein offensives Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärung. Es benützt diesen nicht nur, sondern fühlt sich als dessen legitimen Erben, indem es den Geist des ‚Machens‘ nicht individualistisch, sondern kollektivistisch wendet.“ (Saage 1995, 38)<sup>36</sup> „Die kollektive Vernunft, der es sich verschrieb, hatte eine monistische Ausrichtung.“ (Saage 1995, 124) Der „Feind“ des utopischen Denkens, das, wogegen es sich wendet, kann nach Saage für die gesamte neuzeitliche Utopietradition als das „egoistische Nutzenkalkül“ identifiziert werden. Denn die Vernunft, die hinter den utopischen Entwürfen steht, ist in jedem Fall eine kollektive, überindividuelle Vernunft, die dazu neigt, das Individuum unterzuordnen und bezüglich der Ganzheit des Gesellschaftskörpers abzuwerten. Der *Utopietradition* steht bei Saage eine *vertragstheoretische Tradition* gegenüber, welche in ihrem Konzept der Gesellschaft vom freien Individuum ausgeht<sup>37</sup>.

### **3.1.1. Die Entstehung der neuzeitlichen Utopie**

Die neuzeitliche Utopie im Sinne des klassischen Utopiebegriffs beginnt mit Thomas Morus, der 1516 sein Werk „Utopia“ veröffentlicht und so der literarischen Tradition ihren Namen gibt. Saage und Elias sehen das literarische Produkt der „Utopia“ als Reaktion auf eine mit dem Ende des Mittelalters und der Auflösung der relativ stabilen mittelalterlichen Ordnung einhergehende fortschreitende wirtschaftliche Individualisierung. Elias identifiziert in der Zeit von Morus einen „spezifischen Strukturwandel der europäischen Gesellschaften“, die mit einem Machtanstieg der

---

<sup>36</sup> Vgl. Saage 1995, 79: Das utopische Denken ist die „kollektive Spielart“ der Aufklärung.

<sup>37</sup> Vgl. Saage 1995, 101 f.

Fürsten, der Zentralherren des Staates“ (Elias 1985, 111) und einem Bedeutungsverlust der ständischen Ordnung einhergeht. Dieser Anstieg der Kontroll- und Handlungsmacht des Staates am Ende des Mittelalters geht von den Städten Norditaliens aus und findet ihren Ausdruck im frühen Absolutismus in Frankreich unter Franz I. und in England unter Heinrich VIII, dessen Untertan auch Morus war. In dieser Zeit kam es bezeichnenderweise auch zur Prägung des Begriffs „Staat“ (aus dem italienischen „lo stato“), in dem sich ein neues Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft ausdrückt.

Saage bestimmt als die wesentlichen Elemente der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und die Individualisierung der Wirtschaft im Sinne des autonomen Unternehmers. Mit einer „induktiv-experimentellen Naturbeobachtung“ und die Verwendung der „Sprache der Mathematik“ löst sich die Naturwissenschaft vom „Wahrheits- und Interpretationsmonopol der katholischen Kirche“ (Saage 1995, 102) ab. Auch die Kunst ringt um ihren „autonomen Ausdruck“ (ebd.) und die Bibelauslegung setzt sich von der katholischen Tradition ab. „In der Wirtschaft gewann der seinen individuellen Nutzen im Auge behaltende Unternehmer an Bedeutung“ (ebd.) und löst in seiner Marktorientierung die hauswirtschaftlich ausgerichtete Ökonomie des Mittelalters ab. Saage spricht von einem „Prozess der kapitalistischer Zersetzung feudaler Strukturen“ (Saage 1991, 18) und der „Auflösung einer Gesellschaftsstruktur, in der Religion Politik, Wirtschaft, Kultur, Recht und soziale Schichtung zu einem hierarchischen Ganzen verschmolzen war.“ (Saage 1995, 117)<sup>38</sup> Die Rolle Amerikas für die Entwicklung Europas und seiner Utopietradition spielte, bleibt bei den hier zitierten Autoren (Saage und Elias) weitgehend unbeachtet<sup>39</sup>.

Die Utopie bei Morus (und die somit gegründete neuzeitliche Utopietradition) ist also die kritische Reaktion eines „[...] humanen, auch religiös toleranten und umfassend gebildeten Humanisten, der als städtischer Patrizier die Bedrohung durch den Staat neuen Typs, den willkürlich regierten und oft despotischen Staat des Absolutismus heraufziehen sah.“ (Elias 1985, 112) Der kritische Gegenentwurf der „Utopia“ ist demnach eine Abwehrreaktion auf eine Bewegung der Individualisierung zugunsten einer überindividuellen, auf das Ganze

---

<sup>38</sup> Norbert Elias spricht jedenfalls von einer „Auflösung der mittelalterlichen Korporation“, die mit einer „zunehmenden Kommerzialisierung und der damit eng verbundenen staatlichen Zentralisierung“ einhergeht. „Dieser Individualisierungsschub erreichte zwar im 16. Jahrhundert noch nicht das Ausmaß, das er in den folgenden Jahrhunderten gewann. Aber er war merklich genug, um Gegenbildern, die das Verlangen nach Gemeinschaft und Gemeinsamkeit der Menschen befriedigten, größeres Gewicht zu geben.“ (Elias 1985, 133)

<sup>39</sup> Die behandelten lateinamerikanischen Autoren Dussel, Cerutti und Ainsa sehen dazu im Gegensatz die Konstituierung der Peripherie (Lateinamerika als 1. Peripherie) ein Hauptfaktor in der Entwicklung der europäischen Moderne und der Konstituierung Europas als Zentrum der Geschichte (und seiner Utopie). Vgl. Kap. 2., 4.3.1.

ausgerichteten Vernunft in der Tradition von Platons „Politeia“.

Die politische Utopie steht somit in Verbindung zu mittelalterlichen Gemeinschaftsideen, die vor allem in den verschiedenen Klöstern ihren Ausdruck fanden<sup>40</sup>, und in der Tradition der Philosophie Platons. „Den Utopiern, so Morus, seien die meisten Werke Platons bekannt. Ausdrücklich wird das, ‚was Platon in seinem Staat erfindet‘, mit dem analogisiert, ‚was die Utopier in ihrem Staate tun‘, nämlich die Nutzung des Gemeinbesitzes anstelle des Privateigentums.“ (Saage 1991, 16) Der politische Entwurf der Utopie kann demnach in einer spezifischen Kritik der sozialen Entwicklung gesehen werden - im Falle Morus' als „frühneuzeitliche Kapitalismuskritik“, im Falle Platons als „konservative Kapitalismus- und Demokratiekritik“ (Saage 1991, 19) bezüglich der gesellschaftlichen Entwicklung Athens im 5. Jahrhundert v. Chr.

Die in der Epoche der Renaissance und Reformation wichtigsten Utopien sind für Saage: *Utopia* von Thomas Morus 1516, Campanellas *Sonnenstadt* 1602, *The New Atlantis* von Bacon 1614 und Andreaes *Christianapolis* 1619. Diese Entwürfe der frühen Neuzeit zeichnen sich durch folgende Merkmale aus:

#### *Verortung der Vernunft:*

Es kommt in der Tradition Platons<sup>41</sup> zur Bevorzugung einer überindividuellen, gesamtgesellschaftlichen und monistischen Vernunft, die mit der Unterordnung des Individuums einhergeht. Im Unterschied zu Platon ist das ideale Gemeinwesen aber vom Menschen geschaffen, und als *säkularer* Entwurf nicht in einer metaphysischen Welt der Ideen angesiedelt<sup>42</sup>. In diesem Punkt spielt wohl die eschatologische Gesichtsperspektive eines freien Menschen auf dem Weg der Geschichte zur Erlösung in der christlich-jüdischen Tradition eine Rolle<sup>43</sup>.

#### *Technik und Arbeit:*

Entsprechend ihrer geschichtlichen Epoche bleiben die Utopien der Renaissance und Reformation, trotz einer Aufwertung der Wissenschaften, im Rahmen der Agrargesellschaften.

---

<sup>40</sup> Vgl. Seibt 1985, 258: Das Planungsdenken der Klöster im Bezug zur Utopie,

<sup>41</sup> Vgl. Saage 1991, 25 f.: „Von Platons idealem Gemeinwesen gilt, was ihm zufolge die Wahrheit schlechthin auszeichnet: Seine Dignität ist das ‚immer sich selbst Gleichen‘, reine Identität.“ Platon lehne den Gedanken individueller Entfaltung als staatsfeindlich ab.

<sup>42</sup> Vgl. Saage 1991, 72, 324.

<sup>43</sup> Vgl. Saage 1995, 194, Jørgensen 1985, 375 f.



Ihr fundamentales *Arbeitsverständnis* beruht auf der physischen landwirtschaftlichen Arbeit<sup>44</sup>. Die Kritik des egoistischen Vorteilsgedanken und das Festhalten an einer platonischen überindividuellen Vernunft resultieren in einer Abschaffung des Privatbesitzes zugunsten der Gemeinschaft, und hängen mit dem Luxusverbot und dem asketische Ideal dieser Utopien zusammen<sup>45</sup>. Der Begriff der Arbeit wird aber im Vergleich zu Platon aufgewertet. Die physische Arbeit wird nicht mehr ausschließlich der Unterschicht aufgelastet, sondern im Sinne eines notwendigen Übels auf die gesamte Gemeinschaft verteilt, „sie wird im Ansatz egalitär verstanden“ (Saage 1991, 38). Trotz der allgemeinen Arbeitspflicht, soll jedem die Zeit zur Muße bleiben<sup>46</sup>. Neu im Vergleich zur antiken Utopie Platons ist auch eine Thematisierung der Frage der sozialen Gerechtigkeit: „Über Platon freilich hinausgehend, erheben sie den Anspruch, Denkmodelle zu offerieren, in denen dem sozialen Elend und der materiellen Ausbeutung ein Ende gesetzt wird.“ (Saage 1991, 326)

#### *Geschichtsphilosophischer Hintergrund:*

Die Utopien der frühen Neuzeit stellen (wie bei Platon) das Bild einer idealen Gesellschaft im kritischen Kontrast zur gegenwärtigen auf, ohne ihre tatsächliche Verwirklichung zu thematisieren oder zu fordern. Daraus folgt der statische Charakter dieser Utopien, „es handelt sich um ein säkularisiertes Konstrukt in einer geschichtslosen Gegenwart“ (Saage 1991, 73), das gezeichnete Idealbild ist unveränderlich und von der tatsächlichen Welt räumlich getrennt<sup>47</sup>, es handelt sich um Raumutopien und keine Zeitutopien.

### **3.1.2. Die Verzeitlichung der Utopie in der Aufklärung**

In ihrer Entwicklung innerhalb der Aufklärung, von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, bleibt die Utopie in wesentlichen Punkten den Entwürfen in Renaissance und Reformation treu. Die Grundlage des utopischen Staates bildet eine an der Agrarwirtschaft orientierte, zentral organisierte, geschlossene Gemeinschaft, der säkularisierte

---

<sup>44</sup> Vgl. Saage 1995, 213, Saage 1990, 15

<sup>45</sup> Vgl. Saage 1991, 33, 45

<sup>46</sup> Vgl. Saage 1995, 213 f.: Bei Morus wird die Arbeitszeit auf 6 Stunden reduziert. Diese Verkürzung der Arbeitszeit soll freilich mit der erzwungenen Mobilisierung aller Menschen zur physischen Arbeit erreicht werden.

<sup>47</sup> Vgl. Saage 1991, 73, 27: aus dieser statischen Perfektion folgt die Geometrie der Architektur

Entwurf einer statischen und harmonischen Gesellschaft im Sinne Morus'. Trotz der abnehmenden Bedeutung des Reiseberichts und des Inselmotivs „finden sich viele Topoi der älteren Tradition in den Aufklärungsutopien wieder. Die Kritik der bestehenden sozio-politischen Verhältnisse als Negativfolie der konstruierten Gegenwelt, die antiindividualistische Stoßrichtung des utopischen Ideals, die in der Regel auf dem kommunistischen Gemeineigentum basierende ‚gebremste Ökonomie‘, [...] können ihre Vorbilder in den Utopien der Renaissance und der Reformation nicht leugnen.“ (Saage 1990, 17) Die Kritik der Utopien der Aufklärung gilt vor allem den ausgeprägten absolutistischen Monarchien jener Zeit (exemplarisch ist Frankreich unter Ludwig dem XIV), „sie greifen die Institution des absoluten Königtums ebenso an wie dessen Stützmächte in Gestalt der Kirche und des Adels.“ (Saage 1991, 79). Der Absolutismus gleicht nach Mercier einer „Verschwörung des Monarchen in Gemeinschaft einer kleinen Zahl bevorzugter Untertanen zur Täuschung und Ausplünderung des gesamten übrigen Volkes.“ (Saage 1991, 88) Die wichtigsten Texte dieser Periode sind: de Foignys *sehr curiöse Reisebeschreibung durch das neu entdeckte Südland* (1676), Fénelons *Die Abenteuer des Telemach* (1699), Schnabels *Insel Felsenburg* (1740), Morellys *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft* (1755), *Merciers Jahr 2440* (1771) und Diderots *Nachtrag zu ‚Bougainvilles Reise‘* (1796). Die wesentlichen Modifikationen des utopischen Denkens in der Aufklärung lassen sich nach Saage wie folgt charakterisieren:

#### *Verortung der Vernunft:*

Es kommt zu einer Infragestellung der Herrschaft als solcher, im Entwurf einer mit der Vernunft konvergierenden natürlichen Ordnung. Das Machtmonopol der Fürsten wird zugunsten einer guten Natur im Menschen (im Sinne des „bon sauvages“ bei de Foigny, de Lahontan, Gueudeville, Diderot) abgewertet. Hieraus resultiert die Spaltung in *anarchistische* Utopien, die eine institutionelle staatliche Ordnung europäischen Typs zugunsten der Freiheit des Einzelnen ablehnen und den *archistischen* Utopien<sup>48</sup>, die in der Tradition Platons und Morus' für starke Institutionen eintreten (Vairasse, Fontenelle, Morelly)<sup>49</sup>. Aus der Aufwertung des „Natürlichen Menschen“ in den anarchischen Utopien resultiert eine für unseren Zusammenhang

---

<sup>48</sup> Vgl. Saage 1995, 89: die Unterscheidung in archistische und anarchische Utopie stammt von Andreas Voigt. Vgl. Voigt 1906, 19.

<sup>49</sup>Vgl. Saage 1991, 91 - 92, 96 f., Saage 1990, 18, Saage 1995, 218 f.

interessante „Utopie des Anderen“, jenes Menschen, der man selbst gerade nicht ist<sup>50</sup>. Hier handelt es sich um eine frühe Kritik der europäischen Zivilisation mit seiner individualistischen und instrumentellen Vernunft. So findet man bei den Utopisten der Aufklärung eine erste innereuropäische Kritik des Kolonialismus: Diderot kritisierte die Unterwerfung der Tahitianer, Restif prangert die Vernichtung der amerikanischen Hochkulturen an, und Mercier feierte den antikolonialistischen Kampf der Schwarzen in Amerika<sup>51</sup>.

#### *Technik und Arbeit:*

Es findet eine weitere Aufwertung der Technik und der Wissenschaften im Sinne der Beherrschung der Natur zum Nutzen des Menschen und der Humanisierung der Arbeit statt, die ihre Fortsetzung in den Utopien des Industriezeitalters finden.<sup>52</sup> Die Grundlage der Produktion sind aber in den Utopien der Aufklärung nach wie vor die Landwirtschaft und das Handwerk<sup>53</sup>.

#### *Geschichtsphilosophischer Hintergrund*

Im Zuge der Aufklärung wird die räumliche Trennung der Utopie von der Realität nach und nach durch eine zeitliche ersetzt. Am Ende des 18. Jahrhunderts steht Merciers „Jahr 2440“ als klarer Entwurf in die Zukunft. „Dieser Ablösung der Raum- durch die Zeitutopie lag die Prämisse zugrunde, dass die Utopie zum künftigen ‚Telos‘ des historischen Prozesses erhoben wird.“ (Saage 1990, 18). Der Aufschwung der Wissenschaft und Technik im 18. Jahrhundert bedingt einen geschichtlichen Fortschrittsglauben, der die Verwirklichung des utopischen Ideals in der Zukunft plausibel erscheinen lässt. Es wird eine zukünftige Natur des Menschen in seiner Vernunft entworfen, die als in der Geschichte tatsächlich verwirklicht dargestellt wird<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. Kap. 2. Wie Cerutti und Ainsa zeigen, wird dieser Andere jedoch als „Natur“ gesetzt, was eben in der Möglichkeit seiner Instrumentalisierung einhergeht.

<sup>51</sup> Vgl. Saage 1991, 90, 143.

<sup>52</sup> Vgl. Saage 1995, 216, Saage 1991, 122: „So gesehen geht man kaum fehl, wenn man die Utopien der Aufklärung durch eine beginnende Hegemonie von Naturwissenschaft und Technik charakterisiert sieht, auch wenn von Industrialisierung nicht einmal ansatzweise gesprochen werden kann.“

<sup>53</sup> Vgl. Saage 1991, 106 f.

<sup>54</sup> Vgl. Saage 1995, 220, Saage 1991, 327 f., Jørgensen 1985, 392, Koselleck 1985, 1 – 15.

### 3.1.3. Die industrielle Utopie des 19 Jahrhunderts

Im 19 Jahrhundert bilden sich durch die fortschreitende Industrialisierung, die Entwicklung der maschinellen Produktion, des Dampfschiffs und der Eisenbahn, neue soziale Gegensätze heraus. In den europäischen Zentralräumen entsteht die soziale Schicht des Industrieproletariats und ihr gegenüber jene des kapitalistischen Unternehmers. Die Armut geht nicht mehr aus einer gewachsenen ständischen Ordnung wie naturgegeben hervor, sondern ist das offensichtliche Produkt der Entwicklungen des Marktes<sup>55</sup>. Gleichzeitig erscheint durch die technische Entwicklung die Verwirklichung des utopischen Staates in der Abschaffung der Armut möglicher denn je. Auf diese Ausgangssituation reagieren die Utopisten des 19. Jahrhunderts mit dem Entwurf realisierbarer, an der industriellen und technischen Entwicklung orientierter Gegengesellschaften<sup>56</sup>. Ein interessanter Aspekt ist auch, dass im Zuge der Aufwertung der wissenschaftlichen Objektivität und ihrer Ermöglichung der Voraussage der Begriff „utopisch“ als Schimpfwort in Mode kommt, das dazu dient, den falschen oder unreifen politischen Entwurf des Gegners zu verurteilen. In dieser Form wird er sowohl von sozialistischer, konservativer und liberaler Seite verwendet<sup>57</sup>.

Zu den wichtigsten Utopisten des 19 Jahrhunderts im Sinne der klassischen Utopietradition zählen Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Bellamy, Hertzka, Morris und Wells. Die meisten Entwürfe bleiben an das Modell von Morus und Platon gebunden, welches durch das Ideal einer gesamtgesellschaftlichen Harmonie in Unterordnung des Individuellen geprägt ist. In diesem Rahmen findet auch die Kritik der Eigentumsverhältnisse und der sozialen Gegensätze und Ungerechtigkeiten statt. Den archaischen, etatistisch orientierten Entwürfen zentralisierter Macht stehen aber wiederum anarchistische, auf die Befreiung des Individuums bedachte Modelle gegenüber<sup>58</sup>. Die wesentlichen Entwicklungen im utopischen Denken in der industriellen Revolution lassen sich in folgende Momente zusammenfassen:

#### *Verortung der Vernunft*

Insgesamt könne man in der Utopie des 19. Jahrhunderts, so Saage, aber eben jene Bevorzugung einer holistischen Vernunft gegenüber einer partikularistischen erkennen, durch

---

<sup>55</sup> Vgl. Saage 1991, 151-152, 330.

<sup>56</sup> Vgl. Saage 1995, 221 f.

<sup>57</sup> Vgl. Hölscher 1985, 404 f.

<sup>58</sup> Vgl. Saage 1991, 164 f., 330.

den sich das utopische Denken im Sinne des klassischen Utopiebegriffs von der vertragstheoretischen Tradition absetzt. „Alle Individualisierungsschübe können nicht darüber hinwegtäuschen, dass man ein Konzept der Pluralisierung der Vernunft, der durch eine kritische Öffentlichkeit Rechnung getragen wird, vergebens sucht. Selbst in William Morris Utopie der ‚vollendeten kommunistischen Gesellschaft‘ bleibt die Vernunft des „Ganzen“ der des Individuums a priori übergeordnet.“ (Saage 1991, 332) Lediglich in den Entwürfen Cabets und Wells deutete sich eine Aufweichung der Gültigkeit der übergeordneten monistischen Vernunft an: Die eine Utopie wird von den Utopien im Plural abgelöst, welche immer wieder, ihrer sozialen und historischen Situation entsprechend neu definiert werden müssen.

So eindeutig, wie in den früheren Utopien, ist die Bevorzugung einer holistischen Vernunft jedoch nicht mehr festzustellen<sup>59</sup>, denn der Gegensatz der anarchistischen zu den archaischen Utopien weitet sich aus. So sind Owen und Cabet noch zweifelsohne dem zentralistischen und antiindividuellen Ideal nach Platon zuzuordnen, während Fourier, Bellamy, Morris, Hertzka und Wells<sup>60</sup> in wichtigen Fragestellungen die Position des Individuums, seiner Differenz und Partikularität stärken<sup>61</sup>. Diese Aufwertung der individuellen Unterschiede findet jedoch meist im Rahmen einer allgemeingültigen, utilitaristischen und fortschrittsgläubigen Vernunft statt<sup>62</sup>. Allerdings entsteht auch eine erst explizite Kritik der Technik in ihren destruktiven Potentialen und der Gefährdung der Freiheit des Einzelnen<sup>63</sup>.

### *Technik und Arbeit*

Weitere Aufwertung erfahren die Naturwissenschaften und die Technik, die somit selbst zum Fundament der Utopie werden. Nur durch technischen *Fortschritt* kann sie verwirklicht werden und funktionieren. Den politischen Utopien des 19. Jahrhunderts „lag stets der Anspruch zugrunde, dass der gesamte wissenschaftlich-technische Fortschritt für die idealen Gemeinwesen nutzbar gemacht werden müsse.“ (Saage 1991, 244) Damit einher geht auch die Ausweitung der technischen Herrschaft über die Natur<sup>64</sup> zum Nutzen des Menschen und eine radikale

---

<sup>59</sup> Vgl. Saage 1991, 332, 167: Die Einordnung in individuelle oder kollektive Vernunft scheint Saage hier schwer zu fallen. Die Individualisierung ist nämlich nicht mit der Pluralisierung gleichzusetzen.

<sup>60</sup> Vgl. Chlada 2004, 12-13: Für Chlada ist es H.G. Wells, der mit seinem „A Modern Utopia“ (1905) die selbstkritische Phase des utopischen Denkens eröffnet.

<sup>61</sup> Vgl. Saage 1991, 167 – 171.

<sup>62</sup> Vgl. Saage 332 – 335.

<sup>63</sup> Vgl. Saage 1995, 229, Saage 1991, 266 Edward Bulwer Lytton in *Das kommende Geschlecht* und Samuel Butler in *Erewhon* leiten im 19. Jahrhundert eine kritische Sicht der Technik und ihrer Auswirkungen ein.

<sup>64</sup> Vgl. Saage 1991, 334, Saage 1995, 243.

Befürwortung der Industrialisierung, um den materiellen Wohlstand der Menschheit zu sichern. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt gilt als allgemeines Menschheitsinteresse<sup>65</sup>. Daraus erklärt sich auch der Entwurf eines „*technischen Staates*“, in welchem die Herrschaft des Menschen über den Menschen von einer bloßen Verwaltung im Sinne einer objektiven Nützlichkeit ersetzt wird<sup>66</sup>.

Die Rolle der physischen *Arbeit* verliert ihre zentrale Stellung für das Funktionieren des utopischen Gemeinwesens. In diesem Sinne wird für eine technische Ersetzung der physischen Arbeit durch die Maschine argumentiert, die dem Menschen Zeit für die ~~M~~uschaffe und es ihm ermögliche, aus der Arbeitsmonotonie auszusteigen und einer befriedigenden Beschäftigung nachzugehen<sup>67</sup>. Durch die technische und industrielle Entwicklung der Produktion scheint auch das Ideal der Sparsamkeit und des Luxusverbots der älteren Utopien hinfällig, der *Konsum* und der *Genuss* werden aufgewertet<sup>68</sup>.

#### *Geschichtsphilosophischer Hintergrund*

Die Utopien des 19. Jahrhunderts sind als Zeitutopien in der Zukunft realisierbar gedacht. Ihre *Verwirklichung* kann mit technischen Mitteln erreicht werden<sup>69</sup> und erscheint im Gewande einer aufklärerischen Geschichtsphilosophie als notwendige und gerechtfertigte Entwicklung zum Höheren.

Die statische Geschlossenheit, die vielen utopischen Modellen der Aufklärung noch zu eigen war, wird endgültig aufgebrochen. „Diese Dynamisierung des Ideals“, die „als Erbe der Aufklärung den utopischen Diskurs des 19. Jahrhunderts mit prägte“ (Saage 1991, 223), beruht auf der Idee eines unendlichen Fortschritts, der nicht in einem statischen Idealzustand erfasst werden könne. Dieser Fortschrittsglaube führt zu einer direkten Aufforderung an den Leser, die Utopie zu verwirklichen bzw. für sie einzutreten<sup>70</sup>.

Den Gipfel- und Wendepunkt der industriellen Utopie sind für Saage die Werke *der rote Planet* (1907) und *Ingenieur Menni* (1912) von A. Bogdanow, sowie H.G. Wells' *Menschen Göttern gleich* (1923). Bogdanow und Wells stellen die Fortentwicklung der utopischen Prämisse

---

<sup>65</sup> Vgl. Saage 1991, 185, 222, Saage 1995, 222.

<sup>66</sup> Vgl. Saage 1991, 210 f., 331, Saage 1995, 223-224

<sup>67</sup> Vgl. Saage 1991, 188 f., Saage 1995, 224 f.

<sup>68</sup> Vgl. Saage 1991, 194, Saage 1995, 227.

<sup>69</sup> Vgl. Saage 1991, 222.

<sup>70</sup> Vgl. Saage 1991, 224: „Owen forderte die Leser seines ‚The Book of the New Moral World‘ direkt zur Tat auf. Der Sieg sei zum Greifen nahe und die Stunde der Erlösung von den Übeln der alten Gesellschaft stehe unmittelbar bevor.“

des technischen Fortschritts bis an seine Grenzen dar. Im Falle Bogdanows bedeutet das eine totale Unterordnung und Aufopferung des Individuellen zugunsten des Wachstums des Ganzen, bei Wells die authentische Entwicklung des Individuums und seiner Freiheit. Beide Positionen teilen aber in wesentlichen Elementen den gleichen Standpunkt: vollkommene Beherrschung der Natur mittels der Technik, Absterben des Staates als unnützes Element in einer sich selbst regulierenden Gesellschaft, die von einer monistisch-totalen, objektiven und utilitaristischen Vernunft geleitet wird. Somit wird auch der Mensch sich selbst zum durch die Vernunft und Technik perfektionierten Objekt<sup>71</sup>.

An diesem Modell der absoluten Totalisierung der Vernunft und ihrer zunehmenden (meist einseitig negativen) Realisierungen im sozialistischen Osten wie kapitalistischen Westen entzündet sich der „dialektische Umschlag“ (Saage 1991, 264) zu den negativen Utopien der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts.

#### **3.1.4. Die negative Utopie – der dialektische Umschlag im 20. Jahrhundert**

Die bekanntesten negativen Utopien sind Samatjins *Wir* (1920), Huxleys *Schöne neue Welt* (1932) und Orwells *1984* (1949). In ihnen verdichten sich nicht mehr die Wunsch-, sondern die Furchtbilder der gegenwärtigen sozialen Realität in der Darstellung einer verwirklichten Utopie und ihrer totalitären Konsequenzen. Die negativen Utopien sind also Totalitarismuskritik aus der Sicht des freien Individuums und drehen deshalb die Bewertungen der Elemente des traditionellen Utopiediskurses um, geben ihnen ein negatives Vorzeichen: Die Vernunft des Ganzen wird als intolerante Maschinerie zur Unterdrückung des Individuums dargestellt, und nicht mehr als notwendiger Plan zum Wohle aller. Der Begriff Utopie erhält in diesem Sinne einen neuen negativen Sinn: Mit ihm wird nicht mehr nur jenes Zukunftsbild bezeichnet, das man für phantastisch, „unwissenschaftlich“ und nicht realisierbar hält, sondern die Geschlossenheit und unterdrückende Totalität des utopischen Staats und des Versuchs seiner Realisierung. Saage bezeichnet die negativen Utopien als „dialektischen Umschlag“ (Saage 1991, 264ff), in dem Sinne, dass sie mit ihrer negativen Bewertung der utopischen Vernunft nicht die Utopie als solche abschaffen wollen, sondern einen Lernprozess und eine Bewusstwerdung der Gefahren des Totalitarismus in der Utopie und ihrer Verwirklichung einleiten. Die wesentlichen

---

<sup>71</sup> Vgl. Saage 1991, 234-264, 334-335.

Neubewertungen in den negativen Utopien sind demnach:

### *Verortung der Vernunft*

Es kommt zu einer Abwertung der überindividuellen Vernunft zugunsten des Einzelnen. Anstelle einer Kritik der realen Gesellschaftsordnung und ihrer Ungerechtigkeiten tritt die Kritik einer möglichen totalitären Gesellschaft, in der die Versöhnung des Ganzen mit dem Einzelnen zur Vernichtung der Individualität und Freiheit führt. Die utopische Sozialkritik gilt also nicht der Individualisierung wie bisher, sondern gerade ihrem Gegenteil, der monistischen Vernunft des Ganzen, die in den totalitären Tendenzen der Gegenwart durchschlägt<sup>72</sup>. Der Staat wandelt sich von der herrschaftsfreien Verwaltung des Gemeinbesitzes zur „Unterdrückungsmaschinerie“<sup>73</sup>.

### *Technik und Arbeit*

Die Technik und Naturwissenschaften werden nicht mehr als Mittel zur Befreiung sondern als Gefahr und Unheil wahrgenommen. Die Skepsis gegenüber der Industrialisierung und Technisierung findet ihren Ausdruck in einer Antizipation ihrer negativen Konsequenzen. Die technische Entwicklung findet ihren Ausdruck in einer zunehmenden Abhängigkeit des Individuums von der Technik und der Möglichkeit einer totalen wissenschaftlich-technischen Überwachung und offenen Unterdrückung des Einzelnen durch den Staat. Die Technik scheint auch der Kontrolle des Menschen zu entgleiten. Ein Missverhältnis der technischen Möglichkeiten und der Verantwortungsfähigkeit des Menschen wird thematisiert<sup>74</sup>.

Die Rolle der Arbeit wandelt sich vom überwindbaren Gegensatz zur ~~Muße~~ in den älteren Utopien (durch die Unterstützung der Wissenschaft und immer mehr der Maschine wird der Mensch umfassend entlastet, kann der Kreativität und Muße nachgehen) zum umfassenden Mittel der Unterdrückung. „Der Mensch ist buchstäblich definiert durch seine Funktionen im Arbeitsprozess“ (Saage 1995, 231) Der Einzelne wird zum ersetzbaren Teil eines Herrschaftssystems oder Produktionsprozesses<sup>75</sup>.

### *Geschichtsphilosophische Hintergründe*

---

<sup>72</sup> Vgl. Saage 1991, 271.

<sup>73</sup> Vgl. Saage 1991, 282 f.

<sup>74</sup> Vgl. Saage 1991, 269, 277, Saage 1995, 230f.

<sup>75</sup> Vgl. Saage 1991, 277-280.



Die zunehmende Forderung einer Verwirklichung innerhalb eines geschichtsphilosophischen Fortschrittsmodells wird ersetzt durch eine Ablehnung einer solchen. Die utopische Gemeinschaft, die erdacht wird, soll gerade nicht verwirklicht werden, sondern dient als Furchtbild, als Aufruf zum Widerstand gegen die schon sichtbaren totalitären Züge der sozialistischen und kapitalistischen Systeme. In den negativen Utopien komme es zu einer „Degradierung des geschichtsphilosophischen Fortschrittsdenkens zur Legitimationsinstanz unbegrenzten Terrors“ (Saage 1991, 291), die emanzipatorische Vernunft der Aufklärung wird vorwiegend in ihren negativen Auswirkungen und Totalisierungen gesehen<sup>76</sup>.

### 3.1.5. Die postmaterielle Utopie

Die „postmaterielle“ Utopie reagiert auf das Scheitern der utopischen Entwürfe bzw. ihrem Ende im Totalitarismus, welches die negative Utopie aufzeigte, mit einer kritischen Fortsetzung des Utopiediskurses. Sie übernimmt nach Saage in einem dialektischen Lernprozess die Kritik der negativen Utopien in der neuerlichen Konstruktion positiver, aber totalitarismuskritischer Utopien. „Vollendet wurde die Dialektik der Sozialutopie [...] von den Utopisten der 60er und 70er Jahre, deren Entwürfe ich mit dem Adjektiv ‚postmateriell‘ zu kennzeichnen versucht habe.“ (Saage 1995, 187) Eine wichtige neue Thematik ist die Bewusstwerdung der zunehmenden Zerstörung der Umwelt und der Erschöpfbarkeit der natürlichen Ressourcen des Planeten im Laufe der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Postmateriell sind diese Utopien vor allem, weil sie die Basis eines ökonomisch-technischen Wachstums der materiellen Produktion, auf welcher die früheren utopischen Entwürfe meist aufbauten, überwindet. Die postmaterielle Utopie ist demnach die aktuelle selbstkritische Form des utopischen Denkens. Bei der Analyse der Utopie Enrique Dussels im Rahmen der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung wird deshalb vor allem die Frage interessant, ob und wie sich diese zu den hier genannten Momenten der postmateriellen Utopie verhält.

Die wichtigsten von Saage analysierten „postmateriellen“ Utopien sind B. F. Skinners *Futurum 2* (1948), Aldous Huxleys *Eiland* (1962), Le Guins *The Dispossessed* (1974) und Callenbachs *Ökotope* (1975). Die wesentlichen Neubewertungen lassen sich wie folgt

---

<sup>76</sup> Vgl. Saage 1991, 289 f.

zusammenfassen<sup>77</sup>:

### *Verortung der Vernunft*

Eine Vernunft der Gemeinschaft wird nicht mehr einfach abgelehnt, wie in den negativen Utopien, sondern soll in einer kritischen Überarbeitung neu gefasst werden. Die postmaterielle Utopie knüpft am positiven Entwurf eines Gemeinwesens an der klassischen Utopie an, geht jedoch mit einer veränderten Bewertung der Vernunft einher. Die säkularisierte Vernunft reicht nicht mehr aus, um eine Harmonie zwischen den Menschen und des Menschen mit seiner Umwelt zu ermöglichen. Einer Totalisierung der Vernunft wird mit einer Aufwertung der Partikularität und des Individuellen begegnet. Dies drückt sich auch in der Abkehr von einer hierarchischen und zentralstaatlichen Ordnung aus. „Zunächst kommt es zu einer weitgehenden Dezentralisierung der politischen Institutionen und der gesamten Wirtschaft“ (Saage 1991, 340) „Vorherrschend wird nun, was im utopischen Denken zwar stets gegenwärtig, doch bisher eine eher randständige Rolle spielte: der Primat der individuellen Freiheit, der den höchsten Wert der klassischen Tradition, die Sicherheit, ersetzt.“ (Saage 1995, 246)<sup>78</sup> Es werden Gründe jenseits der Vernunft und der Funktion aufgesucht, die eine harmonische Integration des Einzelnen ins Ganze, und der Gesellschaft in das Ökosystems des Planeten, ermöglicht<sup>79</sup>.

Saage sieht die Vernunft der postmateriellen Utopie aber trotzdem nach wie vor in einer problematischen Bevorzugung des Kollektivs vor dem Individuum. „[...] die Auslöschung des Einzelnen zugunsten der Ansprüche des ‚Ganzen‘ wird durch die Hauptvertreter der positiven Utopie nach Orwell nicht gebrochen“ (Saage 1991, 342). Obwohl sich Saage der Wichtigkeit einer „Synthese, in der die individuelle Vernunft der Einzelnen ihr notwendiges Korrektiv in der kollektiven Vernunft einer solidarischen Gesellschaft“ (ebd., 341) bewusst ist, sieht er auch in den postmateriellen Utopien die Freiheit des Individuums durch die Totalität des Ganzen gefährdet.

---

<sup>77</sup> Vgl. Saage 1991, 340-344, Saage 1990, 23-25, wo Saage die wesentlichen Momente der „postmateriellen Utopien“ zusammenfasst

<sup>78</sup> Vgl. Saage 1995, 38; 1991, 316 f.: In Skinners „Futurum Zwei“ gibt es zwar noch eine politische Elite, die das Wohl der Gemeinschaft plant. Bei Huxley, Le Guin und Callenbach schlägt dann eine basisdemokratische und pluralistische Ordnung durch. Huxley und Le Guin beschreiben eine anarchistische Ordnung, welche auf der solidarischen Zusammenarbeit freier Einheiten basiert, in Callenbachs „Ökotopia“ gibt es eine Mehrparteiendemokratie und eine Dezentralisierung der Macht hin zu den Basisgemeinden.

<sup>79</sup> Vgl. Saage 1991, 337, 297 f.: Bei Skinner ersetzt eine pragmatische „sinnvolle Steuerung der Verhaltensweise“ den Appell an die Vernunft; Bei Le Guin fundiert Die „Liebe zur Natur“ ein ökologisches Ganzheitsdenken ähnlich wie bei Huxley; Bei Callenbach wird eine neue Naturreligion zur Grundlage der harmonischen Lebensweise.

### *Technik und Arbeit*

Bezüglich der technischen Entwicklung wird ein kritischer Standpunkt eingenommen. Die postmaterielle Utopie steht der Technik und der Wissenschaft nicht mehr eindeutig negativ gegenüber, wie die negativen Utopien, in denen die Technik zum reinen Machtinstrument verkommen war. Die Technik und ihr Fortschritt werden aber auf keinen Fall in naiv affirmativer Weise als Grundlage der Gemeinschaft der Zukunft gesehen, wie noch bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Forderung nach einer Ökologisierung und Humanisierung der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung und ihrer Begrenzung innerhalb einer ökologischen Ethik wird laut<sup>80</sup>. Parallel dazu verliert die Möglichkeit eines grenzenlosen markt- oder planwirtschaftlichen Wachstums aufgrund der Limitation der Ressourcen seine Glaubwürdigkeit<sup>81</sup>.

Auch das Verhältnis zur *Arbeit* wandelt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts grundlegend. Durch eine Abkehr von einem wachstumsorientierten Leistungsmodell scheint die Arbeit mit der Muße vereinbar zu sein. Es geht wesentlich um eine Steigerung der Arbeitsqualität und eine Aufhebung der Priorität der geistigen über die körperliche Arbeit, welche ebenso als wertvoll und notwendig empfunden wird<sup>82</sup>. In der Arbeitsorganisation und Eigentumsverteilung soll der Gegensatz von totaler Verstaatlichung und kapitalistischer Monopolisierung überwunden werden<sup>83</sup>. „Das Ziel ist, einen ‚dritten Weg‘ zwischen Kapitalismus und Staatsozialismus anzustreben, allerdings auf recht unterschiedliche Weise.“ (Saage 1991, 303)<sup>84</sup>.

### *Geschichtsphilosophischer Hintergrund*

Bezüglich des geschichtsphilosophischen Fundaments und der angestrebten Verwirklichung ist die postmaterielle Utopie der Kritik der negativen Utopie verpflichtet geblieben. Vom Entwurf eines geschichtlichen Fortschrittmodells, wie er die positiven Utopien seit der Aufklärung prägte, wird Abstand genommen, in dem Bewusstsein, dass gerade ein solches universelles Fortschrittsmodell die Unterdrückung des Einzelnen rechtfertigt. Dem entspricht auch eine

---

<sup>80</sup> Vgl. Saage 1995, 234-235, Saage 1991, 306.

<sup>81</sup> Vgl. Saage 1991, 303.

<sup>82</sup> Vgl. Saage 1995, 235f; 1991, 340

<sup>83</sup> Vgl. Saage 1995, 188.

<sup>84</sup> Vgl. Saage 1991, 303: So ist bei Huxley und Le Guin eine „anarchistische Wirtschaftsverfassung“ die Alternative, während bei Skinner eine dezentrale, doch autoritäre Wirtschaft angestrebt wird. Bei Callenbach soll ein solidarisches genossenschaftliches Betriebssystem unter ökologischen Einschränkungen den Wohlstand aller sichern.

Abkehr von der seit Mercier vorherrschenden Zeitutopie und Rückkehr zur Raumutopie<sup>85</sup>. Weiters kommt es zu einer Ablehnung eines bloß technisch-industriellen Fortschritts, da er die Menschheit in eine ökologische Katastrophe treibe<sup>86</sup>. Die postmaterielle Utopie geht also weg von der Forderung der Verwirklichung im Sinne der historischen Notwendigkeit und stellt ihr positives Gesellschaftsmodell als kritisches Korrektiv, oder „regulatives Prinzip“ (Saage 1990, 23) den politischen Tendenzen ihrer Gegenwart gegenüber. Trotzdem soll freilich kein übergeschichtliches und statisches Ideal im Sinne Morus´ und Platons gezeichnet werden, in welchem die Gesellschaft zu einem einzigen, widerspruchsfreien Organismus geworden ist. „[...] diese utopische Perspektive [ist] keine verbindliche Festlegung der Zukunft mehr, sondern regulatives Prinzip, das Auswege aus der globalen Krise der Menschheit aufzeigen will. Dabei liefert der utopische Entwurf seine eigene Kritik gleich mit: Er ist also selbstreflexiv geworden. Und er verzichtet, fast wichtiger noch, auf den Anspruch als vorgegebenes Ziel der Geschichte verwirklicht zu werden und damit zu statischer Positivität zu gerinnen.“ (Saage 1995, 188). Erst durch diese Wendung zur Selbstreflexivität und Selbstkritik innerhalb des utopischen Texts habe das utopische Denken „die Dialektik vollendet“ (ebd.), die die Kritik der negativen Utopien in Gang gesetzt hatte<sup>87</sup>. Auch vom Entwurf eines „neuen Menschen“, der sich in absoluter Versöhnung mit seiner Wirklichkeit befindet (also das verwirklichte, absolute Subjekt), wird zunehmend Abstand genommen<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Vgl. Saage 1991, 318 f.: Skinner versucht die zeitliche Trennung von Ideal und Wirklichkeit zugunsten einer Verwirklichung im Jetzt zu überwinden; Huxley, Le Guin und Callenbach greifen zum Modell der Raumutopie zurück und distanzieren sich von der Utopie als wissenschaftliche Zukunftsprognose.

<sup>86</sup> Vgl. Saage 1991, 321, Saage 1995, 244, 246.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 250, Saage 1991, 321-322: Eine „selbstkritische Reflexion ihrer normativen Zielvorgaben“ sieht Saage bei Skinners *Futurum zwei* und Callenbachs *Ökoptia* nicht gegeben, da sie sich bloß in ihrer Positivität darstellen. Huxleys *Eiland* und Le Guins *The Dispossessed* stellen auch die immer vorhandenen gegenläufigen und widersprüchlichen Tendenzen in Rechnung: Bei Le Guin passiert eine „gesellschaftliche Ausgrenzung gerade jener, die den anarchistischen Idealen am nächsten kommen“, und Huxleys utopische Insel kann am Ende der kapitalistischen Weltwirtschaft nicht widerstehen.

<sup>88</sup> Vgl. Saage 1991, 315, 341: Bei Skinner und Huxley stehen eugenische Methoden zur Verbesserung des Erbmaterials noch zur Debatte, während bei Le Guin und Callenbach „eugenische Experimente und genetische Manipulation“ strikt abgelehnt werden, da sie eine „Egalität der Gesundheit und Schönheit“ als antiindividualistische totalitäre Gefahr erkannt haben.

### 3.1.6. Der Gegensatz zum Vertragsdenken<sup>89</sup>

Richard Saage definiert den „klassischen Utopiebegriff“ in Absetzung zur vertragstheoretischen Tradition. Das utopische und das vertragstheoretische Denken seien zwei mögliche Wege in die Moderne, zwei verschiedene Weisen, auf den Zerfall der mittelalterlichen Ordnung zu reagieren. Beide versuchen eine säkulare Vernunft mit der sozialen Welt zu verbinden, wobei die eine in den „Aufbau der Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs“ mündet, die andere zur „Errichtung des liberal-demokratischen Gemeinwesens“ (Saage 1995, 101)<sup>90</sup> führt.

In der *vertragstheoretischen Tradition* wird die Gesellschaft im Wesentlichen vom Individuum ausgehend gedacht. Die Normen des Zusammenlebens gehen aus einem Gesellschaftsvertrag hervor, den die freien Individuen unter sich abschließen. Das Individuum ist nicht Produkt seiner sozialen Wirklichkeit, sondern Voraussetzung: „Der Einzelne hat seine Individualität bereit voll ausgebildet, bevor er in den Staat eintritt.“ (ebd., 109) Die wesentlichen Vertreter dieser Tradition sind nach Saage Locke, Pufendorf, Thomasius, Schlözer, Spinoza, Sieyès und Kant. Es geht diesen Denkern um den Schutz der Person und ihrer Privatheit. „Diesem Personenschutz die entscheidende Priorität einräumend, sahen die Vertragstheoretiker in den politischen Institutionen eine notwendige funktionale Voraussetzung des gesellschaftlichen Lebens.“ (ebd., 104)

Dieser Tradition gegenüber steht das *utopische Denken*, das die „Ursache der chaotischen Verhältnisse ihrer Zeit gerade in jenem Individualismus [sah], in dem die Kontraktualisten die Perspektive eines neuen gesellschaftlichen Konsens vermuteten.“ (ebd., 107) Für die Utopisten steht also das Ganze der Gesellschaft im Vordergrund, das die Bedingungen bereitstellt, unter denen das Individuum erst zu seinem Glück und seiner wahren Natur findet. Aus dieser Forderung entstehen die Entwürfe des idealen Staates, einer harmonischen und konfliktfreien Gesellschaft, in dem das Ganze mit seinen Teilen in Übereinstimmung ist. Die Utopisten erwarten sich vom idealen Gemeinwesen, „von dieser in allen ihren Teilen mit sich selbst übereinstimmenden ‚Identität‘, eine maximale Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten.“ (ebd., 125) Ziel es ist, einer am individuellen Nutzen orientierten und ausbeuterischen

---

<sup>89</sup> Vgl. Saage 1995, 101-116: *Vertragsdenken und Utopie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 1995, 89 f. Obwohl also Saage seinen Utopiebegriff aus der literarischen Tradition gewinnt, ist das utopische Denken bei der Konstruktion der gemeinschaftlich orientierten Wirtschaftsformen des Sozialismus ein wesentlicher Faktor.

Gesellschaftsform den Boden zu entziehen und für das Wohl aller einzutreten. Dabei „ist das Glück der einzelnen [...] dann vollendet, wenn sie sich mit dem gesellschaftlichen Ganzen in Übereinstimmung befindet.“ (ebd., 109)

*Gemeinsam* ist den beiden Ansätzen das „Anknüpfen an die säkularisierte Vernunft“ (ebd., 107), wobei der vertragstheoretischen Tradition eine Vernunft zugrunde liegt, die „in sich pluralisiert [ist], weil sie aus der individuellen Urteilskraft der ursprünglich Gleichen und Freien folgt“ (ebd., 118). Dagegen gelte für das utopische Denken: „Die kollektiven Vernunft, der es sich verschrieb, hatte eine *monistische* Ausrichtung.“ (ebd., 121). Das Utopische Denken nach dem klassischen Utopiebegriff bei Saage definiert sich also durch seinen Gegensatz zur pluralisierten Vernunft. In der Analyse der Utopie Enrique Dussels<sup>91</sup> werde ich auf diesen Gegensatz einer kollektiven (monistischen, utopischen) und einer individuellen (pluralisierten, vertragstheoretischen) Vernunft zurückkommen. Interessant ist vor allem die Frage, ob die vertragstheoretische Tradition als *Pluralität* der Vernunft charakterisiert werden kann, oder es sich um eine ebenso monistische und totalitäre Vernunft, nur eben vom Individuum aus gedacht, handelt.

Wenn Saage die postmateriellen Utopien als immer noch zu stark dem Ganzheitsdenken verpflichtet sieht<sup>92</sup>, stellt sich freilich die Frage, ob er nicht aufgrund seiner Sicht des utopischen Denkens als holistische Vernunft des Ganzen, anders orientierte Entwürfe übersieht, da sie nicht in den Bereich des klassischen Utopiebegriffs fallen. Auch scheint er zu übersehen, dass auch die vertragsrechtliche Tradition ihre utopischen Elemente hat<sup>93</sup>. So erinnert z. B. Yamandú Acosta in Anschluss an Hinkelammerts Kritik des utopischen Denkens an die Implikationen eines „utopischen Kapitalismus“, der ebenso wie der Realsozialismus ein „antiutopischer Utopismus“ genannt werden kann, da er an der Aufrechterhaltung und Ausweitung der gültigen Ordnung

---

<sup>91</sup> In Kapitel 4.4.4. möchte ich versuchen, den utopischen Entwurf Enrique Dussels nach dem Saageschen klassischen Utopiebegriff einzuordnen, seine wesentlichen Elemente auf die hier vorgestellte Tradition zu beziehen und die Möglichkeit einer Zuordnung zu den postmateriellen Utopien überprüfen.

<sup>92</sup> Vgl. Saage 1991 S342-343.

<sup>93</sup> Vgl. Chlada 2004, 40-43: Zu den utopischen Elementen in der Philosophie Kants, den Saage als Hauptvertreter der vertragsrechtlichen Tradition sieht.

Vgl. Cerutti 1991, 83 f.: Cerutti analysiert hier zwei Utopien des 19. Jahrhunderts im „Herz der liberalen Ideologie“, deren Entwurf vor allem auf einer solchen individualistischen Vernunft basiert.

Vgl. Estevez 2006: Estevez thematisiert den Neoliberalismus (der nach Saage auf die vertragsrechtliche Tradition baut) als politische Utopie: „[...] der Neoliberalismus [ist] eine ökonomische Utopie [...]; aber gleichzeitig ist er eine politische Utopie: ein merkantiler Totalitarismus auf der Basis des Glaubens an die Automatismen des Marktes [...]“ (62)

interessiert ist<sup>94</sup>. In der Literatur der letzten Jahrzehnte findet man durchaus auch radikalere Ansätze, die weniger auf ein Harmonie-Ideal hin ausgerichtet sind, und sich dennoch in einer wie auch immer gewendeten utopischen Tradition sehen<sup>95</sup>. Würde nämlich, wie es Saage selbst beschreibt, die postmaterielle Utopie als „dritter Weg“ zwischen den Traditionen des Vertragsrechts und des holistischen utopischen Denkens<sup>96</sup> stehen, wäre sie gerade nicht mehr in diesem Gegensatz zu definieren.

### 3.2. Der totalitarismuskritische Utopiebegriff Karl Poppers

Der Vorwurf des Totalitarismus trifft das utopische Denken vor allem seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>97</sup>. Der wichtigste Vertreter eines totalitarismuskritischen Utopiebegriffs ist freilich Karl R. Popper, welcher mit seinem Buch „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ (1945) großen Einfluss auf die Utopiediskussionen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausübte<sup>98</sup>. Ich möchte den Popperschen Utopiebegriff hier kurz vorstellen, um ihn später zur Totalitarismuskritik bei Enrique Dussel in Beziehung zu setzen. Auch Dussel geht nämlich wie Popper in seiner Kritik des totalitären Denkens von den mythologischen Dimensionen und vorgeschichtlichen Lebensweisen der betroffenen Völker aus. Obwohl aber Dussel ebenso den Totalitarismus einer auf Einheit und Ganzheit orientierten Vernunft kritisiert, lehnt er das Konzept der Utopie nicht einfach ab, wie Popper, sondern versucht es kritisch weiterzuführen<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> Vgl. Acosta 2003: Acosta unterscheidet den utopischen (in der Tradition v Adam Smith (51)) vom heute durchgreifenden zynischen oder nihilistischen Kapitalismus (beide Reaktionen auf das Ende der realsozialistischen Regime; davor war ein Reform-Kapitalismus vorherrschend). Ersterer hatte noch auf holistische Weise die Fähigkeit des Marktes zur positiven Entwicklung für alle Teilnehmer gepriesen; Der zweite findet sich mit den negativen Auswirkungen der internationalen freien Marktwirtschaft als unvermeidlich ab.

<sup>95</sup> Vgl. Marvin Chlada 2004, 118-200, *Nirgendwo im Hier und Jetzt. Das utopische Denken in der Postmoderne*, Chlada analysiert so unterschiedliche Entwürfe wie den *Cyberpunk* bei W. Gibson (119), utopische Visionen bei W.S. Bourroughs (134 f.), die *Heterotopie* bei M. Foucault und S.R. Delany in *Triton* (149 f.), oder „die Internationale der Hoffnung“ der mexikanischen Zapatisten (195 f.). 11: Chlada versucht das „Wesen der Utopie“ als „Sehnsucht nach dem Anderen“ (Max Horkheimer) verstehen und sieht Saages Utopietheorie an einen „bestimmten Typ von Utopie“ gebunden.

<sup>96</sup> Vgl. Saage 1195, 101, 1991, 303: Saage spricht von einem „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus“, lässt aber wenig Zweifel an der Zuordnung der utopischen Tradition zum Staatssozialismus und der vertragsrechtlichen Tradition zum Kapitalismus.

<sup>97</sup> Auch die besprochenen negativen Utopien von Samatjin, Orwell und Huxley zielen auf eine Kritik eines totalitären Gemeinwesens, allerdings ohne das Totalitäre mit dem Utopischen einfach gleichzusetzen.

<sup>98</sup> Vgl. Saage 1995, 69-70: Zum Einfluss Poppers auf die Utopiediskussion

<sup>99</sup> Vgl. Kap. 4.4.2.

Nach Popper lässt sich das utopische Denken im Wesentlichen durch drei Charakteristika erfassen, den Holismus, den Historizismus und die Sozialtechnik.

Der *Holismus*: Popper versteht die politische Utopie bis in die Gegenwart in der Tradition Platons, dessen „bester Staat“ der Prototyp einer „geschlossenen“ Gesellschaft ist, in welcher das Ganze, die soziale Totalität, über das Leben des Individuums bestimmt. Holismus bedeutet also das an einer geschlossenen Totalität orientierte Ganzheitsdenken<sup>100</sup>. Für Popper ist dieses Streben nach Kollektivität eine *konservative* und *rückwärtsgewandte* Reaktion auf Individualisierungs- und Demokratisierungsprozesse<sup>101</sup>. Der utopische Entwurf geht demnach aus dem Wunsch nach einer „Rückkehr zum Stamm, zur primitiven Horde“ (Popper 1992 [1945], Bd. I, 204) hervor. Die holistische Vernunft des „Stammes“ definiert den Wert grundsätzlich in Bezug auf die Gruppe und nicht den Einzelnen: „Das ist die kollektivistische, die stammesverwurzelte, die totalitäre Theorie der Sittlichkeit: ‚Gut ist, was im Interesse meiner Gruppe, meines Stammes liegt‘“ (ebd., 129) Auch den Philosophen Platons selbst, oder die in den verschiedenen Utopien vorgesehenen Eliten, erklärt Popper aus der Stammesgesellschaft, „er sei dem Vorbild des Stammespriesters, des Medizinmannes oder des Schamanen nachgebildet.“ (Saage 1995, 72)

Der *Historizismus*: Das zweite Kennzeichen der Utopie in der totalitarismuskritischen Sicht Poppers, ist ihre „Lehre, dass die Geschichte von besonderen Entwicklungsgesetzen beherrscht würde, deren Entdeckung uns die Möglichkeit geben würde, das Schicksal der Menschen vorauszusagen“ (Popper 1992 [1945], 13). Popper unterscheidet als Spielarten des Historizismus einen naturalistischen, spirituellen, theistischen, ökonomischen Historizismus, je nach der Form der Gesetze, aus denen er die Menschheitsgeschichte erklärt. Diese verschiedenen Historizismen gehen aber alle aus der holistischen Denkweise einer Stammesgesellschaft, des „Tribalismus“ (ebd.) hervor. Denn die als bekannt und unveränderlich gesetzte Geschichte ist jene der Gruppe, Rasse, Klasse oder eines Volkes, nicht die des Individuums, das zugunsten des Kollektivs entwertet wird<sup>102</sup>.

Die *Sozialtechnik*: Das dritte Element, welches die Utopie nach Popper auszeichnet, ist „die Methode des Planens im großen Stil, die utopische Sozialtechnik, [...] oder die Technik der Ganzheitsplanung“ (ebd., 187), die er ebenfalls auf Platon zurückführt. Diese bildet das Komplement des Holismus und des Historizismus. Der „utopische Holismus [...] verdichtet sich

---

<sup>100</sup> Vgl. Saage 1995, 71.

<sup>101</sup> Im Gegensatz zu Saage, Elias, Mannheim oder Bloch, die alle der Utopie eine progressiven geschichtlichen Funktion zuschreiben, da sie Kritik des Bestehenden und konstruktiven Neuentwurf verbinden.

<sup>102</sup> Vgl. Saage 1995, 73.



zur Utopie im engeren Sinne erst dann, wenn er sich mit einem Historizismus und einer bestimmten Variante der Sozialtechnik verbindet.“ (Saage 1995, 73) Bei Platon steht die Sozialtechnik nach Popper aufgrund seiner Nähe zur nomadischen Stammesgeschichte stark im Zusammenhang mit der Züchtung des Viehs. „Platons König“ ist ein „königlicher Züchter“ (Popper 1992 [1945], 177), die Kaste der Philosophen bestimmt als Träger des Wahrheitsmonopols das Ziel dieser Züchtung nach einer „platonischen Idee der Rasse“ (ebd., 178)<sup>103</sup>. Der Philosoph kann, ebenso wie den besten Staat als göttliche Idee des Staates, das „göttliche Urbild des Menschen“ (ebd.), die Idee eines unveränderlichen Übermenschen erschauen.

Die „utopische Sozialtechnik“ ist also jenes Element, das der Utopie erst die Möglichkeit einer geschichtlichen Verwirklichung versichert. Erst wenn sich die Sozialtechnik mit dem Holismus und dem Historizismus verbinden (Platons Eugenik zur Herstellung eines neuen Menschen vor dem holistischen Hintergrund des idealen Staates stellt das Vorbild dar), gibt sie der platonischen Ganzheitsplanung ihr konkret-gesellschaftspolitisches, totalitäres Erscheinungsbild. Das Ziel einer solchen „utopischen Sozialtechnik“ ist jedenfalls ein „absolutes und unveränderliches Ideal“ (ebd., 192) das rational letztlich nicht erklärbar, sondern ein Wunschbild ist. Dieses dient dann zur Rechtfertigung der politischen Handlung, dem „utopischen Versuch, einen Idealstaat aufgrund eines Entwurfes einer völlig neuen Gesellschaftsordnung zu verwirklichen, [was] eine streng zentralisierte Herrschaft einiger weniger [erfordert]“ (ebd., 190).

Demgegenüber befürwortet Popper eine „von Fall zu Fall angewendete Sozialtechnik [...], des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung oder die Sozialtechnik der kleinen Schritte [...]“ (ebd., 187). Diese „einzig rationale“ (ebd.) Methode beruht nicht auf der Verleugnung jeglichen Ideals, sondern auf der Tatsache, dass „jede Generation von Menschen, auch die jetzt lebende, ihre Ansprüche hat“ und nicht als Mittel für das Erreichen eines wagen Ideal verwendet werden darf. Den Unterschied zwischen einer Sozialtechnik der kleinen Schritte und der utopischen fasst Popper folgendermaßen: „Es ist der Unterschied zwischen einer vernünftigen Methode zur Verbesserung des Geschicks der Menschen und einer Methode, wenn sie wirklich ausprobiert wird, leicht zu einer unerträglichen Zunahme menschlichen Leidens führen kann.“ (ebd., 189)

Zur *Kritik* Poppers: Trotz seines Einflusses auf die jüngere Utopiediskussion hat der totalitarismuskritische Utopiebegriff Poppers sicherlich große Mängel.

- Er sieht nur eine Seite des utopischen Phänomens, nämlich ihre totalitäre und

---

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 72.

unterdrückende, „reduziert sie zu einem Derivat des Totalitarismus“ (Saage 1995, 76), ohne ihre Tendenzen zur Freiheit und Gerechtigkeit zu beachten<sup>104</sup>.

- Poppers Kritik baut weiters auf einer zu dünnen Informationsbasis auf und lässt die utopischen Entwürfe nach Morus weitgehend unbeachtet, um direkt zu einer Kritik der marxistischen Philosophie überzugehen. Diese Darstellung geht einher mit einer unzulässigen Vereinfachung der Weltgeschichte in eine Dualität von gut (Kant und Popper selbst) und böse (Platon, Hegel, Marx)<sup>105</sup>.

- Das utopische Denken ist schon bei Platon in Ansätzen und mehr noch in der Neuzeit von einem nach vorne gerichteten „säkularisierten Konstruktivismus“ (Saage 1995, 78) geprägt und nicht vom Versuch einer Rückkehr zum Naturzustand<sup>106</sup>. Die Erklärung der Utopie als Versuch der Rückkehr zur Stammesgemeinschaft scheint darum nicht haltbar.

- Wenn der Historizismus und die Sozialtechnik, die nach Popper eine in der Regel gewaltsame Umsetzung der Utopie in die Wirklichkeit verfolgen, ein Grundelement des utopischen Denkens sind, ist nicht zu erklären, „warum die Entwürfe eines idealen Staates von Platon bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts gar nicht auf eine Umwälzung des von ihr kritisierten sozio-ökonomischen Entstehungskontexts abzielten“ (Saage 1995, 79), sondern vielmehr als kritisches Korrektiv zu lesen sind<sup>107</sup>.

- Die anarchistischen utopischen Entwürfe seit de Foigny und der selbstkritische Lernprozess des utopischen Denkens in den postmateriellen Utopien des 20. Jahrhunderts<sup>108</sup> bleiben unbeachtet, da Popper die Utopie als „starren Idealtypus“ (Saage 1995, 81) erfasst.

- Poppers Position tendiert zu einer Konsolidierung des Vorhandenen, zu einem Ausschluss jeden Ansatzes der sich von einem liberalen Konkurrenz- und Fortschrittsmodells entfernt. „So entpuppt sich die Rede von der ‚offenen Gesellschaft‘ letztlich als Ideologie [...]. Denn die von Popper geschätzten ‚normalen Bürger‘ sind immer dicht. Ihre ‚Feinde‘ [d. h. die Utopisten]

---

<sup>104</sup> Vgl. Chlada 2004: Bei Popper wird verschwiegen, welchen Einfluss gerade die Utopien auf die Verfassungen der von ihm verteidigten „offenen Gesellschaften“ ausübten. „So hat beispielsweise die *Utopia* von Morus in England zur Einführung einer neuen Armengesetzgebung geführt.“

<sup>105</sup> Vgl. Popper 1992 [1945], Bd2, Falsche Propheten. Zu Hegel und Marx als Vertreter eines totalitären Denkens, vgl. Saage, 1995, 76, 81.

<sup>106</sup> Vgl. Saage 1991, 72, 324, Kap 2.1.1.: In der Neuzeit ist der säkulare Zug freilich stärker ausgeprägt und siedelt den idealen Staat nicht mehr wie Platon in der Welt der ewigen Ideen an, sondern versteht ihn als explizit vom Menschen geschaffen.

<sup>107</sup> Vgl. Chlada 2004, 44: Es sei „kaum nütze, wenn Popper darüber nachdenkt, wie denn ein aus Kindern bestehende Übergangsgesellschaft tatsächlich funktionieren könne. Was Platon sagen will, ist nicht mehr als dass, um etwas Neues zu erschaffen ein Traditionsbruch stattfinden muss, dass die Hirne frei von Vorurteilen und überholten Denkweisen sein müssen.“

<sup>108</sup> Vgl. Kap. 3.1.3, 3.1.5.

dagegen nicht ganz. Sie sind *tatsächlich* offen. Und so trägt das Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* seine repressiven Züge bereits im Titel.“ (Chlada 2004, 55) Poppers ungebrochener Glaube an den technischen Fortschritt in Verbindung mit der Ablehnung einer aufs Ganze ausgerichteten Planung perpetuiert gerade jene Momente, die die dringlichen sozialen und ökologischen Probleme geschaffen haben<sup>109</sup>.

### 3.3. Der intentionale Utopiebegriff

Der dritte Utopiebegriff, den ich hier einführen möchte, ist der intentionale Utopiebegriff, welcher die Utopie vor allem als ein Phänomen des in der Geschichte tätigen *Willens* zur *Veränderung* und *Umwälzung* sieht. Er unterscheidet sich vom klassischen und totalitarismuskritischen Utopiebegriff vor allem dadurch, dass er das utopische Phänomen nicht auf den ganzheitlichen Entwurf einer kollektiven Vernunft reduziert, sondern allgemeiner als Gesellschaftsentwurf sieht, der jeder Realisierung einer gesellschaftlichen Veränderung (bei Gustav Landauer „Revolution“) vorausgeht. Das utopische Denken steht also nicht dem Individualismus, einer vertragsrechtlichen Tradition oder einer offenen Gesellschaft gegenüber, sondern bezieht diese mit ein, ist auch dort ein Faktor, der die geschichtliche Entwicklung der betroffenen Schichten etwa als „Idee der ‚Freiheit‘“ (Mannheim 1985 [1929], 177) begleitet. So beginnt die Utopie im Wünschen und Wollen von Einzelnen oder der sozialen Schichten, um die Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft zu verändern, sie wirkt „in der Richtung der Sprengung des bestehenden ‚Seinsgefüges‘“ (Mannheim 1985 [1929],169).

Gerade der intentionalistische Utopiebegriff scheint, trotz seiner zum Teil problematischen Ausweitung des „Utopischen“, wegweisend, wenn das Utopische als eine historische Funktion und Argumentationsstruktur verstanden werden will, die in verschiedensten Bereichen ihre Wirkung entfalten kann<sup>110</sup>. Dieses über die literarische Tradition bewusst hinausgehende

---

<sup>109</sup> Vgl. Saage 1995, 83-84: Popper konnte nicht voraussehen, dass „auch im Rahmen stückweiser Teilreformen Fakten geschaffen werden, die nicht mehr revidierbar sind.“ Saage meint hier vor allem die von der wachstumsorientierten Marktwirtschaft geschaffenen ökologischen Probleme. Anfügen müsste man, dass strukturelle Armut ganzer sozialer Schichten (v.a. außerhalb Europas) auch nicht „revidierbar“ ist, und wohl schon zu Poppers Zeit ein offensichtliches Problem war.

<sup>110</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 184 f.: Deshalb können bei Mannheim auch der „orgiastische Chiliasmus der Wiedertäufer“ oder die „konservative Idee“ eine Utopie sein. In dieser Hinsicht stehen die in Kap. 2 besprochenen

Utopieverständnis sollte in der Analyse von nichtliterarischen utopischen Phänomenen und Handlungsmotivationen aufschlussreich sein, und eine Basis für ein Verständnis der wirklichkeitsschaffenden Funktion der Utopie konstituieren.

Ich möchte im Folgenden zwei historisch bedeutende Positionen kurz darstellen, jene Gustav Landauers und jene Karl Mannheims, die Saage neben Bloch zu den Hauptvertretern eines intentionalen Utopiebegriffs zählt<sup>111</sup>.

### **3.3.1. Gustav Landauers „Revolution“**

„Die intentionale Konzeption geht in ihren Ursprüngen auf Gustav Landauer zurück. In seiner 1905 erschienenen Studie ‚die Revolution‘ interpretiert er die Utopie als den entscheidenden sozialen Sprengsatz der revolutionären Umbrüche in Europa seit dem 16. Jahrhundert.“ (Saage 1995, 2) Landauer versteht die Utopie als jenes Element, das sich einer relativ stabilen sozialen Ordnung, die er als „Topie“, bezeichnet, entzieht, und diese in der Revolution zersetzen und sprengen kann. Die Topie ist das „allgemeine und umfassende Gemenge des Mitlebens im Zustand relativer Stabilität [..., sie] ordnet alle Angelegenheiten des Miteinanderlebens der Menschen“ (Landauer 2003 [1907], 32).

Im Gegensatz zur Topie gehört die Utopie „von Haus aus nicht dem Bereiche des Mitlebens, sondern des Individuallebens an.“ Sie sei ein Gemenge von individuellen Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind“, und erst in der Revolution, „einem Moment der Krise sich durch die Form des begeisterten Rausches und zu einer Gesamtheit und zu einer Mitlebensform vereinigen und organisieren.“ (Landauer 2003 [1907], 32) Die Utopie setzt sich bei Landauer aus zwei Elementen zusammen: „aus der Reaktion gegen die Topie, aus der sie erwächst, und aus der Erinnerung an sämtliche bekannte frühere Utopien“ (ebd., 34), aus sozialem Widerstand und dem Wiederaufleben vergangener idealer Entwürfe.

---

Positionen Ceruttis und Ainsas einem intentionalen Utopiebegriff nahe, verbinden einen solchen jedoch mit ihrer Version einer Totalitarismuskritik.

<sup>111</sup> Vgl. Saage 1995, 2-5.

*Die Bedeutung von „Utopie“: Die Idealität der Utopie und die Unmöglichkeit der Verwirklichung:*

Landauer bezieht sich in seinem Utopieverständnis durchaus auch auf die literarische Tradition nach Morus<sup>112</sup>. Grundsätzlich fasst er die Bedeutung der Utopie aber im Zusammenhang mit der *Revolution*. Jede revolutionäre gesellschaftliche Veränderung beruht demnach auf der Postulierung einer Utopie, einer idealen Gesellschaft, der „Tendenz, eine tadellos funktionierende Topie zu gestalten, die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr enthält.“ (ebd., 32). Diese erfährt ihre versuchte Umsetzung in einer Revolution, in der die Utopie wieder zur „Topie“ erstarrt, zu einer neuen tatsächlichen Ordnung wird und dabei ihre *Idealität zwingend verliert*. „Die Utopie ist also die zu ihrer Reinheit destillierte Gesamtheit von Bestrebungen, die in keinem Fall zu ihrem Ziele führen, sondern immer nur zu einer neuen Topie.“ (ebd., 33) „Die neue Topie tritt ins Leben zur Rettung der Utopie, bedeutet aber ihren Untergang.“ (ebd., 35) Die Idealität der Utopie geht immer verloren, da es die „praktischen Erfordernisse des Mitlebens“ mit sich bringen, dass sich in der Revolution „in der Form der Diktatur, Tyrannis, provisorischen Regierung, anvertrauten Gewalt oder ähnlichem sich während der Revolution die neue Topie bildet.“ (ebd.) Landauer zeichnet demnach ein recht düsteres Bild der Utopie und der Revolution, die im Wesentlichen in einer Dialektik von Herr und Knecht (darauf werden wir in der Analyse der Utopie Enrique Dussels zurückkommen) gefangen zu sein scheint. „Obzwar die Utopie ausschweifend schön ist, [...] ist doch, was die Revolution erreicht, eben ihr Ende, das was sich von dem, was vorher war, nicht allzu sehr unterscheidet.“ (ebd., 112) Landauer spricht sich also entschieden gegen ein geschichtliches Fortschrittsmodell aus<sup>113</sup>, geht aber trotzdem davon aus, dass in der neuen Topie ein Stück Utopie verwirklicht werden kann. „In jeder Topie stecken die siegreichen Elemente der vorhergehenden Utopie [...], und die erhalten gebliebenen Elemente aus der früheren Topie.“ (ebd., 34) Obwohl „die Revolution ihr Ziel niemals erreicht“, sei damit nicht gesagt, dass die „Revolution nichts Tatsächliches, Gebliebenes durchgesetzt habe.“ (ebd., 116)

---

<sup>112</sup> Vgl. Landauer 2003 [1907], 77 f.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 8, 40, 50: die „Annahme“ eines „ständigen oder zyklischen Fortschritts“ hält Landauer für „völlig sinnlos“, für ihn ist das Mittelalter die „bisher einzige Blütezeit unserer eigenen Geschichte“.

Folgendes Schema soll die Bewegung von Utopie und Topie veranschaulichen:

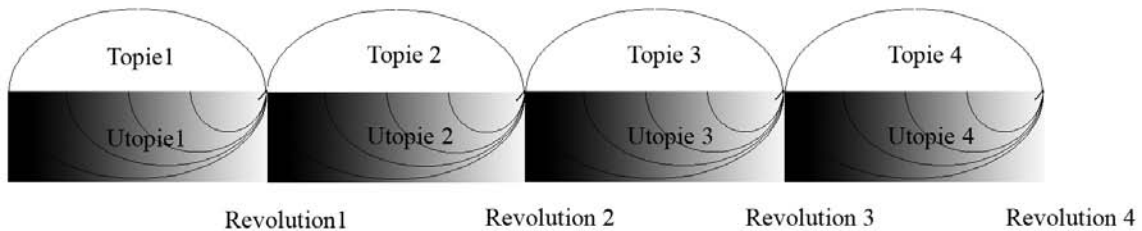


Abb. 1: vereinfachtes Schema Landauers Revolutionsgeschichte der Neuzeit: Die in der Topie individuell vorhandenen Utopien vereinigen sich in der Revolution und formen die nächste Topie.

#### *Die Utopie und das Andere der sozialen Ordnung:*

Die Realisierung der Utopie in der Form einer Topie führt notwendig zu neuen Utopien, Orten der Kritik, die jeder sozialen Ordnung inhärent sind. Landauer siedelt den Ursprung der Utopie im *individuellen Willen*, in der Intention des Einzelnen an, der in der Revolution zur Gemeinschaft und Vereinigung kommt. So ist die Utopie als Entwurf einer idealen Gesellschaft an ihren Entstehungsort im Willen des Individuums<sup>114</sup> gebunden. Die Utopie „lebt [...] auch in der Zeit relativ stabiler Topien unterirdisch weiter und geht dazu über, aus diesem Erinnerungs-, Wollens- und Gefühlskomplex eine Einheit zu machen“ (ebd., 36), mündet in eine neue Revolution. Interessant am Modell Landauers ist für den Fortgang der Gedanken dieser Arbeit, dass er mit der Utopie nicht das entworfene Ideal, sondern auch die Position eines *realen Nicht-Ortes* bezüglich der gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet<sup>115</sup>: die „*Exteriorität*“ *des Willens des Einzelnen* ist die Grundlage der Utopie. Diese Setzung des Anderen der Ordnung als Ursprung und als Ideal der Utopie<sup>116</sup> werden wir bei der Analyse der Philosophie Enrique Dussels in explizit ausgearbeiteter Form wiederfinden. Freilich ist diese Geste der Parteinahme für den Armen, das Opfer der ungerechten Eigentums- und Machtverhältnisse bereits ein in der

<sup>114</sup> Vgl. Saage 1995, 3: Diese Grundlegung im Willen bildet laut Saage auch die Basis für das Utopieverständnis Mannheims und Blochs.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: Für Landauer können die Utopien nicht von der herrschenden Ordnung absorbiert werden. „Für sie ist kennzeichnend, dass sie sich der Sphäre der herrschenden Ordnung entziehen.“

<sup>116</sup> In den vergangenen Jahrzehnten ist in Diskursen wie der Dekonstruktion, den „subaltern studies“, „postcolonial studies“, den „gender studies“ und auch der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie oft auf die Position des Ausgeschlossenen, Unterdrückten, Anderen der (post-)kolonialen Wirtschaftsordnung, der eurozentristischen Wissenschaften, des herrschenden Geschlechtermodells,... hingewiesen worden. Jene Position, welche eben an einer jeder Gesellschaftsordnung als das ihr Andere, Äußere, Unterworfenen konstitutiven Anteil hat, und der letztendlich jede positive Artikulation im hegemonialen Diskurs unmöglich ist. Darauf kann hier nicht eingegangen werden.

literarischen Utopietradition grundlegendes Element. Dussel modifiziert seine Bedeutung aber grundlegend<sup>117</sup>.

*Der Ursprung der Utopie:*

Für Landauer ist die Utopie eine spezifisch neuzeitliche Erscheinung<sup>118</sup>, die gemeinsam mit der Revolution durch den Zerfall der mittelalterlichen Ordnung ermöglicht wird, welche er als erste und bisher einzige kulturelle „Blütezeit“ seit der Antike versteht. Das Mittelalter war von einer „Synthese von Freiheit und Gebundenheit“ (ebd., 50) geprägt, das Individuum war in die Gemeinschaft eingebunden, der Einzelne war „Mitglied der vielen Gruppierungen und Korporationen, die sich schichtweise durchdrangen und jede in sich selbstständig blieben.“ Diese Eingebundenheit reichte von der „selbstständigen Strasse oder Gasse“ über das Viertel zur „Stadtgemeinde“, zu den „Gilden“ und Zünften. Einkauf und Verkauf von Rohstoffen und Produkten wurden meist gemeinschaftlich organisiert und standen unter „festgesetzten Marktregulationen“ (ebd., 60, 61).

Die wesentlichen Momente, die für den Zerfall der mittelalterlichen Ordnung verantwortlich sind, identifiziert Landauer ähnlich wie Elias und Saage, erstens im *Zerfall des Gemeingeistes* in der Renaissance, der in „Individualismus und darum der Atomisierung der entwurzelten und zu Staub gewordenen Massen“ (ebd., 64) mündet. Zweitens ersetzt der *neuzeitliche Staat* mit seiner zentralistischen und hierarchischen Machtstruktur die Mannigfaltigkeit der Bünde und Gilden des Mittelalters. Die Gesellschaft hält sich nicht mehr harmonisch in sich selbst zusammen, sondern durch die Gewalt des Staates.

Die Gewalt des Monarchen oder absoluten Staat<sup>119</sup> ruft als Form des Widerstandes die Utopie (als Entwurf des Individuums) auf den Plan, welche in die Revolution mündet. Für Landauer ist jedoch die Revolution zu einem Dauerzustand (als diese kreisende Bewegung von Topie und Utopie) geworden, der die Geschichte seit dem Ende des Mittelalters prägt. „So wird es manchen schwer werden zuzugeben, dass unsere Zeit unter den Zwischenzeiten nur so eine Zwischenzeit ist; aber es ist so.“ (ebd. 113)<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Vgl. Kap. 4.3., 4.4.

<sup>118</sup> Vgl. Landauer 2003 [1907], 42: Die Zeit der Revolution und somit der Utopie beginnt mit der Reformation.

<sup>119</sup> Vgl. ebd. 77: Der Staat tritt als „Surrogatform des Mitlebens“ auf, die den Gemeingeist ersetzt.

<sup>120</sup> Vgl. ebd. 100 f.: Auf die Unterscheidung Landauers der Revolutionen des 16. und 17. Jahrhundert und den modernen Staatsrevolutionen danach, kann ich hier nicht näher eingehen. Die bürgerlichen Revolutionen sind jedenfalls nur „Zwischenrevolutionen“, da sie den totalen Staat wünschen, die Abschaffung der letzten Reste des

### *Landauers Utopie – Das Ende der Utopie:*

Eine Zeit der kulturellen Blütezeit (wie das Mittelalter) entbehrt nach Landauer der Utopie, genau so wie der Revolution. Landauer kann sich eine zukünftige Blütezeit, ein fernes Ende der Zeit der Revolutionen durchaus vorstellen. In einer solchen wird ein „verbindender Geist [...] Ordnung und Einheit in unser Leben und Mitleben und ebenso in unser Denken bringen“ (ebd., 107). Der „verbindende Geist“, den Landauer beschwört, muss sich gegen den kapitalistisch-bürgerliche Geldwirtschaft und die damit einhergehende Ausbeutung und Atomisierung der Massen richten. „Unser Weg geht dahin: dass solche Menschen, die zur Einsicht und zur inneren Unmöglichkeit, so weiter zu leben, gekommen sind, sich in Bündeln zusammenschließen und ihre Arbeit in den Dienst ihres Verbrauchs stellen. In Siedlungen, in Genossenschaften, unter Entbehrungen.“ (ebd., 115) Somit begreift Landauer die Utopien der Vergangenheit kritisch als unrealisierbare Entwürfe des individuellen Willens und trotzdem notwendige Kritik der Herrschaftsverhältnisse. Gleichzeitig wagt er jedoch selbst einen utopischen Gegenentwurf, der die in der Dialektik von Topie und Utopie beschriebene ständige Wiedereinrichtung der Herrschaft überwindet. „Entweder kommt bald der Geist über uns, der nicht Revolution sondern Regeneration heißt, oder wir müssen noch einmal und noch mehr als einmal ins Bad der Revolution steigen“ (ebd., 108) Das Ende der Revolution würde aber auch das Ende der Utopie bedeuten. Bei Landauer finden wir also einen ambivalenten Utopiebegriff, der sich in seiner Unschärfe und Mehrdeutigkeit als schwierig erweist<sup>121</sup>.

### **3.3.2. Karl Mannheims „Utopie und Ideologie“**

Karl Mannheim war ein deutscher Soziologe, dessen in der Utopieforschung einflussreiches Werk *Ideologie und Utopie* 1929 erschien. Wie der Utopiebegriff Landauers ist jener Mannheims intentionalistisch, die Utopie hat ihren Ursprung im Wunsch und im Willen des Individuums oder einer sozialen Schicht. Es komme sogar „sehr häufig vor, dass die leitende Utopie zunächst nur als Wunschtraum, Phantasie eines vereinzelt Individuums auftritt und erst später in das politische Wollen breiter [...] Schichten aufgenommen wird.“ (Mannheim 1985 [1929], 180)

---

Gemeineigentums und die völlige Individualisierung. Für Landauer hingegen kann erst die Auflösung des Staates – die Anarchie – von neuem den Geist der Gemeinschaft wieder beleben und die Revolution beenden.

<sup>121</sup> Vgl. ebd. 11: Siegbert Wolf im Vorwort der von mir verwendeten Ausgabe: „Landauers Utopieverständnis ist ambivalent. Während er an der sozialkritischen Bedeutung der Utopie festhielt, begegnete er gleichzeitig einem Verständnis von Utopie als idealer Gesellschaftsform kritisch.“ Trotzdem lasse er sich selbst als Utopist bezeichnen.



Dabei versucht Mannheim dem literarischen Utopiebegriff gegenüber ein allgemeineres Konzept zu entwerfen: „Utopie ist ein Bewusstsein, dass sich mit dem es umgebenden ‚Sein‘ nicht in Deckung befindet.“ (ebd., 169)<sup>122</sup>

Um wirklich zum utopischen zu werden, müsse das betroffene Bewusstsein allerdings vom „utopischen Element [...] der Tendenz nach völlig erfüllt“ sein, es müssen „Erlebnisform, Aktionsform, Betrachtungsweise (Sicht) von hier aus sich organisieren.“ (ebd., 182) Wie bei Landauer ist die Utopie direkt mit der politischen Aktion und einer „Sprengeung des bestehenden ‚Seinsgefüges‘“ (ebd., 169) zu verbinden. Nach Saage übernimmt Mannheim auch die Dualität von Topie und Utopie von Landauer und überträgt sie in jene von Ideologie und Utopie<sup>123</sup>, welche die „beiden großen Gruppen der seinstranszendenten Vorstellung“ (ebd., 170) sind: Die „wirklichkeitssprenge [..] Utopie“ die die geschichtliche Entwicklung vorantreibt und die „wirklichkeitsverdeckende Ideologie“ (ebd., 178), die eine herrschende Ordnung aufrechterhält<sup>124</sup>.

#### *Die Bedeutung von „Utopie“ - die Utopie als Verwirklichung:*

Mannheim geht in seiner Begriffsbestimmung von Ideologie und Utopie von jenem seit dem 19. Jahrhundert verbreiteten<sup>125</sup> abwertenden Gebrauch aus. Beide Begriffe bedeuten den Vorwurf des unrichtigen Denkens beim politischen Gegner. Der Begriff „Utopie“ wird im Sinne des unrealisierbaren Wunschbildes von der herrschenden Klasse gegenüber der aufstrebenden, doch unterdrückten Klasse verwendet. Ideologie bedeutet umgekehrt den Vorwurf des falschen Bewusstseins an die herrschende Klasse: „Die jeweilige Abstempelung bestimmter Gehalte im Sinne des Utopischen erfolgt meistens von Vertretern der früheren Seinsstufe her. Umgekehrt

---

<sup>122</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 176: Mannheim weist darauf hin, dass in den „bloß in historischem Sinne aufgefassten ‚Utopien‘“ der literarischen Tradition nach Morus, die in seiner „Konstruktion“ des Utopiebegriffs „hervorgehobenen Elemente als wesentliche Momente vorhanden sind“. Es handelt sich also um eine Erweiterung und keine Ablehnung des literarischen Utopiebegriffs. Der mannhemsche, „konstruktive“ (von ihm zu Erkenntniszwecken konstruierte) Begriff von Utopie soll uns „dazu verhelfen, die in der Wirklichkeit selbst vorhandenen struktiven Momente – die nicht immer augenfällig sind – zu rekonstruieren.“

<sup>123</sup> Vgl. Saage 1995, 24

<sup>124</sup> Man muss dazu sagen, dass der Vergleich der Positionen von „Topie“ und „Ideologie“ etwas hinkt, da ja die Topie nicht eine täuschende oder verdeckende Vorstellung ist, sondern die soziale Ordnung und ihre Beziehungen selbst in einer relativ stabilen Periode. Beide haben freilich die gleiche Intention der Aufrechterhaltung des etablierten Herrschaftsgefüges. Mannheim selbst gibt sich Landauer gegenüber hingegen kritisch, und ordnet dessen Denken innerhalb einer geschichtlich überholten Form des utopischen Bewusstseins ein: „Im radikalen Anarchismus [Landauers], in dem sich am reinsten diese genuine Form des chiliastischen Bewusstseins erhalten hat, ist unsere Zeit seit dem Verfall des Mittelalters eine einzige Revolution.“ (Mannheim 1985 [1929], 195) Im Anarchismus sieht er eine Wiederbelebung eines „chiliastisch-absoluten Jetzt-Erlebens“ (ebd., 196), eine ahistorische Sichtweise, welche nicht fähig sei, historische Entwicklung zu verstehen.

<sup>125</sup> Vgl. Kap. 3.1.3.

aber, vollzieht sich die primäre ‚Enthüllung‘ der Ideologien als seinsinkongruente Täuschungsvorstellung stets von den Vertretern einer einst noch werdenden Seinsstufe her.“ (ebd., 177)<sup>126</sup> Dieser Gebrauch ist von dem Ziel bestimmt, dem politischen Gegner die Unhaltbarkeit seiner Ansichten aufzuzeigen<sup>127</sup>. Um jedoch die Begriffe aus dieser Verklammerung im politischen Meinens zu lösen, bringt Mannheim die *Verwirklichung* ins Spiel: nicht alles was utopisch ist, ist absolut unmöglich, sondern es werden gewisse utopische Forderungen und Entwürfe verwirklicht. So sprengte z. B. die „Utopie des aufstrebenden Bürgertums“, die „Idee der ‚Freiheit‘“, tatsächlich das vorhandene „Wirklichkeitsgefüge“ ständischer Eingebundenheit und konnte sich „zum Teil in Wirklichkeit“ umsetzen (ebd., 178). Den verwirklichbaren (also später tatsächlich verwirklichten) Teil der „absoluten Utopie“, die die herrschende Klasse der aufstrebenden unterstellt, bezeichnet Mannheim als „relative Utopie“, als jenen Teil der Utopie, den die „Wissenssoziologie“ vor allem interessiert<sup>128</sup>. Demnach sind „Utopien all jene seinstranszendenten Vorstellungen, die irgendwann transformierend auf das historisch-gesellschaftliche Sein wirkten“ (ebd., 179)

Auch der *Gegensatz von Ideologie und Utopie* wird durch die Verwirklichung bestimmt: „Das Kriterium für Ideologie und Utopie ist die *Verwirklichung*. Ideen von denen es sich nachträglich herausstellte, dass sie über einer gewesenen oder aufstrebenden Lebensordnung nur als verdeckende Vorstellungen schwebten, waren Ideologien; Was von Ihnen in der nächsten gewordenen Lebensordnung adäquat verwirklicht wurde, war relative Utopie.“ (ebd., 178) Mannheim selbst gesteht zu, dass die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung freilich nur für die Vergangenheit durchführbar ist, und in der Gegenwart vom „Meinungsstreit der Parteien verdeckt wird“ (ebd., 178). Auch enthält die Utopie selbst Ideologie, bzw. kann, von der nächsten „Seinsstufe“ her gesehen, zu dieser werden. „So gesehen entwickelt Mannheim gar keinen neuen Begriff der Utopie. Eher wird man sagen können, dass er sie auflöst und zu einer Variante dessen herunterstuft, was er als ‚Ideologie‘ versteht.“ (Saage 1995, 25)<sup>129</sup>. Das Kriterium der

---

<sup>126</sup> Vgl. Saage 1995, 23.

<sup>127</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 60 f. Die Neuzeit ist nach Mannheim ideologische und utopische Zeit, weil die im Mittelalter gegebene einheitliche Welterklärung in mehrere zerfällt. „Nur weil in der modernen Welt die entscheidenden sozialen Polaritäten von einem grundverschiedenen Weltwollen getragen sind“, weil es tatsächlich verschiedene sozial abhängige Arten der Weltsicht gibt, kann es zu einem Vorwurf der Ideologie, des falschen Bewusstseins kommen.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 173: „Wir wollen im folgenden, sooft wir schlechtweg von Utopie reden, stets die bloß relative, d. h. nur die von einer bestimmten bereits da seienden Stufe her als unverwirklichbar erscheinende Utopie meinen.“

<sup>129</sup> Vgl. Kap. 2.1.3. in dieser Arbeit, Cerutti 1989 110f: Dazu im Gegensatz kritisiert Cerutti Mannheims Utopiekonzeption gerade darin, dass er irrtümlich die Utopie und die Ideologie strikt trennt, und eine solche

Verwirklichung, das Mannheim zur Unterscheidung von Utopie und Ideologie verwendet, führt außerdem zu einem „idealistischen Rechtshegelianismus“ und dem dazugehörigen „Historismus“ (Saage 1995, 26), welcher die Geschichte selbst als letztes Kriterium im Sinne einer notwendigen Höherentwicklung setzt. „Auch wenn der ‚Fahrplan‘ des historischen Prozesses immer erst im Nachhinein, wenn das Utopische sich verwirklicht hat, erkannt werden kann, bleibt das Defizit, das Mannheim dem vermeintlich Utopischen die schwere Hypothek eines ungedeckten Wechsels auf die Zukunft zumutet.“ (Saage 1995, 26)

Im Gegensatz zu Landauer konzentriert sich Mannheim nicht auf eine kreisende Dialektik von Topie, Utopie und Revolution, sondern synthetisiert vier „Idealtypen“<sup>130</sup> des utopischen Bewusstseins nach einem aufsteigenden Geschichtsmodell heraus: den orgiastischen Chiliasmus der Wiedertäufer, die liberal-humanitäre Idee, die konservative Idee und die sozialistisch-kommunistische Utopie. Das wesentliche Unterscheidungskriterium ist das jeweilige Zeitempfinden, denn, so Mannheim, „die „Struktur des jeweiligen historischen Zeiterlebens“ ist die „unmittelbare Ausstrahlung der jeweiligen Gestalt des utopischen Elements.“ (Mannheim 1985 [1929], 182) Die vier Idealtypen des utopischen Bewusstseins zeichnen sich demnach durch ihre verschiedenen *Geschichtskonzepte* aus, welche als Entwicklung hin zu einem differenzierten Geschichtsverständnis und einer Abnahme der utopischen Spannung zwischen Sein und Sollen gekennzeichnet ist:

Der Chiliasmus ist die erste Bewegung, die die Seinstranszendenz innerhalb der Zeit fordert, aber als ahistorisches Ideal vorstellt<sup>131</sup>. Die bürgerliche liberal-humanitäre Idee sieht das Ideal dann in der historischen Zukunft und verneint die Gegenwart zugunsten eines historischen Sollens (die Utopie der Idee und Rationalität der Aufklärung)<sup>132</sup>. In der dritten Gestalt des utopischen Bewusstseins, der „konservativen Idee“, ist die Utopie im Bestehenden schon realisiert, „beim Konservativen ist dieser Prozess des Näherrückens bereits vollendet, *die Utopie ist in das Sein von vornherein versenkt.*“ (ebd., 202). Die Utopie ist schon da, der Geist im Sein, in der Welt verwirklicht. Das Interesse ist wie bei Hegel<sup>133</sup> in die Vergangenheit und nicht in die

---

Trennung den historisch wirksamen „utopischen Horizont“ verfehle, da ein solcher innerhalb der Ideologien eine zentrale Funktion erfülle.

<sup>130</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 180, im Sinne Max Webers.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., 184 f.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 192 f.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.

Zukunft gerichtet<sup>134</sup>. Der vierte Idealtypus, die marxistische „kommunistisch-sozialistische Utopie“, schafft es, die Seinstranszendenz völlig aus dem Sozialhistorischen (der Ökonomie) zu erklären und versteht damit auch die eigene Utopie als ein historisches Werden und nicht mehr als einen zukünftigen Idealzustand<sup>135</sup>. „Das Geschichtserleben wird dadurch zu einem wahren strategischen Plan“ (ebd., 213), das Geschichtsverständnis bezieht Vergangenheit und Zukunft mit ein und passt sich so dem tatsächlichen geschichtlichen Geschehen an. Die Differenz zwischen der Welt und dem Bewusstsein schwindet, und mit ihr die utopische und ideologische Spannung.

Der von Marx<sup>136</sup> eingeschlagene Weg der Ableitung des Bewusstseins aus dem materiellen Sein (der Klasse) führt so nach Mannheim zu einem „totalen Ideologiebegriff“, welcher alle sozialen Standpunkte als ideologisch erkennt<sup>137</sup>. Letztendlich bietet die Geschichte selbst das Kriterium für die Ideologiehafteigkeit bzw. Angemessenheit einer Weltsicht: „Falsch und ideologisch ist von hier aus gesehen ein Bewusstsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich überdeckt.“ (ebd., 85) Die Richtigkeit eines Bewusstseins gibt also die Geschichte, die „Seinsstufe“, vor. Insofern scheint der Vorwurf des Historizismus und der rechtshegelianischen Fortschrittsideologie<sup>138</sup> an Mannheim gerechtfertigt.

Auffallend ist, dass Mannheim hier im klaren Gegensatz zum klassischen Utopiebegriff nach Saage nicht versucht, die Utopie als Entwurf der kollektiven Vernunft einer individualistischen vertragsrechtlichen Tradition gegenüberzustellen. Für Mannheim ist die bürgerliche „Idee der ‚Freiheit‘“ ebenso eine Utopie<sup>139</sup> wie der Kommunismus, während für Saage „der Kontraktualismus [d. h. die vertragsrechtliche Tradition, ...] nicht ein Element, sondern

---

<sup>134</sup> Vgl. Saage 1995, 30: Hier ist der Begriff der Utopie von jenem der Ideologie kaum mehr zu unterscheiden. Bei Mannheims Bewertung der konservativen Idee, „wird klar, wie vollständig Mannheim das klassische utopische Denken destruiert.“

<sup>135</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 207 f.

<sup>136</sup> Zum Begriff der Ideologie bei Marx vgl. Penner 1996, 171 f.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., 69 f.: Durch die Ausweitung des Ideologiebegriffs im Nachweis der Abhängigkeit des Bewusstseins von der sozialen und historischen Realität bei Marx kommt es dazu, dass man heute nicht nur die Ansichten des Gegners, sondern „prinzipiell alle, *auch den eigenen Standort*, als ideologisch [...] sehen“ sollte (70). Erst dieses Konzept eines „totalen Ideologiebegriffs“ ermöglicht es der Wissenssoziologie, sich über die partikulären ideologischen Standpunkte der einzelnen Parteien hinausgehend, einen „wertfreien Ideologiebegriff“ (75) zu finden. Ein wertfreier gleitet aber unversehens in einen „wertenden Ideologiebegriff“ (78) über, der von dem Ideal einer ideologiekritischen Zusammenschau geprägt ist, ohne die eigene perspektivische Partikularität zu verschweigen, aber die Geschichte objektiv und somit nicht ideologisch sieht – dazu postuliert Mannheim die „sozial freischwebende Intelligenz“ (135) und eben seine Wissenssoziologie.

<sup>138</sup> Vgl. Saage 1995, 26.

<sup>139</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 177.

entscheidender Gegner des utopischen Denkens“ (Saage 1995, 29) war. Auch der Bruch mit der religiösen Tradition des Mittelalters und die produktive kollektive Wendung des neuzeitlichen säkularisierten Rationalismus, der nach Saage die utopischen Entwürfen ausmacht<sup>140</sup>, geht bei Mannheim verloren, wenn er die religiös-mystische Bewegung des Chiliasmus als erste Form der Utopie versteht<sup>141</sup>. Der „Kern“ des Utopischen entgehe der Mannheimschen Analyse, sein Utopiebegriff „umfasst alles, was sich seit der frühen Neuzeit an relevanten Denkkonzeptionen entwickelt hat, und ist eben gerade durch diesen Totalitätsanspruch gleichzusetzen mit dem ‚Nichts‘, (Saage 1995, 25)

Sehr interessant ist die Kritik an Mannheim, die Cerutti-Guldberg in seiner Analyse des Utopischen durchführt<sup>142</sup>. Cerutti kritisiert mit Puente Ojea, dass Mannheim die Utopie in einer ausschließenden Gegenüberstellung zur Ideologie definiert und somit keinen der beiden Begriffe zu fassen bekommt, und schon gar nicht das in der Geschichte wirksame Utopische, den „utopischen Horizont“. Ein solcher Gegensatz der Utopie zur Ideologie vergesse das „in jeder Ideologie als Horizont wirkende Utopische [...], dass die Virtualitäten utopischen Charakters in den Ideologien selbst, als integrativer und ursprünglicher Teil ihrer Natur, wurzeln. Der Fehler besteht darin, ein Konzept der Ideologie zu präsentieren, das per Definition das Konzept der Utopie ausschließt und so die komplexe reale Gestalt der in der Geschichte operierenden Ideologien verfälscht.“ (Cerutti 1989, 116)

#### *Die Utopie und das Andere der sozialen Ordnung:*

Bei Mannheim wird der bei Landauer angedeutete Bezug zum Willen des Unterdrückten spezifiziert. Es ist die Rede vom „aktiven Wollen unterdrückter Schichten“ (Mannheim 1985 [1929], 184). „Die verschiedenen Formen der wirkenden Utopien traten in einem historischen Nacheinander im Bündnis mit bestimmten aufstrebenden sozialen Schichten auf [...]“ (ebd., 181) Wie wir schon gesehen haben, ist die Utopie in Absetzung von der Ideologie mit einer „noch nicht arrivierten“, aber im Aufschwung begriffenen Schicht verbunden, die Ideologie hingegen dient der herrschenden Schicht zur Aufrechterhaltung der aktuellen Machtverhältnisse. Mannheim geht dabei von einem dialektischen Geschichtsmodell aus, indem „jede Seinsstufe aus sich heraus alle jene ‚Gedanken- und Seelengehalte‘ [...] emporschießen lässt, die das ‚Negative‘,

---

<sup>140</sup> Vgl. Saage 1995, 38: „Das utopische Denken, so kann vereinfacht gesagt werden, hat ein offensives Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärung.“

<sup>141</sup> Vgl. Saage 1995, 28.

<sup>142</sup> Vgl. Kap. 2.3.

das noch Unverwirklichte, die Not einer jeden Seinsstufe kondensiert in sich enthalten. Diese geistigen Elemente werden dann zum Sprengstoff, der dieses Sein über sich hinaustreibt.“ (ebd., 174) Auf diese dialektische Sicht der Entwicklung im Rahmen einer ihre Gegensätze produzierenden und sich somit zum Höheren entwickelnden Totalität, werden wir in der Analyse der Philosophie Enrique Dussels noch zurückkommen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Feststellung Mannheims, dass die sozialen Schichten, wenn sie „arrivieren“, d. h. zur Herrschaft kommen, ihre Utopie verlieren, bzw. diese sich in Ideologie verwandelt. Nur solange eine Gruppe unterdrückt ist, steht sie in einem einfachen Verhältnis zur Utopie und nur in dieser Situation kann sie die Ideologie der herrschenden Schichten entlarven. „Für diese [die noch nicht arrivierte Schichten] ist das ungetrennte Bündnis zwischen Utopie, Sicht und Aktion so lange unproblematisch, als sie Outsider in der gewordenen Welt sind.“ (ebd., 221) Auch diese Ansicht gilt es in der Perspektive der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung noch zu hinterfragen.

### *Ursprung und Ende der Utopie*

Die Entstehung der Utopie sehen Saage, Elias, Landauer und Mannheim in ähnlicher Weise mit den Entwicklungen der frühen Neuzeit und dem Zerfall des Mittelalters und der Übernahme antiken Gedankenguts verbunden<sup>143</sup>. Die behandelten lateinamerikanischen Autoren Ainsa und Cerutti betonen vor allem die Entdeckung Amerikas als „Topos“ der europäischen Utopie<sup>144</sup> und Entstehungsbedingung der neuzeitlichen Utopie. Nur Popper hat seinen geschichtlichen Hauptreferenten in Platon, und bezieht sich mehr auf die „Stammestradiation“ der Griechen, als auf die Entwicklungen der frühen Neuzeit.

Auch für Mannheim setzt also die Utopie am Ende des Mittelalters ein, mit einer ersten Hauptform des utopischen Bewusstseins, dem Chiliasmus<sup>145</sup>. Erst diese Figur des historischen Wollens, in dem die unterdrückte Schicht gegen die herrschende Ordnung kämpft, schafft also nach Mannheim die Form des neuzeitlichen historischen Zeiterlebens, einen Ansatz zur

---

<sup>143</sup> Vgl. Saage 1995, 22, Kap 3.1.

<sup>144</sup> Vgl. Kap. 2.1.

<sup>145</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 184: „Der entscheidende Punkt in der neuzeitlichen Entwicklung war – von unserer Problemstellung aus gesehen – der Augenblick, wo das ‚Chiliasmische‘ mit dem aktiven Wollen unterdrückter Schichten ein Bündnis schloss.“

qualitativen „Gliederung der Zeit.“ (ebd., 196)<sup>146</sup>. Die Ursachen dafür sind nach Mannheim das Zerbrechen des „Monopols der kirchlichen Weltinterpretation“ (ebd., 12) in einer „Periode grandiosen Zersetzung“ (ebd., 197). „Worin besteht nun diese neue Begegnungsart, die grundlegend unseren Ort in der Welt, mehr noch unser Verhältnis zu uns selbst und den uns leitenden Ideen bestimmt? Auf die einfachste Form gebracht darin, dass der frühere ungebrochene Mensch auf ‚Ideengehalte‘ fixiert lebte, wir diese Ideen aber immer mehr als Ideologien und Utopien erleben.“ (ebd., 52) Das Ende des Mittelalters wird hier durch den Zerfall eines univoken Ideensystems charakterisiert, welcher sich eben in der Möglichkeit des „falschen Bewusstseins“ (also dessen Aufdeckung im Gegner), der Ideologie und der Utopie, ausdrückt. Insofern sind „Utopie“ und „Ideologie“ aus dem in der Neuzeit erwachten Antagonismus sozialer Blöcke und ihrer Interessensverteidigung entstanden, und ein grundlegendes Element des historischen Bewusstseins des klassengebundenen Individuums.

Mannheim fasst die geschichtliche Bewegung der Utopie von ihrem *Anfang* bis zu ihrem möglichen *Ende* wie folgt zusammen: „Der Geschichtsprozess selbst zeigte uns ein allmähliches Herabkommen der zunächst völlig geschichtstranszendenten Utopie. [...] Was sich ursprünglich in absoluter Spannung zum Geschichtlichen befand, bewegt sich in der Richtung der im Konservativismus vorgezeichneten Spannungslosigkeit.“ (ebd., 215) So ist also in der mittelalterlichen Welt das seinstranszendente Element nicht innerhalb der Geschichte gedacht, sondern außerhalb (das Jenseits, das christliche Paradies nach dem Tod). Erst durch eine Einbindung der Transzendenz in die Geschichte (des kommenden Paradieses im Chiliasmus) entsteht die zur Wirkung gelangende relative Spannung von Ideal und Wirklichkeit im Sinne der Utopie<sup>147</sup>. In der gegenwärtigen Entwicklung sei jedoch ein Ende der utopischen Zeit abzusehen, und Mannheim siedelt diese Möglichkeit auch schon naher Zukunft an. Sie besteht in einem völligen Abklingen der Spannung zwischen dem Sein und dem Sollen: „Es drängt hier eine Bewusstseinshaltung zur Weltgestaltung, für die sich alle Ideen blamiert, alle Utopien zersetzt haben.[...] Es gehört vielleicht eine von unserer Generation kaum mehr vollziehbare Herbheit oder die ahnungslose Naivität einer neu in diese Welt hineingeborenen Generation dazu, mit der so gewordenen Wirklichkeit in diesem Sinne in absoluter Deckung zu leben, ohne jedwede Seinstranszendenz, sei es in der Gestalt der Utopie, sei es in der Gestalt der Ideologie.“ (ebd.,

---

<sup>146</sup> Vgl. Saage 1995, 22: „Mannheim sieht diesen welthistorischen Vorgang in enger Anlehnung an Gustav Landauers Utopiebegriff dadurch gekennzeichnet, dass ‚bislang freischwebende oder auf ein Jenseits konzentrierte Hoffnungen (...) plötzlich diesseitig wurden‘.“

<sup>147</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 170.

220)

Im Gegensatz zu Landauer ist das Ende der utopischen Zeit bei Mannheim keine neue Harmonie, sondern eine Erschlaffung des geschichtlichen Fortschrittsbewusstseins, ein Zusammenfall von Welt und Bewusstsein. Dies scheint ihm selbst freilich nicht wünschenswert, es entstünde die „größte Paradoxie, die denkbar ist, [...] dass der Mensch, der nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe von Bewusstsein erreicht hat – in der bereits Geschichte nicht blindes Schicksal, sondern eigene Schöpfung wird -, mit dem Aufgehen der verschiedenen Gestalten der Utopie den Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliert.“ (ebd., 224)<sup>148</sup>. Der Mensch würde also ohne Utopie der willentlich geplanten geschichtlichen Entwicklung entledigt. „Sind wir aber dermaßen am Ziele, dass eine Spannungslosigkeit mit Echtheit sich vereinigen lässt? Wer sieht nicht, dass an dieser immer größer werdenden Spannungslosigkeit, die politische Aktivität, die wissenschaftliche Intensität, der bisher überwertige Gehalt des Lebens immer mehr erlöschen.“ (ebd., 220) Trotzdem schreibt Mannheim, dass diese „sich ankündigende ‚Trockenheit‘ [des utopielosen Bewusstseins] wissenschaftlich weitgehend zu bejahen“ sei, „als einziges Mittel, die Gegenwart zu beherrschen, [...] als eine Transformation zur Wissenschaft, als eine Destruktion der verlogenen und mit unserer Seinswirklichkeit sich nicht in Deckung befindlichen Ideologien.“ (ebd., 220) Mannheims Utopiekonzept scheint also vor allem insofern problematisch, als es einerseits ein mögliches Ende der Utopie negativ darstellt, aber die Utopie genau aus jener dialektischen Entwicklung beschreibt und definiert, in welcher ein Fortschritt der Erkenntnis zu ihrem Ende führt.

Ich möchte die hier kurz zusammengefassten utopischen Begriffe in der Analyse der Philosophie Enrique Dussels als Bezugspunkte verwenden ohne mich auf eine der sich überschneidenden Alternativen zu beschränken. Wesentlich wird auch die Frage sein, in welchem Verhältnis der Utopiebegriff Dussels zu den hier vorgestellten steht. Dazu bietet die hier nach Saage vorgelegte Unterscheidung in den klassischen, den totalitarismuskritischen und den intentionalistischen Utopiebegriff, einen wie mir scheint sinnvollen Hintergrund. Weiters stellt sich auch die Frage, welcher Utopiebegriff aus der hier skizzierten europäischen Utopieforschung wie verwendet werden kann, um die Utopie Dussels zu fassen und in ihren sozialhistorischen Kontext einzuordnen.

---

<sup>148</sup> Vgl. Saage, 1995, 19.



#### 4. Enrique Dussels Konzept einer Philosophie der Befreiung

Im folgenden Kapitel möchte ich versuchen die Bedeutung der Utopie für die Philosophie Enrique Dussels, einem der wichtigsten Vertreter der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung<sup>149</sup>, nachzuvollziehen. Für Dussel ist der Mensch in seiner Lebenspraxis essentiell mit einem geschichtlichen Projekt verknüpft, und das explizite Projekt der Dusselschen Philosophie selbst ist das einer *Praxis der Befreiung der Armen, Unterdrückten und Entfremdeten*. In Absetzung von der europäischen Philosophie als totalitärem Denken, von der griechischen Antike über den deutschen Idealismus zu Heidegger, entwirft Dussel eine Utopie der Öffnung zum „Anderen“ und versucht eine Ethik der Befreiung zu begründen, welche eine neue, nicht totalitäre Utopie ermöglichen sollte.

Für Dussel ist die europäische Philosophie und Ontologie mit dem totalisierenden Projekt der Moderne und der Kolonisierung des Erdballs durch Europa verknüpft. Die Moderne als die Epoche der Expansion Europas und der Unterwerfung des Weltkreises unter die europäische zentralistische Kultur soll überwunden werden. Die europäische Philosophie diene und dient in dieser Hinsicht als Rechtfertigung eines totalisierenden Verständnisses der eigenen Gemeinschaft und des Ausschlusses des Anderen. Europa schaffte sich unter anderem über die Philosophie ein universelles Wertmodell, das zur Blindheit gegenüber dem Anderen führte, und dessen Unterdrückung nicht als Verbrechen, sondern als moralisch korrekte Tat erscheinen lässt. Diese ist also Ideologie im Sinne der Rechtfertigung und Verdeckung der Herrschaftssituation.

Im Folgenden soll der ethische Entwurf Enrique Dussels in seiner Denkbewegung von einer Ideologiekritik zum utopischen Neuentwurf nachgezeichnet werden. Dazu möchte ich die Philosophie Dussels nach der Erläuterung einiger seiner Grundbegriffe in drei Schritten behandeln:

##### *1. Die Kritik der Philosophiegeschichte (Kap. 4.2.):*

Da Dussels Philosophie stark geschichtlich geprägt ist, soll die in verschiedenen Schriften dargelegte Kritik der Philosophiegeschichte und der Versuch einer Überwindung der europäischen Philosophie der Moderne nachgezeichnet werden. Dussels Kritik wendet sich an eine Vielzahl von Autoren und er greift bei seinen Analysen stets auf eine breite Basis philosophiegeschichtlicher Beispiele zurück. Dabei legt Dussel ein Geschichtsverständnis nahe,

---

<sup>149</sup> Zur Entstehung der Philosophie der Befreiung aus der Frage nach einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie bei Salazar Bondy und Leopoldo Zea, und deren Entwicklung innerhalb einer Gruppe von Philosophen in Argentinern ab 1971 vgl. Penner 1996, 61 f.: *Zur Genese der Philosophie der Befreiung*.

in dem Vor- und Rückschritte, Ent- und Verdeckungen möglich sind, und versteht demnach auch die Philosophiegeschichte nicht als eine aufsteigende und monodirektionale Bewegung. Trotzdem ist festzuhalten, dass Dussel in Heideggers Entwurf des Daseins als lebensweltliche Eingebundenheit und Zeitlichkeit den fortgeschrittensten Vertreter der eurozentristischen und totalitären Ontologie der Moderne sieht und er deshalb auch einige seiner Begriffe übernimmt. Nur Emmanuel Levinas gelinge es die Totalität des europäischen Denkens partiell zu überwinden, jedoch bedürfe auch seine „Philosophie der Anderheit“<sup>150</sup> einer Konkretisierung. Ich möchte versuchen, Dussels kritische Philosophiegeschichte nachzuvollziehen um auf dieser Basis seinen eigenen „metaphysischen“ Entwurf skizzieren zu können.

### 2. Die Transmoderne als multikulturelle Utopie unter „Ausschluss“ der Moderne (Kap.4.3):

Dussel bezeichnet seine philosophische *Utopie* als „*Transmoderne*“ und es geht ihm dabei um den befreiten multikulturellen Diskurs der von der Moderne unterdrückten und ausgeschlossenen Kulturen. Dieser Entwurf soll in seiner Entstehung und Ermöglichung nachgezeichnet und nach seinen wesentlichen Elementen differenziert werden. Die von Dussel im Zusammenhang mit einer Überwindung der eurozentristischen Ethik entworfene „*Metaphysik des Anderheit*“ mündet in die „*pluriverselle Utopie*“ der „*Transmoderne*“. Dussel hatte ja bezeichnenderweise schon einige Jahre vor Jean-François Lyotard<sup>151</sup> den Ausdruck „postmodern“ im Sinne einer Absetzung vom modernen, eurozentristischen Weltbild verwendet<sup>152</sup>. Um sich jedoch von der „*Postmoderne*“ als autokritische Bewegung Europas abzulösen, bezeichnet Dussel seinen Entwurf der Überwindung der totalitären Tradition und der Etablierung eines freien interkulturellen Diskurses als „*Transmoderne*“. Dieses Projekt eines interkulturellen Dialogs der Unterdrückten möchte ich zusammenfassend darstellen, um daraufhin die Frage nach ihren wesentlichen utopischen Momenten zu stellen, und sie zu den vorgestellten Utopiebegriffen in Beziehung zu setzen.

### 3. Vergleichende Analyse der Utopie Enrique Dussels (Kap. 4.4.):

Es handelt sich bei Dussels Konzept sowohl um eine *Utopiekritik* als auch um einen *utopischen Neuentwurf*. Es muss also zuerst die Bedeutung der Utopie für das Selbstverständnis Dussels geklärt werden - wie kann er einerseits Totalitarismus als utopisch kritisieren, andererseits von seinem eigenen Projekt positiv als Utopie sprechen? Laut Dussel ist über die

---

<sup>150</sup> Vgl. Levinas 2003 [1961].

<sup>151</sup> Lyotard verwendete den Begriff „Postmoderne“ durch seine einflussreiche Schrift *Das Postmoderne Wissen* (i. Orig. *La condition postmoderne*), die 1979 veröffentlicht wurde.

<sup>152</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 113, 173.

Identifikation mit dem Opfer, die Achtung des „Anderen“ und seiner „Exteriorität“, eine nicht-totalitäre Utopie möglich. Nun ist eine jedoch an das Festhalten an der Verneinung, nämlich jetzt jener Europas bzw. seiner Moderne und Expansion, geknüpft. An die Stelle des Verneinten und Unterdrückten der Moderne (des Wilden, der Frau, des Anderen,...) tritt die Moderne selbst bzw. Europa als ihre Verkörperung, welche es auszuschließen gilt. So kann der „Andere“ paradoxerweise die Position des „Gleichen“, der Gemeinschaft, besetzen. Gerade das Festhalten an einer doppelten Negativität (als „ontischer“ Ausschluss Europas und „ontologische“ Bedingung Exteriorität, der Nicht-Erreichbarkeit des Anderen, des Kosmos, Gottes) sind die wesentliche Grundlage des Entwurfs Dussels. Es handelt sich also um eine klare utopische Grundstruktur der Kritik und Ablehnung der herrschenden Ordnung zugunsten einer besseren, vernünftigeren, gerechteren, welche es nach ihren spezifischen utopischen Horizonten zu befragen gilt.

Schließlich soll gefragt werden, wie sich Dussels utopischer Neuentwurf zu den im vorigen Kapitel dargestellten Utopiebegriffen in Beziehung setzen lässt. Gleichzeitig kann sich dabei vielleicht eine Kritik und ein Vergleich eben dieser (europäischen?) Begriffe von Utopie andeuten.

## **4.1. Einige zentrale Begriffe der Philosophie Dussels**

### **4.1.1. Die Totalität und das Selbe**

Unter *Totalität* („totalidad“) versteht Dussel eine kulturabhängige *Sinn Ganzheit*, die sich im *Weltbild* und Wertgebäude der geschichtlichen Individuen ausdrückt. Die Totalität ist somit die erschlossene Welt des Individuums, in welcher der Mensch sich selbst und seine Umgebung versteht und als „Praxis“ in seinem „Sein-können“ („poder-ser“) erschließt. Eine solche Totalität ist in jeder immer mehr oder weniger abgegrenzten Kultur gegeben, sie ist die immer beschränkte Lebenswelt des Menschen, die ein System und einen Zusammenhang bilden. „Der Vorzug eines solchen Systemkonzeptes besteht darin, dass alles ontische von seiner Funktion her verstanden werden kann, das heißt, aus dem Bezug auf seine Grundlage, die Totalität. In diesem Sinne wird der Terminus der Totalität am treffendsten als „*Gesamtzusammenhang*“ wiedergegeben.“ (Penner

1996, 89)<sup>153</sup>

Das kulturelle Erklärungsganze, das jedes Individuum in sich trägt, kann dabei weder allumfassend noch vollkommen abgeschlossen sein. Dies wäre für Dussel der unmögliche Abschluss der Zeit, die Ankunft Gottes oder letzte Verwirklichung der Utopie. Der Mensch ist nie vollkommen verwirklicht, sein Sein-können und sein Entwurf („pro-yecto“) bilden den Horizont seiner Zukunft, zu welcher hin er notwendig offen ist. Die Totalität ist also in ihrer Zeitlichkeit immer auf die Zukunft gerichtet, die der Mensch in seinen Möglichkeiten erschließt und mit einem immer unabgeschlossenen Entwurf der Selbstverwirklichung ausfüllt. Der Entwurf ist vorerst innerhalb der Totalität auf diese selbst gerichtet, und die Totalität ist ein aus sich selbst differenzierendes Ganzes, das innerhalb seines Horizonts die Welt versteht (hier spricht Dussel von einem dialektischen Verstehen). „*Das Selbe*“ („lo Mismo“) bezeichnet diese grundlegende Selbstreferenz der Totalität.

„Dieser Horizont der Welt, die in jedem Falle die meine ist, ist eine *Totalität* des Sinnes. Eine solche Totalität ist, wie wir es oft erläutert haben, niemals vollkommen totalisiert [i. Orig. totalmente totalizada], sondern sie ist essentiell ungeschlossen, fliehend, fließend, dialektisch. Die Zeitlichkeit ist gekommen und hat ihr die Möglichkeit genommen sich zu schließen; die Zeitlichkeit als das An-kommende. Jene Totalität, wie jedes Ganze, ist, bezüglich seiner Totalität (nicht bezüglich seiner Offenheit) immer das Selbe. ‚Das Selbe‘ (tò auto, lo Mismo, le Mêmes) bedeutet, dass von innen, aus der Innerlichkeit [i. Orig. interioridad], aus der eigenen Identität heraus die differenziellen Momente entstehen.“ ( Dussel 1987 [1973], 97)

Wenn nun die Totalität versucht, sich völlig abzuschließen, sich im Jetzt zu vollenden, wird sie solipsistisch und setzt den Kosmos mit der eigenen Welt, dem eigenen Bewusstsein gleich, wird sich selbst zum Gott. Für Dussel geschieht dies in der Geschichte der Philosophie in der Antike v. a. bei Plotin (im neuplatonischen Konzept der Emanation aus dem Einen) und auch in der modernen Metaphysik des Subjekts, exemplarisch im Denken Hegels (in der Aufhebung der Welt im Begriff als absolutes Wissen)<sup>154</sup>. Ein solches Denken geht nach Dussel Hand in Hand mit der Degradierung des Anderen zum Werkzeug für die eigenen Zwecke, zum Unterdrückten.

---

<sup>153</sup> Zur Totalität vgl. Peter 1996, 30.

<sup>154</sup> Der Plotinschen Emanation des Einen entspricht die Entzweiung des Seins bei Hegel, wobei beide Bewegungen, ob nun durch die verschiedenen Seinsstufen oder als geschichtliche Entwicklung, wieder in die ursprüngliche Einheit bzw. das absolute Wissen zurückgebunden werden; vgl. Schelkshorn 1992, 36, Penner 1996, 222: „*Hegels Subjektbegriff* ist letztlich *monistisch*. Es ist zwar das sich selbst entfaltende Bewusstsein, welches den Weg zum absoluten Wissen geht. Dieses Bewusstsein ist aber letztlich auf sich selbst zurückgeworfen, weil der andere nur als Funktion auf das Subjekt selbst gedacht wird, nicht aber als freies unabhängiges Gegenüber.“

Die Totalisierung der Totalität ist aus ethischer Perspektive das „Böse“ („el Mal“), die Verabsolutierung des eigenen Projekts, die den Anderen zum Mittel degradiert<sup>155</sup>.

Die Totalität kann sich jedoch ihrer konstitutiven Offenheit bewusst sein, das Sein als „ankommendes Sein-können“ konzipieren (Dussel schreibt dies der mittelalterlichen Philosophie bei Thomas von Aquin oder der Existenzphilosophie bei Heidegger zu<sup>156</sup>). Trotz dieses Bewusstseins der zeitlichen Unabgeschlossenheit des Daseins, sei jedoch alle vergangene (europäische) Philosophie aufgrund ihrer dialektischen Methode in der Totalität und ihrem je eigenen Horizont nicht hinausgekommen (Ansätze dazu waren freilich vorhanden, unter anderem beim späten Schelling, den Posthegelianern<sup>157</sup> und letztlich vor allem bei Levinas<sup>158</sup>) – denn dazu bedarf es einer Öffnung hin zum konkreten Anderen, einer „ana-lektischen Methode“.

#### 4.1.2. Die Dialektik

Für Dussel ist die Dialektik die bestimmende Erkenntnismethode der bisherigen Philosophie. Bei den Griechen explizit entworfen ist bis heute in der europäischen Philosophie vorherrschend. Die Dialektik ist eine Logik der Totalität, die versucht, die mannigfaltigen Dinge der Welt auf ein ihnen gemeinsames Sein hin auszulegen. Bei Platon meint Dialektik den Weg von der Vielheit der Dinge zur Einheit der Idee<sup>159</sup>. Für Aristoteles<sup>160</sup> war die Dialektik eine Methode der Kunst der Befragung, des Dialogs, die von dem Verständnis der alltäglichen Welt ausgeht. Es handle sich um eine sammelnde, abwägende, diskursiv-logisch Art des Verstehens, ein Fortschreiten

---

<sup>155</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 22 f.: *El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la totalidad*: Dussel reinterpretiert das Böse gerade als jenen Abschluss der Totalität, in dem für die Moderne die Erkenntnis des Seins und der Weg der Geschichte bestand: „Sicher ist, dass das Böse nicht in seinem Ursprung göttlich ist (wie für die Griechen, Manichäer, die indoeuropäischen oder archaischen Kulturen, wie jene der Inkas, Azteken, etc.) und genauso wenig ontologisch und nicht-ethisch (wie für die Hegelsche Moderne oder die Heideggersche Ontologie der Authentizität) [hier besteht das Böse (Schuldigsein bei Heidegger) in der notwendigen Partikularität und Endlichkeit des Menschen – in der Welt ist der Mensch eine notwendige Verbindung mit dem Nicht-Sein (Hegel) eingegangen und somit notwendig schlecht (vgl. ebd., 18)], sondern menschlichen Ursprungs, aus der Freiheit geboren und eben das Schließen der Dialektik der Anderheit.“ (ebd., 24)

<sup>156</sup> Zum Mittelalter vgl. Kap. 4.2.4., zu Heidegger Kap. 4.2.7.

<sup>157</sup> Zur Beurteilung Schellings und der Posthegelianer bei Dussel vgl. García Ruiz 2003, 130 – 151: *El último Schelling, los posthegelianos y la superación de la dialéctica (hacia el descubrimiento de la exterioridad)*, Dussel 1973/2, 91 f.

<sup>158</sup> Zum Einfluss Levinas vgl. Kap. 4.2.8.

<sup>159</sup> Zur Dialektik bei Platon vgl. García Ruiz 2003, 45: „La dialéctica indicará el camino hacia las ideas pues solo ella puede encontrar en la pluralidad la unidad, en lo contingente, lo necesario. De lo particular, la dialéctica asciende a lo universal, a lo divino, a lo que es el Bien en sí mismo (República 511b-c; 532a; 534b).“

<sup>160</sup> Vgl. Dussel 1974, 17 – 34, *Supuestos aristotélicos de la dialéctica*, 1973/2 149 f., García Ruiz 2003, 113 f.

vom Seienden zur Erkenntnis des Seins, die jedoch, so Dussel, immer innerhalb der eigenen Totalität bleibt<sup>161</sup>. „Auf alle Fälle handelt es sich um ein etwas umfassendes [i. Orig. abarcante] durch- und überquerendes *Gehen-zu* [i. Orig. *ir-hacia*]. *Dia* zeigt diese transzendente Bewegung an; *légein* das Sammeln, Vereinen, Verstehen, Umfassen.“ (Dussel 1973/1, 57)<sup>162</sup>

Dieser Weg ist nach Dussel notwendig um sich überhaupt aus der Alltäglichkeit zur philosophisch-ethischen Reflexion erheben zu können. Der dialektische Weg vom in den Dingen der alltäglichen Besorgungen verlorenen Dasein zum Verstehen des Seins, eine „Konversion zum Denken“ (Dussel 1973/2, 134), findet in zwei Momenten statt: Erstens in einer Krise mit der Dingwelt (die Schatten in der Höhle Platons, die „Zuhandenheit“ bei Heidegger, etc.), einer Verneinung und Hinterfragung der Selbstverständlichkeit des Alltäglichen. Zweitens in einer positiven Rückbeziehung des Alltäglichen zum Horizont des Seins. „Positiv ist die dialektische Methode ein fortschreitendes Verstehen dessen, was in den fliehenden Verstehenshorizonten einbegriffen [i. Orig. englobado] ist, welche es im Denken auszulegen gilt“ (Dussel 1974, 202)

Die rein dialektische Auslegung des Seienden im Bezug auf das Sein ist grundlegend eine Bewegung in und zu einem umfassenden Ganzen, einer zugrunde liegenden Identität, die in sich die Differenzen enthält bzw. diese aus sich entfaltet. Dieses Ganze ist die Totalität und innerhalb dieser wird das Seiende im Hinblick auf seinen ewigen und einen Grund, das Sein, verstanden<sup>163</sup>. Alle Erkenntnis, die sich innerhalb dieser Sphäre der Totalität abspielt, bezeichnet Dussel als „Ontologie“ (im Gegensatz zu einer „Meta-physik“, welche den Rahmen der Totalität explizit überschreite).

Das moderne Verständnis der Dialektik bei Kant innerhalb einer Logik des transzendentalen Subjekts, oder bei Hegel als notwendige Entwicklung zum Höheren ist für Dussel ein Abfall von einer positiven Erkenntnis des Seins zum objekthaften Erkennen der Welt. In einer Absolutsetzung des Subjekts (eine Metaphysik des Subjekts), werden die essentielle Offenheit und Endlichkeit der Totalität des Selbst (jener seiner eigenen Zukunft und des Außerhalb der eigenen Totalität) vergessen. In der Metaphysik des Subjekts der Moderne, die ausgehend vom Subjekt („ego cogito“, „transzendentes Subjekt“ oder „absolute Idee“) die Welt und den anderen Menschen erfasst, kann diesen lediglich in seiner Dinghaftigkeit erreichen. Den

---

<sup>161</sup> Zur Dialektik als „Methode der inneren Entfaltung der Totalität“ vgl. Peter 1996, 31.

<sup>162</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 114: In Absetzung zu Kants Beurteilung der Dialektik bei Aristoteles als Logik des Scheins, beurteilt Dussel die Dialektik als positive Methode lebensweltlichen Verstehens und Weg zum ontologischen Horizont.

<sup>163</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 36.

Höhepunkt dieser irrigen vollkommene Totalisierung des Selbst erreicht die Philosophie im Deutschen Idealismus bei Fichte und Hegel: „Die ständige Versuchung des Menschen ist die Überwindung der Endlichkeit durch die Unmittelbarkeit [i. Orig. immediatez]. Der Mensch verfällt immer der Versuchung Gott zu sein, in der Unmittelbarkeit realisierte Totalität. Absolute und sichere Intuition, durchsichtig und ohne Risse. Der Traum des absoluten Idealismus von Fichte („Ich als absolutes Subjekt“) oder Hegel („das absolute Wissen“).“ (Dussel 1973/1, 48) Hier verschließt sich die Totalität in sich selbst, versucht sich gänzlich zu totalisieren und legitimiert so den Ausschluss und die Unterdrückung des Anderen außerhalb der eigenen Totalität<sup>164</sup>.

In der europäischen Philosophiegeschichte konnte die dialektische Methode den freien Anderen nie als solchen wahrnehmen, da sie vom indoeuropäischen „anthropologischen Dualismus“ Mensch – Natur, Sein – Seiendes, Einheit – Vielheit, etc. geprägt ist, der in einen „ontologischen Monismus“<sup>165</sup> mündet, und das Sein des Menschen und seine Geschichte als Einheit und Totalität auffasst. Die wertvollsten Konzepte der Dialektik in der Denkgeschichte sind jene, die das Sein als Horizont der menschlichen Lebenswelt, seiner Zeitlichkeit und Endlichkeit thematisieren (In der Moderne Heidegger<sup>166</sup>). Das Sein selbst als flüchtiger Horizont des Seinkönnens bleibt dabei immer negativ und abwesend<sup>167</sup>: „Das Sein als Sein kann nie positiv gedacht und deshalb ausgesagt werden.“ (ebd., 151) Die traditionelle Dialektik erreicht also ihre Grenze im negativen Horizont des Seins – Dussel spricht von einer „ontologischen Ethik“ (ebd., 146)<sup>168</sup>, welche das Sein als gut und das Nicht-Sein als böse erkennt.

So sind es Heidegger und Hegel, die die Dialektik auf verschiedene Weise am weitesten getrieben haben. „Die dialektische oder ontologische Methode kommt bis zum Horizont der Welt, dem Ver-stehen des Seins, dem essentiellen Denken Heideggers, oder der Identität des Begriffs in und für sich als absolute Idee bei Hegel.“ (Dussel 1973/2, 156) Die Dialektik kann also zur fälschlichen Behauptung der Allwissenheit und vollkommener Identität von Sein und Seiendem, Begriff und Welt führen, wie bei Hegel, oder zur Thematisierung des flüchtigen Horizontes des Seins und der Endlichkeit der Totalität, wie bei Heidegger. Sie bleibt jedoch

---

<sup>164</sup> So der „Mythos der Moderne“, vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>165</sup> Zu den Ursachen des totalisierenden Denkens in der indoeuropäischen Vorgeschichte vgl. García Ruiz, 2003, 30 - 54, *El humanismo helénico: El monismo transcendente y el dualismo antropológico-ético*, Kap. 4.2.2.

<sup>166</sup> Vgl. Kap. 4.2.7.

<sup>167</sup> Vgl. Dussel 1973/2 146 - 156, *¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?*

<sup>168</sup> Vgl. Kap. 4.2. in dieser Arbeit, Dussel 1973/2, 141-155: Aristoteles, die mittelalterliche Ethik und Heidegger kommen soweit, eine solche Ethik der Endlichkeit, eine ontologische Ethik zu konzipieren. Nach García Ruiz kommt Dussel über Heidegger zum Konzept einer „ontologischen Ethik“ – sie soll die Kritik der Metaphysik des Subjekts fortsetzen, vgl. García Ruiz 2003, 106 f.

immer innerhalb eines bestimmten, kulturell vorgegebenen Logos und seiner Totalität selbstbezogen. In diesem Punkt versucht Dussel Heidegger, der eine solche dialektische Methode positiv an ihre Grenzen führte, mit Levinas durch eine „Metaphysik der Anderheit“ zu überwinden.

#### 4.1.3. Die Praxis

„Der Begriff der Praxis stellt den Versuch dar, einen über die Subjekt-Objekt-Dialektik vermittelten Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen.“ (Penner 1996, 157). Dussels Philosophieverständnis ist gebunden an die Idee der „Lebenswelt“ [i. Orig. deutsch] [...], als Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche“ (Dussel 1983/1, 24), welche die Praxis bestimmt. „Die alltägliche Weise, in welcher der Mensch in der Welt ist, wurde seit den Griechen mit dem Namen der Praxis bezeichnet.“ (Dussel 1973/1, 40) In seiner Praxis als alltägliche Seinsweise verfügt der Mensch über ein „existentielles Verstehen“ (ebd., 42) welches Dussel als Basis eines möglichen Verständnisses des Seins ansetzt.

Die Praxis bestehe somit zuerst in einem dialektischen existenziellen Verstehen, einem Sichorientieren in der Welt<sup>169</sup>. Auf dieser Basis folgt nun ein Verstehen des Seins in einer dialektischen Erkenntnismethode (die verschiedenen Ausprägungen dieser analysiert Dussel in seiner Kritik der Philosophiegeschichte). Dussel geht in seinem eigenen Konzept in heideggerscher Tradition in einer Überwindung des Innerweltlichen (in der Krise, Angst, ...) zur Analyse des Daseins selbst weiter. Der Mensch als Dasein ist die Basis des Seins, da er erst Seinsoffenheit und -verständnis mitbringt. Um die Dimensionen der Zeitlichkeit, Endlichkeit und Faktizität erweitert, folgt daraus der Entwurfscharakter des menschlichen Daseins. Sein ist für den Menschen immer Sein-Können („poder-ser“) und Entwurf („pro-yecto“) auf zukünftige Seinsmöglichkeiten, aus einer gewissen Faktizität („Geworfenheit“ bei Heidegger) heraus. „Denn das fundamentale Verstehen, welches die Öffnung zur Welt selbst ist, die Öffnung zum Sein des Menschen als *Sein-können*, ist ein Erfassen dessen, was uns innerhalb der Welt als Möglichkeiten entgegensteht.“ (Dussel 1973/1, 51) Der Mensch ist also in seinem existenziellen Weltverständnis immer auf etwas Unerreichbares verwiesen, dass er nie völlig erfüllen kann, auf den Horizont

---

<sup>169</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 186: „La noción de *prâxis* indica el modo de este „ser-en-el-mundo“ [...]. La *prâxis* es ‚transcendencia‘ pues se entiende como un ‚poder ser‘ [...].“



seiner Möglichkeiten, welcher sein Dasein offen hält, dem Subjekt das Projekt eröffnet und die „Wirklichkeit verflüssigt“<sup>170</sup>.

In diesem Sein zu seinen Möglichkeiten bestehe nun die Praxis des Daseins. Das Denken und die Philosophie versteht Dussel nun selbst wiederum als Praxis, deren Projekt auf ein „In-der-Wahrheit-sein [i. Orig. *estar-en-la-verdad*]“ (Dussel 1973/2, 137) abzielt und dadurch eben, sofern es richtiges und fundamentales Denken (wie die Ontologie des Thomas von Aquin oder Heideggers), die Seinsstruktur des Menschen als Praxis freilegt. In-der-Welt-sein, Faktizität, Seinkönnen, Projekt, negativer Horizont – diese Momente bestimmen das Handeln und Denken des Menschen und machen es zur Praxis. „Als *prâxis*, die das Denken ist, gründet sich das Projekt des Denkens selbst im Pro-jekt der fundamentalen *prâxis*: das In-der-Wahrheit-sein wurzelt im In-der-Vollkommenheit-sein [d. h. im negativen Horizont der absoluten Verwirklichung des Sein-könnens].“ (Dussel 1973/2, 189)

Die so definierte Praxis ist eng mit der *dialektischen* Methode verbunden: „Die Praxis, als die Ausübung des alltäglichen dialektischen Verstehens, verfügt über das dialektische Wissen als ‚Instrument‘, welches das Ontische thematisiert und den ontologischen Horizont der Totalität fundiert.“ (García Ruiz 2003, 157) Auf dieser ontisch-ontologischen Ebene der Dialektik der Totalität ist der Spielraum der philosophischen Praxis zwischen der totalen Schließung der Totalität bei Hegel, und der partiellen Öffnung der Totalität im Sinne der Endlichkeit und Unabgeschlossenheit bei Heidegger oder Thomas von Aquin, abgesteckt. Die dialektische Praxis gibt dabei aber kein Maß für einen intersubjektiven ethischen Wert gesetzt, sie bleibt in der eigenen Totalität. Dussel ist daher bemüht eine andere Praxis zu erläutern, nämlich jene der Befreiung, welche die Totalisierung und Erweiterung nur des *eigenen* Horizontes wesentlich überschreitet: den *Dienst*.

Die von Dussel intendierte „Ethik der Befreiung“ kann erst durch die Setzung des freien Anderen als Negativität außer und über meiner Totalität erreicht werden. Das damit intendierte „Projekt der Befreiung“ (Dussel 1973/2, 100) des Unterdrückten, ist, insofern es Projekt ist, ebenso praktischer Natur. Diese „*Praxis der Befreiung*“ nennt Dussel zur Unterscheidung von der Praxis als Totalisierung der eigenen Totalität „*Dienst*“. „Der Dienst (vom hebräischen *habodâh*)

---

<sup>170</sup> Vgl. Penner 1996, 158, 159: „Andererseits wird durch diese Konzeption [des existenzialen Praxisbegriffs] auch das Verständnis von Wirklichkeit verflüssigt im Sinne eines prozessualen Seins, dessen Konstanz nur in seiner Veränderung zum Ausdruck gelangt. Eine Praxis situierter Subjektivität erschließt sich Wirklichkeit im Vorgriff des Entwurfs oder Projekts, von dem aus und auf das hin das Subjekt und Objekt vermittelt werden.“

ist metaphysisch, während die Praxis bloß ontisch ist. [...] Der ‚Dienst‘ ist eine Praxis, deren analetischer Ursprung sie als Praxis der Befreiung konstituiert.“ (Dussel 1973/2, 94)<sup>171</sup>

#### 4.1.4. Der Horizont

Die *Grenze* der sich in der in der verstehenden Praxis entwickelnden Totalität und seiner erschlossenen Welt bezeichnet Dussel als deren Horizont. Der Horizont ist jene Grenze, von der aus sich dem Menschen sein Welt erschließt<sup>172</sup>. Nun ist es dem endlichen Menschen aber eigen, dass er diesen Horizont niemals erreichen kann, immer in der Spannung des Aktuellen und Virtuellen steht, das Sein niemals ganz erschließen kann (bzw. die Utopie als Ideal nie verwirklicht werden kann). „Der Mensch ist keine gegebene Totalität; er ist die Öffnung zur Totalität.“ (Dussel 1973/1, 49) Der Seinshorizont des Menschen wird von den zukünftigen Möglichkeiten aufspannt, dem Sein-Können, und ist als solcher unergründlich und flüchtig. Er verschiebt sich immer weiter in die Zukunft, sobald versucht wird, ihn zu erreichen. Trotzdem ist das Versuchen dieses Erreichens nach Dussel der wesentliche der Inhalt der menschlichen Praxis, und auch eine „Metaphysik der Anderheit“ kann und will daran nichts ändern<sup>173</sup>. Heidegger hatte in einem essentiellen Denken versucht, diesen letzten Horizont zu überschreiten und dem Sein selbst im „Ereignis“ zu begegnen und endet damit in einem für die Ethik unbrauchbaren Mystizismus<sup>174</sup>. „Der Mensch, der sich zur Welt öffnet, hat niemals einen letzten ontologischen Verstehenshorizont in seinem existenziellen oder alltäglichen Leben. Der letzte Horizont flieht dialektisch in zukünftige Horizonte.“ (Dussel 1974, 200)

Letztlich konstituiert der Horizont des Seins die Welt selbst, insofern mir in ihr nur die in meinem Sein-können erschlossene Möglichkeiten als Realitäten und Werte begegnen. Die Faktizität bestimmt in ihrer Grundlegung und Eröffnung das Sein-können, welches den Horizont die Welt als die Möglichkeiten meines Entwurfes absteckt. Die menschliche Praxis ist somit eine

---

<sup>171</sup> Vgl. Penner 1996, 95: „Die ethisch gesehen richtige, das heißt gute oder gerechte, Vermittlung der Exteriorität heißt ‚Befreiung‘.“

<sup>172</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 69: „El horizonte de mi mundo – ya sea hebreo, griego o latinoamericano – constituye mi comprensión del ser.“

<sup>173</sup> Vgl. García Ruiz, 2003, 157/158: „La historicidad, como el carácter propio de la finitud del hombre, es entendido como inacabamiento, es decir, la dialéctica es el proceso que relanza con nuevos contenidos a la historia. ‚El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado‘.“ García Ruiz zitiert Dussel 1974, 160.

<sup>174</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 154-156.

konzentrisch fortschreitende Bewegung einer Transzendenz der Faktizität zu immer neuen Horizonten des Möglich-Seins<sup>175</sup>. „Der Mensch [...] erweitert seinen Horizont in die Vergangenheit (nicht nur durch die Erinnerung, sondern durch die erzählte und gelernte Tradition), in die Zukunft (in der Öffnung zu neuen Projekten), in der Räumlichkeit (als Einschluss neuer Räume).“ (Dussel 1996 [1977], 44)<sup>176</sup>

Der wesentliche Beitrag, den Dussel zum Thema des Horizonts entwickelt, wird freilich erst darin deutlich, dass er die Exteriorität des freien Anderen als außerhalb des Horizontes der Totalität setzt. Nur in einer Zuwendung zu diesem Anderen in der Praxis der Befreiung kann die Totalität wirklich und fundamental erweitert und aufgebrochen werden. Die Dialektik wird dabei im Sinne der Analektik positiviert.

#### 4.1.5. Das „Anderere“ und seine „Exteriorität“

Im Zentrum von Dussels Entwurf einer Überwindung der Ontologie steht das „Anderere“ („Lo Otro“), jenes Etwas, das sich *außerhalb* der Totalität und somit außerhalb des Seins (der Welt im Sinne des Seinshorizontes) befindet. Es ist das Nichts, das vollkommen andere eines Weltbildes, etwas vollkommen Unverständliches für eine bestimmte Welt und ihr Sein (d. h. der Totalität). Die Position des Anderen jenseits des Horizontes der Totalität ist eine der *Exteriorität* und Negativität, welche die Möglichkeit des historisch fundamental Neuen birgt, sofern sich die Totalität für dieses Andere öffnet und es sich nicht einfach unterordnet. „Vom anderen als anderen, dem Armen, der unbedingten Freiheit, insofern seine Exteriorität abgewertet wird zum Nichts (als Unkultur, Analphabetismus, Barbarei), zum Ungültigen, taucht in der Geschichte das Neue auf.“ (Dussel 1996 [1977], 62)<sup>177</sup> Die Exteriorität ist letztlich konstitutiv für die

---

<sup>175</sup> Vgl. Kap 2.3., 4.1.1.: Cerutti spricht von einem „utopischen Horizont“, der in der Geschichte und den verschiedenen Ideologien eine wesentliche Rolle spielt. Hierbei handelt es sich aber nicht genau um den Horizont als Grenze einer Totalität, sondern um ein als Fluchtpunkt angesetztes Ideal, das den Menschen in seiner geschichtlichen Handlung bedingt. Die Begriffe „Horizont des Seins“ bei Dussel und „utopischer Horizont“ bei Cerutti entsprechen sich aber auch in vieler Hinsicht, da Dussel die Praxis als zeitliches Projekt denkt, und der „Horizont des Seins“ immer mit diesem verknüpft ist.

<sup>176</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 157 f.

<sup>177</sup> Dazu Peter Penner: „Das Verhältnis von Positivität und Negativität im Nicht-Sein etabliert sich als ein dialektisches Moment, weil es die Wirklichkeit der Totalität nicht einfach negiert, sondern auf eine neue Ebene hebt, [...]. Es wird zum Ort der Veränderung des Seins der Totalität.“ (Penner 1996, 100)

Möglichkeit der Praxis und der Dialektik selbst<sup>178</sup> (auch wenn sich die Philosophie der Vergangenheit dessen nicht bewusst war). Als die erste konkrete Andere, die die Mutter ist, oder als der/die Andere einer politischen Totalität, der/die die Geschichte offen hält, ermöglicht die Exteriorität das Dasein.

*Das kosmische Andere und die Endlichkeit der Welt:*

Das Andere, das der eigenen Welt immer äußere und negative, ist zum ersten das „Reale“, der „Kosmos“, der den jeweiligen Horizont einer bestimmten Welt (eines In-der-Welt-Seins) übersteigt und doch dessen Basis ausmacht. In diesem Konzept der Realität des „Dings“ jenseits des Seins folgt Dussel Xavier Zubiri<sup>179</sup> in seiner Überwindung der noch bei Heidegger vorherrschenden Reduktion der Realität auf die Welt (als Zuhandenheit oder Vorhandenheit). „Das Ding bewahrt eine unermessliche Quote an Exteriorität [...]. Die Welt, meine Welt, die sich vom ontologischen Horizont des Seins her eröffnet, ist nur ein reduzierter Raum an ‚Sinn‘, der auf einem viel größeren Raum des Kosmos obenauf schwimmt. Das Ganze des Kosmos, der nicht Welt ist, ist das ‚Chaos‘, das ‚Nichts‘ an Sinn, und dennoch die ganze Exteriorität des Realen, das auf den Menschen wartet, um sich ihm zu manifestieren.“ (Dussel 1974, 170)<sup>180</sup> Dussel versteht also das *Sein* nicht als den umfassenden Grund der Dinge, sondern als das in einer Welt wirkliche, *innerhalb einer Totalität* Mögliche und Erfahrbare. Erst im Menschen (in jeder seiner Totalitäten) kann Sein als Horizont von Welt- und Selbstverständnis auftauchen, als jeweils eigenes wertendes Verstehen und Entwerfen aus einer bestimmten Faktizität. Die „Realität“ beschreibt die umfassende Äußerlichkeit des Kosmos bezüglich des Seins. „Wenn das Sein das Fundament jeglichen Systems ist, und des Systems der Systeme, das die alltägliche Welt ist, bejahen wir jetzt, das es auch Realität jenseits des Seins gibt, sowie es auch Kosmos jenseits der Welt gibt. Das Sein ist wie der Horizont wohin und woher sich die Phänomene der Welt manifestieren. Es ist ontologisches Fundament und Identität; es ist das Licht, das die Totalität der Welt erleuchtet.“ (Dussel 1996, 57)

Der jenseitige Kosmos bildet erstens den jenseitigen Grund der Welt (der Totalität des

---

<sup>178</sup> Vgl. Penner 1996, 116: „Im Zentrum des *Kreationsparadigmas* der Dusselschen Befreiungsethik steht ein Subjekt, welches durch seine Exteriorität konstituiert wird.“

<sup>179</sup> Dussel bezieht sich auf Xavier Zubiris *Sobre la esencia*, Madrid 1963, vgl. Dussel 1974, 167 – 175.

<sup>180</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 55.

Vgl. García Ruiz 2003, 160 f.: „No estamos aceptando, según Dussel, que la realidad es incognoscible sino que a partir de la finitud del conocimiento del hombre reconocemos que las cosas en tanto constitutivamente reales guardan una considerable exterioridad con respecto a nuestra aprehensión de ellas. Este ambito ‚oculto‘ de las cosas apunta hacia un progreso y hacia un futuro [...]“ (161).

ontologischen Horizonts) und garantiere zweitens die beständige Möglichkeit des Neuen, da aus ihm immer „Anderes“ in die Welt kommen wird, der Mensch den unendlichen Kosmos nie ganz erschließen und damit seine Welt nie völlig totalisieren kann<sup>181</sup>. Das Denken, das diese negative Exteriorität als Anfang jenseits des Grundes (denn dieser kann nur innerhalb der Totalität verstanden werden) bezeichnet Dussel als „Archäologie“<sup>182</sup> oder „metaphysischen Antifetischismus“<sup>183</sup>, als jenes „[...] philosophische Denken, das nicht nur zum Grund der Totalität vordringt, sondern auch zu dem, ‚Wovonher‘ die Totalität hervorgeht“. (Dussel 1980, 19)

### *Der andere Mensch*

Im Zentrum des Dusselschen Denkens steht aber mehr noch als das kosmische Andere als negativer Seinsgrund der konkrete andere Mensch, vor allem der von der hegemonialen Kultur unterdrückte und missbrauchte Mensch, den es zu befreien gilt. Der andere Mensch ist erstens der Grund des je eigenen Daseins im Sinne der Eröffnung der Welt („als Totalität des Sinnes“) durch Zeugung, Geburt und Erziehung. „Besagte Welt [...] wurde von der Anderheit aus organisiert: intrauterin begann das fötale ich den Dialog mit dem ersten Anderen: seiner Mutter.“ (Dussel 1973/1, 123)

Die Welt beginnt in einer Beziehung der „Nähe“ („proximidad“) zum/zur Anderen<sup>184</sup> also und dort endet sie auch – denn die Nähe zum/zur Anderen ist das authentische Projekt und die Praxis des Menschen in der Liebe oder der Solidarität zum Anderen. „Die Distanz zu verkleinern ist die Praxis. Sie ist ein zum Anderen als Anderer hin arbeiten; [...] Die Praxis [der Befreiung]

---

<sup>181</sup> Vgl. Penner 1996, 229: „Ein Subjekt konstruiert den ontologischen Grund seiner Totalität, das Sein des Seienden seiner Lebenswelt, im Ausgang von dem transzendentalen Apriori seiner Exteriorität.“

<sup>182</sup> Vgl. Penner 1996, 239: „Archäologie meint eine Lehre vom Grund oder Ursprung als ‚dem Ort, woher alles kommt, woraufhin alles zielt‘. In diesem Sinne steht der Begriff der Archäologie für das Programm einer Metaphysik oder einer philosophischen Theologie, welche um die Erkenntnis Gottes als letztem Grund von Wirklichkeit ringt. Das heißt, es geht um die Erkenntnis eines absoluten Apriori als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit von Befreiung.“ Dussel fasse die Transzendentalität als „mystisches Element“ auf, dessen „Offenheit von einer solch prinzipiellen Art, dass der transzendente Grund als mystischer Ab-Grund gedacht wird.“

<sup>183</sup> Vgl. Dussel 1980, Schelkshorn 1992, 125: „Das Totalitätsdenken hat sich nach Dussel in der Hegelschen Dialektik des absoluten Geistes vollendet. Damit hat sich der Horizont des ego cogito endgültig geschlossen und das moderne Subjekt sich selbst ‚divinisiert‘. Eine definitive Überwindung der neuzeitlichen Subjektivität muss daher notwendig bis zur religionsphilosophischen Ebene vorstoßen, bis zur religiösen Rechtfertigung des ego cogito. [...]. Erst die Kritik an der pantheistischen Selbstdivinisierung, in der sich das Subjekt der Moderne zum ‚Fetisch‘ (von facere - gemachter Gott, Götze) geworden ist, ermöglicht [...] einen Weg der Befreiung. Religionsphilosophie im Kontext der Befreiung ist daher Antifetischismus bzw. nach ihrer positiven Seite hin philosophischer Kreationismus, in Dussels Terminologie ‚Archäologie‘.“

<sup>184</sup> Vgl. Dussel 1996 [1977], 30: „Desde la proximidad, más allá de toda proxemia, anterior a la verdad del ser, es como venimos a la ‚luz del mundo‘, cuando aparecemos, cuando nuestra madre nos pare.“

ist dies und nicht mehr: ein sich Annähern zur Nähe.“ (Dussel 1996 [1977], 31). Die Nähe ist für Dussel eine Kategorie eschatologischer und utopischer Bedeutung<sup>185</sup>, es wird deshalb noch auf sie zurückzukommen sein.

Einen wichtigen Stellenwert in Dussels Konzept nimmt die Beschreibung und Klärung der möglichen Beziehungsformen der Totalität zu seinem Anderen ein. Die Totalität kann, wie wir gesehen haben, ein Individuum oder eine gesamtes kulturelles System sein, ebenso wie der/die/das Andere. Allerdings verwendet Dussel den Begriff Totalität, um das *herrschende* System zu beschreiben, und jenen des/der Anderen, im Sinne des Außerhalb der Totalität. Der/die/das Andere ist als freier Anderer ist selbst eine Totalität in ihrer dialektischen Entwicklung. Als in der Totalität des herrschenden Systems unterworfen ist er/sie/es aber zum Diener des Systems geworden und seines eigenen Projekts beraubt. Bei Dussel finden wir folgendes Schema zur Veranschaulichung der Unterscheidung in den freien „dis-tinkten Anderen“ („el Otro dis-tinto“) und dem unterdrückten „di-ferierten Anderen“ („lo otro di-ferido)<sup>186</sup>:

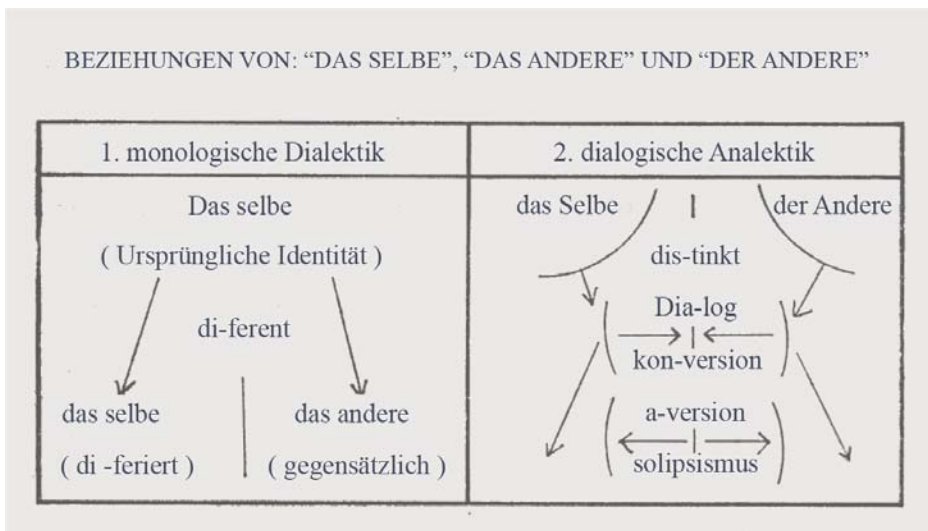


Abb.2.: Die Totalität und das Andere (Dussel 1973/1, 103)

Es gibt also einerseits den dialektischen Monolog, die Ontologie und ihre Entwicklung und Differenzierung, deren Basis ein vorausgesetzter Seinsgrund, „Das selbe“ („Lo mismo“ – hier

<sup>185</sup> Vgl. Dussel 1996 [1977], 34, Dussel 1973/1, 124, Schelkshorn, 1992, 75, 76.

<sup>186</sup> Vgl. García Ruiz 1996, 179, Mignolo 2000, 175: „Outside Totality was the domain of ‚the other‘. The difference in Spanish was rendered between *lo otro*, which is the complementary class of ‚the same‘ and *el otro* relegated to the domain exterior to the system. I am tempted to translate this view today as a ‚interior‘ and ‚exterior‘ subalternities.“

kleingeschrieben weil im Solipsismus selbstentfremdet) bildet, und andererseits den „analektischen“ Dialog, in dem die vorausgesetzte Einheit gänzlich fehlt (bzw. ein jenseitiger Kosmos ist), und „das Selbe“ und „der Andere“ eine unvereinbare und wechselseitige Exteriorität darstellen. Auf der linken Seite folgen aus der ursprünglichen Einheit das „di-ferierte selbe“ und der „di-ferierte Andere“. Die solipsistische Totalität sieht das andere nur als schon innerhalb der eigenen Identität und macht es so zum für die Zwecke der eigenen Totalität instrumentalisierten „di-ferierten anderen“. Auf der rechten Seite stehen sich „das Selbe“ und „der Andere“ (jetzt als Mensch gefasst) als gleichwertige Totalitäten gegenüber und bilden die Basis eines möglichen Dialogs im Sinne der „Konversion“, der Öffnung zum Anderen, oder einer „Aversion“, einer Abkehr vom Anderen, die wiederum in den Solipsismus oder der Unterwerfung mündet<sup>187</sup>.

Zur Unterscheidung von Differenz und Distinktion schreibt Dussel: „Das Differente ist das von der Identität, der Indifferenz oder ursprünglichen Einheit bis zur Dualität Fortgeschleppte. Die Differenz [i. Orig. di-ferencia] setzt die Einheit voraus: das Selbe. Während das Dis-tinkte (von dis-, und dem Verb tingere: färben, malen) besser die Verschiedenheit anzeigt, ohne eine frühere Einheit vorauszusetzen: es ist das Getrennte, nicht notwendig aus der Identität Hervorgehende [...].“ (Dussel 1973/1, 103) Der Vorwurf an die europäische moderne Philosophie, sie hätte die Unterdrückung der ihr fremden Kulturen in der Kolonisierung mitgetragen, konkretisiert sich damit zum Vorwurf, sie hätte den freien, dis-tinkten Anderen in einer Absolutsetzung der europäischen Totalität zum unterworfenen, di-ferierten anderen gemacht<sup>188</sup>.

Eine solche Unterwerfung des Anderen kann aber niemals vollkommen sein (so bewahren die unterworfenen Kulturen einen Kern von Eigenheit und Exteriorität gegenüber der Kultur des Zentrums). Eine solche Exteriorität ist das Nichts der Totalität, ihre Negativität. Diese Negativität wandelt sich aber zur völligen Positivität, wenn dem Anderen als freiem Anderen begegnet wird. „Das Nichts [...] ist die Freiheit des Anderen. Aus der Freiheit des Anderen bricht das Neue in meine Welt herein, die Neuheit, das für das Potential meiner Totalität unmögliche.“ (Dussel

---

<sup>187</sup> Vgl. Penner 1996, 94 f.: Penner stellt den Gegensatz vom diferierten und distinkten Anderen als Gegensatz von Entfremdung und Befreiung dar.

<sup>188</sup> Vgl. Kap. 2.2.: Auch Fernando Ainsa und Cerutti-Guldberg reflektieren die Abwertung des Anderen, v.a. seitens der europäischen Kultur, auf ähnliche Weise. Cerutti spricht davon, dass das Andere zu einer „Projektion des schon Bekannten“ gemacht wird, was mit einer „Verdeckung“ seiner Neu- und Eigenheit und einer „Reduktion des [anderen] Subjekts zum Objekt“ (Cerutti 1991, 132f) einhergeht. Ainsa spricht von einer „Erfindung [i. Orig. invención]“ des Anderen im Zuge der Entdeckung (Ainsa 1992, 29 f.), oder der Verneinung, Instrumentalisierung und Unterwerfung des Anderen in der Eroberung und Kolonialisierung (vgl. ebd., 70 f.).

1973/1, 125)<sup>189</sup>.

Für die Frage der Utopie bei Dussel wird dieses Konzept der Negativität (Exteriorität) als höchste Positivität in Betracht gezogen werden müssen. Nur wenn diese Negativität der Totalität als positiv gefasst wird, der Andere als frei behandelt wird, kann es zur „Nähe“ und zur Solidarität kommen, eine Befreiung der in der Moderne kolonisierten Kulturen stattfinden, sich eine „Transmoderne“ (Dussel 1994, 7) entwickeln. Dussels Konzept der Befreiung braucht also notwendig den unterdrückten Anderen, er ist seine reale Bedingung (als tatsächliche Armut) und „transzendentes Apriori“<sup>190</sup>.

Dussel behandelt die Beziehung der Totalität zum Anderen im Wesentlichen auf folgenden Ebenen: Erotik (Mann-Frau), Pädagogik (Lehrer-Schüler), Politik (Bruder-Bruder), Archäologie (Mensch-Kosmos). Jede dieser Beziehungen kann als ethisch gut (analektisch-befreiend) oder schlecht (dialektisch-totalisierend) gelebt werden<sup>191</sup>.

#### **4.1.6. Die „Analektik“, „positive Dialektik“ oder „Metaphysik der Anderheit“**

Dussel setzt der Dialektik der Ontologie der philosophischen Tradition die „Analektik“ („analectica“) oder „Metaphysik der Anderheit“ gegenüber<sup>192</sup>. Dies geschieht nicht einfach aus einer Ablehnung der Dialektik heraus, sondern im Sinne einer Erweiterung (Abgelehnt wird von Dussel nämlich nur die vollkommene Totalisierung, der gänzliche Abschluss der Totalität, nicht die notwendige Bewegung der Totalisierung an sich, sofern sie sich auf den Anderen stützt). Das griechische „ano“ bedeutet soviel wie „oberhalb“, „jenseits“ oder „vor“<sup>193</sup>. Mit Analektik oder „Meta-Physik“ meint Dussel ein Verfahren, das ein Jenseits des eigenen Horizonts zugrunde legt

---

<sup>189</sup> Vgl. Penner 1996, 229, Dussel 1973/2, 89 f.: *La libertad meta-física del Otro y la negatividad*

<sup>190</sup> Vgl. Penner 1996, 229: „Alles kommt hier auf die Unterscheidung von der Totalität als ontologischem Grund und Exteriorität (oder Alterität) als transzendentes Apriori [das die Praxis des Verstehens und der Geschichte erst ermöglicht] an.“

<sup>191</sup> Im Einzelnen kann ich in dieser Arbeit darauf freilich nicht eingehen, vgl. dazu Schelkshorn 1992, 81 f.

<sup>192</sup> Vgl. Peter 1996, 38: „Analektik ist jene Methode die vom Anderen als Anderen ausgeht, während die (negative) Dialektik ihren Ausgangspunkt im Inneren des Systems hat und methodisch nur die Entfaltung dessen ist, was in diesem Inneren immer schon angelegt ist.“, García Ruiz 2003, 228.

<sup>193</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 71: „Dussel bezieht sich zunächst auf die analogia entis, und zwar im Sinn der aristotelischen Grundlegung in Metaphysik III,2. Aristoteles geht hier jenseits von bloß ontischen Analogien auf die Analogie zwischen Seiendem und Sein ein. [...] Das ‚Sein‘ selbst ist dabei nicht bloß die Gattung der Gattungen, sondern ‚vor‘ bzw. ‚oberhalb‘ (ano) jeder Gattung, die durch die verschiedenen ‚logoi‘ expliziert werden (daher Analogie). [...] Die ‚Analektik‘ Dussels denkt hingegen nicht bloß eine Analogie zwischen Seiendem und Sein, sondern auf eine Ana-logie des Seins selbst hin.“ Es handelt sich um die Exteriorität des Anderen jenseits des Seins.



und dieses Jenseits, dieses Andere, nicht im Bezug zu einer Ursprünglichen Einheit erklärt (wie z. B. die moderne Philosophie das Objekt aus dem Subjekt erklärt). Im Hinblick auf dieses „über“, das der Exteriorität des freien Anderen zukommt, ist die Analektik eben die „Meta-physik der Anderheit“<sup>194</sup>.

„Die Methode von der wir sprechen wollen, die *ana*-lektische, geht weiter, höher, kommt von einer höheren Ebene (*ana*-) als die bloß *dia*-lektische Methode. Die *dia*-lektische Methode ist der Weg den die Totalität in sich selbst realisiert: von den Wesen [i. Orig. entes] zum Fundament und vom Fundament zu den Wesen. Worum es jetzt geht ist eine Methode [...] die beim Anderen als Freiem anfängt, als ein Jenseits des Systems der Totalität.“ (Dussel 1973/2, 161)<sup>195</sup>.

Später schränkt Dussel die „analektische Methode“ dahingehend ein, dass er sie in Folge seiner Marx Lektüre, zu einem Teil einer „positiven Dialektik“ werden lässt<sup>196</sup>. Dussels kritische Fortführung und Aufwertung des marxistischen Denkens in den 80er Jahren (auf welche hier nicht näher eingegangen werden kann) ist nach Fornet-Betancourt „bereits Teil eines *lateinamerikanischen* Marxismus“ (Fornet-Betancourt 1994, 289)<sup>197</sup>. Im Rahmen dieser Studie ist das Wesentliche der „Analektik“ oder „positiven Dialektik“<sup>198</sup> die Grundlegung einer Ethik in der Exteriorität des Anderen. Die negative Dialektik der Totalität wird zur positiven, wenn sie

---

<sup>194</sup> Vgl. Villa 1998, 48 f.: Die Entwicklung der Überwindung der europäischen Ontologie bei Dussel ist hier übersichtlich dargestellt. Die geschichtlichen Vorläufer einer solchen „Metaphysik der Anderheit“ findet Dussel vor allem in den semitischen Religionen, der mittelalterlichen Philosophie, den Kritikern Hegels, der dialogischen Philosophie und dem Denken von Emmanuel Levinas mit seinem Ansatz des „absoluten Anderen“.

<sup>195</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 179 f.: Tatsächlich muss das Denken (d. h. der Philosoph als Befreier), um zum expliziten Konzept einer Metaphysik der Anderheit zu kommen, *mehrere Ebenen* durchlaufen. Zuerst „ist es notwendig sich in der Totalität [der dialektischen Ontologie] niederzulassen, um durch ihre Symbole an ihrem Fundament anzugelangen.“ (ebd., 187) Diese Bewegung geht vom alltäglichen existenziellen und praktischen Verstehen (Ethos) und ihrer Ethik zur ontologischen Ethik, die zum negativen Horizont des Seins vordringt (Dialektik). Von hier aus kann nun zur analektischen Frage nach dem Jenseits des Seins, dem Anderen weitergehen. Auch hier geht Dussel von der Vorgängigkeit der konkreten Praxis der Befreiung, einem „Ethos der Befreiung“ und einer „transexistenziellen Ethik“ aus, in welcher der Andere erstmals zu Bewusstsein kommt. Von hier aus lasse sich dann eine explizite „Philosophie der Anderheit“ oder „metaphysische Ethik“ konzipieren, die die Exteriorität des Anderen zur Basis hat.

<sup>196</sup> Vgl. García Ruiz, 2003, 21, 140, Penner 1996, 169 f., Fornet-Betancourt 1994, 280: In Dussel Denken findet eine Wende zu Marx statt, „die sich im Jahre 1980 gerade dadurch zeigt, dass die Analektik den Status einer Methode verliert und zum Moment der dialektischen Methode wird.“

<sup>197</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 1994, 280f: Dussel versucht gegen die traditionelle Marx-Interpretation „zu behaupten, dass die wirklich entscheidende Kategorie bei Marx nicht die Totalität, sondern die Exteriorität ist.“ (282) Die Exteriorität ist eben das „unterdrückte Volk“ (293), das der „Totalität des Kapitals“ (282) gegenübersteht. Dussel interpretiert Marx auf der Ebene der internationalen asymmetrischen Wirtschaft und „schließt somit an die Traditionslinie des kreativen Marxismus in Lateinamerika an“ (288), dem es um eine „Entmythifizierung“ und „Historisierung“ (ebd.) Marxschen Denkens geht.

<sup>198</sup> Vgl. Dussel 1996 [1977], 187: Dussel spricht von einem „analektischen Moment der positiven oder metaphysischen dialektischen Methode [i. Orig. El momento analéctico del método dialéctico positivo o metafísico]“

den Ansatz ihrer Bewegung im freien Anderen sucht<sup>199</sup>. Schon in den 70er Jahren spricht Dussel jedenfalls von der „wahren Dialektik“ im Sinne eines guten und gerechten Wachstums der Totalität<sup>200</sup>, welche er als „Ana-dia-lektik“ (Dussel 1973/2, 161)<sup>201</sup> bezeichnet. Er unterscheidet also innerhalb der Dialektik zwei Wege: Erstens gibt es eine totalitäre „falsche Dialektik“, welche die „beherrschende Expansion der Totalität *aus sich*, der Übergang von der Potenz zum Akt des ‚Selben‘“ (ebd.) sei (vor allem bei den Griechen und in der europäischen Moderne vorherrschend). Zweitens gibt es eine „wahre Dialektik“<sup>202</sup>, welche die fundamentale Entwicklung des Denkens innerhalb der offenen und endlichen Totalität ist und die Grundlage ihrer Bewegung im freien Anderen hat<sup>203</sup>.

Wichtig ist hier, dass der wesentliche Gegensatz, der Dussels Denken bestimmt, also nicht der von Dialektik und Analektik ist, sondern der einer selbstherrlichen Schließung der Totalität in einer negativen Dialektik, und einer Offenheit der Totalität für den Anderen. Dussel spricht hier „ohne Unterscheidung vom ‚analektischen Moment‘, der ‚Ana-dia-lektik‘, der ‚analektischen Methode‘ und der ‚positiven Dialektik‘.“ (Garcia Ruiz 2003, 225).

Das gesuchte neue ethische Denken kann nach Dussel nur aus der Exteriorität der in der europäischen Moderne unterdrückten Kulturen kommen, da sie das ihr Andere seien, das ihre Totalität aufbrechen könne. Hier setzt nun die Philosophie der Befreiung ein klares Bekenntnis zu ihrer lateinamerikanischen Identität und ihrem politischen Anspruch<sup>204</sup>. Der unterdrückte Lateinamerikaner (oder auch Afrikaner, Asiate, ...) ist der Andere der europäischen Totalität. „[Der] Andere, für uns, ist Lateinamerika im Hinblick auf die europäische Totalität.“ (Dussel 1973/2, 161) Der freie Andere, der sich in der Totalität nicht subsumieren, begreifen und auslöschen lässt, bildet die Basis der Dusselschen „analektischen Utopie“ (Dussel 1973/2, 99), der „Transmoderne“. In seiner Anhörung entsteht die Möglichkeit des radikal Neuen: „Es geht

---

<sup>199</sup> Zur „positiven Dialektik“ vgl. García Ruiz, 2003, 225 f., Fernet-Betancourt 1994, 281: „Das analektische Moment ist das Moment, dass die negative Dialektik in eine positive umschlagen lässt. Denn durch die Analektik macht die Dialektik ‚die absolute Priorität der Exteriorität gegenüber der Totalität‘ zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion.“

<sup>200</sup> Vgl. Kap. 4.4.

<sup>201</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 161: Dussel spricht von einer „Ana-dia-lektik“, einer Dialektik die nicht in der Totalität sondern im Dialog mit dem anderen ansetzt. Dazu bezieht er sich auf Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 62: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“

<sup>202</sup> Vgl. Kap. 4.4., Dussel 1973/2, 161, Schelkshorn 121.

<sup>203</sup> Vgl. Kap. 4.4.2., Penner 1996, 218 f.: Die bejahte Positivität des anderen (als Negation der Negation) bildet das transzendente Apriori einer solchen positiven Dialektik bei Dussel.

<sup>204</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 199: „En cambio [a Levinas] Dussel sostiene que el otro es siempre concreto geopolíticamente determinado.“

nicht nur darum das Mögliche zu *erfinden* [...], sondern um ein radikales *Erschaffen* des in der Totalität Unmöglichen, zuzulassen, dass der Andere aus seiner Freiheit (aus dem *Nichts*) spricht und in meine Welt (die Totalität) einbricht, das wirklich historische Neue er-zeugend [i. Orig. pro-creando].“ (Dussel 1973/2, 40).<sup>205</sup>

## 4.2. Die Kritik der Philosophiegeschichte

Enrique Dussel bezeichnet seine kritische philosophiegeschichtliche Methode als „*Destruktion*“ („*De-struccion*“)<sup>206</sup>. Damit bezieht er sich ausdrücklich auf Heideggers „*Destruktion*“ aus „*Sein und Zeit*“, der diese im Sinne einer Aufhellung der Seinsfrage entwirft, einer „*Auflockerung* der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“ (Heidegger 2001 [1927], 22, Dussel 1973/3, 6)<sup>207</sup>. Die Aufgabe sei also keine Negation, sondern die kritische Aneignung der Tradition. Dussel geht es dabei in Absetzung zu Heidegger nicht primär um eine „*Seinsvergessenheit*“, sondern mehr noch um eine „*Ethikvergessenheit*“ (Schelkshorn 1992, 67)<sup>208</sup>. An der gesamten europäischen Philosophiegeschichte kritisiert Dussel ihre Blindheit für den Anderen und ihre Tendenz, sich in der eigenen Totalität abzuschließen, diese innerhalb einer negativen Dialektik zu universalisieren. Auf geschichtlicher Ebene basiert nach Dussel die Überwindung der Dialektik der Totalität auf einer Besinnung auf die semitische Tradition und ihrer Offenheit zum Anderen.

Jedenfalls möchte Dussel in seiner Geschichtsanalyse nicht von einer abstrakten

---

<sup>205</sup> García Ruiz 2003, 200, 214 f., Penner 1996, 101: „Das Moment des Nicht-Seins des faktischen Mangels konfrontiert die Totalität mit der Exteriorität der ‚Anderheit des Anderen‘. [...] Die entscheidende äußerliche Gegebenheit, welche das Sein des Selbst als defizitäres Nicht-Sein in Frage stellt, ist der Andere als ein reales Seiendes außerhalb der Welt der Totalität. Der Andere ist ein bedürftiges Subjekt, das nach Teilhabe verlangt.“

<sup>206</sup> 1973 erscheint sein Buch *Für eine Destruktion der Geschichte der Ethik (Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza 1973).

<sup>207</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 103: Dussel arbeitet in heideggerscher Intention: „por medio de la destrucción de la ontología occidental se busca dejar descubierto el verdadero sentido del ser.“

<sup>208</sup> Wenn Dussel diesbezüglich schreibt: „Die Destruktion bedeutet ein Auseinandernehmen des von den Philosophen gesagten von ihren ungedachten und deshalb ungesagten Voraussetzungen aus.“ (Dussel 1973/3, Klappentext), scheint die intendierte Destruktion der europäischen Philosophiegeschichte einer „*Dekonstruktion*“ als diskurskritische Methode nahestehen, die ausgehend vom französischen Poststrukturalismus (v. a. J. Derrida) eine wichtige Stellung in den europäischen und nordamerikanischen Geisteswissenschaften erobert hat. Jedoch setzt sich Dussel von einer Dekonstruktion durch ein eindeutiges Festhalten an einer Überwindung und Erweiterung der „*destruierten*“ Tradition ab. Dieser Unterschied zur Postmoderne wird auch in der Frage der Utopie an einem Festhalten am „*emanzipatorischen Gehalt der Vernunft*“ (vgl. Kap. 4.3.1.) deutlich.

Philosophiegeschichte, sondern von der Rekonstruktion eines lebensweltlichen Sinnzusammenhangs, eines „*Ethos*“<sup>209</sup>, ausgehen. Die Philosophie versteht er als Ausdruck eines solchen. Die grundlegendes Opposition auf der Dussel seine philosophiegeschichtliche Theorie aufbaut, ist jene eines semitischen und eines indoeuropäischen Ethos. „Die Begegnung der Indoeuropäer und der Semiten war der wichtigste kulturelle Zusammenstoß in der Menschheitsgeschichte.“ (Dussel 1977, 35)

Insgesamt ist Dussels Entwurf einer umfassenden globalen Zivilisationsgeschichte, vom vorgeschichtlichen Stammes-Ethos bis zur Transmoderne in der nahen Zukunft, sicherlich gewagt und stark von einer Aneignung und Verwendung für seinen Entwurf der Philosophie der Befreiung geprägt. „Was den Anspruch und auch die Gewaltbarkeit dieser Konzeption betrifft, steht Dussel dabei Hegel in nichts nach.“ (Schelkshorn 1992, 57)

#### 4.2.1. Die semitische Tradition

Die semitischen Völker, deren Ursprung Dussel in den Wüsten Nordafrikas ansetzt, seien in ihrem „*ethisch-mythischen Kern*“<sup>210</sup> wesentlich vom Leben in der Wüste geprägt worden. Ihre Weltsicht basiere auf der zentralen Bedeutung des freien Anderen und der Begegnung mit ihm. Dussel zeichnet folgendes romantische Bild eines „Ursprungs in der Nähe“: „Von ihrem harten Leben in der Wüste her, die sie mit ihren Kamelkarawanen von Oase zu Oase durchquerten, war für die Semiten das Sein das Gehörte, das Neue, das Geschichtliche, das, was durch die Freiheit gezeugt wird. Die ursprüngliche Stellung ist die des, ‚von-Angesicht-zu-Angesicht‘ des Beduinen, der in der unermesslichen Weite der Wüste den anderen Menschen undeutlich wahrnimmt; es ist nötig, warten zu können, dass die Ferne eine Nähe wird, um den eben Angekommenen fragen zu können: Wer bist du?“ (Dussel 1977, 35)<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Vgl. Penner 1996, 67: Zur zentralen Stellung der Idee des Ethos für eine „populistische“ Philosophie der Befreiung: „Die populistische Position geht von einer Bedeutung des Begriffes des Volkes im Sinne eines Subjekts von Kultur aus, wobei Kultur hier als Gegensatz zu Zivilisation und Technik gedacht ist. Die regionale Konkretheit der Kultur, die sich von der einen abstrakten, universalen Vernunft abhebt, beruht auf dem Modus des »estar«, des »SichBefindens«, wie dies z. B. Rodolfo Kusch ausdrückt. Es geht um das Ethos einer konkreten Lebenswelt im Gegensatz zum abstrakten Sein eines »ser«, eines Ethos, welches die Eigenart der lateinamerikanischen Realität gegen die europäisch dominierte Zivilisation durchsetzt.

<sup>210</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 31: Diesen Begriff übernimmt Dussel von Ricoeur. Es handelt sich um eine an der Lebenswelt orientierte Rekonstruktion eines kulturellen Systems. „Para comprender a una civilización debe irse a lo más profundo de ella misma, a lo que se mantiene oculto por otras manifestaciones.”

<sup>211</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 61.

Dussel Konzept der oder positiven metaphysischen Dialektik basiert wesentlich auf einer solchen Begegnung „von-Angesicht-zu-Angesicht“ („cara-a-cara“) mit dem freien Anderen und einem Anhören dessen, was er zu sagen hat. Die Wurzel einer solchen Weltsicht verortet Dussel eben im semitischen Ethos: „Der semitische Mensch situiert am Ursprung die Haltung des von-Angesicht-zu-Angesicht: Mann zu Frau, Vater zu Sohn, Bruder zu Bruder, Anwohner zu Pilger, den es zu beherbergen gilt... Es handelt sich um eine Anthropologie und Metaphysik der Anderheit [...]“ (Dussel 1977, 36) Das semitische Weltbild eines persönlichen jenseitigen Gottes als Erschaffer der Welt geht mit einem anthropologischen Monismus<sup>212</sup> einher, in welchem der Mensch als frei und geschichtlich auftritt.

Aus der semitischen Offenheit für die Anderheit entsteht erst die Möglichkeit des historisch Neuen, der Geschichte. Deutlich wird dies auch am biblischen Schöpfungsmythos (der semitischen Religionen des Judentums und Christentums). In der Versuchung Adams zeigt sich die Freiheit des Menschen, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Die Entscheidung für das Böse und der Rauswurf aus dem Paradies sind die Grundlagen, auf denen erst die Geschichte in der Form einer Zeit, die dem Wiederfinden des Paradieses dient, möglich wird. Dazu Dussel: „Der Mensch [d. h. Adam] wird in seiner Freiheit versucht, von der aus die vernichtende Aktion des Bösen [i. Orig. la acción nadificante del mal] einbricht, und mit ihr die Geschichte der Ambiguität der menschlichen Existenz: die ontologische Ebene [im Sinne einer ontologischen Ethik, die Sein als gut, Nicht-Sein als böse betrachtet]. Im Begehen des Fehlers wird der Mensch ausgestoßen [...], aber die Geschichtlichkeit eröffnend, welche sich deutlich in der Tatsache der Hoffnung auf eine endgültige Restauration zeigt. Das Böse ist also nicht unheilbar [wie im tragischen indogermanischen Ethos], und das Pilgern des Menschen durch die Geschichte (eine dem Griechen unbekannte Ebene), Erde des Leidens, Arbeit und Tod, hat einen Sinn.“ (Dussel 1973/3, 49) „Das hebräische Weltbild ist dramatisch, nicht tragisch. Die Freiheit des Menschen ist der Ursprung des Bösen. [...]Im Herzen wohnt sowohl die Möglichkeit des Bösen, wie jene des Guten.“ (García Ruiz 2003, 61)

---

Vgl. Dussel 1983/2, 163: Zur semitischen Tradition: „Das Ethos des primitiven Klans, vor der Sklaverei oder jeglichem Tribut, *ist das Ideal der Perfektion der Vergangenheit, das sich als Utopie in die Zukunft projiziert*. Nichts Wertvolleres in der ungastlichen Wüste, als das von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen Menschen, als seine dem anderen Menschen, als seine brüderliche Gastlichkeit, heilig und erste Bedingung des Lebens und Überlebens.“ Die Wurzeln einer positiven, solidarischen Utopie verortet Dussel also in der semitischen Tradition.

<sup>212</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 54 f., 58: In der semitischen Tradition ist Gott das Jenseitige, und der Mensch von dieser Welt und somit auf den anderen Menschen verwiesen. Im Gegensatz dazu steht in der indoeuropäischen Tradition ein anthropologischer Dualismus (Körper und Seele), in welcher der Mensch Anteil am ewigen und göttlichen hat, gespalten zwischen Vielheit und Einheit, Werden und Sein (vgl. Kap. 4.2.2.).

Mit dem Ende der Antike ergibt sich das folgenreiche Zusammentreffen des semitischen Ethos mit dem indoeuropäischen, welches nach Dussel seit dem frühen Mittelalter die Geschichte Europas bestimmt.

#### 4.2.2. Die indoeuropäische Tradition

Das Ethos der indoeuropäischen Völker bildet einen klaren Gegensatz zum semitischen. Die indoeuropäischen Völker (Perser, Arier, Griechen, Italiker, Germanen, u. a.) stammen aus den Steppen Zentralasiens und breiten sich in der Folge der Zähmung des Pferdes und der Entdeckung des Eisens mit der Unterwerfung der neolithischen Kulturen in den Orient und nach Europa aus. Die mythischen Vorstellungen dieser nomadischen Völker sind geprägt von einem patriarchalen Lichtgott, das Sein ist das Gesehene und Permanente. Ihre Erfahrung ist nach Dussel die Totalität einer Natur, welcher sie sich als Menschen gegenüberstellen. Daraus folge ein Dualismus zwischen dem Menschen in seiner individuellen Endlichkeit und der Totalität der Natur<sup>213</sup>, die im Lichte des Tages das Ewige und Göttliche darstellt, der *anthropologische Dualismus* von Leib und Seele, Vielheit und Einheit. Aus dieser Dualität resultiert eine Abwertung des Vergänglichen, des Werdens, des Körpers, der Materie (welche das Böse darstellt – maya im Hinduismus, doxa bei Platon, Ahirman bei den Persern) zugunsten des Ewigen, Unveränderlichen, Einen, Göttlichen (das Gute - im Hinduismus Brahma, Platons kósmos noetós, das persische Ahura Mazda). Der Mensch wird als gespalten konzipiert, er ist Sein (Anteil an der göttlichen Einheit) und Nicht-Sein (physische Vielheit und Endlichkeit). Der anthropologische Dualismus geht mit einem „*ontologische Monismus*“, der Einheit des Seins<sup>214</sup> als göttlich und allumfassend, einher.

Ohne hier die Schlüssigkeit dieser Mytheninterpretation Dussels nachvollziehen zu können, möchte ich doch die zwei entscheidenden Konsequenzen, die er daraus zieht, wiederholen:

---

<sup>213</sup> Vgl. Dussel 1977, 33, García Ruiz 2003, 33 f.: Schwer verständlich scheint die Position der Natur, die einerseits das ursprünglich Göttliche ist, doch dann „in ihrer eigenen Spaltung“ zur materiellen Vielheit abgewertet wird. Die Natur ist also nur im Lichte des Tages, als gesehene, ewig und göttlich, und die Seele oder der Geist des Menschen kann an diesem Sehen teilhaben. „„Alles ist Eines“, d. h die Natur ist alles in der Helle des Tages.“ (Dussel 1977, 33) Der Mensch bleibt als endliches Individuum gespalten zwischen der leiblichen Vergänglichkeit und Vielheit und der Teilhabe am Göttlichen. Die Natur ist demnach in ihrer Regelmäßigkeit und ihrer Dauerhaftigkeit Sinnbild des Göttlichen.

<sup>214</sup> Vgl. Dussel 1983/2, 166 f., Schelkshorn 1992, 61.

Erstens ist den indoeuropäischen Völkern die Erfahrung des freien Anderen unbekannt. Sie setzen sich selbst der Totalität der Natur als ewigem Sein gegenüber, wobei die Bewegung ihres Denkens vertikal vom Seienden zum Sein, von der Vielheit zur Einheit, vom vergänglichen Irdischen zum ewigen Göttlichen orientiert ist. Dagegen bleibt die horizontale Beziehung zum freien Anderen unbekannt, und der dialektische Aufstieg zum Sein im ontologischen Monismus wird als einsame und elitäre *Kontemplation*<sup>215</sup> vorgestellt. Dies ist eben die Bewegung der negativen Dialektik und der Ontologie, wie sie Dussel beschreibt, die der antiken griechischen Philosophie genauso zu eigen ist, wie der europäischen Moderne. Der Haupteinwand Dussels gegen eine solche vertikale Bewegung zum göttlichen Sein ist freilich die Rechtfertigung der Unterwerfung des Anderen in ihrem Dienste<sup>216</sup>.

Zweitens ist den Indoeuropäern die Erfahrung der *Geschichte* als Freiheit des Menschen nicht gegeben. Ihr Dasein ist eine schicksalhafte Aktualisierung des Ewigen, welche Dussel im „tragischen Ethos“ der Griechen identifiziert und in der „ewigen Wiederkehr“ bei Nietzsche wieder zu finden glaubt<sup>217</sup>. „Es ist ein ontologischer Monismus, ‚Neutralisierung‘ des menschlichen Wesens, physische Ungeschichtlichkeit, etc. Dieser ontologische Mensch war eine fundamentale Erfahrung der Menschheit; er war es, der bei den Griechen den Ausdruck in einer ‚Logik der Totalität‘ fand (die erste Philosophie), bei den Hindus eine ‚Mystik der Totalität‘ (das Nirwana), das Thema, welches jedes Mal wiederholt wurde, wenn der Mensch die Beziehung Mensch-Natur als Fundament ansetzte (wie in der europäisch-subjektivistischen Moderne).“ (Dussel 1977, 33)

---

<sup>215</sup> Vgl. García Ruiz, 2003, 52 f., 32: Hieraus erklärt sich auch die Vorstellung „der kontemplativen Einsamkeit des Weisen, der asketischen Ethik [...], des Monismus des Seins und der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Negation der Geschichte).“ (32)

<sup>216</sup> Vgl. Dussel 1983/2, 158 f.: aus der Dualität Mensch-Natur und dem ontologischen Monismus folgt auch die technische Entwicklung der Indoeuropäer und ihre Unterwerfung der umliegenden Kulturen, die „ethische Rechtfertigung der Sklaverei und Ausbeutung der femininen Ackerbaukulturen“ (161) Um dies zu verstehen muss man sich vor Augen halten, dass der anthropologische Dualismus eben die Möglichkeit der Teilhabe des Menschen am Göttlichen bedeutet, diese Teilhabe aber in einem vertikal orientierten Aufstieg (ontologischen Monismus) besteht, nicht im Menschsein an sich. Die Begegnung mit anderen Kulturen dient somit eben dieser vertikalen Bewegung und resultiert in Unterwerfung, nicht einer horizontalen Beziehung unter Gleichen.

<sup>217</sup> Vgl. Dussel 1976, „Die Zeit existiert, die physische Zeit; aber es existiert keine selbstbewusste ‚Geschichtlichkeit‘“ (19) „Alle primitiven Kulturen besitzen eine ähnliche tragische Repräsentation. Sie ist die Antwort auf das kosmische ‚Medium‘. Der Mensch beobachtet die Regelmäßigkeit der Bewegungen der Sterne, des Tages und der Nacht, der Jahreszeiten.“ (20) „Im Kreis der Zeit ist das Individuum sterblich, die Geschichte bereichert die menschliche Existenz [...] nicht.“ (47) Das gesuchte göttliche Sein ist das Eine ewig gleiche.

### 4.2.3. Das tragische Ethos der Griechen

Die griechische Philosophie wurzelt im von Dussel bei den Indoeuropäern identifizierten „anthropologischen Dualismus“ von Geist und Materie<sup>218</sup>. Die alltägliche materielle Welt der Vielheit wird auf die zugrunde liegende Einheit hin gefasst und stellt letztlich nur deren Abkunft dar<sup>219</sup>. So ist die Bedeutung des Seins im griechischen Denken jene des Unveränderlichen und Ewigen. In dieser Bedeutung führte Platon das Konzept der ewigen Ideen ein, und Aristoteles schreibt in ähnlichem Sinne (wenn er dabei auch vom Konkreten und Einzelnen ausgeht) von den Arten und Gattungen<sup>220</sup>. „Von Homer bis zu den Neuplatonikern ist das offensichtliche, das nicht kritisierte und von allen akzeptierte, welches fortwährend öffentlich geglaubt wurde und den tragischen Geist fundierte, das Sein als das notwendig *permanente*, das *seit immer* vorhandene, das Schicksal (Moirá), welches sich unweigerlich erfüllt.“ (Dussel 1973/3, 26)

Auch *Aristoteles*, der zwar den extremen Dualismus Platons überwindet, indem er das Sein wieder vom Seienden her denkt, könne sich von der Vorstellung eines ewigen und unveränderlichen Seins nicht lösen<sup>221</sup>. Der wesentliche Beitrag den Aristoteles nach Dussel zur Geschichte der Ethik machte, ist die Thematisierung des Seins des *Menschen* und des Sinnes seiner *Zeitlichkeit*, zu dessen Verständnis er den Begriff der „*eudaimonía*“ einführte. Dussel versteht diesen Begriff als Möglichkeitsgrund des menschlichen Lebens, als einen Horizont von dem aus sich dem Menschen seine Seinsmöglichkeiten offenbaren. „Die An-kunft des Menschen in seiner vollen aber niemals beendeten Realisierung geschieht vom Horizont seines eigenen Seins aus: der *eudaimonía*.“ (Dussel 1973/3, 34) Was Aristoteles nach Dussel vor allem auszeichne, sei das Konzept einer „ontologischen Ethik“, d. h. er verbindet die Frage der Moral mit jener des Seins (d. h. für Dussel mit der Frage des Entwurfs und der unendlichen Bewegung

---

<sup>218</sup> Vgl. Dussel 1976, 3-18, *El dualismo antropológico y ético*: Aus diesem anthropologischen Dualismus resultiert eine Abwertung der innerweltlichen und politischen Probleme und eine Aufwertung der Suche nach den Prinzipien, dem ewigen Sein, dem Göttlichen. Bei Platon und auch Aristoteles „wird die Perfektion außerhalb und trotz der Stadt [des Polis] erreicht“ (Dussel 1976, 17) Die menschlichen Probleme verdienen keine große Aufmerksamkeit, sondern das Ewige und Göttliche muss gesucht werden. „Die *Negativität des Körpers*, die in diesem Dualismus impliziert ist, stellt das intersubjektive Leben [...] und das Gemeingut auf eine untere Ebene.“ (ebd.)

<sup>219</sup> Die Methode der ontologischen Dialektik wurzelt eben in dieser Dualität und versucht vom Seienden zum Sein aufzusteigen, vom Ontischen zum Ontologischen (innerhalb der Totalität einer Welt/Kultur).

<sup>220</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 34: So ist die aristotelische Unterscheidung in eine sublunare Welt der Vergänglichkeit und Korruption und einer oberen kosmisch-natürlichen Welt des ewigen Seins genau auf jenem anthropologischen Dualismus gebaut.

<sup>221</sup> Vgl. Dussel 1976, 12 f.: So hält Aristoteles an der Bedeutung des Intellekts (*noûs*) als höchsten Teil des Menschen, durch welchen er Anteil am ewigen göttlichen Sein hat, fest. „das höchste Glück des Menschen bleibt immer [...] das göttliche Leben des Intellekts. Dieser *noûs* vermischt sich nicht mit dem Zusammengesetzten; er ist der Ort der Ideen, abgetrennt, unerschütterlich, göttlich [...]“ (15)



der Totalisierung innerhalb des je eigenen Horizontes)<sup>222</sup>. Trotz dieser Auffassung des Seins des Menschen als unabgeschlossen und im zeitlichen Projekt stehend, bleibt Aristoteles aber einem „tragischen Ethos“ treu, der darin besteht, das Unveränderliche, Ewige und Göttliche als sein unerreichbares Ideal zu suchen, das seine Geschicke bestimmt und dem Menschen unerreichbar bleibt.

Ein weiterer von Dussel thematisierter Punkt im griechischen Ethos ist die Vorrangigkeit der theoretischen Kontemplation, die in eine Schau des Seins mündet, vor der Ethik.<sup>223</sup> „So wie Platon übernimmt auch Aristoteles - über den Begriff des *noûs* - die Idee einer ‚solitaria bonitas‘, als Weg des Aufstiegs zur Göttlichkeit und Perfektion.“ (García Ruiz 2003, 52). Obwohl Aristoteles eine „ontologische Ethik“ entwickelte, bleibt er ganz in einer subjektiven Totalität eingeschlossen und blind für den anderen. „Wenn das Sein ‚das Gesehene‘ ist, ist die theoretische Schau des Seins letztlich die privatisierte Glückseligkeit. Das griechische, wie das europäisch moderne Denken (innerhalb der verschiedenen ontologischen Horizonte), endet als Eskapismus vor der geschichtlich sozialen Realität [...]. (Dussel 1977, 8)<sup>224</sup>

#### 4.2.4. Das christliche Mittelalter

Im frühen Mittelalter geschieht das für die Geschichte der Neuzeit so zentrale Aufeinandertreffen der semitischen und der indoeuropäischen Kultur. Dussel versteht das Christentum als jene Kultur, in der das semitische Ethos sich in Europa mit den antiken Zivilisationen indoeuropäischen Ursprungs zu einem Neuen verbindet: dem „jüdisch-christlichen Ethos“<sup>225</sup> (während die islamische Kultur die Blütezeit der Semiten darstellt). Nur unter dieser

---

<sup>222</sup> Vgl. Dussel 1973/3, 43.

<sup>223</sup> Vgl. Dussel 1976, 47: „Es sind die Helden, die Weisen, die Initiierten, die schon in dieser stofflichen und verderblichen [i. Orig. corruptible] Welt der Meinung im ewigen Glück leben: Die Vergeistigung des Göttlichen. Eine essentiell aristokratische Moral. Eine Ethik der solitaria bonitas.“

<sup>224</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 42, Vgl. García Ruiz 2003, 53/54: „La negatividad del cuerpo y el énfasis en el alma (Platón) o el *noûs* (Aristóteles) propias del dualismo antropológico indoeuropeo, nos llevan a la inconsistencia sobre el bien común que coloca la vida intersubjetiva en un segundo plano.“

<sup>225</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 56, 72, 76 f.: Dussel betont, dass es sich bei der Kultur des Okzidents nicht um eine Synthese von indoeuropäischer und semitischer Kultur handelt, sondern der „leitende geschichtliche Brennpunkt“ (56) des jüdisch-christlichen Ethos semitischer Herkunft war, welcher sich des griechisch-römischen technologischen Instrumentariums bemächtigte. „En el judeo-cristianismo hay tanto una aceptación de las estructuras básicas hebreas como de algunas tesis helenísticas.“ (77) Mit den Apologeten beginnt die verstärkte Aufnahme und Durchsetzung einer dualistischen Logik (anthropologischer Dualismus) griechischen Ursprungs, die sich schließlich bis in die Moderne durchzieht. „No hay, pues, síntesis o sincretismo entre lo greco-romano y lo semito-cristiano, sino éste [lo semito-cristiano] será el fundamento de una nueva cultura: la cristiandad.“ (80)

Voraussetzung ist zu verstehen, woher der expansive Zug der europäischen Kultur ab dem späten Mittelalter kommt. „Das zivilisatorische Makroinstrumentarium das ihnen [den Europäern] die Römer gaben, wurde in einen anderen Verstehenshorizont, in einem neuen Bezug zum Anderen eingepflanzt, dank welchem der ‚adamische Mensch‘, in vollem Gebrauch seiner Möglichkeiten, sehr schnell, wie der Jugendliche, sich auf die Eroberung der Welt begab.“ (Dussel 1977, 39) In diesem Sinne seien die Kreuzzüge ab 1095 der erste Akt des europäischen „Willen zur Macht“. Das Konzept einer geschichtlichen Freiheit (semitisch) in Verbindung mit einem zivilisatorischen Instrumentarium (indogermanisch) prägen also die Entstehung des Expansionswillens Europas in einer oft „utopischen“ Suche nach einem gelobten Land, welche wohl auch ein wesentliches Moment in der Kolonisierung Lateinamerikas ausmacht<sup>226</sup>.

In der mittelalterlichen Theologie werden der anthropologische Dualismus der Griechen und deren ontologischer Monismus hinsichtlich der semitischen Auffassung der Freiheit des Menschen und des transzendenten Gottes korrigiert. Das jüdisch-christliche „Ethos der Freiheit“ (Dussel 1973/3, 55ff) setzt das semitische Konzept eines nicht der Welt der Menschen (oder einer Parallelwelt) angehörenden, sondern das ihr völlig transzendenten Gott. „[Der] biblische Schöpfungsmythos [...] schlägt einen gerechten, barmherzigen [...], der Welt und dem Kosmos transzendenten Schöpfergott vor: er ist das absolut Andere.“ (ebd., 49) Gott ist nicht mehr in der Welt, so wie bei den Griechen, sondern der Mensch in seiner Freiheit entscheidet die Geschichte<sup>227</sup>.

Bei Thomas v. Aquin sieht Dussel den Entwurf einer „ontologischen Ethik“ und die Entwicklung eines solidarischen Ethos, der das *Gemeinwohl* („bonum commune“) vor das Wohl des einzelnen stellt. Das „authentische solidarische Projekt“ (1973/3, 71) stehe über dem Projekt der individuellen Totalität. Was jedoch auch im Mittelalter nicht erreicht wurde, ist es den Bezug zum konkreten Anderen, der anderen Kultur, zu formulieren. Das „bonum commune“ und die Solidarität bleiben deshalb immer innerhalb der betroffenen Gemeinschaft, des etablierten Logos. „Der Andere‘ wurde in der Totalität, im Gemeinwohl einbegriffen; die radikale Exteriorität oder Negativität des dis-tinkten Anderen wird, obwohl nicht verneint, nicht klar bejaht.“ (1973/2, 112) Der Andere wird nur theologisch als (abwesender) Gott verstanden, „Im Mittelalter gibt es eine klare Beziehung zum Anderen, aber dieser wird essenziell als Gott konzipiert.“ (ebd.)

---

<sup>226</sup> Vgl. Kap. 2.: Ainsa und Cerutti analysieren diese utopischen Elemente.

<sup>227</sup> Vgl. Dussel 1973/3, 52 f., *El ethos de la libertad hasta Tomás de Aquino*.

Anzumerken zum Mittelalterkonzept Dussels bezüglich der Utopie bleibt folgendes: Fraglich scheint, das gerade das Mittelalter über ein Geschichtsverständnis verfügte, das aus der semitischen Suche nach dem verlorenen Paradies resultiert. War nicht gerade hier das Paradies transzendent und das Andere der Geschichte eben das Andere des Lebens, nämlich die Erlösung im Tod? Ist nicht insofern der mittelalterliche Mensch zwar frei, das Gute oder das Böse zu wählen, aber die Geschichte noch nicht als Weg zum Paradies konzipiert? - Ist nicht gerade mit dem Ende des Mittelalters die Utopie als ein In-die-Geschichte-Fallen des Paradieses entstanden<sup>228</sup>, welches erst die Motivation für die gewaltsame Expansion Europas lieferte und in diesem Sinne Geschichte und Entwicklung in der europäischen utopischen Form erschuf<sup>229</sup>?

#### 4.2.5. Das Ethos der Moderne

Für Dussel bleibt die Philosophie der Neuzeit eine christlich geprägte, insofern sie die Welt als dem Menschen gehörig sieht und nicht als göttlich, bzw. mit der Transzendenz verschmolzen, wie das „tragische Ethos“ der griechischen Antike. Das moderne Ethos ist also keine fundamentale Neuerung in der menschlichen Geschichte, sondern eine Evolution des Mittelalters. Die Moderne ist jedenfalls für Dussel das ethisch verwerflichste Zeitalter der Menschheit, verbunden mit einer gewaltsamen Integration des Anderen in die eigene einzige Totalität (v.a. im Zuge der Kolonisierung): „Die moderne Welt, indem sie sich auf dem ‚ich erobere‘ [i. Orig. *yo conquisto*] gründet, das im *ego cogito* und dem ‚Willen zur Macht‘ gipfelt, vergöttlicht den Menschen. In diesem Fall kann sie sich mit keinem Anderen in Beziehung setzen; es gibt keinen anderen Gott [i. Orig. *dios alterativo*] (Schöpfer) [wie im Mittelalter], keinen Bruder (der kolonisiert worden war), keine Frau (im tausendjährigen Patriarchat entfremdet), keinen Sohn (unter der pädagogischen Herrschaft). (1973/2, 112

Die Neuzeit geht in der *Entgöttlichung* der Welt bzw. *Vergöttlichung* des Menschen und seiner Geschichte, die das Christentum mit ihrem transzendenten Gott einführt, einen Schritt weiter, indem sie die Transzendenz in die Welt selbst integriert und diese unabhängig vom Anderen denkt, „[...] eine in ab-solut autonomer Weise gegebene Welt, insofern sie in ihren eigenen Strukturen, von ihrer Essenz aus betrachtet wird.“ (1973/3, 76) Die wesentlichen

---

<sup>228</sup> Vgl. Jørgensen 1985, 375 f., 379: Der Chiliasmus als erste Zeitutopie vor den „bürgerlichen“ Raumutopien.

<sup>229</sup> Vgl. Kap. 3.: Die meisten hier zum Begriff der Utopie herangezogenen Autoren setzen das Aufblühen des Utopischen im Zerfall der mittelalterlichen statischen Ordnung an.

Auseinandersetzungen der modernen Philosophie spielen sich innerhalb dieser „ab-soluten“ (d. h. von Gott unabhängigen) Welt ab, und drehen sich um die Frage ihrer innerweltlichen Strukturierung<sup>230</sup>. Für einen Gott, der innerhalb der Ethik und der Philosophie einen grundlegenden Platz einnimmt, wie bei Thomas von Aquin als letzter Seinshorizont, sei hier kein Platz mehr.

Im Ethos der Moderne wird die *Natur zum Objekt der Beherrschung*, sowohl in den Wissenschaften als auch in der Wirtschaftsform. Mit der Entstehung des bürgerlichen *Kapitalismus* ist auch ein neuer Menschentyp entstanden. „Der Mensch transformiert sich zu einem Sparer, Produzent, Besitzer. Der ‚Unternehmergeist‘ bedeutet Kraft, Macht, Herrschaft, Eroberung, Organisation, Produktion [...].“ (Dussel 1973/3, 78) Der Mensch mache sich zum Sklaven des Plans und der Berechnung, sein „Pro-jekt“ (d. h. sein Seinshorizont) wird der Luxus und das Geld. Die Basis der Ethik ist nicht mehr das Wohl der Gemeinschaft, wie im mittelalterlichen Denken, sondern die Freiheit und das Projekt des Individuums. Mit der Entwicklung des Individualismus einher geht die Ersetzung des praktischen „In-der-Welt-Seins“ (wie es Dussel in heideggerscher Formulierung bei Thomas v. Aquin entdeckt<sup>231</sup>) durch das Subjekt, welches sich die Welt der Objekte entgegensetzt. Auch in der Ethik findet dieser Wechsel zu einer Metaphysik des Subjekts statt. Bei Descartes tritt die Subjektivität erstmal klar hervor als das Fundament der Wahrheit „und darum Fundament des Seins als *Repräsentation*“ (Dussel 1973/3, 82). So werde das Verstehen als Entdeckung des Seins abgelöst von einer objektivierenden Repräsentation. Diese Entwicklung ziehe sich von Descartes, der in moralischen Fragen die ontologischen Bezüge durch praktische Überlegungen ersetzt, über Kant und den deutschen Idealismus zu Nietzsche und Sartre<sup>232</sup>, welcher das Subjekt als Ort der Freiheit konzipiert.

Das transzendente Subjekt *Kants* wird mit den in ihm angesetzten apriorischen Anschauungsformen und Kategorien zum einzigen Ort der Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt. Das Ding an sich kann vom Menschen nicht erkannt werden, nur das im Subjekt wahrgenommene Phänomen hat letztlich Realität und Objektivität. Im Rahmen der Ethik

---

<sup>230</sup> Vgl. Dussel 1973/3, 76: als wichtige Positionen nennt Dussel hierzu: den Pantheismus (Spinoza), den Deismus (Cherbury, Shaftesbury) und den Materialismus (Holbach, Feuerbach).

<sup>231</sup> Im Denken Thomas v. Aquins verortet Dussel ein existenzielles lebensweltliches und praktisches Konzept des Menschen als Sein zu seinen Möglichkeiten. Vgl. Dussel 1973/3, 56 f., 76.

<sup>232</sup> Vgl. Dussel 1973/3, 82: „Seit Descartes, [...] über Kant, Nietzsche, gipfelnd in der axiologischen Ethik [von Scheler] (und auf eine gewisse Weise mit Sartre, wo der Mensch als Subjekt der Freiheit ohne Grenzen betrachtet wird) setzt sich das Subjekt als homo faber dank der Repräsentation, die ‚aus sich selbst sich etwas vorstellen kann‘, sich objektivieren kann.“

bedeutet dies eine Reduktion des Seins auf das Objekthafte. „Das Sein als Objektivität des Objekts erlaubt nicht nur Kants Ethik, sondern auch jene von Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, und die Axiologie sowohl bei Husserl, von Hildebrand und Scheler, zu verstehen.“ (Dussel 1973/3, 92) In einer solchen Metaphysik des Subjekts verliert das Sein als Möglich-Sein und Horizont der Welt (des In-der-Welt-seins) jegliche Bedeutung und eine „ontologische Ethik“, wie sie eine Dialektik der Totalität positiv entwickeln kann (v. a. Th. v. Aquin), wird unmöglich.

Die moderne Subjektphilosophie mündet in einen versuchten Abschluss der Totalität und einem Vergessen ihrer wesentlichen Endlichkeit und Offenheit auch bezüglich ihrer eigenen Zukunft. Gipfel und Wendepunkt einer solchen totalen Totalisierung ist Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in welcher das Subjekt die Welt im Begriff zur absoluten Idee fasst und so zu sich selbst zurückführt, die Spaltung von Subjekt und Objekt in sich selbst und im Hier und Jetzt überwindet. „Es ist die Selbstentwicklung des Absoluten, das seine Innerlichkeit als totalisierende Totalität entfaltet: immanente und involutive Dialektik des Absoluten ohne irgendeine reale Exteriorität“ (García Ruiz 2003, 127). In Zusammenhang mit dem hegelschen Systems analysiert Dussel die Abwertung, die Hegel anderen Kulturen entgegenbringt<sup>233</sup>, und seine Setzung der eigenen subjektiven Totalität als Ziel der Geschichte und Zentrum der Welt<sup>234</sup>. Die im deutschen Idealismus verstärkte Abkoppelung von einem Geschichtsbegriff semitischer Prägung (eines freien Menschen, der das Paradies erst wieder finden muss) zugunsten einer notwendigen und tatsächlichen Verwirklichung des Einen (Geist oder Gott) in der Welt<sup>235</sup> kann man als Rückbesinnung auf eine indoeuropäische Logik der Totalität (eines „tragischen Ethos“ ohne offene Geschichte) interpretieren. Dies zeige sich auch in der verstärkten Rezeption neuplatonischen Denkens<sup>236</sup>. „Frei sind nach Hegel nur diejenigen, die aus Einsicht in die Notwendigkeit dem Plan des Weltgeistes folgen. Die Unfreien werden letztlich zu Recht von den Agenten der Freiheit beherrscht, da sie ja den Fortschritt der Freiheit behindern.“ (Penner 1996, 35)

---

<sup>233</sup> vgl. Dussel 1994, 13-23 *el „eurocentrismo“*.

<sup>234</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 127: „para Hegel la contraposición sujeto objeto sólo puede ser suprimida en la conciliación que acontece únicamente en el absoluto. La subjetividad originaria es absoluto: la sustancia como sujeto.“

<sup>235</sup> Vgl. Penner 1996, 26: „Hegels spezifischer Ansatz geht dahin, das Absolute als Subjekt zu denken, dessen Wesen sich in der Geschichte entfaltet. Das heißt umgekehrt, die Geschichte in all ihren Erscheinungsformen erschließt sich in der absoluten Perspektive eines tätigen Subjekts.“

<sup>236</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 65, García Ruiz 2003, 127 f.: „El pensar hegeliano es, para Dussel, la continuidad y remate de la tradición filosófica indoeuropea en el modo de ser cierto como subjetividad; el ser como lo visto, como presencia y sustancia.“

In der Hegel gegenüber kritischen Philosophie des späten Schellings, der Linkshegelianer, v.a. Feuerbachs und Kierkegaards, und der dialogischen Philosophie (Buber) findet Dussel wichtige Anknüpfungspunkte für sein Konzept einer „Metaphysik der Anderheit“. Diese Denker hätten als erste auf eine Exteriorität des Seins hingewiesen und so die hegelsche Dialektik der Totalität aufgebrochen. „Schelling, und später Kierkegaard, öffnen durch den Vorschlag eines jenseits des Seins den Weg in ein neues historisches Zeitalter.“ (Dussel 1974, 123)<sup>237</sup>

#### 4.2.6. Das technische Ethos im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert, Dussel spricht vom „zeitgenössischen Ethos“ (Dussel 1973/3, 119), gibt es keinen Bruch zur Vergangenheit, sondern eine Fortsetzung und Erweiterung der Unterwerfung der Welt unter die europäische Totalität, verstärkt durch die gesteigerten technischen Möglichkeiten. „Die moderne europäische Tradition hat die ganze Erde erobert. Es handelt sich um eine *Universalisierung*. Alle Ökumene, die bisher in sich verschlossen waren, mussten sich angesichts der expansiven Kraft des modernen europäischen Mannes öffnen.“ (Dussel 1973/3, 120) In Nietzsches „Willen zur Macht“ sieht Dussel das Modell des europäischen Imperialismus vorgezeichnet. Das „technische Ethos“ entspricht also der kolonisierenden und sich selbst universalisierenden Macht des aufgeklärten europäischen Subjekts. Das Sein wird auf die bloße materielle Machbarkeit beschränkt und in einer solchen bis an ihre Grenzen entfaltet. „Dieses berechnende technische *Ethos*, von der Wissenschaft multipliziert, kann den Menschen selbst in die Materie seines unendlichen Schaffens verwandeln. Es ist also die Versklavung des Menschen als Maschine, als Arbeitsinstrument.“ (Dussel 1973/3, 124) Im Zeichen des technischen Ethos steht auch die Phänomenologie Husserls (und die axiologische Ethik Schelers, welche auf Husserl aufbaut) in welcher sich eine Auflösung der Subjektmetaphysik vorbereitet. Husserl schwächt die Position des Subjekts zum intentionalen Bewusstsein ab: „die kantische Subjektivität *setzt* das Objekt durch die Repräsentation: es produziert es. Bei Husserl dagegen setzt das Subjekt, das transzendente Bewusstsein das Objekt nicht, es produziert es nicht. Es handelt sich also um eine Schlussvariante der modernen Subjektivität. Das Bewusstsein schafft das intentionale Objekt nicht, es fasst es in einer ‚bestimmten Weise‘“ (ebd., 137) Das Subjekt

---

<sup>237</sup> Zur Bedeutung der Posthegelianer in ihren Ansätzen der Öffnung der Dialektik der Totalität zum Anderen vgl. García Ruiz 2003, 130 f.

schafft also nur mehr den Sinn und Wert des Objekts, nicht mehr dieses selbst. Trotzdem schafft es die Phänomenologie nicht, das Sein als Fundament der Ethik wieder zu entdecken und bleibt in der Subjektivität gefangen: „Das Sein liegt neuerlich im Vergessenen, nicht mehr hinter einem repräsentierten Objekt, sondern hinter einem ‚Sinn‘, den die Subjektivität sich selbst gibt.“ (ebd., 154) „Das *cogito* hat als *cogitatum* die Essenz der Dinge [...]. Die Essenz der Dinge bleibt in der Subjektivität des Ichs subsumiert [...].“ (García Ruiz 2003, 152) Erst Heideggers ist es, der mit seinem Versuch einer Wiederentdeckung des Seins in „Sein und Zeit“, den Durchbruch zum Konzept einer ontologischen Ethik neuerlich aufmacht<sup>238</sup>.

#### 4.2.7. Die Wiederentdeckung der ontologischen Ethik bei Heidegger

Basierend auf der Phänomenologie Husserls und ihrem „intentionalen Bewusstsein“ (welches laut Dussel noch eindeutig der modernen Metaphysik des Subjekts zuzuordnen ist) entwirft Heidegger den Menschen als Dasein, als „In-der-Welt-Sein“, das von seiner „Geworfenheit“ in die Welt, seiner Zeitlichkeit und Endlichkeit bestimmt wird. Über dieses Modell kommt Dussel zu seiner Sicht der „Praxis“ als sich entwerfendes Sein des Menschen, dessen Horizont als „ankommendes Seinkönnen“ sein Sein ausmacht<sup>239</sup>. Es wird also bei Heidegger der wahre Sinn der Dialektik eines zeitlich offenen und endlichen Daseins freigelegt und bis an seine Grenzen geführt<sup>240</sup>.

So schaffe es Heidegger, einen ersten Ausweg aus dem modernen Denken auf der Basis einer Dialektik von Subjekt und Objekt zu finden, die sich von Descartes bis Sartre durchzieht. Der Mensch ist hier nicht mehr als Subjekt gedacht, das das Objekt (und letztlich auch das Sein als Sein des Objekts) setzt, sondern als ein in seine Umwelt „geworfenes“ Wesen. In seiner Existenz, die immer Transzendenz im Sinne der Überschreitung des Tatsächlichen (der „Faktizität“) ist, ist er auch immer schon „Entwurf“ (auch „Sorge“ bei Heidegger, „pro-yecto“ bei Dussel) auf die Zukunft hin. In diesem „existieren“ erschließt sich das Sein selbst im Sinne des Möglichseins und Seinkönnens. Das Dasein verfügt über Seinsverständnis<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 153.

<sup>239</sup> Vgl. Penner 1996, 158: „Dussels Befreiungsethik verdankt ihren Praxisbegriff einer eingehenden Interpretation Heideggerscher Daseinsanalyse.“

<sup>240</sup> Vgl. Dussel 1973/2 146 - 156, *¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?*

<sup>241</sup> Zu Dussels Sicht der heideggerschen Philosophie als Ausweg aus der Metaphysik des Subjekts vgl. Dussel 1973/3 161, Penner 1996, 161, Fußnote 40: „Dussel nimmt den Gedanken der Zeitlichkeit im Heideggerschen Sinne auf:

Mit seiner Kritik von Husserls reiner Phänomenologie als auf dem transzendentalen Subjekt beruhende Denkweise, welche das faktische „In-der-Welt-Sein“ vergesse, vollzieht Heidegger einen entscheidenden Schritt zur Überwindung der modernen Metaphysik des Subjekts. „Damit überwand Heidegger schon 1913 die moderne Philosophie, Descartes, Kant, Hegel, Husserl.“ (Dussel 1973/2, 142)

Auf der Basis eines solchen radikal zeitlichen Denkens, in dem des Menschen Essenz letztlich sein eigener Entwurf auf die Zukunft, sein Möglichsein, ist, kann Dussel den Weg zurück zu einer „ontologischen Ethik“ ausmachen, die das Sein auf der Basis einer Lebenspraxis (eben dem „Ethos“, das alltägliche In-der-Welt-sein) versteht und die moderne Logik des Subjekts überwindet. Die Kritik Heideggers „könne man zusammenfassen indem, man sagt, dass der moderne Mensch die *téchne*, das heißt: die Kunst [des Herstellens], mit dem Ethos, das heißt: dem gewöhnlichen Modus des Lebens in der Welt, die Stimme hörend und von der Vorrangigkeit des Seins erleuchtet (*kata fysin*), verwechselt. Aber das ist schon der Anfang der Entdeckung einer ontologischen Ethik. (Dussel 1973/3, 161)

Nun ist für Dussel mit dieser Wiederentdeckung des Seins bei Heidegger keineswegs der Eurozentrismus und der Totalitätsglaube in der Philosophie überwunden. Das Sein als der gesuchte einheitliche Grund des Menschen bleibt in der dialektischen Bewegung der Totalisierung (einer bestimmten kulturellen Totalität unter Ausschlusses des konstitutiven Außen), „die letzte Ebene, die höchste, ist für Heidegger jene, der sich das dialektische und alltägliche Verstehen existenziell öffnet, ohne sie jemals umfassen zu können: die totalisierte Totalität, das *Sein selbst* als solches. Dieses *Sein selbst* aus sich selbst gedacht ist das Thema des heideggerschen essenziellen Denkens.“ (Dussel 1973/2 146) Trotz seiner Rückorientierung des Seins hin zur alltäglichen Praxis kann Heidegger das *Andere* als Ursprung und Ziel des Seins (in der „Nähe“) und Möglichkeit des Neuen aus dem Anderen nicht fassen. Er bleibt in indoeuropäischer und griechischer Tradition einem Versuch der Reduktion der Vielheit des Seienden auf eine grundlegende Identität, das Sein, verhaftet. „Auf jeden Fall ist es immer ein Denken von der Welt aus, ein Denken von der Totalität aus, ein Denken als Aktualität, dessen Potential nicht ‚der Andere‘ ist, und darin stimmen die Griechen, die Modernen, Hegel und noch Heidegger überein.“ (Dussel 1973/2, 156)<sup>242</sup>. Weil Heidegger den Anderen als Exteriorität nicht adäquat erfasst, bleibt auch sein Konzept des „Mit-Seins“ mit der „uneigentlichen Existenz“ des

---

„Die Zeitlichkeit ist der transzendente Horizont [...]. der in einer einzigen Bewegung das Sein umfasst, dem sich der Mensch durch das Verstehen des Seins als Seinkönnen öffnet“ [Penner zitiert Dussel 1973/1, 52].“

<sup>242</sup> Zur Kritik Dussels an Heidegger vgl. Villa 1998, 48 f.



„Man“ verbunden, „in der Weise, dass die ‚eigentliche‘ Existenz eine monologische Existenz ist.“ (García Ruiz 2003, 183)<sup>243</sup>

#### 4.2.8. Von Levinas zur „neuen Totalität in der Gerechtigkeit“

Dussel bezieht sich in seiner Überwindung der heideggerschen Ontologie vor allem auf den litauisch-französischen Philosophen Emmanuel Levinas<sup>244</sup>. Dieser kritisiert an der heideggerschen Konzeption des „Mit-Seins“, dass sie in traditioneller Weise vom Ich als Sitz des Verstehens ausgeht. Das Dasein öffne sich zwar für die Welt und dies sei eben der Sinn des Seins, doch ist diese Öffnung immer nur in der Dualität Dasein-Welt angesiedelt. Der andere Mensch als „Mit-Dasein“ ist niemals außerhalb des Horizonts des Subjekts, scheint nur ein weiteres, wenn auch privilegiertes, Ding in der Welt zu sein. Dass der Andere positiv jenseits des eigenen Horizonts, der eigenen Totalität, und des eigenen Seins liegt, denkt Heidegger nicht<sup>245</sup>.

Levinas setzt der Ontologie als Verständnis des Seins die Metaphysik<sup>246</sup> gegenüber, die von dem ihren Ausgang nimmt, was jenseits des Seins liegt. In der Tradition einer negativen Theologie verweist der „absolute Andere“ für Levinas letztlich auf einen transzendenten Gott, jenes Element, das in seiner radikalen „Anderheit“ das Sein erst ermöglicht und fundiert<sup>247</sup>. Hieraus leitet Levinas die Kategorie der „Exteriorität“<sup>248</sup> ab, die auch in Dussels Denken im Zentrum steht. Laut Dussel bleibe der „absolute Andere“ bei Levinas aber abstrakt und könne nicht mit einem konkreten unterdrückten Menschen in einer herrschenden Ordnung identifiziert

---

<sup>243</sup> Ob diese kritische Sicht Heideggers in dieser Weise zutrifft, scheint allerdings fraglich. Heidegger schreibt zum einen von der „Fürsorge“ im Gegensatz zum „Besorgen“ des „zuhandenen Zeugs“ (Heidegger 2001 [1927], 121). Diese Fürsorge kann in zwei Formen geschehen, als „einspringend-beherrschende“, oder „vorspringend-befreiende“. Zweitere, welche „die Existenz des Anderen betrifft, und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden.“ (ebd. 122) Dass die „eigentliche Existenz“ bei Heidegger so klar monologisch ist, wie García Ruiz behauptet, ist ebenso fraglich: „Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Zustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.“ (ebd., 130)

<sup>244</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 83 f., 88: Zur Bedeutung des Levinaschen Denkens für Dussel: „antes de Levinas [1969...] su *preocupación fundamental* [la de Dussel] er dar cuenta del ser de América Latina y de su lugar en la historia universal.“ Erst durch Levinas' Konzept der Exteriorität kann sich Dussel vom Heideggerschen Denken absetzen. „[...] es wird das Werk Levinas sein, das ihn aus dem ‚ontologischen Traum‘ erweckt.“ (91)

<sup>245</sup> Zur Kritik Levinas' an der Ontologie von Hegel bis Heidegger vgl. García Ruiz 2003, 183f: Levinas verortet in der Ontologie von Hegel bis Heidegger eine „gewaltsame Reduktion“ des Anderen in der „ontologischen Synthese“.

<sup>246</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 85: „La metafísica ahora cobra para Dussel el sentido que le da Levinas: lo que está más allá del ser, de la Totalidad.“

<sup>247</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 181: „El deseo metafísico cobra en Levinas tintes teológicos y escatológicos al hablar del Otro como huella (*trace*) de dios.“

<sup>248</sup> Vgl. Levinas 2003 [1961].

werden. „Trotzdem spricht Levinas immer davon, dass der Andere „absolut“ anders ist. Dadurch neigt er zur Verwechslung [i. Orig. equivocidad]. Andererseits hat er nie gedacht, dass der Andere ein Indio, ein Afrikaner oder ein Asiate sein könnte.“ (Dussel 1973/2, 161)

Nach Dussel muss die Ethik im transzendenten Grund des Seins (der Exteriorität) verankert werden, dem „Anderen“. Nun müsse aber dieser Andere ein konkreter Anderer (und für die Lateinamerikanische Philosophie der Befreiung zuerst ein lateinamerikanischer Anderer) sein. Es ist der Arme und Unterdrückte einer bestimmten Gesellschaftsordnung, dessen Stimme es zu hören gilt und der befreit werden soll. Ihm ist der „Dienst“ (Dussel 1973/2, 94, Dussel / Guillot 1975, 9) zu erweisen. Für Dussels Kritik am modernen Denken ist es wichtig, dass der Andere die in der Moderne instrumentalisierten Menschen der kolonisierten Kulturen sind. „Der Andere der europäischen Totalität oder ‚Welt‘ waren alle jene Kulturen und Menschen, die als „zuhandene“ Dinge, Instrumente, bekannte Ideen, dem europäischen Willen zur Macht zur Verfügung stehende Wesen.“ (Dussel / Guillot 1975, 8)

Gegen Levinas „absoluten Anderen“ wendet Dussel ein, das dieser „absolut unverständlich, unkommunizierbar“ (Dussel / Guillot 1975, 9) bleibe und deshalb einer politischen Praxis unzugänglich sei. „Levinas akzeptiert keinen Kontakt zwischen dem Selbst und dem Anderen“ (García Ruiz 2003, 183)<sup>249</sup>. In diesem Zusammenhang versucht nun Dussel seiner Befreiung ein konkretes Gesicht zu geben, indem er eine „*Erotik*“ zur Befreiung der Frau, eine „*Pädagogik*“ zur Befreiung des Kindes und eine „*Politik*“ zur Befreiung des politisch und ökonomisch Unterdrückten<sup>250</sup> entwirft. Die Grenzen der Levinaschen Philosophie sind nach Dussel dort erreicht, wo es darum geht, eine Politik zu entwickeln, „die, das geltende System (welches den Anderen beherrschte und ausschloss) in Frage stellend, eine institutionelle *neue Totalität* konstruieren könne.“ (Dussel 1998, 21)<sup>251</sup>

Hier wären wir nun bei der eigentlichen *Utopie* Dussels angelangt, der Konstruktion einer neuen Totalität, einer neuen gesellschaftlichen Gesamtheit, in welcher aus der Freiheit des Anderen die historisch neue Ordnung entsteht. „Stück für Stück erahnte man die Utopie (*ouk-tópos*: ‚das-ohne-Ort‘ in der Totalität): Das Projekt der Befreiung des Anderen. Es handelt sich

---

<sup>249</sup> Zur Kritik Dussels an Levinas vgl. Villa 1998, 51 f., García Ruiz 2003, 200.

<sup>250</sup> Vgl. Dussel, *Filosofía ética de la liberación latinoamericana*, Bd. III (1977), *De la erótica a la pedagógica*, Bd. IV (1979), *Política Latinoamericana*, Bd. V (1980), *Arqueológica Latinoamericana*.

<sup>251</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 196: „El error de Levinas consiste a juicio de Dussel, en mantener un discurso que por sus propios contenidos se impidió de impactar con efectividad en una realidad entendida geopolíticamente.“

um die Produktion einer anderen analogen Realität, aus dem besten der alten [Totalität] und aus der Exteriorität des Anderen.“ (Dussel 1998, 21)

Diese neue, offene, „analektische“ Totalität ist das, was Dussel später als „Transmoderne“ bezeichnet. Ein Weltverständnis, das vom Anderen als anderem („el Otro dis-tinto“) ausgeht und seine eigene Totalität für ihn offen hält, das den Anderen als freie Totalität auf dem Weg zu ihrer Verwirklichung in ihrem Entwurf auf die Zukunft versteht<sup>252</sup>. Das eine solche „neue Totalität“ wieder dialektisch totalisieren muss, wenn sie sich konkretisiert, ist Dussel sehr wohl bewusst. Dies könne aber auch auf eine Weise passieren, in der die Totalisierung sich aus einer Begegnung mit dem freien Anderen speist, einer „positiven Dialektik“<sup>253</sup>, die in der Entwicklung der Totalität für den Anderen offen bleibt. Auf die Frage ob und inwiefern die „neue Totalität in der Gerechtigkeit“ (Dussel 1973/2, 169) wieder einen neuen Anderen und somit eine neue Utopie hervorbringt<sup>254</sup>, und welche Bedeutung dies für das Dusselsche Konzept der Utopie hat, werde ich in Kapitel 4.4. zurückkommen.

### 4.3. Die Transmoderne - eine multikulturelle Utopie

Dussel bezeichnet seine philosophische Utopie ab 1992<sup>255</sup> als Transmoderne<sup>256</sup>. Sein Konzept baut im Wesentlichen auf der Überwindung einer Logik der Totalität (und somit des modernen europäischen Ethos) durch die „Metaphysik der Anderheit“ oder „Analektik“<sup>257</sup> auf. Um im nächsten Kapitel explizit die Frage der Utopie ausarbeiten zu können, möchte ich hier das Dusselsche „Projekt“ der „Transmoderne“, „als weltweite Befreiung“ (Dussel 1994, 177) in ihrer Entstehung und Ermöglichung nachzeichnen und nach ihren wesentlichen Elementen zusammenfassen. Es handelt sich bei der „Transmoderne“ um den Entwurf eines befreiten multikulturellen Diskurses der von der Moderne unterdrückten und ausgeschlossenen Kulturen,

---

<sup>252</sup> Vgl. Dussel 1973/2, §20- 25.

<sup>253</sup> Vgl. Kap. 4.1.2.

<sup>254</sup> Zum zyklischen Zeitverständnis Dussels vgl. Penner 1996, 160.

<sup>255</sup> Vgl. Dussel 1994, 7: Es handelt sich im 1994 veröffentlichten Text 1492 *el encubrimiento del Otro - Hacia el origen del „mito de la Modernidad“* um eine Reihe von im Jahre 1992 in Frankfurt gehaltenen Konferenzen.

<sup>256</sup> Der Begriff „Transmoderne“ wurde auch von der spanischen Philosophin Rosa María Rodríguez Magda ab 1989 (*La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona 1989) verwendet, jedoch in einer anderen Bedeutung als Dussel, welche uns hier nicht zu kümmern braucht.

<sup>257</sup> Vgl. Kap. 4.1.6.

den Dussel selbst als „pluriverselle Utopie [i. Orig. „utopia pluriversa]“ (Dussel 2005, 18, 23) bezeichnet.

In der utopischen *Argumentationsstruktur* (Ablehnung einer Ordnung und Neuentwurf) Dussels, steht an der Stelle der Systems, das abgelehnt und überwunden werden soll, die Moderne bzw. Europa als ihr Zentrum. Im Gegensatz dazu wurde in den modernen Utopien meist der/die Andere abgelehnt und unterdrückt, als das Unvernünftige oder die Natur, die vollkommen überwunden werden sollte<sup>258</sup>. In der Transmoderne kann der „Andere“, in der Negation des Systems der Totalität, die Position des „Gleichen“ besetzen. Nicht mehr die eurozentristische Totalität der Moderne wird in ihrer Entwicklung (d. h. Totalisierung) befürwortet, sondern eine Gemeinschaft der Anderen und Ausgeschlossenen. Freilich handelt es sich nicht um eine einfache Umkehrung der Positionen – bezüglich des Selbstentwurfes der Gemeinschaft und eines neuen Universellen bestehen doch wesentliche Unterschiede, die ins Auge gefasst werden müssen. Dazu ist anzumerken, dass auch die in Kapitel 2. besprochenen Positionen (bzw. Argumentationen) von Ainsa und Cerutti in ein ähnliches Grundschema der Umkehrung der Werte der Moderne eingeteilt werden könnten. Ersichtlich ist hier ein (fast unumgängliches) utopisches Grundschema der Ablehnung einer Ordnung und des Entwurfs einer Alternative, welche im Weiteren vorgestellt werden soll.

„Transmoderne“ soll bei Dussel die Möglichkeit einer entkolonialisierten interkulturellen Begegnung (und letztlich Gesellschaft) vorzeichnen, in der die verschiedenen von Europa und Nordamerika kolonisierten bzw. unterdrückten Kulturen ihre Identität finden und artikulieren können<sup>259</sup>. Ausgehend von einer solchen Basis sollte auch eine politische und wirtschaftliche Befreiung der Länder des Südens ermöglicht werden.

Ich möchte nun die „Transmoderne“ bei Dussel in ihrer Entwicklung zusammenfassen. Das „transmoderne Projekt“ als Befreiung der von der Moderne unterdrückten Kulturen und Individuen lässt sich in 4 Entwicklungsstufen einteilen, wobei die „Transmoderne“ selbst am Ende davon steht, und als Projekt die Entwicklungsmomente beinhaltet.

---

<sup>258</sup> Vgl. Kap. 2. und 3.

<sup>259</sup> Vgl. Grosfoguel 2006: „La transmodernité est le projet utopique qu’Enrique Dussel propose depuis l’Amérique latine, pour dépasser la vision eurocentrique de la modernité.” (66) „Pour parvenir à ce projet utopique il est toutefois fondamental de transformer le système de domination et d’exploitation du modèle de pouvoir colonial du système-monde européen / euro-nord-américain moderne colonial capitaliste / patriarcal.” (67) Es handelt sich also um einen Angriff auf das System des Zentrums an verschiedenen Fronten.

Erstens gehe es um eine *Affirmation* der eigenen *Exteriorität*<sup>260</sup>. Die unterdrückte Kultur muss in ihrer Geschichte und ihrem Wert in Absetzung zum Zentrum und der „Moderne“ bejaht werden. „Die Affirmation der entwerteten Exteriorität“ (ebd., 19) ist das erste positive Element der Befreiung.

Zweitens sei eine *autokritische Revision* dieser wieder entdeckten Kulturgeschichte von Nöten. Der „kritische Intellektuelle“ (ebd., 22) muss eine solche unter Anwendung zeitgenössischer kritischer Mittel durchführen, die ihm durch das Engagement an der „Grenze“<sup>261</sup> zwischen der eigenen Kulturen und der modernen des Zentrums zugänglich sind. Nur von dieser Grenze aus ist eine kritische Revision der eigenen Position und Geschichte in Bezug und Absetzung zur Moderne möglich.

Drittens sei ein *Widerstand* gegen eine eurozentristische Geschichtsauffassung zu konzipieren. Diesbezüglich spricht Dussel von einem „kulturellen Widerstand, nicht nur gegen die Eliten anderer Kulturen, vor allem der dominanten, sondern gegen den Eurozentrismus der eigenen Eliten der peripheren, kolonialen und fundamentalistischen Kultur selbst.“ (ebd., 23)

Viertens, und hier befinden wir uns dann im gegenwärtigen Zustand der „Reifung“, soll ein *interkultureller Dialog* zwischen den „Kritikern der eigenen Kultur“ (ebd., 23) stattfinden. Es geht dabei vor allem um einen Dialog zwischen den in der Moderne ausgeschlossenen peripheren Kulturen miteinander, eben in kritischer Absetzung von dieser Moderne. „Es ist vor allem ein Dialog zwischen den ‚Kritikern der Peripherie‘, ein interkultureller Dialog Süd-Süd [...]“ (ebd., 23) „Trans’-moderne verweist auf all jene Aspekte, die sich jenseits (und auch ‚vor‘) den von der europäisch-nordamerikanischen modernen Kultur geschätzten Strukturen befinden, welche in der Gegenwart in den großen universellen nicht-europäischen Kulturen gültig sind, und welche sich in Richtung einer pluriversellen Utopie in Bewegung gesetzt haben.“ (ebd., 18)

Das Projekt der „Transmoderne“ ist aber Entwicklung aus dem „Anderen“ der Moderne, ihrer Exteriorität, heraus, zu einer kritischen *Fortsetzung* der Moderne (nämlich der *Transmoderne*) hin. Die Moderne wird also nicht kategorisch abgelehnt, sondern soll durch eine kritische Revision fundamental transformiert werden. Der kritische Intellektuelle, der sich an der Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein bezüglich der modernen Totalität befindet, kann aus der Position

---

<sup>260</sup> Vgl. Penner 1996, 227: „Dussels entfaltet einen Begriff konkreter Negativität, dem immer schon eine Affirmation zugrunde liegt. Diese Affirmation versteht sich als Behauptung eines ontischen Besonderen, dem aber ein universaler Anspruch innewohnt.“

<sup>261</sup> Der kritische Intellektuelle muss sich, um kritisch zu sein, zwischen den Kulturen der Moderne und des Anderen befinden, vgl. Dussel, 2005, 22, Kap. 4.3.3.

des Anderen heraus am „emanzipatorischen Konzept der Moderne“ (Dussel 1994, 7) anknüpfen. Die drei Momente wesentlichen Elemente, die ich im Folgenden darstellen will, sind demnach: das *emanzipatorische Konzept der Moderne* (bzw. den unterdrückenden „Mythos“, der mit ihr einhergeht), die *Exteriorität als Basis der Utopie*, und die *Grenze*, die der kritische Intellektuelle besetzt.

#### **4.3.1. Das emanzipatorische Moment der Moderne in Absetzung vom Mythos des Fortschritts und der Postmoderne**

Für Dussel geht es beim Begriff „Transmoderne“ um eine kritische Absetzung vom Begriff der „Postmoderne“, jedoch nicht in einfacher Ablehnung gegenüber dieser oder der „Moderne“, sondern in ihrer *Integration* und *Überschreitung*. Die *Postmoderne* ist für Dussel ein nach wie vor eurozentrisches Unternehmen, eine kritische Sichtweise der Moderne, aus der Perspektive des Zentrums, die die globalen kulturellen Asymmetrien wenig thematisiert. Im Gegensatz zu einer postmodernen Kritik der Vernunft an sich, geht es Dussel um die Kritik der irrationalen Seite der Moderne (ihres „Mythos“), die von der Vernunft verdeckt und so gestützt wurde. „Die Moderne hat ein rationales emanzipatorisches ‚Konzept‘, das wir bejahen und subsumieren [im Sinne der dialektischen Aufhebung]. Aber zugleich entwickelt sie einen irrationalen ‚Mythos‘ der Rechtfertigung der Gewalt, den wir verneinen und überwinden müssen. Die Postmodernen kritisieren die moderne Vernunft als Vernunft, wir kritisieren die moderne Vernunft für die Verdeckung eines irrationalen Mythos.“ (Dussel 1994, 7) Um zu verstehen was dieser fundamentale Gegensatz innerhalb der Moderne, ihr *emanzipatorischer Gehalt* und ihr „*irrationaler Mythos*“, bedeutet, ist es notwendig auf Dussels Konzept der Geschichte der Moderne einzugehen.

##### *Die Dezentrierung Europas durch ein alternatives Geschichtskonzept:*

Dussel entwirft in diesem Zusammenhang eine zur in Europa und Nordamerika bis heute verbreiteten Auffassung alternative Sichtweise der Geschichte der Moderne. Das erste Land, das demnach als erstes in die Moderne eintritt ist Spanien. Mit der „Entdeckung“ und der „Eroberung“ Amerikas wird das erste Mal in der Geschichte die Relation eines Zentrums und einer Peripherie im globalen Maßstab eröffnet, und so den Grundstein des modernen

„Weltsystems [i. Orig. sistema-mundo]“ (Dussel 2005, 9, 12) gelegt. Erst über die Ausbeutung der Edelmetalle Lateinamerikas und den Handel mit Asien könne sich Europa in den folgenden Jahrhunderten als Zentrum der Weltpolitik und –wirtschaft etablieren. Wirkliches wirtschaftliches und kulturelles Zentrum wird Europa erst mit dem Ende des 18. Jahrhunderts<sup>262</sup>: „[...] bis 1789 (um ein symbolisches Datum am Ende des 18. Jahrhunderts zu geben) hatten China und die indostanische Region ein produktives und ökonomisches Gewicht im ‚Weltmarkt‘ [...], das Europa auf keine Weise erreichen konnte.“ (Dussel 2005, 16) Dass Europa Zentrum wird, ist wesentlich auf externe Faktoren, und nicht nur auf interne Entwicklungen, wie es die traditionelle Geschichtsschreibung zu erklären versucht, zurückzuführen: Erstens auf die Ausbeutung seiner Kolonien, vor allem den Abbau von Silber in Lateinamerika, durch den sich Europa im Handel mit Asien einkaufen konnte<sup>263</sup>. Zweitens auf eine Krise des ostasiatischen Marktes und seiner Produktion, die in Europa die Notwendigkeit maschineller Produktion bewirkt und somit die Industrialisierung vorantreibt<sup>264</sup>. Dussels Dekonstruktion der eurozentristischen Geschichte der Moderne verweist also immer auf den Anderen, die Exteriorität, als wahre Ursache der Totalität (der Moderne Europas) – so, wie in seiner „Metaphysik der Anderheit“ der konkrete Andere als wahrer Ursprung des Ich auftaucht<sup>265</sup>.

#### *Der Mythos der Moderne:*

In Dussels Geschichte der Moderne, steht zu Beginn das „ego conquisto“ des spanischen Eroberers, welches sich dann zum „ego cogito“ Descartes entwickelt, womit die neuzeitliche Philosophie mit ihrer Subjekt-Zentrierung eingeleitet ist, und der Mythos der Moderne beginnt. Die spanische Eroberung Amerikas ist nach Dussel jener Moment in der Geschichte, in dem die totale Unterwerfung und Instrumentalisierung des Anderen innerhalb der europäischen Totalität beginnt. Die Entwicklung der europäischen Subjektphilosophie sieht Dussel im Zusammenhang mit der machtpolitischen und kriegerischen Erfahrung der Kolonisierung<sup>266</sup>: „Diese Ontologie erhebt sich nicht aus dem Nichts. Sie erhebt sich aus einer vorgängigen Herrschaft über andere

---

<sup>262</sup> Vgl. Dussel 2005, 12, Dussel 2002, 27: Dussel gliedert die europäische Moderne in drei Phasen, er spricht von einer ersten „iberische Moderne“ von 1492 bis 1630, eine zweiten, von der bürgerlichen Entwicklung in den Niederlanden geprägten Moderne, von 1630 bis 1688, und schließlich einer dritten, „englischen und später französischen“ Moderne, die mit der Industrialisierung und der philosophischen Aufklärung ihren Höhepunkt erreicht.

<sup>263</sup> Vgl. Dussel 2002, 228.

<sup>264</sup> Vgl. Dussel 2002, 230.

<sup>265</sup> Vgl. Kap. 4.1.5., 4.4.1.

<sup>266</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 210.

Menschen, der kulturellen Unterdrückung anderer Welten. Vor dem *ego cogito* gibt es ein *ego conquiro* (das ‚ich erobere‘ ist der praktische Grund des ‚ich denke‘).“ (Dussel 1996, 14)<sup>267</sup> Von der Totalität des Subjekts aus wird von nun an der Andere (sei es die Natur oder der Mensch) als „zuhandenes“ Objekt gesetzt, und als Werkzeug in die eigene Totalität integriert.

Am Gipfel dieser eurozentristischen Vernunft, des modernen Mythos, steht Hegel mit seinem Konzept der absoluten Verwirklichung der Geschichte im Hier und Jetzt seiner eigenen Gesellschaft, seiner eigenen Totalität<sup>268</sup>. Einher mit einer solchen Selbstzentriertheit geht ein Geschichtsmodell, in dem Europa sich selbst an die Spitze der entwickelten Welt setzt und sich als Sitz der höchsten Zivilisation betrachtet. Hegels Geschichtsmodell, in dem der „Geist“ im Orient beginnt und über das Mittelmeer nach Nordeuropa gelangt, um dort ihr „Zentrum und Ende“ in der Geschichte Europas zu erreichen<sup>269</sup>, ist wieder Paradebeispiel eines solchen eurozentristischen „Mythos“. In der Geschichte Europas (Deutschland, England, Frankreich, Skandinavien als ihr Herz) verwirklicht sich der Weltgeist und gibt diesen Völkern das „absolute Recht“ zur Verwirklichung, gegen welches der „Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos“ ist<sup>270</sup>. Das entscheidende Moment des „Mythos“ der Moderne ist demnach die Idee des Fortschritts in einer *selbstgenerierten Entwicklung* Europas zu seiner Position als Zentrum der Welt, sowohl in wirtschaftlich-technischer als auch in kultureller Hinsicht. Auch zeitgenössische Autoren tragen diese eurozentristische Perspektive noch weiter, so z. B. Habermas, der die wesentlichen Momente der Moderne als die Reformation, die Aufklärung und die französische Revolution ansetzt<sup>271</sup>. „Für Habermas, wie für Hegel, ist die Entdeckung Amerikas keine konstitutive Bestimmung der Moderne. Wir wollen das Gegenteil zeigen. Die Erfahrung nicht nur der ‚Entdeckung‘, sondern vor allem der ‚Eroberung‘ wird *essentiell* für die Konstitution des modernen ‚Ichs‘ sein, aber nicht nur als Subjektivität, sondern als Subjektivität ‚Zentrum‘ und ‚Ende‘ der Geschichte.“ (Dussel 1994, 21) Dussel geht davon aus, dass gerade über die Unterwerfung anderer Kulturen und ihrer Abwertung und Ausbeutung die Moderne als wirtschaftlich-technische Entwicklung und als subjektzentrierte totalisierende Logik entstehen konnte<sup>272</sup>.

---

<sup>267</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 45.

<sup>268</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 127.

<sup>269</sup> Vgl. Dussel 1994, 17 f.

<sup>270</sup> Vgl. Dussel 1994, 20; Hegel 2007 [1823], 347.

<sup>271</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1988

<sup>272</sup> Vgl. Kap. 2: Cerruti, Ainsa entwerfen ein ähnliches Modell der Dekonstruktion des Eurozentrismus, wenn sie davon ausgehen, dass die Utopie kein innereuropäisches Phänomen ist, sondern erst durch die Entdeckung Amerikas,



Der Mythos der Moderne tritt nun auf, um die konstitutive Abhängigkeit der europäischen Totalität vom ihr anderen und unterworfenen zu verdecken. Mit der Annahme der europäischen Überlegenheit, als höchste Zivilisation aus und in sich selbst, kann jede andere Kultur als minderwertig und rückständig, im besten Falle als hilfs- oder befreiungsbedürftig betrachtet werden. So rechtfertigt sich die gewaltsame Eingliederung der fremden Kulturen in den europäischen Horizont (oder den heute wohl noch nordamerikanisch dominierten Weltmarkt) als Missionierung, gerechter Krieg, Befreiung oder Entwicklungshilfe. Die Gewalt gegenüber dem Anderen wird aus der Perspektive einer notwendigen Entwicklung zum Höheren, die ihre Opfer fordert, gerechtfertigt. „Tatsächlich ist der ‚Mythos der Moderne‘ eine gigantische Umkehrung: das unschuldige Opfer wird in den Schuldigen verwandelt und der Mörder wird als unschuldig betrachtet.“ (Dussel 1994, 74)<sup>273</sup>

#### *Das Emanzipatorische der Vernunft*

Bei Dussel ist also der Aspekt der Entlarvung oder Aufdeckung der blinden Stellen der moderner Vernunft der Aufklärung ein zentraler Punkt, den er mit der europäischen Postmoderne teilt. Im Festhalten an der Möglichkeit und am Entwurf einer universellen Vernunft<sup>274</sup> geht er jedoch einen entschieden anderen Weg als die Postmoderne, der sich in der Weiterführung des Konzeptes der Utopie widerspiegelt. „Im Gegensatz zu den Postmodernen kritisieren wir nicht die Vernunft an sich; aber wir teilen ihre Kritik der beherrschenden, mörderischen [i. Orig. victimaria] und gewaltsamen Vernunft. Gegen den universalistischen Rationalismus verneinen wir nicht dessen rationalen Kern, sondern seine irrationalen Momente eines Opfermythos. Wir verneinen nicht die Vernunft, sondern die Irrationalität der Gewalt des modernen Mythos; wir

---

welches den „Topos“ der europäischen Utopie konstituiert, ermöglicht. Vgl. Mignolo 2006, xiii: „There is no modernity without coloniality, because coloniality is constitutive of modernity. [...] Modernity [...] carries a darker side, coloniality.“ Mignolos Projekt ist es ebenso eine andere Geschichte der Moderne zu schreiben, die in eine „Theorie der Dekolonialisierung“ münden soll.

<sup>273</sup> Für eine Zusammenfassung der wesentlichen Momente des Mythos der Moderne vgl. Dussel 1994, 69 f., 175 f. Gines de Sepulveda dient Dussel als Beispiel des Mythos der Moderne. 1550 wurde seine Schrift *Vom gerechten Grund des Kriegs gegen die Indios (de la justa causa de la guerra contra los indios)* in Rom veröffentlicht. Die Gewalt gegen die Indios wird darin als notwendige Befreiung aus einem unzivilisierten Zustand, als Entwicklung zum Höheren, gerechtfertigt.

<sup>274</sup> Zur Bedeutung von Vernunft und Universalität bei Dussel vgl. Penner 1996, 66: Die Philosophie der Befreiung „optiert für das Konzept einer konkreten, lebensweltlich orientierten Vernunft gegen die abstrakte Vernunft eines „homogenisierten Universalitätsverständnisses“ [Krumpel]. Dies bedeutet nun aber nicht, dass die Philosophie der Befreiung das Prinzip Universalität verabschieden würde. Im Gegenteil: die Explosivität ihrer Konstruktion liegt gerade darin, dass sie ganz im Sinne der positivistischen Tradition die Verhältnisse konkreter Lebenswelt einer entschiedenen Kritik unterzieht, deren Normativität sich freilich primär nicht aus einer theoretischen Perspektive, sondern aus einer alternativen Praxis begründen soll. Die Figur der universalen Vernunft wird zur Mittlerin zwischen unterschiedlichen Rationalitäten in unterschiedlichen Kontexten.“

verneinen nicht die Vernunft, sondern die postmoderne Irrationalität. Wir bejahen die ‚Vernunft des Anderen‘, zu einer Trans-modernen *Welteinheit* [i. Orig. *mundialidad*].“ (Dussel 1994, 22)

Wie kann aber nun ein „vernünftiger Kern“, ein emanzipatorisches Moment in der Moderne von ihrer Macht des Ausschlusses und der Unterdrückung geschieden werden? Sind diese beiden Seiten (Dussel spricht vom der „anderen Gesicht“ der Moderne) nicht eben die untrennbaren Seiten einer Medaille? Dussel scheint eine Scheidung jedenfalls für möglich zu halten, wenn er ganz klar differenziert: „In seinem grundlegenden und positiven konzeptuellen Inhalt ist die ‚Moderne‘ vernünftige Emanzipation. Die Emanzipation als ‚Ausweg‘ aus der Unreife durch eine Anstrengung der Vernunft als kritischer Prozess, der der Menschheit eine neue historische Entwicklung eröffnet.“ (Dussel 1994, 175)

Dussels philosophisch-ethischer Entwurf einer „Analektik“ oder „Metaphysik der Anderheit“ ist also an die Möglichkeit einer kritischen Weiterentwicklung einer universellen Vernunft gebunden. Was Dussel als „Vernunft des Anderen“ („*razón del Otro*“) bezeichnet, ist eben eine *integrative Überwindung* einer totalisierenden Vernunft der Moderne (Dialektik und Ontologie), die sie wesentlich erweitern, aber nicht in ihrer Positivität ablehnen möchte<sup>275</sup> „Es muss ein ‚trans-modernes‘ Projekt [...] in der realen Subsumtion des emanzipatorisch-rationalen Charakters der Moderne und seiner negierten Anderheit sein.“ (Dussel 1994, 178).

Abgelehnt wird also nur der moderne Versuch einer vollkommenen Totalisierung und Unterwerfung des Anderen unter das Gleiche, der „Mythos“ der notwendigen Entwicklung zum Höheren, nicht die Möglichkeit einer positiven Entwicklung aus der Vernunft. „Die emanzipatorische Vernunft wird durch eine ‚befreiende Vernunft‘ überwunden, wenn der ‚Eurozentrismus‘ der aufgeklärten Vernunft entdeckt wird, wenn der ‚Betrug der Entwicklung‘ [i. Orig. *falacia desarrollista*] im Prozess der hegemonialen Modernisierung klargestellt wird.“ (Dussel 1994, 177)

Das Festhalten an der Möglichkeit einer emanzipatorischen Vernunft bei Dussel ist die notwendige Vorraussetzung seiner politischen (und utopischen) Argumentation. Die Denkbewegung der Ablehnung einer Ordnung (die Kritik des Bestehenden) und deren Ersetzung durch ein (wie auch immer) vernünftigeres Modell kann sicherlich in den meisten utopischen Entwürfen identifiziert werden. Gerade die Utopien zeichnen sich eben durch ihren rationalen

---

<sup>275</sup> Das „Neue“ entsteht eben nicht aus der einfachen Ablehnung der Totalität, sondern aus einer „positiven Dialektik“ im Sinne einer befreienden Erweiterung der Totalität. Vgl. García Ruiz 2003, 225 f., Kap. 4.1.6.

und säkularen Ansatz aus, der sie von den Eschatologien, dem Chiliasmus, etc. unterscheidet<sup>276</sup>. Dussel identifiziert und kritisiert die instrumentelle und totalisierende Vernunft der Moderne als irrational, und überwindet sie zugunsten einer „analektischen“ Vernunft, so wie Marx das bürgerliche Wertgebäude als Ideologie<sup>277</sup> entlarvt und durch einen „historischen Materialismus“ als höchste Form der Vernunft ersetzt<sup>278</sup>.

#### 4.3.2. „Exteriorität“ als Basis der Utopie

Dussels Konzept der modernen Geschichte beruht, im Gegensatz zu jenem der Postmoderne, von Anfang an wesentlich auf einer Wahrnehmung der Asymmetrie im Verhältnis von Europa (dem Zentrum) und den Ländern des Südens (der Peripherie). Dussel versucht in seiner Kritik der Moderne eine Außenperspektive einzunehmen und nicht, wie er es den *Postmodernen* vorwirft, diese nur von innen zu kritisieren und so den Eurozentrismus nach wie vor zu übersehen<sup>279</sup>. Die Geschichte der Moderne entsteht nach Dussel in einer grundlegenden Asymmetrie, in einem Dualismus von Zentrum und Peripherie.

„Weil sie [die in der Moderne instrumentalisierten und unterdrückten Kulturen] nie modern waren, können diese Kulturen nicht ‚post‘-modern sein. Sie sind Prä-modern (älter als die Moderne), gleichalt wie die Moderne und demnächst trans-modern. Die Post-moderne ist eine Etappe des Endes der modernen europäisch-nordamerikanischen Kultur, dem „Zentrum“ der Moderne.“ (Dussel 2005, 17) Die nicht-europäischen Kulturen waren also nie ganz „innerhalb“ der Moderne. Obwohl sie von ihr benutzt, ausgebeutet und teilweise vernichtet worden sind, umfasst der in der Totalität eingegliederte Teil nicht das Gesamte dieser Kulturen, es gab immer

---

<sup>276</sup> Vgl. Kap 3.1., 3.3.2.: Saage und Elias befürworten eine solche klare Abgrenzung der Utopie und kritisieren Mannheim für seine Einbeziehung des Chiliasmus in die Utopie. Auch Cerutti und Ainsa unterscheiden die Utopie von der Eschatologie dadurch, dass sie ein auf der menschlichen Arbeit in der Welt basiert (vgl. Ainsa 1996, 39) und in enger Verbindung mit der Vernunft steht (vgl. Cerruti 1991, 53-58, 62) – obwohl freilich die nostalgische Suche nach einem vergangenen Idealzustand eine utopische Funktion erfüllt. „Die rationellste Utopie wurzelt unweigerlich im verlorenen Paradies.“ (Ainsa 1996, 45)

<sup>277</sup> Auch Dussel verwendet das Konzept der „Ideologie“ als systemstützende, rechtfertigende und maskierende Erklärungsform, vgl. Dussel 1973/2, 103. Zur Ideologie bei Marx vgl. Penner 1996, 171 f.

<sup>278</sup> Der historische Materialismus bei Marx wäre in diesem Sinne ebenso eine „Vernunft des Anderen“, da er ja als adäquate Denkweise der ausgeschlossenen und unterdrückten Klasse, der Arbeiterklasse als Klasse der Zukunft, ist.

<sup>279</sup> Vgl. Dussel 2002, 233: „Die Kritik der ‚Postmoderne‘ an der Moderne stellt die zentrale Position des Eurozentrismus nicht in Frage und denkt auf gewisse Weise, dass die postkonventionelle, urbane, postindustrielle, frei gewählte kulturelle Marktgesellschaft, und damit die globale Postmoderne als ‚Situation‘ der allgemeinen menschlichen Kultur im 21. Jhd., sich universell durchsetzen wird.“

auch einen Diskurs, der im Schatten, im Abseits und der *Insignifikanz* gegenüber der Kultur des Zentrums geführt wurde, in der *Exteriorität*, im unsichtbaren Außen<sup>280</sup>.

Ein Argument für die Möglichkeit positiver kultureller Exteriorität<sup>281</sup> gibt Dussel in seiner Dezentrierung Europas innerhalb der Geschichte der Moderne: „Wenn es wahr ist, dass die europäisch-nordamerikanische Moderne die ökonomische und militärische Hegemonie über andere Kulturen [...] nur für die letzten 200 Jahre hatte [...] – dann ist dies nicht genug Zeit, um in den ‚ethisch-mythischen Kern‘ [Ricoeur] der jahrtausende alten, bewussten kulturellen Strukturen einzudringen.“ (Dussel 2002, 235)<sup>282</sup>

Die „Exteriorität“ gegenüber der modernen Ordnung erlaubte es den unterdrückten Kulturen ihr Erbe zu bewahren: „Diese Verachtung hat es ihnen trotzdem erlaubt im Stillen zu überleben, in der Dunkelheit, in der gleichzeitigen Missachtung durch die eigenen modernisierten und okzidentalisierten Eliten. Diese verneinte ‚Exteriorität‘, diese Anderheit existiert immer und verweist latent auf einen unvermuteten kulturellen Reichtum, der langsam wiederaufersteht, wie die Flammen jener Glut, die unter einem Meer von Asche der jahrhundertelangen Kolonisierung begraben lagen. Dieses kulturelle Außen ist keine reine ‚Identität‘, selbständig, unbeeinflusst und ewig. Sie ist gegenüber dieser Moderne selbst entstanden. Es handelt sich um eine ‚Identität‘ im Sinne von Prozess und Wachstum, aber immer als Exteriorität.“ (Dussel 2005, 17)

Es geht Dussel also um jenes Element, das dem Herrschaftssystem immer äußerlich bleibt, auf das es trotz seiner umfassenden Unterdrückung des Anderen nicht zugreifen kann. Dazu Hans Schelkshorn: „Jede Herrschaft stößt letztlich auf diese Grenze der eschatologischen Exteriorität des/der Anderen, die durch keine Repression, keine Folter, auch nicht durch den Mord des/der Anderen in die Verfügungsgewalt des Herrschers gezwungen werden kann. Jeder Mensch, jedes Volk bewahrt auch unter der perfektsten Unterdrückung einen unaustilgbaren ‚Rest‘ an Sein, der sich jedem Zugriff entzieht und so zum Granit wird, an dem die Imperien zerbrechen.“ (Schelkshorn 1992, 117)

---

<sup>280</sup> Vgl. Penner 1996, 227 f. *Gestalten des „Nicht-Seins“*.

<sup>281</sup> Vgl. Dussel 2005, 19 f.: Die Affirmation der eigenen Exteriorität macht die Negativität zur Positivität und der Basis einer neuen Ordnung.

<sup>282</sup> Hier verwendet Dussel ein Datierungssystem, das jenem von A. Gundur Franks „System der 5000 Jahre“ entspricht, welches er in *ReORIENT*, Berkeley, 1998, entwickelt.

Wie die „Exteriorität“ der nicht europäischen Kulturen die Basis der Transmoderne bildet, geht aus folgender von Dussel konzipierter Grafik hervor:

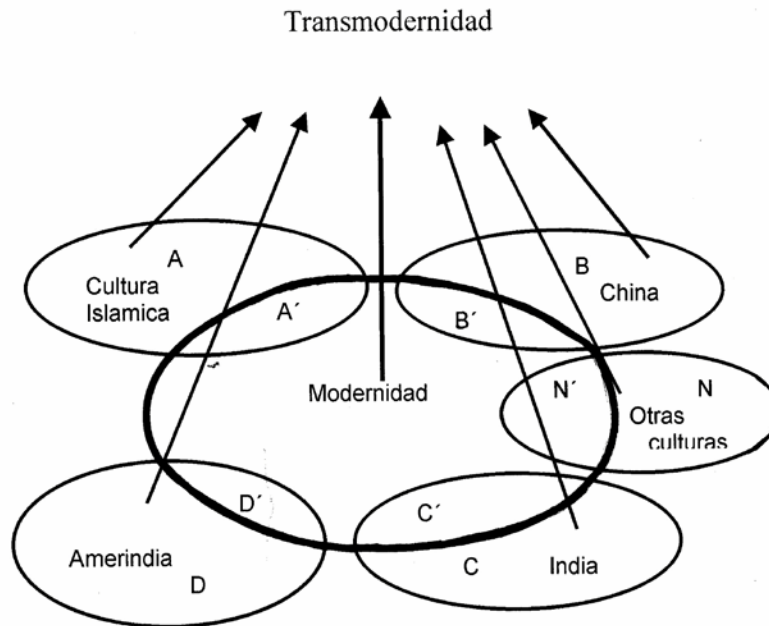


Abb. 3.: „Näherungsmodell zum Verständnis des Sinnes der kulturellen Transmoderne“ (Dussel 2005, 18)

Die Exteriorität des Anderen gegenüber der herrschenden Ordnung ist also der Boden der Dusselschen Utopie, von hier aus kann erst das historisch Neue entstehen<sup>283</sup>. Diese distinkte Anderheit, die Exteriorität, ist in der obigen Grafik durch A,B,C,D,N bezeichnet, während die der Totalität unterworfenen, differenzierten Anderheit durch A', B', usw. bezeichnet ist. Dass die Transmoderne woanders ist als die Moderne, geht ebenfalls aus dem obigen Schema hervor. Die Transmoderne ist aber nicht einfach das Andere der Moderne, sondern eine fortführende Überwindung. Fortgeführt und erweitert wird der emanzipatorische Gehalt der Moderne unter Abzug ihres „Mythos“.

Auch in den Werken der 1970er und 1980er Jahre, in denen noch nicht von einer Transmoderne die Rede ist (freilich enthält das „Projekt der Befreiung“, der „Dienst am Anderen“ schon ihre wesentlichen Elemente), ist die Exteriorität, der Andere der wahre Ursprung der Totalität - in der vorgeburtlichen Nähe mit der Mutter oder dem kosmisch Realen, aus dem

<sup>283</sup> Vgl. Dussel 1973/1, 125: „Der Andere' als dis-tinkt und dem transzendenten Horizont des ‚Selben‘ äußerlich, kann [...] aus seiner realen Exteriorität etwas Neues vorschlagen.“

die Dinge kommen<sup>284</sup>. Der Andere in seiner Exteriorität ist die Basis der „Analektik“ im Sinne der „positiven Dialektik“ des gerechten Wachstums. Ihr wahres Ziel ist der Andere (in der Nähe zum Anderen in der Liebe, im „Dienst“, oder in der „Archäologie“ als nicht fetischistische Religion)<sup>285</sup>. In diesem Sinne verwendet Dussel auch den Begriff „Utopie“, der eben jenen Nicht-Ort in der herrschenden Ordnung bedeutet, der die Exteriorität ist. Die „reale Utopie“ ist eben die „Realisierung der Exteriorität des Anderen, des wirklich Utopischen: Das, was hier und jetzt keinen Ort hat, *ouk topos* im Griechischen“ (Dussel 1996 [1977], 85) in einer neuen Ordnung.

Die *Exteriorität* ist demnach die Basis einer wirklich neuen Ordnung der Freiheit, die es schafft, aus der Dialektik von Herr und Knecht auszusteigen. In der Bejahung der Exteriorität, der unterdrückten Kultur, die Dussel als das erste Moment der Transmoderne versteht, wird das Andere als Anderes bejaht, die Exteriorität positiviert sich<sup>286</sup>: Die Transmoderne bedeute zuerst „die Affirmation als Selbstachtung der eigenen negierten oder einfach entwerteten kulturellen Momente, die sich in der Exteriorität der Moderne befinden; die noch immer außerhalb der destruktiven Betrachtung der modernen Kultur universellen Anspruchs geblieben sind.“ (Dussel 2005, 24) Erst diese grundlegende Bejahung macht eine „Verneinung der Verneinung“ (der abwertenden Praxis der Totalität) möglich, welche nicht auf dem Ressentiment des Unterdrückten beruht und somit in die Dialektik der Unterdrückung zurückfällt. „Diese Befreiung wird jedoch nicht selbstentfremdend sein, weil sie nicht danach strebt, den Ort des Unterdrückers zu besetzen, den man vorher töten müsste. Der Befreier, der sich befreit, konstituiert sich als freier und autonomer Anderer und fordert so seinen alten ‚Herrn‘ auf, sich zu ihm selbst zu bekehren. Die alterative Befreiung ist der Grund der Bekehrung des Herrschers: der Unterdrückte befreit sich [ihn, den Herrscher] befreiend.“ (Dussel 1973/2, 51)<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Sowie der unterdrückte Andere in den Kolonien der wahre Ursprung der europäischen Totalität ist, wie wir anhand Dussels Konzept der modernen Geschichte gesehen haben.

<sup>285</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 77; Kapitel 4.4.1. dieser Arbeit.

<sup>286</sup> Oder wie es Penner ausdrückt: Das, was sich der Perspektive meiner Welt primär als sinnlos zeigt, kann in der Rekonstruktion einer anderen Perspektive durchaus sinnvoll werden. Die Rekonstruktion der Wirklichkeit des Anderen ist es, die mir eine neue Möglichkeit eröffnet.“ (Penner 1996, 229)

<sup>287</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 116.

### 4.3.3. Die Grenze oder der kritische Intellektuelle, der Prophet, der Philosoph

Notwendig für eine transmoderne „alterative Befreiung“ ist eine kritische Vermittlung an der Grenze zwischen der Exteriorität oder Anderheit und der Totalität bzw. der Moderne. Eine solche kann vom „kritische Intellektuellen“ (bzw. vom „Propheten“) in seiner Offenheit für den Anderen geleistet werden. Er ermöglicht durch seine kritische Revision der Geschichte erstens ein Aufdecken der fundamentalen Asymmetrien der Moderne und somit ein Wiederentdecken der eigenen unterdrückten Kulturgeschichte, und zweitens eine autokritische Revision der derselben, um einen neuen Nationalismus und Partikularismus zu verhindern. Dazu sei eben jene von Dussel als „metaphysisch“ bezeichnete Methode von Nöten, die die Freiheit des Anderen und Unbekannten zur Grundlage hat. So ist die Schaffung einer kritischen „Elite“ ein notwendiges Element auf dem Weg zur Befreiung. „Die Philosophie der Befreiung als *kritische* Philosophie der Kultur musste eine neue Elite erschaffen, deren ‚Aufklärung‘ sich im Interesse des sozialen Blocks der Unterdrückten artikuliert [...].“ (Dussel 2005, 7)

Grundlegend für die Position des „kritischen Intellektuellen“ ist seine Verortung an der Grenze zwischen der peripheren Kultur und der Moderne. Er muss zwischen dem emanzipatorische Gehalt der modernen Vernunft und dem sie begleitenden irrationalen „Mythos“ unterscheiden können. Nur die Position an der Grenze und die dadurch erweiterte Perspektive ermöglicht es, die Totalität der Unterdrücker abzulehnen und sich trotzdem kritisch gegenüber der eigenen Kultur zu verhalten. „Die Moderne kann als ein kritischer Katalysator dienen (wenn sie von der Expertenhand des Kritikers der eigenen Kultur verwendet wird).“ (ebd., 23) Trotz dieses Gebrauchs der Moderne ist der Kritiker der Moderne wesentlich exterior, kommt aus den peripheren Kulturen, und kann dadurch ihre Mittel abwägen: „Es ist nicht die Moderne, die dem kritischen Intellektuellen ihre Instrumente aufzwingt; es ist der kritische Intellektuelle, der die Auswahl der modernen Instrumente kontrolliert und handhabt, welche zur kritischen Rekonstruktion ihrer eigenen Tradition nützlich sind [...].“ (ebd., 20)

Dussel besetzt mit der Figur des kritischen Intellektuellen die zentrale Position des „Propheten“<sup>288</sup> oder „Philosophen“, welchen er in den Texten aus den 1970er Jahren verwendete. Der Prophet ist offen dafür, den Anderen als Anderen (und nicht als schon in der Totalität integrierte unterdrückte Differenz) zu hören, seine Unterdrückung bewusst zu machen. „Der

---

<sup>288</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 40: Dussel bezieht sich auf die Propheten des Alten Testaments (Moses in seiner Rolle in der Befreiung Israels), aber auch auf den „guten Samariter“, der dem Beraubten hilft.

Prophet beginnt nicht damit, über die Wahrheit dessen zu urteilen, das ihn übersteigt: der Andere als andere Welt; mit Vertrauen (mit Glauben) in den Anderen als anderer erwartet er die Enthüllung seines Wortes.“ (Dussel 1973/2, 39) Der Prophet stellt sich der Totalität entgegen und wird so zum Befreier des Anderen. „Der Prophet, perfekter Mensch der Metaphysik der Anderheit, setzt sich offen dem Weisen der geschlossenen Totalität und ihrem beherrschenden Helden entgegen.“ (ebd., 38) Es ist demnach die erste Aufgabe des Propheten, den Anderen in seiner Exteriorität zu hören, d. h. den freien Anderen vom unterdrückten und entfremdeten anderen zu unterscheiden und seine Exteriorität zu einem positiven Selbstbewusstsein zu bringen. Dabei versucht Dussel sich gegen ein paternalistisches Verhältnis gegenüber dem Unterdrückten abzugrenzen<sup>289</sup> und spricht von einer „analektischen Pädagogik“ (ebd., 39), oder einem „Pädagogen der Befreiung“ (ebd., 108), der selbst zum Schüler des Unterdrückten werden muss, um seine Stimme in ihrer Positivität zu vernehmen<sup>290</sup>.

Zweitens muss der Prophet die Totalität mit dem ihr Anderen konfrontieren. „Der Prophet hört nicht nur das neue Wort, sondern verpflichtet sich in der Geschichte dazu, dass der Andere allen sein rechtes Wort zu hören gibt.“ (Dussel 1973/2, 59) Er sorgt als Vermittler des Unterdrückten dafür, dass alle Zeugen seines Elends werden. Indem er die Totalität mit der Anderheit konfrontiert, identifiziert sich der Prophet mit dem Anderen und setzt sich in offene Opposition zur Totalität: „Aber sich zum leidenden Anderen als distinktem Anderen zu bekehren [i. Orig. con-vertirse], der von der Totalität als interne Differenz verheimlicht und unterdrückt wird, bedeutet, sich allen zu widersetzen.“ (ebd., 39) Damit riskiert er seinerseits Verfolgung und Unterdrückung<sup>291</sup>: „Die Totalität erträgt das Zeugnis des Propheten nicht, [...]. Deswegen wird der Zeuge des Toten (der andere als unterdrückter ‚Anderer‘) seinerseits getötet. Die Logik der Totalität neigt nicht nur den Anderen, sondern auch seinen Propheten.“ (ebd., 41)

Klar unterschieden ist der Prophet oder kritische Intellektuelle vom „Politiker der Befreiung“,

---

<sup>289</sup> Vgl. Kap. 2.: Ein solches nahmen u. a. die verschiedenen Ordensleute bei ihrer Gründung urchristlich ausgerichteter Gemeinden mit den Indios im 16. Jahrhundert ein, indem sie den Indio als unverdorbenes „leeres Blatt“, als „Natur“ imaginierten, mit dem eine Restaurierung des irdischen Paradieses möglich wäre. Selbiges gilt für die Utopien des „guten Wilden“ in der Aufklärung.

<sup>290</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 40: „Der Prophet, der sein Gehör dem Wort des Anderen zuwendet [...] lässt sich vom Anderen ansprechen, rufen und befragen. Auf diese Weise wird der Prophet durch seine Öffnung zum Anderen selbst zum neuen Menschen. Schüler des Anderen (des Meisters der Gerechtigkeit, der das Volk selbst ist) kann er jetzt Meister der Geschichte werden, um Gerechtigkeit zu fordern.“

<sup>291</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 35: „Die Geschichte der Philosophie ist daher zugleich eine Geschichte der Verfolgung und Ausgrenzung. Dussel stellt hier seine eigene Lebenserfahrung, das misslungene Attentat im Oktober 1973 und seinen Weg ins Exil in die Tradition der Philosophie. Am Tag nach dem Attentat ‚nahm ich die Apologie des Sokrates und hielt meinen Unterricht vor meinen Schülern, indem ich erklärte, warum die Philosophie, wenn sie kritisch ist, verfolgt sein muss, wie Sokrates das war‘.“



der notwendig eine neue Totalität zu konstruieren hat, in der er sich mit neuerlicher Beherrschung und Totalisierung beflecken muss. Der Prophet benötigt aber den Politiker, um nicht in einen „Anarchismus“ oder in eine „unrealistische Utopie“ (ebd., 108) zu verfallen. „Die exzentrische Position des Propheten [...] hat gegenüber dem Politiker der Befreiung metaphysische Vorgängigkeit und eindeutige Nachträglichkeit.“ (ebd.) Der Politiker unterscheidet sich vom Propheten darin, „dass er die ‚Übernahme der Macht‘ zum Ziel hat, das heißt eine zukünftige Totalität als Totalität ‚in seinen Händen‘. Die Berufung des Politikers, auch des Befreiers in der Gerechtigkeit, schließt einen unvermeidlichen Anteil an Herrschaft ein.“ (ebd., 108) Gerade die Figur des Propheten hat, insofern er den universellen Vermittler einer vermeintlichen Identität der Unterdrückten darstellt, *Kritik* aus den Kreisen dekonstruktivistischer und postkolonialer<sup>292</sup> Theorien hervorgerufen<sup>293</sup>, auf die ich hier leider nicht weiter eingehen kann.

#### 4.4. Vergleichende Analyse der Utopie Enrique Dussels

„Das Projekt der Befreiung, welches ein Volk in seiner Kultur als Anderheit bejahend in sich trägt, ist das Gemeingut der Zukunft, die Utopie, positiv, authentisch, menschlich und ethisch.“ (Dussel 1996 [1977], 98). Wie wir gesehen haben, ist für Dussel die Basis des utopischen Entwurfs einer Befreiung der Unterdrückten deren Anderheit und Exteriorität gegenüber dem

---

<sup>292</sup> Als die drei meisterwähnten Autoren der „postcolonial studies“ meist Edward Said, Homi Bhaba und Gayatri Spivak genannt und diese beziehen sich ausdrücklich auf eine Derridasche Dekonstruktion und eine Foucaultsche Macht- und Diskursanalyse. Theoretiker wie Santiago Castro-Gomez, Eduardo Mendieta und Walter Dignolo haben die postkoloniale Theorie in den lateinamerikanischen Kontext übersetzt; vgl. Castro-Gomez/ Mendieta 1998.

<sup>293</sup> Die Philosophie der Befreiung wird von lateinamerikanischen Denkern aus epistemologisch-postmoderner Perspektive kritisiert. Vgl. Castro-Gomez 1996, Schelkshorn 1999; Castro-Gomez erklärt sich zwar einverstanden mit der in der Philosophie der Befreiung in ihrer Betonung von Differenz und der Dekonstruktion eines eurozentristischen Denkens. Es gibt jedoch einige Punkte, in denen sich Castro-Gomez entschieden gegen die Philosophie der Befreiung und auch gegen Dussels Konzept der Transmoderne ausspricht. Ein wichtiger Kritikpunkt ist die Rolle, die dem „kritischen Intellektuellen“ (oder Propheten) als universalem Vermittler zugeschrieben wird, der durch seine privilegierte Position die Auslegung der lateinamerikanischen Identität übernehmen soll. Weiters wird dieser „lateinamerikanischen Identität“ eine Ganzheit unterstellt, welche innere Differenzen und Brüche oft unterschlägt. So wird allzu oft zugunsten einer „cultura popular“, einer „mestizaje“ oder „nación“ argumentiert. Auch gehe die Befreiungsphilosophie von einer möglichen fortschreitenden Rekonstruktion einer schlüssigen lateinamerikanischen Geschichte aus. Ein von Castro-Gomez in Anlehnung an Foucault für unmöglich und nicht wünschenswert erklärtes Unternehmen, welches eine moderne Geschichtsauffassung voraussetzt, in der das lateinamerikanische Subjekt in Hegelscher Manier am Ende zu sich selbst findet. Die postkoloniale Theorie spricht im Gegensatz dazu von einem hybriden und nomadischen Subjekt, das gerade als solches die Voraussetzung einer politischen Befreiung sein kann. Castro-Gomez findet in der Philosophie der Befreiung eine „Metaerzählung der lateinamerikanischen Vernunft“.

herrschenden System. Wie verwendet jedoch Dussel den Begriff „Utopie“, wenn er damit einerseits das Projekt der Befreiung bezeichnet und andererseits ebenso von einer „irrealen Utopie“ (Dussel 1973/2, 98f) spricht, die das Unmögliche verfolgt?

Die Ambiguität des Utopiebegriffs<sup>294</sup> bei Dussel resultiert aus der Ambiguität des Projekts, welches an einer Totalisierung der Totalität oder an der Befreiung des Anderen interessiert sein kann. Somit kann es entweder innerhalb des Horizontes einer geschlossenen Ontologie bleiben, oder in der analektischen Bejahung des Anderen das Neue suchen. „Das Projekt ist zweideutig: Als Herrschaft ist es schlecht [i. Orig. malo], als Befreiung ist es gut. [...] Die gute Tat ist die Bejahung des Anderen, ist ‚Dienst‘, der über das gültige Interesse hinausgeht [...] hin zur Utopie.“ (ebd., 98) Die „authentische Utopie“ (ebd.) bestehe eben in der Befreiung des Anderen, des Armen, sie ist eine „analektische Utopie“ (ebd., 99). Die Dualität von positiver Dialektik („Ana-dia-lektik“) und negativer Dialektik, und die Forderung einer einschließenden Überwindung der zweiten durch die erste, zieht sich bei Dussel also auch durch den Utopiebegriff.

Dussel bestimmt demnach zum ersten eine „irreale“ Utopie der Totalität, welche mit dem Projekt der Totalisierung des herrschenden Systems zusammenhängt: „Es gibt von der Herrschaft aus formulierte Utopien, [...] die dazu neigen, zukünftige dialektische Realisierungen zu entwerfen. Dies ist nur der Übergang von der Potenz zum Akt.“ (Dussel 1979, 96) Diese Utopien sind nur eine „imaginäre Verlängerung des Selben [i. Orig. lo Mismo].“ (Dussel 1996 [1977], 85) „Europa bleibt das ‚Zentrum‘, und die Utopie ist nur der Fortschritt des ‚Gleichen‘, es gibt keinen Einbruch der Anderheit.“ (Dussel 1979, 99) Wichtig für den Utopiebegriff ist dabei, dass Dussel von der Möglichkeit einer „falschen Utopie“ ausgeht, die zwar das Bestehende kritisiert, aber innerhalb der eigenen Totalität bleibt und diese vollenden will<sup>295</sup>.

Dazu im Gegensatz steht die „metaphysische Utopie“ (ebd., 100). „Dieses Projekt ist utopisch, nicht mehr wie die kritisch-ontologischen Utopien, die das *Selbe* ‚verbessern‘, weil es keinen Platz im System [daher das Wort „Utopie“, „ouk topos“] hat; es ist analektisch.“ (ebd.) Insofern ist die analektische Utopie der niemals vollständig zu positivierende Horizont einer neuen und gerechten Ordnung<sup>296</sup>. Die Dusselsche Utopie funktioniert also aus der Exteriorität des

---

<sup>294</sup> Vgl. Dussel 1979, 97: „Aber, wie immer, gibt es zwei Sorten von Utopien in der Zeitlichkeit, die ontologische [...] und die metaphysische [...]“

<sup>295</sup> Vgl. Dussel 1979, 97 f., Dussel bezieht sich auf die Utopien der Neuzeit, die im Wesentlichen eine Totalisierung europäischer Modelle und Werte verfolgen.

<sup>296</sup> Vgl. García Ruiz 2003, 236: „Este principio permite criticar cualquier pretensión de alcanzar un sistema éticamente perfecto (la utopía).“

Systems (den Unterdrückten) wieder in die Exteriorität (als eschatologischer, letztlich immer abwesender Horizont)<sup>297</sup>. „Der, der den eschatologischen Rest eines jeden Projekts akzeptiert (weil der Andere immer „außerhalb“ ist), ist der große Politiker, der freilich vom [...] irrealen Utopisten [i. Orig. utopico irreal] unterschieden werden muss. Der irrealer Utopist verwechselt ‚seine‘ orthodoxe Ideologie mit dem Projekt der Befreiung.“ (Dussel 1973/2, 103) Das Musterbeispiel einer solchen „Verwechslung“ der eigenen Totalität mit dem Sinn und der Befreiung der Menschheit wurde schon im „Mythos der Moderne“ und der Expansion Europas in der Kolonisierung thematisiert<sup>298</sup>.

Dussels „authentische Utopie“ (Dussel 1973/2, 99) ist bemüht, auch die notwendige „neue ethisch gerechte Totalität“ (ebd., 60) zu reflektieren, in welche die Organisation der „neuen Heimat [i. Orig. nueva patria] (ebd., 101, 169) mündet. „Der Übergang der Totalität zu einem neuen Moment seiner selbst ist immer dialektisch“ (Dussel 1973/2, 161). Dies könne aber im Gegensatz zur negativen Dialektik der europäischen Tradition im Sinne einer „wahren Dialektik“ des „rechten Wachstums der Totalität vom Anderen aus“ (ebd.)<sup>299</sup> geschehen. „Daher kann Dussel nun auch im positiven Sinn z. B. von ‚Moralität‘ sprechen, nämlich der Moralität der Befreiungspraxis im Sinn des Aufbaus einer neuen Totalität. Die ‚Versöhnung‘ zwischen Anderheit und Totalität bedingt daher auch einen ‚Übergang‘ von der *meta-physischen Ethizität zur ontisch-ontologischen Moralität*.“ (Schelkshorn 1992, 121) Die Möglichkeit der Organisation einer nicht totalitären Totalität besteht darin, ihren Ansatz im freien Anderen zu setzen. „Die erste Negativität [des freien Anderen], an sich nicht konzeptualisierbar (mehr noch als das ontologische Projekt, das auch nicht konzeptualisierbar ist), ist die Garantie der Nicht-Ideologisierung.“ (Dussel 1973/2, 103) Wird im Rahmen einer „Ana-dia-lektik“, der Andere, der Unterdrückte und Ausgeschlossene ins Zentrum der Ethik gestellt, kann kein „ontisches Projekt“ der Totalität die Unterdrückung rechtfertigen<sup>300</sup>. Der Utopiebegriff Dussels scheint vor allem deshalb bemerkenswert, weil er keine messianische Erlösung, oder ein Ende der Geschichte zu entwerfen versucht, sondern auf der ethischen Pflicht der Achtung des Anderen verweist. Deshalb kann Dussel auch nicht den Inhalt seiner „neuen Totalität in der Gerechtigkeit“

---

<sup>297</sup> Vgl. Kap. 4.3.2.

<sup>298</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>299</sup> Vg. Kap. 4.1.2.

<sup>300</sup> Zum Verhältnis von Utopie und Totalität bzw. Totalitarismus möchte ich in Kap. 4.4.3. noch zurückkommen.

beschreiben, sondern nur auf die negativen Bedingungen (der freie Andere als Exteriorität) ihrer Ermöglichung verweisen<sup>301</sup>.

Im Folgenden soll zuerst nach dem Inhalt der utopischen Horizonte in der Philosophie Dussels gefragt werden, um danach die Utopie Dussels im Lichte der in Kap. 3 vorgestellten Unterscheidung eines totalitarismuskritischen, eines intentionalen und eines klassischen Utopiebegriffs nach Richard Saage zu analysieren.

#### 4.4.1. Die utopischen Horizonte bei Dussel

Ich möchte die Utopie Dussels nicht nur als System oder Modell mit den Momenten der Kritik des Bestehenden und des alternativen Neuentwurfs darstellen<sup>302</sup>, sondern auch im Sinne Cerutti-Guldbergs explizit nach den bestimmenden „*utopischen Horizonten*“<sup>303</sup> fragen. Als deren interessanteste treten im Denken Dussels die „*Nähe*“ zum Anderen und das „*Fest*“ hervor, welche ich im Folgenden kurz darstellen möchte<sup>304</sup>. Tatsächlich vermischen sich die drei Begriffe mit jenem der „Analektik“, der „Befreiung des Anderen“, der „Transmoderne“ oder des „neuen Vaterlandes“. Ich möchte die Begriffe „Nähe“ und „Fest“ herausgreifen, weil sie eben nicht ein utopisches Modell, eine alternative Organisation oder Denkweise, beschreiben, sondern die praktischen utopischen Horizonte der unter verschiedenen Aspekten entwickelten Utopie der Befreiung darstellen. Parallel dazu lässt sich auch für die „irrealen Utopie“ der Totalität ein utopischer Horizont identifizieren, den Dussel eben als die unmögliche totale Schließung der Totalität und die völlige Ausgrenzung oder Vernichtung des Anderen begreift. Anzumerken ist auch noch, dass ich hier den Begriff des utopischen Horizontes im Sinne Ceruttis verwenden möchte, und dieser sich zwar mit dem ontologischen Horizont des Seins der Totalität bei

---

<sup>301</sup> Vgl. Dussel 1979, 100: „Die ontologischen Utopien beschreiben positiv den Inhalt der zukünftigen Stadt; [...] Die metaphysische Utopie [...] zeigt nur den Weg: Niemals kann ihr Inhalt gesagt, gedacht oder gewusst werden. Er kann nur verstanden, existenziell gelebt werden.“, Schelkshorn 1992, 123: „Die ‚meta-physische Utopie‘ ist kein Ideal, das nur totalitär verwirklicht werden könnte, sondern die gelebte, jedoch unterdrückte Exteriorität der Armen, durch deren Einbruch eine andere Gesellschaft entsteht, die insofern schlechthin ‚neu‘ ist, weil sie sich nicht durch die Aktualisierung der Potentialität der alten Ordnung konstituiert.“

<sup>302</sup> Vgl. Kap. 4.3.4., wo ich versuchte die Transmoderne bezüglich ihrer utopischen Struktur inhaltlich zusammenzufassen

<sup>303</sup> Vgl. Kap. 2.3.

<sup>304</sup> Freilich ist auch die generelle Abschaffung der Armut bzw. eine Gesellschaft der Gleichen ein solcher utopischer Horizont, der im Hintergrund der Befreiung steht. Auch dieser ist bei Dussel nicht als erreichbar gedacht, als „transzendental-eschatologischer Horizont“ (Schelkshorn 1992, 113).

Dussel<sup>305</sup> überschneidet, jedoch nicht mit ihm zu verwechseln ist. Wenn der utopische und der ontologische Horizont in Eins fallen, sind wir geradewegs in der totalitären Utopie der Herrschaft angelangt, deren Ziel die totale Ausdehnung des eigenen Horizontes ist.

*Die Nähe zum Anderen und das Fest:*

In der *Nähe* zum anderen Menschen hat die *Welt* ihren *Ursprung* und ihr positives *Ende*.<sup>306</sup> In der Nähe „von-Angesicht-zu-Angesicht“ (von Mutter und Kind, Lehrer und Schüler, Bruder und Bruder, Mann und Frau) entsteht erst die Welt des Subjekts, die durch die konzentrische Erweiterung seiner Totalität und seines ontologischen Horizontes geprägt ist<sup>307</sup>. Andererseits stellt sich die Nähe in jenen speziellen Momenten des menschlichen Lebens ein, in denen eine wirkliche „Begegnung“ mit dem freien Anderen stattfindet<sup>308</sup>. Eine „Begegnung, die der Ursprung selbst der Welt ist, metaphysische Anderheit und Ethik, von der aus erst der ontologische Horizont entsteht; Letzte Realität und Nähe, zu welcher der Mensch in den privilegierten Momenten seiner Geschichte zurückkehrt, um das Wasser zu trinken, wovon er sein Leben lebt, und den Durst zu löschen, mehr zu sein.“ (Dussel 1973/1, 123-124) Es ist also in dem utopischen Horizont der Nähe das Moment der Rückkehr zur „archeologischen“ Dimension der Nähe, der ursprünglichen „Zwei-Einheit“ mit der Mutter, dem Ursprung der eigenen Welt, enthalten. „Die erste Nähe, die archeologische, antizipiert die letzte eschatologische. Die letzte befindet sich jenseits allen Strebens; wie das immer unerfüllte Begehrte; wie das realisierte Unendliche. Es ist ein Begehren nach Nähe ohne Ferne, ohne Ökonomie, ohne Widersprüche, ohne Krieg... Es ist die Utopie, die uns in Schweben hält.“ (Dussel 1996 [1977], 34)

Die Erfahrung der Nähe beruht wesentlich darauf, dass dem Anderen immer ein letzter „eschatologischer“ Rest an Exteriorität zugestanden wird, der negativ, weil außerhalb meiner Welt bleibt, und so die Freiheit des Anderen bedeutet. „Der Andere als freier, als ana-logisch, ist Negativität.“ (Dussel 1973, 2, 63). In der Nähe kann es zu einer Beziehung von Reziprozität und

---

<sup>305</sup> Vgl. Kap 4.1.4.

<sup>306</sup> Vgl. Kap. 4.1.5.

<sup>307</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 75 f., *Die Nähe als veritas prima*: „Meine Welt ist je schon vom/von der Anderen her eröffnet, bevor sie ‚meine‘ Welt wird. Die Vorgängigkeit des/der Anderen erstreckt sich jedoch nicht auf die Konstitution des Welthorizonts, sondern auch auf die reale Konstitution des Menschen, insofern wir unser Dasein der Freiheit anderer verdanken. Die erste Beziehung des Menschen ist nicht eine Beziehung zur Natur, sondern ‚zum Anderen‘“ (76). Die ursprüngliche und letzte Praxis ist eben analektisch und auf den freien Anderen gerichtet.

<sup>308</sup> Zur zentralen Stellung der Nähe bei Dussel vgl. Peter 1996, 42.

Synchronie<sup>309</sup> kommen, in der der Andere nicht der Totalität des Selben untergeordnet und für sein Projekt der Totalisierung gebraucht wird. „Die Nähe ist ein Fest - der Befreiung, nicht der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit oder der Entweihung. Sie ist ein Fest der Gleichen, Freien und Gerechten.“ (Dussel 1996 [1977], 35)<sup>310</sup> Ein solches Fest der Begegnung unter Freien ist auf verschiedenen sozialen Ebenen möglich: „politisches Fest unter Brüdern, Kameraden, Mitbürgern [...], pädagogisches Fest der rebellischen Jugend [...], erotische Fest in der Einsamkeit und Dunkelheit der Liebkosung [...]. Fest [...] der Gemeinschaft im Jubel: erster und letzter Bezugspunkt.“ (Dussel 1996 [1977], 35)<sup>311</sup>

Jedenfalls ist die Nähe auch der konkrete Sinn des „*Dienstes*“, der analektischen *Praxis* der Befreiung. Der „Dienst am Anderen“, ist „die Zeugung der neuen Ordnung, ihrer neuartigen Struktur und gleichzeitig der Funktionen und Einheiten, aus denen sie sich zusammensetzt. Sie ist die verwirklichende Arbeit schlechthin, schaffend, erfindend und erneuernd.“ (Dussel 1996 [1977], 82) Die analektische Praxis (der Dienst am Anderen) ist also jenes Moment, das ein positives Wachstum der Totalität zu einer neuen Ordnung möglich macht. Der eigentliche und ursprüngliche Sinn des Dienstes ist eben ein Weg zum Anderen, die Begegnung mit ihm in der Nähe<sup>312</sup>. Die *Exteriorität* des Anderen (und der Dienst an ihm) ermöglicht also den Ausweg aus der „alten“ Totalität hin zur „neuen Heimat“ und zur Nähe.

Dass es sich bei der Nähe und dem Fest um Erfahrungen handelt, die in mystische Dimensionen vordringen, wird dann klar, wenn Dussel schreibt: „Da gibt es keine Distanz mehr [...] man lebt den absoluten Augenblick, wo die Zeit nur ein ferner Kontext ist [...] Die Zeit vergeht in der Erwartung der zukünftigen Nähe, ermutigt von der Erinnerung an die vergangene Nähe. Aber in der Unmittelbarkeit der Nähe selbst wird die Zeit synchron: meine Zeit ist deine Zeit, unsere Zeit ist eure Zeit, die Zeit der Solidarität in Gerechtigkeit und Fest.“ (Dussel 1996 [1977], 35) Fraglich an dieser Charakterisierung der Nähe ist freilich, ob sich Dussel nicht doch wieder sehr in die Richtung einer Positivierung der Utopie und der Beschreibung ihres Inhalts

---

<sup>309</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 78: „Die Nähe ist im wesentlichen durch Reziprozität und Synchronie gekennzeichnet. In allen Weisen des Von-Angesicht-zu-Angesicht, vom Händedruck bis zum Kuss, prägt die ‚ursprüngliche Reziprozität der Proximität‘ die unmittelbare Beziehung [...]“

<sup>310</sup> Übersetzung: Schelkshorn 1992, 78.

<sup>311</sup> Zu den verschiedenen Ebenen der Nähe, in der Erotik, Pädagogik, Politik und Archäologie vgl. Peter 1996, 46 f.: *die vier Grundformen der Nähe*, Schelkshorn 1992, 81 f., *Die Konkretion der Nähe*. Dussel thematisiert die Beziehung zum Anderen auf diesen vier Ebenen.

<sup>312</sup> Vgl. Kap. 4.1.5.: Die Distanz zu verkleinern ist die Praxis [der Befreiung]. Sie ist ein zum Anderen als Anderer hin arbeiten; [...] Die Praxis ist dies und nicht mehr: ein sich Annähern zur Nähe.“ (Dussel 1996 [1977], 31).

(also der Charakteristika der „irrealen Utopie“) bewegt, welche er doch andererseits bewusst ablehnt.

Bemerkenswert ist das Konzept der Nähe vor allem aufgrund der Konkretheit seiner Bedeutung. Hier scheint eine neue Prioritätensetzung innerhalb der Geschichte der Utopien vorzuliegen: Nicht mehr ein bestes Gemeinwesen oder gar ein goldenes Zeitalter und die völlige Vermittlung von Mensch und Natur soll ermöglicht werden, sondern die konkrete und grundlegende Erfahrung der Begegnung unter Gleichen. Freilich muss gerade auch die konkrete Erfahrung der Nähe (in der Erotik, Politik oder Pädagogik) immer wieder zugunsten des ihr anderen korrigiert werden, Exteriorität bewahren, damit sie sich nicht innerhalb einer Totalität des Wir abschließt, eine Gefahr, die die Nähe immer impliziert<sup>313</sup>. Darum spezifiziert Dussel: „Die metaphysische Nähe erfüllt sich eindeutig und wirklich vor dem Angesicht des Unterdrückten, des Armen, der außerhalb jeden Systems Gerechtigkeit fordert.“ (ebd. 34)<sup>314</sup>

Dussel ist bemüht, keine „fertige Utopie“ (Schelkshorn 1992, 122) zu liefern, da eine positive Beschreibung der neuen Ordnung den freien Anderen in seiner konkreten Anderheit übergehen würde. Daher verweist Dussel auf die Erfahrung der Nähe in der Befreiung des realen Armen und Unterdrückten. „Die authentische Utopie realisiert sich daher als prozeßhaftes Auftauchen des unterdrückten Seins der Armen.“ (ebd.) Den utopische Horizont will Dussel deshalb nur negativ als Exteriorität definieren. Doch scheint mir Dussels Konzept der Nähe gerade darum problematisch. Die Nähe scheint eine Möglichkeit zu sein, den freien Anderen jenseits des eigenen Horizontes doch irgendwie zu erfahren, eine Brücke zu ihm zu schlagen. Dussel schafft demnach über den freien Anderen ein Modell, um eine Art „essentieller“ Erfahrung (sei es in der Nähe zur Mutter, zum Armen oder zum Kosmos) zu ermöglichen, die Negativität zu positivieren. Hierin liegt die Widersprüchlichkeit des Begriffs der Nähe bei Dussel: Als Erfahrung des Abwesenden ist sie einerseits als mystischer Moment in der Zeitlosigkeit beschrieben, und andererseits soll sie doch auch die Grunderfahrung des Menschen in der Liebe und Freundschaft

---

<sup>313</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 94, Dussel 1973/1, 145: Dussel versucht dabei über die Formen der Nähe auch die Formen der Exteriorität (und somit des Dienstes) zu konkretisieren: „Jenseits der Ehefrau befindet sich die Witwe, jenseits des Sohnes der Waise, jenseits des Familienangehörigen der Fremde, jenseits des Freundes der Feind, jenseits des Gleichen der Arme.“

<sup>314</sup> An dieser Stelle stellt sich allerdings die Frage, wie die Nähe als „ein Fest der Gleichen, Freien und Gerechten.“ (Dussel 1996 [1977], 35) verstanden werden kann, wenn sie eigentlich nur im Dienst am unterdrückten Anderen (der ja wesentlich nicht gleich ist) möglich ist. Wie soll die konkrete Nähe gelebt werden kann, wenn sie wesentlich auf der Ferne (der Exteriorität) beruht? Dussel gibt als Beispiel das Haus, das einerseits die erste Nähe und Totalität ist, das aber immer offen bleiben und verlassen werden muss, um nicht zur solipsistischen Abgeschlossenheit zu werden; vgl. Dussel 1973/1, 135.

sein. Drittens ist sie der Sinn der Befreiung des Unterdrückten und letztlich doch ein Unerreichbares jenseits allen Strebens. Doch ist die Nähe gerade aufgrund dieser paradoxen Bedeutung einer erreichbaren Unerreichbarkeit als utopischer Horizont zu begreifen. Wäre dieser nämlich von vornherein immer jenseits und unerreichbar, würde auch die Utopie ihren konkreten Sinn verlieren.

*Der utopische Horizont der Herrschaft:*

Wie schon dargestellt, verwendet Dussel die Metapher des Horizonts vor allem, um die in einer dialektischen Vorgangsweise wachsende Totalität zu beschreiben<sup>315</sup>, welche die Vielheit der Dinge auf einen Horizont des Seins (das Sein-Können, das die eigenen Welt absteckt) hin auslegt. Dies geschah in der Geschichte der Moderne zumeist unter Ausschluss und Unterdrückung des Anderen außerhalb des eigenen ontologischen Horizontes. Gerade in der Absolutsetzung eben dieses Horizontes wird der freie Andere zum unterdrückten anderen, zum Mittel des Projekts der Totalität<sup>316</sup>. Das ontologische Projekt zeichnet sich also dadurch aus, dass der *utopische Horizont* mit dem *Horizont des Seins* der Totalität selbst gleichgesetzt wird<sup>317</sup>. Es handelt sich um eine „irreale Utopie“, da sie von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, der ontologische Horizont sich der Anwesenheit im Jetzt notwendig entzieht. Die Geschichte kommt eben zu keinem Ende im Selbst, auch wenn ihr Sinn gerade in einem solchen unmöglichen und negativen Ende besteht. Hegel hat die „irreale Utopie“ am weitesten getrieben indem er sie in seinem Denken selbst verwirklichte: „Das absolute Wissen ist nichts anderes als die augenblickliche Transparenz mit der sich das Absolute selbst wieder erkennt, in sich selbst und für sich selbst. Es ist „das Selbe“ absolut gewusst und gesehen. Es handelt sich um die Ordnung der Totalität; der *utopischen* letzten Position der Ontologie der Totalität.“ (Dussel 1973/1, 148, Hervorhebung von mir)<sup>318</sup> Das Utopische im negativen Sinn des Unmöglichen ist also ein

---

<sup>315</sup> Vgl. Kap. 4.1.3., 4.1.4.

<sup>316</sup> Vgl. Kap. 4.3.

<sup>317</sup> Dabei möchte ich noch einmal auf die Verwendung des Begriffs „utopischer Horizont“ bei Cerutti-Guldberg hinweisen, der klarstellt, dass ein solcher zumeist im Dienste der Ideologien steht, denen es um die Aufrechterhaltung und Verdeckung der etablierten Herrschaft geht (vgl. Kapitel 2.3.).

<sup>318</sup> Dazu im Gegensatz ist Aristoteles (oder Thomas v. Aquin und Heidegger) sich der Nicht-Abschließbarkeit des ontologischen Horizontes durchaus bewusst; für ihn zeigt sich uns „[...] der Inhalt des Seins nur teilweise in der Geschichte: [die Wissenschaft der Politik] ist die Wissenschaft des ungeschlossenen, des niemals totalisierten.“ (Dussel 1973/2, 152) Dussel behandelt hier den Heideggerschen Versuch eines „essentiellen Denken“, welches über den Horizont des Daseins hinaus die Essenz des Seins selbst zu fassen bekommen will, und fragt sich, ob er nicht ebenso dem „modernen Traum“ (ebd., 155) einer vollkommenen Totalisierung des Selbst und somit restlosen Erkenntnis des Seins in Anwesenheit aufsitzt, da er das Jenseits des Horizontes nicht im Anderen erkennt (vgl. Kap. 4.2.7). Was den verschiedenen Ansätzen, welche die Endlichkeit und Unabgeschlossenheit des Daseins thematisieren



wesentlicher Teil der totalitären Herrschaft und dem Projekt ihrer Ausweitung. Irreal ist sie, weil sie eine totale Vermittlung von Subjekt und Objekt bzw. die Schließung des Prozesses in der Totalität behauptet. Im besten Fall kann die ontologische Utopie eine Kritik und ein Neuentwurf innerhalb der Totalität sein, doch ihr Horizont bleibt immer jener der Totalität (auch wenn sie ihn erweitert)<sup>319</sup>. So ist die ontologische Utopie zwar eine Suche nach einem „Neuartigen“ aus „Langeweile“<sup>320</sup>, kann jedoch ihren Horizont nicht überschreiten und ein „historisch Neues“ entwickeln, wie die authentische analektische Utopie.

#### 4.4.2. Utopie und Totalität - Utopie und Totalitarismuskritik bei Dussel

Wie schon angedeutet, ist die Utopie der Befreiung, die Transmoderne, auch mit der Einrichtung einer neuen Ordnung, einer „neuen Totalität in Gerechtigkeit“ verbunden. Die Garantie für eine fortgesetzt Befreiung gibt der immer vorhandene „eschatologische Rest“ (Dussel 1973/2, 103) des im System immer vorhandenen Unterdrückten oder Ausgeschlossenen<sup>321</sup>. „Wenn sich die vom Philosophen denkend begründete Praxis der Befreiung erfüllt, und die *neue* Heimat organisiert wird, ihr Ziel erreicht, wird der Philosoph aufs neue in der Totalität eingeeignet [i. Orig. queda apresado], und es ist notwendig, dass er in die Geschichte horcht [i. Orig. auscult] um zu entdecken, wo sich die neue Enthüllung des Anderen befindet, die ihn aufruft, den Weg der befreienden Kritik neu zu beginnen. Die Geschichte der Menschheit [...] wird niemals ein totalisiertes Ganzes sein, es wird immer einen Anderen geben [...].“ (Dussel 1973, 168) Dussel weitet diese Thematik auch auf die religionsphilosophische Ebene aus, wenn er vom „Absoluten“, dem „Unendlichen“ oder dem „Kosmos“ spricht, der immer ein Außerhalb des Seins (der Totalität) bewahrt und dessen Anfang und Ende ist. Dieser stellt den Hintergrund einer fortwährenden „Befreiung“ dar und garantiert die Unabgeschlossenheit der

---

fehlt, ist jedenfalls der explizite und affirmative Bezug zum Anderen, jenseits des eigenen Horizonts, als Ursprung und Ziel desselben. Deshalb sind sie letztlich dazu gezwungen die „irreale Utopie“ des Erreichens des Horizontes zu verfolgen.

<sup>319</sup> Vgl. Dussel 1979, 94 f.

<sup>320</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 98: In der irrealen Utopie soll „das Gegebene aus reiner Neugier, aus Langeweile, aus der Vorstellung von etwas ‚Neuartigem‘“ überwunden werden.

<sup>321</sup> Zum notwendigen neuen Ausschluss in der neuen Totalität vgl. García Ruiz 2003, 234, Schelkshorn, 1992, 124: „Allerdings wird auch die neue Totalität neue Herrschaftsformen ausbilden, denen wiederum ‚neue Arme‘ entsprechen werden, die ‚jeder revolutionäre Prozess, selbst der gerechteste, unvermeidlich und notwendigerweise hervorbringen wird.“ Schelkshorn zitiert Dussel aus *Ethik der Gemeinschaft*, 103.

Totalität<sup>322</sup>. Die utopische neue Totalität soll sich bei Dussel jedenfalls durch ein affirmatives Verhältnis gegenüber dem ihr Anderen auszeichnen, das ihre Offenheit die Möglichkeit zur fortgesetzten Befreiung garantiert.

Versteht man die Geschichte nun in diesem Sinne als „wahre Dialektik“ des gerechten Wachstums, in positiver Begegnung mit dem Anderen, wäre diese einerseits als *fortgesetztes Wachstum* vorzustellen. Dazu im Gegensatz entwirft Dussel aber ein *zyklisches Geschichtsverständnis*, in welchem eine jede kulturelle Totalität Phasen des Wachstums, der Blüte und des Niedergangs durchmacht. Dabei folgt der Machtübernahme durch die Befreier die „jugendliche“ Phase des neuen Systems, eine „klassische Epoche“, in der ein neuer Anderer auftaucht, der wieder unterdrückt wird. In der „dekadenten“ Phase des „Alters“ der Totalität wird wiederum eine neuerliche Befreiung notwendig und möglich<sup>323</sup>. Peter Penner erklärt sich diesen Widerspruch von linearem Wachstum und Zyklus aus dem „Interesse“ an der „Transformation der Herrschaftsverhältnisse“ (Penner 1996, 160) und einem dementsprechenden „mehr metaphorischen denn systematischen Gebrauch dieser Modelle“ (ebd.). Der Widerspruch resultiert daraus, dass die „Befreiung“ (genauso wie der Horizont der Nähe) eine Erreichbarkeit fordert, und doch unerreichbar bleiben muss. „Befreiung beinhaltet immer die Aufhebung von Entfremdung [und] damit die Struktur einer nicht gerechtfertigten ‚Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen‘ (Bloch).“ (ebd.)

Auch vor dem Hintergrund einer Unterscheidung des utopischen Horizonts von der Konkretion der Utopie in einer neuen Totalität, kann ein Modell des Fortschritts, das auch den Zyklus enthält, durchaus sinnvoll erscheinen. Es geht demnach in Dussels „neuer Totalität der Gerechtigkeit“ einerseits gerade um einen positiven Ausstieg aus der Dialektik von Herr und Knecht, um eine Utopie, die nicht mehr in die totalisierende Herrschaft und Unterdrückung zurückfällt. Dies kann jedoch aufgrund der Notwendigkeit der Organisation des Systems nie ganz gelingen, jede Organisation erfordert Ausschluss<sup>324</sup>. Wer dies verleugnet, sitzt einer „irrealen Utopie“ auf<sup>325</sup>. Doch wird die prinzipielle und völlige Überwindung der Armut (die totale

---

<sup>322</sup> Zur Relevanz der religionsphilosophischen Ebene in der Ethik der Befreiung vgl. Dussel 1980, *Die Lateinamerikanische Archäologie, Eine Philosophie der antifetischistischen Religion*. Schelkshorn 1992, 125 f.: *Die absolute Exteriorität des Unendlichen als Garant ununterbrochener Befreiung – „Archäologie“ und Antifetischismus*; Kap. 4.1.5. in dieser Arbeit.

<sup>323</sup> Vgl. Dussel 1979, 120f, Schelkshorn 1992, 124.

<sup>324</sup> Der Politiker der Befreiung muss sich der Herrschaft im neuen System bemächtigen; vgl. Dussel 1973/2, 108, Kap. 4.3.3.

<sup>325</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 108.

Befreiung) von Dussel als ein utopischer „transzendental-eschatologischer Horizont“<sup>326</sup> gesetzt, der sich zwar notwendig der Anwesenheit entzieht, aber dem Prozess der Befreiung seine Richtung und Orientierung gibt.

Wie verhält sich aber nun die authentische Utopie Dussels zum *totalitarismuskritischen Utopiebegriff Karl Poppers*, der in Kap. 3.2. vorgestellt wurde? Die totalitarismuskritischen Momente in Dussels Denken ähneln den Vorwürfen, die Popper an das utopische Denken richtet (des Holismus, des Historizismus und der ganzheitlichen Sozialtechnik). Trotzdem ist Dussel bereit, die utopische Forderung einer „neuen ethisch gerechten Totalität“ zu stellen. Die Frage ist also, in welchen Momenten sich die Totalitarismuskritik der beiden Denker unterscheidet, und wie der Neuentwurf Dussels einen Rückfall in die Dialektik der Totalität (die Dialektik von Herr und Knecht, die sich in den „utopischen“ Realisierungen und Revolutionen der Neuzeit meist bewahrheitete) zu vermeiden sucht. Anzumerken ist von vornherein, dass Popper sicherlich ein Denker des „Zentrums“ ist, der stets die westlichen Werte der Rationalität und des wissenschaftlich technischen Fortschritts verteidigte und schon dadurch in Opposition zu Dussel steht. Popper kritisiert das Totalitäre, welches er mit dem utopischen Denken in Verbindung bringt, von einem westlichen, wissenschaftlich positiven und auf der freien Marktwirtschaft beruhenden liberalen Standpunkt aus. Darum sieht er die Totalitäre Gefahr vor allem in den an einer Vernunft des Kollektivs orientierten sozialistischen und faschistischen Bewegungen. Dussel hingegen versucht die gesamte Geschichte, vor allem die Neuzeit und die Expansion Europas, auf ihre totalitären Gehalte zu prüfen.

*Kritik des totalitären Denkens als Historizismus oder Fortschrittsmythos:*

Sowohl Dussel als auch Popper lassen das totalitäre Denken in der „*Stammesgeschichte*“ der betroffenen Völker beginnen. Für Popper ist der Staatsentwurf Platons von einem Wunsch zur „Rückkehr zur primitiven Horde geprägt“, und er glaubt in seinen eugenischen Entwürfen zur Schaffung des neuen Menschen die „Züchtung des Viehs“ wieder zu erkennen<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 113: „Die ‚Utopie‘ einer klassenlosen Gesellschaft bzw. die theologische Vision vom ‚Reiches Gottes‘, wo mit der Aufhebung jeder Herrschaft die ‚Armen‘ endgültig verschwinden würden, sind keine geschichtlichen Projekte, sondern transzendental-eschatologische Horizonte, d. h. Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis geschichtlich konkreter Herrschaft.“

<sup>327</sup> Vgl. Kap. 3.2.

Dussel führt in ähnlicher Weise die indoeuropäische Tradition auf ihre Herkunft aus den Steppen Zentralasiens und der Setzung der Natur als das Ewige und Göttliche in ihrer Mythologie zurück<sup>328</sup>. Die Bewegung zum göttlichen ewigen Sein wird vertikal von der Vielheit zur Einheit, von der Vergänglichkeit zum Ewigen gedacht. Darin wurzelt der „ontologische Monismus“, und die Setzung der eigenen Totalität als das ewige eine Sein, welche in der Subjektphilosophie der Moderne ihren Höhepunkt<sup>329</sup> erreicht. Die Geschichte wird dabei als Totalisierung des Gleichen gedacht. Dieser vertikalen Bewegung wird die horizontale Bewegung zum freien Anderen untergeordnet – er wird zum Mittel der eigenen Befreiung, der irrealen Utopie, degradiert.

Auch für Popper setzen sich solche archaischen Ursprünge bis in das moderne Denken durch. Er spricht von Hegels Philosophie als einem „neuem Mythos der Horde“ (Popper 1992 [1945] Bd. 2). Poppers und Dussels Kritik treffen sich in der Behandlung des Hegelschen Geschichtsmodells, welches sie beide als falsche Totalisierung des eigenen Standpunkts mit dem Hintergrund einer *schon bekannten Geschichte* darstellen, und als *Rechtfertigung und Maskierung der Ordnung* kritisieren. „Die Idee des Fortschritts“, schreibt Popper zu Hegel, „wird in ihr Gegenteil umgekehrt, in die Idee einer Entwicklung, die bereits bei ihrem Ziel angekommen ist [...].“ (Popper 1992 [1945], Bd. 2, 49) Hegels Modell einer aufsteigenden Geschichte münde in eine „Art historizistischer Rechtfertigung. Die Geschichte ist unser Richter.“ (ebd.)

Dussel spricht vom „Betrug der Entwicklung“ (Dussel 1994, 13ff), der der Moderne zugrunde liegt, und welcher sich in Reinform in Hegels Geschichtskonzept darstellt. Hier wird die eigene Gesellschaft an die Spitze der Entwicklung gesetzt, und somit die Unterwerfung der anderen Völker gerechtfertigt<sup>330</sup>. „Dieses Volk, der Norden, Europa (für Hegel vor allem Deutschland und England) hat ein ‚absolutes Recht‘ weil es der ‚Träger‘ des Geistes in dieser ‚Entwicklungsstufe‘ ist, vor dem jedes andere Volk ‚rechtlos‘ ist.“ (Dussel 1994, 20)<sup>331</sup> Dussel bleibt jedoch nicht bei der Kritik des geschlossenen Hegelschen System stehen, sondern sieht Kant, jenen Denker, den Popper als Philosophen der Freiheit stilisiert, in enger Verwandtschaft

---

<sup>328</sup> Die ewige Natur im Licht des Tages ist die göttliche Einheit, der sich der Mensch gegenüberstellt. Der endliche Mensch hat jedoch Anteil am Göttlichen durch die Seele, ist in einem „anthropologischen Dualismus“ begriffen, muss zum Göttlichen aufsteigen; vgl. Kap. 4.2.2.

<sup>329</sup> Vgl. Kap. 4.2.2. in dieser Arbeit, Dussel 1977, 33, Schelkshorn 1992, 65.

<sup>330</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>331</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 106: „Wenn die Philosophie und die Politik gleichgesetzt werden, heißt das, dass sich die Totalität geschlossen hat (wie bei Hegel oder Platon) und die Zukunft als Nicht-Sein, als der Feind [...] betrachtet wird.“ Trotz der Forderung des Fortschritts kann eine Zukunft innerhalb der Totalität eingeschlossen werden und zum immer weiteren Ausbau des „Gleichen“ werden, unter Verlust des Andern und der „authentischen“ Utopie und Zukunft.

zum Hegelschen Denken. Beide gehen vom Subjekt als Sitz der Vernunft aus, dem das Andere (die Natur oder der „unvernünftige“ Mensch) unterworfen werden muss<sup>332</sup>. Für Kant stellt die Aufklärung den „Ausgang aus der verschuldeten Unmündigkeit“ dar, welche aus der „Faulheit“ und „Feigheit“ des „Großteils der Menschheit“ (Dussel 1994, 14) resultiert. Die (gewaltsame) Zivilisierung und Modernisierung nach europäischem Vorbild erscheint somit auch bei Kant als gerechtfertigte Befreiung.

Der Historizismus, den Popper kritisiert, ist demnach nicht zu verwechseln mit dem Fortschrittsmythos, wie er bei Dussel kritisiert wird. Der „Mythos des Fortschritts“<sup>333</sup>, wie ihn Dussel konzipiert, ist eine Begleiterscheinung einer sich totalisierenden Totalität und dient zu ihrer unbedingten Rechtfertigung. Deshalb sind für Dussel sowohl der Realsozialismus als auch der Kapitalismus<sup>334</sup> von totalitären Denk- und Handlungsweisen geprägt, und beide haben ihren Mythos des Fortschritts, der zur „ideologischen“ Rechtfertigung ihres Projektes einer Totalisierung der herrschenden Ordnung dient. „Es ist ein Prozess der Rationalisierung der Moderne selbst: sie arbeitet einen Mythos ihrer Güte aus (,Mythos der Zivilisierung' [i. Orig. mito civilizador]), mit welchem sie die Gewalt rechtfertigt und den Mord am Anderen für unschuldig erklärt.“ (Dussel 1994, 56)

Popper kritisiert den ganzheitlichen Entwurf einer Geschichte, die als schon bekannt und in ihren Zielen gewusst und gerechtfertigt erscheint, da sie eine „offene Gesellschaft“ mit ihrem humanitären und technischen Fortschritt verhindert. Für Dussel ist es der von Popper verteidigte Fortschritt selbst, vom modernen Subjekt der europäischen Zivilisation aus gedacht, der eine „schon bekannte“ Geschichte der Totalisierung des „Gleichen“ bedeutet, welche das Neue aus dem Anderen nicht zulässt<sup>335</sup>. Insofern ist es in Dussels Perspektive vor allem die von Popper verteidigte, westliche, kapitalistisch-liberale Ordnung, die sich als Hauptmotor der Moderne erweist und sich des totalitären Historizismus schuldig macht. Der Realsozialismus, der

---

<sup>332</sup> Vgl. Kap. 4.2.5.

<sup>333</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>334</sup> Vgl. Dussel 1994, 173: „Orient-Okzident ist die ideologische Bipolarität des ‚kalten Krieges‘ in der Folge des 2. Weltkrieges [...]“, der in Wahrheit eine innere Auseinandersetzung des Zentrums war. Schelkshorn 1992, 126: Für Dussel sind deshalb „der Idealismus Hegels und der Materialismus Engels' [...] nur zwei Facetten derselben Denkform. Beide Systeme haben nicht zufällig als ideologische Rechtfertigung einer politisch ökonomischen Totalität gedient, des bürgerlich-kapitalistischen und des russisch-bürokratischen Systems.“

<sup>335</sup> Vgl. Kap. 3.2.: Auch Chlada und Saage kritisieren Popper für seinen Entwurf des positiven Fortschritts in kleinen Schritten. Dies sei letztlich ein konservativer Standpunkt, der alternative Entwürfe nicht zulässt und eine marktwirtschaftliche Organisation als einzig mögliche Ordnung perpetuiert, also in Wahrheit gerade eine „offene Gesellschaft“ verhindert.

Faschismus und auch der Kapitalismus sind, trotz ihrer Unterschiede, Phänomene der totalitären Moderne.

*Kritik des totalitären Denkens als Holismus:*

Wie wir schon bezüglich des Historizismus gesehen haben, dehnt Dussel die Totalitarismuskritik auf die gesamte Moderne aus. Für ihn besteht der Hauptgegensatz der Neuzeit nicht wie für Popper zwischen den holistischen Entwürfen einer utopischen Vernunft in der Tradition von Platon, Morus, Hegel und nach ihm Marx, und freiheitlichen Denkern, wie Kant und der vertragsrechtlichen Tradition<sup>336</sup>. Hegel verkörpert für Dussel nur die Reinform einer egologischen und eurozentristischen Ontologie, welche genauso Kants „transzendentes Subjekt“ oder Descartes „ego cogito“ bestimmt<sup>337</sup>. Bei all diesen modernen Entwürfen handelt es sich um eine „Vergöttlichung“ und „Fetischisierung“ des eigenen Ich und der Totalität der eigenen Kultur auf Kosten des unterdrückten Anderen<sup>338</sup>.

Die Frage ist aber dann, wie sich Dussel Projekt der Befreiung zur der *Notwendigkeit der Totalisierung*, die mit dem Aufbau und Wachsen jeder geschichtlich neuen Ordnung einhergeht, verhält. Hier kommt nun die „wahre Dialektik“ oder „Anadialektik“, im Sinne eines gerechten Wachstums der Totalität zu ihrer Aufgabe. Eine solche richtige Dialektik beschreibt Dussel auch mit einer „Versöhnung von Totalität und Anderheit“, ohne jedoch das Wort „Versöhnung“ im einem Sinne zu gebrauchen, der bedeutet, „dass wir zu einer umfassenden Totalität aufsteigen würden, sondern einfach im korrekten geschichtlichen Entwurf einer Dialektik von Totalität und Anderheit.“ (Dussel 1973/2, 60). Jedes geschichtliche System ist nach Dussel ein Kompromiss zwischen Totalisierung und Anderheit. Der totale Abschluss der Totalität ist die illusorische Utopie des Erreichens des eigenen Horizontes, während die völlige Hinwendung zum Anderen die Auflösung der Totalität<sup>339</sup> bedeuten würde, den Abschluss der Geschichte in totaler Freiheit. Dies wäre eine ebenso unrealistische und statische anarchistische Utopie. Mit folgender Graphik veranschaulicht Dussel diesen immer vorhandenen Kompromiss zwischen Totalität und Anderheit, den die menschliche Freiheit bedeutet:

---

<sup>336</sup> Vgl. Kap. 3.1.6. Auch Saage baut seinen Utopiebegriff im Wesentlichen auf diesem Gegensatz auf.

<sup>337</sup> Vgl. Kap. 4.2.5.

<sup>338</sup> Vgl. Dussel 1980, 35: „das europäische ich, und später des ganzen ‚Zentrums‘, konstituiert eine vergöttlichte, fetischisierte [i. Orig. divinizada, fetichizada] Totalität, deren Gottheit von den Unterdrückten der Peripherie (und von jenen, die sich innerhalb der vergöttlichten ‚Ordnung‘ befinden: vom Kind, von der Frau und vom Arbeiter) fordert, dass sie ihr einen obligatorischen Kult erweisen.“

<sup>339</sup> Vgl. Schelkshorn 1991, 95.

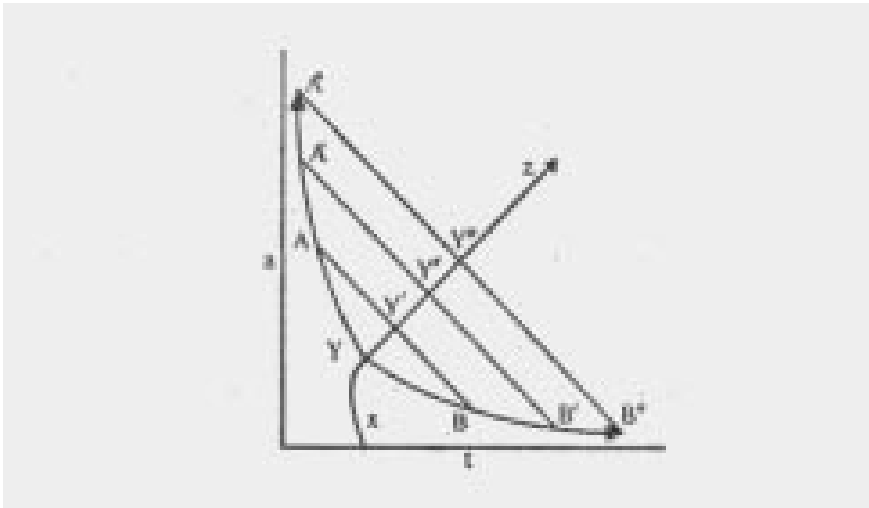


Abb. 4.: „FREIHEIT UND BEFREIUNG“

a = Anderheit; t = Totalisierung; x = tierischer Ursprung der Evolution des *homo*; Y = Moment des Zugangs zur Freiheit; YZ = Fortschreiten der Geschichte. (Dussel 1973/2, 95)

Der Bereich der Freiheit des Menschen in der Geschichte wird von der gänzlichen Totalisierung (*t*) und der gänzlichen Öffnung für den Anderen (*a*) abgesteckt, wobei die beiden Achsen in der Realität nicht berührt werden – daher die Asymptoten, die sich den Achsen nur annähern. In der durch die Freiheit des Menschen geprägten Geschichte „öffnen sich ihm Möglichkeiten, die Freiheit des Anderen zu erfüllen (A, A', A'') [...], oder sich in der Totalität, den Anderen verneinend, einzuschließen (B, B', B''). Der geschichtliche Fortschritt der Menschheit (der Übergang von Y zu Y', Y'', etc.) negiert nicht die Freiheit, sondern vergrößert ihren Rahmen (AB ist kleiner A'B'“) (ebd., 96) Wer behauptet *a* erreichen zu haben, im Reich der Freiheit angelangt zu sein (oder zu können), berührt in Wahrheit  $t^{340}$ . Eine solche Bewegung macht nun eben die angesprochene Dialektik von Herr und Knecht aus. Die irrealen Utopie behauptet bei *a* anzukommen und kommt in Wirklichkeit zur neuen Herrschaft, „die Befreiung erfüllt sich als Beherrschung und die Entfremdung ist unvermeidlich“ (ebd.). Das Vorhaben *a* zu berühren und das Reich der Freiheit in seiner *Idealität* zu verwirklichen eliminiert gerade wieder

<sup>340</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 96: „Die Ontologie der Identität möchte *a* und *t* berühren“, das andere (bei Hegel positiv der Begriff oder Geist) wird mit dem Selben oder der Totalität identifiziert (bei Hegel der Welt), der „Dienst“ als Bewegung zum anderen, fällt zusammen mit der „Praxis“ der Totalisierung und die Geschichte wird zur notwendigen Entwicklung. So ist es gerade der Versuch des Erreichens und die Behauptung der Erreichbarkeit der vollkommenen Versöhnung, die ein tatsächliches System immer in die Nähe von *t* bringt, auch wenn es ursprünglich nach *a* wollte.

die Freiheit des Anderen, da sie seine Exteriorität verneint, und fällt somit mit *t* zusammen. Die tatsächliche positive geschichtliche Freiheit und Dialektik spielt sich also gerade in einem Zusammenspiel des Dienstes am Anderen (und seinem Projekt) und dem eigenen Projekt (der Totalisierung) ab<sup>341</sup>.

Der Vorwurf des Holismus, den Popper der Utopie unterstellt, geht somit an der Utopie Dussels, der Transmoderne, insofern vorbei, als diese die Notwendigkeit einer Totalisierung reflektiert und trotzdem versucht, einen Anhaltspunkt zu finden, der ihr Maß und ihre Richtung bestimmt. Die Lösung, die Dussel vorschlägt, besteht eben darin, die Negativität und Exteriorität des Anderen, sei es der Arme und Unterdrückte (auf der politischen Ebene) oder der Kosmos aus dem die Welt erst kommt (auf der religionsphilosophischen Ebene) als Grundsatz der Ethik zu setzen, und so eine Freiheit in der Geschichte, eine „positive Dialektik“ zu fundieren.

Der kritische Utopiebegriff Poppers scheint hier wesentlich zu kurz zu greifen, da er alternative Entwürfe, die ein totalitäres Denken kritisch hinterfragen, ohne deshalb die Notwendigkeit der kollektiven Vermittlung fallen zu lassen, nicht zu fassen bekommt.

*Kritik des utopisch-totalitären Denkens als aufs Ganze zielende Sozialtechnik:*

Auch der Vorwurf Poppers an die Utopie einer auf die „Züchtung“ eines neuen Menschen ausgerichteten, ganzheitlichen Sozialtechnik, die versucht innerhalb einer „völlig neuen Gesellschaftsordnung“ einen idealen Menschen nach einem „göttlichen Urbild“<sup>342</sup> zu schaffen, kann sicherlich nicht auf Dussels Konzept übertragen werden. Dussels Affirmation des Anderen besteht ja gerade darin, ihn nicht von dem in der Totalität schon bekannten her (wie etwa einem göttlichen Urbild) zu fassen, sondern seine Anderheit und Negativität bezüglich des Selbst oder des Systems zu bejahen. Nur von dieser Exteriorität des Anderen aus kann das geschichtlich Neue geschehen<sup>343</sup>, welches klarerweise nicht von vornherein bekannt sein kann. Deshalb ist es auch keiner, wie auch immer gestalteter Sozialtechnik zugänglich. Insofern ist in der Utopie

---

<sup>341</sup> Schelkshorn fasst die notwendig dialektische Erneuerung der Totalität wie folgt zusammen: „Von seinem Ende her muss der Befreiungsprozess korrekt als „dialektische“ Bewegung verstanden werden, allerdings nicht als Dialektik innerhalb der Totalität, als Dialektik von Herr und Knecht, sondern als Dialektik, die vorn Einbruch des/der Anderen her in Bewegung gesetzt wird. „Dialektisch“ ist diese Bewegung insofern, als die Öffnung der Totalität für die Exteriorität des/der Anderen wieder zu einer neuen Totalität führt, in der die Würde des/der Anderen nun geachtet und geschützt wird.“ (Schelkshorn 1992, 120; Kursivsetzungen von mir)

<sup>342</sup> Vgl. Kap. 3.2.

<sup>343</sup> Vgl. Kap. 4.1.5., Dussel 1996 [1977], 62: „Vom anderen als anderen, dem Armen, der unbedingten Freiheit, insofern seine Exteriorität abgewertet wird zum Nichts [...] taucht der Geschichte das Neue auf.“



Dussels auch kein positiver Entwurf eines neuen Menschen<sup>344</sup> zu finden, sondern die negative Forderung, dass er nicht sein Selbst und sein Projekt „divinisiert“ und den Anderen zu seinem Mittel macht, sondern die Freiheit des Anderen bejaht.

Umgekehrt könnte man in Dussels Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsform und des modernen und zeitgenössischen Ethos<sup>345</sup> durchaus auch eine dazugehörige Kritik einer „utopischen“ (im Sinne der irrealen Utopie der Totalität) Sozialtechnik finden, die in der Unterordnung des Anderen und dem Zwang, in der Totalität zu funktionieren, besteht. Eine solche Sozialtechnik bestünde dann gerade im System des internationalen Marktes und seiner Asymmetrie<sup>346</sup>. Ein Punkt, der weiterer Klärung bedarf, auf den ich aber hier nicht eingehen kann.

Insgesamt scheint klar, dass Poppers totalitarismuskritischer Utopiebegriff im Wesentlichen nur eine Seite des Totalitären in der Moderne sieht, nämlich den Totalitarismus des Kollektivs und nicht den Totalitarismus des (bürgerlichen) Individuums, welcher in der Moderne wohl der letztlich einflussreichere war.

#### **4.4.3. Dussels Utopie und der intentionale Utopiebegriff**

Für Dussel steht, wie für Mannheim, die Utopie in engem Verhältnis zu den in der herrschenden Ordnung Benachteiligten und Ausgeschlossenen. Utopie ist im Sinne des intentionalen Utopiebegriffs Mannheims ein „historisches Wollen der unterdrückten Schichten“, das die „Sprengung“ des bestehenden „Seinsgefüges“ intendiert<sup>347</sup>. Die erste Frage die es in diesem Zusammenhang zu stellen gilt, ist demnach, ob die Utopie auch bei Dussel auf der *Intention* und dem *Willen* der unterdrückten Schichten beruht.

Ein zweiter wesentlicher Punkt des intentionalistischen Utopiekonzepts ist ein Verständnis der Utopie in Absetzung von der etablierten sozialen Ordnung, der „*Topie*“ (bei Landauer<sup>348</sup>)

---

<sup>344</sup> Dussel spricht zwar auch vom „neuen Menschen“, wenn er von die „neue Ordnung“ (Dussel 1979, 102) thematisiert. Dieser ist aber nur negativ zu fassen, kann nicht geplant oder schon bekannt sein, da er wesentlich auf der Freiheit des Anderen basiert.

<sup>345</sup> Vgl. Kap. 4.1.5.-4.2.6.

<sup>346</sup> Vgl. Fonet-Betancourt 1994, 280 f., Zu Dussel Interpretation der Globalisierung des freien Marktes innerhalb der Philosophie der Befreiung. Das Kapital nimmt die Position der Totalität ein, der die „lebendigen Arbeit“ gegenübersteht.

<sup>347</sup> Vgl. Kap. 3.3.2.

<sup>348</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.

oder der *Ideologie* (bei Mannheim). Die zweite Frage ist also jene nach dem Verhältnis der Utopie zur Ideologie bei Dussel.

Die dritte Frage, die hier von Interesse scheint, ist jene nach einem möglichen Ende der Utopie, das Landauer positiv und Mannheim negativ besetzt in Aussicht stellen. Das Ende der positiven Utopie ist für Dussel eben undenkbar, weil die Exteriorität des Anderen und letztlich des unendlichen Kosmos den utopischen Prozess der Befreiung auf ewige Zeit garantieren. Trotzdem muss Dussel die Utopie wesentlich modifizieren, um sie aus dem totalitären Denken der Tradition zu lösen und postuliert somit sein eigenes Ende der Utopien – freilich nur der totalitären.

*Die Utopie als Intention des Anderen der Ordnung:*

Die „*unterdrückten Schichten*“ bei Mannheim, welchen die Utopie zueigen ist, werden als Teil des Systems und seiner Entwicklung betrachtet. „Das Sein [also die Geschichte] gebiert Utopien. Diese sprengen das Sein in der Richtung auf ein nächstes Sein“ (Mannheim 1985 [1929], 174). Ausdrücklich bestimmt Mannheim die Bewegung der Geschichte als „dialektisches Vorwärtstreiben“ (ebd., 175)<sup>349</sup>, und die unterdrückten Schichten – falls sie eine geschichtswirksame, d. h. letztlich später verwirklichte Utopie ausbilden - als „aufstrebende“, d. h. nach der Macht innerhalb der Totalität strebende Schichten. Bei Mannheim ist die Utopie von einer Geschichtsentwicklung bestimmt, die sie rechtfertigt<sup>350</sup>. Utopie ist also soziökonomische Macht, und die unteren Schichten haben positive (bei Mannheim relative) Utopie nur, wenn sie aufstrebend sind, ihre Utopie verwirklichen und „arrivieren“ können. Mannheim bleibt deshalb klar innerhalb des von Dussel (und auch Popper) kritisierten dialektischen Denkens der notwendigen Entwicklung hin zur Einheit, welches letztlich die Geschichte selbst ist – die Utopie ist nur ein Element in diesem Prozess.

Bei Dussel hingegen bleibt das Andere der Ordnung immer außerhalb, und seine Utopie lässt sich deshalb nicht auf ein „politisches Wollen“ reduzieren, welches in der Totalität agiert. In der analaktischen Utopie geht es ja gerade darum, den aus dem Ressentiment der Unterdrückten

---

<sup>349</sup> Vgl. Mannheim 1985 [1929], 174: „In diesem Sinne wird dann das Verhältnis von Sein und Utopie als ein ‚dialektisches‘ bestimmt. Das Wort bedeutet auf dieser Stufe, das einfache Verhältnis, das darin besteht, dass jede Seinsstufe aus sich heraus alle jene ‚Gedanken- und Seelengehalte‘ [...] emporschießen lässt, die das ‚Negative‘, das noch Unverwirklichte, die Not einer jeden Seinsstufe kondensiert in sich enthalten. Diese geistigen Elemente werden dann zum Sprengstoff, der dieses Sein über sich hinaustreibt.“

<sup>350</sup> Vgl. Kap. 3.3.2., Saage 1995, 26: Saage erhebt der Vorwurf des rechtshegelianischen Historizismus gegen Mannheims Utopiebegriff.

resultierenden Willen zur Macht zu brechen, und somit die Dialektik von Herr und Knecht, den Wunsch, den Platz des Unterdrückers neu zu besetzen, zu beenden. Wie wir in Kap. 4.3. gesehen haben, beruht die Transmoderne zuallererst auf der Affirmation der eigenen kulturellen Exteriorität des Unterdrückten, die sich von der Negation der Negation (der Herrschaft) fundamental unterscheidet<sup>351</sup>. Auf dieser Basis scheint eine qualitativ neue „analektische“ Befreiung möglich, in welcher der Unterdrückte nicht nach einer einfachen Übernahme der Herrschaft und somit der Selbstentfremdung strebt, sondern auch den Herrschenden befreit<sup>352</sup>.

Für Landauer stammt wie für Mannheim die utopische Intention aus den „*Willenstendenzen*“ der Einzelnen, die sich in der Revolution zur „Mitlebensform“<sup>353</sup> vereinigen (dabei kommt bei Landauer das „Wollen unterdrückter Schichten“ nicht im Sinne Mannheims vor, sondern der Wille des Einzelnen als Negatives der sozialen Ordnung, der Topie). Wie für Dussel entzieht sich etwas dem System, das den Anfang der Utopie bedeutet: Bei Landauer ist es der Wille des *Einzelnen*, der sich außerhalb der Topie, der herrschenden Ordnung, befindet und so zum Ort der Utopie wird. Bei Dussel ist es die Exteriorität des Anderen, die die Basis der Utopie verheißt. Dussel freilich denkt die Exteriorität des Unterdrückten radikaler: sie kann sich nicht selbst innerhalb der Totalität, des Systems, artikulieren, da sie dort nicht verstanden wird, ohne Sinn erscheint. Deshalb braucht in Dussels Konzept der Andere einen Vermittler, den kritischen Intellektuellen, Philosophen oder Propheten, um sich zu seiner Exteriorität zu bekennen und diese zu bejahen<sup>354</sup>.

Bei Landauer lebt die Utopie in der Ordnung (Topie) „unterirdisch“ weiter und kann sich immer wieder zur Revolution vereinigen, die die alte Topie umstößt, und zur Einrichtung einer neuen führt<sup>355</sup>. Auch bei Dussel lässt sich die Anwesenheit der Abwesenheit, die Negativität des Anderen, nie gänzlich auslöschen – weder durch die Unterdrückung des Anderen und der

---

<sup>351</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 116: „Aus der Sackgasse der negativen Dialektik führt nach Dussel nur ein Weg über die positive Exteriorität der Armen, über das geschichtliche Wesen der Unterdrückten, das ihnen selbst durch den Schleier der Moral verborgen ist, doch trotz der Vergiftung durch das Ressentiment die einzige Quelle einer zukünftigen Identität bleibt. Keine Herrschaft kann sich restlos der abgründigen Tiefe menschlichen Seins bemächtigen. Dieser eschatologische Rest der Exteriorität des/der Anderen ist daher der entscheidende Stützpunkt und Inhalt einer authentischen Befreiung, die nicht bloß in neue Repression umschlägt.“

<sup>352</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 51: Die metaphysische Befreiung befreit auch den Herrscher; Eine vom kritischen Intellektuellen oder Philosophen induzierte Affirmation der Anderheit muss dabei gerade jenes Moment des Anderen aufsuchen, das immer außerhalb der Totalität geblieben ist, den distinkten, freien Anderen vom di-ferierten, in der Totalität unterworfenen, unterscheiden (vgl. Kap. 4.1.5. in dieser Arbeit).

<sup>353</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.

<sup>354</sup> Vgl. Kap. 4.3.3.

<sup>355</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.: So erhalten wir das in Graphik 1. beschriebene Modell einer kreisenden Dialektik von Topie und Utopie

vollkommenen Totalisierung des Selbst, noch in der positiven Öffnung zum Anderen, aus welcher eine „neue Totalität in Gerechtigkeit“ entsteht. Ein solches Konzept scheint jenem Landauers, der immer vorhandenen Utopie, welche die Ordnung stört, sehr nahe zu stehen.

*Ideologie als Verdeckung der Herrschaft:*

Bei Mannheim wird die Utopie wesentlich in Absetzung von der Ideologie definiert, die ursprünglich den Vorwurf des falschen Bewusstseins an die herrschenden Schichten bedeutet<sup>356</sup>. Mannheim entwickelt aber den Ideologiebegriff über Marx hinausgehend zum „totalen“ weiter, da prinzipiell alle sozialen Standpunkte von Partikularität und deshalb von ideologischer Sichtweise geprägt sind. Bei Dussel findet sich eine ähnliche Ausweitung des Ideologiebegriffes<sup>357</sup>. Da alle Konzepte des Denkens und der Philosophie in engem Zusammenhang mit der alltäglichen kulturellen Praxis und Faktizität, dem „Ethos“ eines Volkes stehen, ist eine absolute, objektive, ideologiefreie Sichtweise von vornherein auszuschließen. Genauso wie eine dialektische, auf die Totalität ausgerichtete Vorgangsweise in ihrem Rahmen notwendig und gerechtfertigt ist, da sie die kulturelle Praxis fundiert, ist die Ideologiekritik des Denkens in der Endlichkeit jeder Totalität begründet und berechtigt. „Zu sagen, dass diese ideologischen Momente den philosophischen Diskurs ‚beflecken‘ bedeutet nicht, dass dieser Diskurs ungültig bleibt. Es wird nur angezeigt, dass es ein menschlicher, fehlbarer, endlicher, vervollkommnungsfähiger Diskurs ist; [Dieser ist eben kein], absolutes Wissen“, und das aufgrund seiner Bezogenheit auf die Praxis, auf die zweideutige, unvollendete, konkrete und geschichtliche Handlung.“ (Dussel 1983/1, 26)

Freilich muss Dussel ebenso wie Mannheim die Ausweitung der Ideologie auf jede Sichtweise wieder abschwächen, um nicht in einen völligen Relativismus abzutreiben und ihre eigene Position zu begründen. Was sich der Ideologiekritik ihrer Tendenz nach entzieht ist bei Mannheim die *Wissenssoziologie* und bei Dussel die *Exteriorität* des Anderen. Mannheims Kriterium zur Bewertung der Richtigkeit eines Bewusstseins im Sinne des „wertenden totalen Ideologiebegriffes“ (Mannheim 1985 [1929], 78ff) ist wiederum die Geschichte selbst:

---

<sup>356</sup> Vgl. Kap. 3.3.2., Utopie bedeutet also zuerst ebenso den Vorwurf des falschen Bewusstseins, jedoch gegenüber den Entwürfen der Zukunft der aufstrebenden Schichten.

<sup>357</sup> Die Ideologie situiert Dussel im Verhältnis von Text (philosophische Theorie) und Kontext (Praxis der Ökonomie und Politik). Dussel beschreibt das notwendig aus einer geschichtlichen Situation hervorgehende Ideologische in jedem Denken an den Beispielen Aristoteles, Th. v. Aquin und Rousseau. Auch die großen Philosophen können sich keiner Ideologiefreiheit rühmen; vgl. Dussel 1983/1, 18 f., Zum Ideologiebegriff bei Dussel: Penner 1996, 168 f. *Ideologie*.

Ideologisch ist eine Sichtweise, die der „Seinsstufe“ nicht mehr angemessen ist<sup>358</sup>. Das Bewusstsein muss also die Wirklichkeit angemessen und zeitgemäß interpretieren, muss mit der „Seinsstufe“ im Einklang stehen, um nicht ideologisch zu sein. Es ist nun die Methode Mannheims selbst, die Wissenssoziologie, die eine der Ideologie entgegengesetzte Bewegung einleitet: „Nur wenn man die Teilhaftigkeit aller Standorte sieht und sie immer wieder herausstellt, ist man zumindest auf dem Wege nach der gesuchten Totalität.“ (ebd., 92) Der Weg der Wissenssoziologie, die zwar nie eine absolute Ideologiefreiheit erreichen kann, sich aber durch ein ideologiekritisches vergleichendes Denken doch auf dem Weg dazu befindet, geht hin zur *Totalität*: „Totalität bedeutet Partikularsichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende Intention aufs Ganze, die [...] eine für uns mögliche maximale Erweiterung der Sicht ersehnt.“ (ebd.)

Dazu steht freilich die Bewegung der Befreiung des Anderen in Dussels Denken in klarem Gegensatz. Dussel verwendet hier den Ideologiebegriff nicht nur im Sinne der Standortabhängigkeit sondern spezifisch als Denkweise, die die bestehende Ordnung rechtfertigt und die wirklichen Strukturen der Herrschaft verdeckt und so das Projekt der Totalität als Befreiung erscheinen lässt<sup>359</sup>. Dussels beliebtestes Beispiel einer solchen Ideologie haben wir schon im „Mythos des Fortschritts“<sup>360</sup> kennen gelernt. Der verdeckenden Rechtfertigung entgegengesetzt ist der „Dienst“ am Anderen, der immer versucht das Andere und Unterdrückte der Ordnung aufzusuchen, „der immer aufmerksam gegenüber der neuen Pro-vokation des Anderen ist.“ (Dussel 1973/2, 103) Insofern steht nun der Ideologie bei Dussel nicht die Utopie, sondern die Analektik gegenüber, die immer vom negativen und freien Anderen ausgeht. „Der befreiende ‚Dienst‘ [...] ist analektisch, (vom Anderen her [...]) und nicht ideologisch.“ (ebd.) Die Analektik und der „Dienst“ am Anderen sind also der Ideologie immer entgegengesetzt, insofern sie kein „ontisches Projekt verabsolutieren können“ (ebd.) „Die erste Negativität [jene des Anderen, ...], ist die Garantie für die nicht-Ideologisierung.“ (ebd.) Wieder gibt die Akzeptanz des „eschatologischen Restes“ des Anderen die Garantie für ein ethisch richtiges

---

<sup>358</sup> Vgl. Kap. 3.3.2, Mannheim 1985 [1929], 78 f.: „Falsch und ideologisch ist von hier aus gesehen ein Bewusstsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich überdeckt.“ (85)

<sup>359</sup> Dussel verwendet also einerseits den Begriff Ideologie im Sinne von notwendig partikulärer Sicht jeder Totalität und im Sinne des die Totalisierung des Systems vorantreibende Illusion und Verdeckung der Wirklichkeit (vgl. Dussel 1994, 172). Es gibt somit ein notwendiges Quantum an Ideologie (innerhalb einer positiven Dialektik) und eine Ideologie, die das Werkzeug zur vollkommenen Totalisierung ist (vgl. Dussel 1973/2, 103). Der Ideologiebegriff bei Dussel bedarf diesbezüglich sicher weiterer Klärung, die hier nicht geleistet werden kann.

<sup>360</sup> Vgl. Kap 4.3.1., Dussel 1994, 172.

Urteilen. Die Utopie steht hier in ihrer Dualität daneben – sie kann als „irreale“ Utopie Teil der ideologischen Totalisierung sein oder als authentische Utopie der Befreiung dienen.

Die der Idee einer „Ideologieverminderung“ bei Mannheim steht zu jener Dussels demnach in deutlicher Differenz: Mannheim versucht durch eine „Sprengung“ der Partikularsichten und deren Integration zu einer objektiven Totalsicht zu kommen. Dussel hingegen situiert die Integration der Partikularitäten in einem „transmodernen Pluriversum (mit vielen Universalitäten: europäisch, muslimisch, vedantisch, taoistisch, buddhistisch, lateinamerikanisch, bantu, etc.), multikulturell und in einem kritischen Interkulturellen Dialog.“ (Dussel 2005, 25). Es geht ihm also nicht wie Mannheim, um *eine* richtige objektive Sicht, sondern um die Pluralität der Sichtweisen in der Akzeptanz der Exteriorität.

#### *Das Ende der Utopie:*

Bei Mannheim lässt sich eine fast ängstliche Vorstellung eines Endes der Utopie finden, das mit einer naiven Menschheit einhergeht, in der Sein und Sollen, Welt und Bewusstsein zusammenfallen, und welche damit auch ihr Geschichtsbewusstsein und ihre aktive Selbstbestimmung verliert<sup>361</sup>. Trotzdem kann sich Mannheim nicht von der Prognose eines solchen Endes lösen, das er in ihrer wissenschaftlichen Dimension sogar positiv denkt: In der von der Wissenssoziologie intendierten Totalsicht fällt die Welt immer mehr mit dem integrierenden Bewusstsein des Wissenschafters zusammen, der imstande ist, alle falschen partikulären Sichtweisen als ideologisch (bzw. utopisch) zu entlarven. Freilich würde ein solches „Verschwinden der Utopie“ eine statische Sachlichkeit“ zustande bringen, „in der der Mensch selbst zur Sache wird“ (Mannheim 1985 [1929], 225) und mit der Utopie die bewusste Gestaltung Geschichte verliert.

Mit Dussel könnte man auf diese Paradoxie antworten, dass sie eben daraus resultiert, dass Mannheim innerhalb einer dialektischen Totalität von Geschichte denkt, die kein außen hat und deshalb notwendig an ihrer eigenen Totalisierung zugrunde geht – an ihrem unmöglichen Ende steht nur mehr das statische Eine, das Sein ist das Bewusstsein, es gibt weder Ideologie noch Utopie.

Interessanter scheint im Bezug zu Dussels Denken das *Ende der Utopie bei Landauer*. Utopien sind für ihn Idealentwürfe, die in jedem Fall nicht in ihrer Idealität realisiert werden können. Eine versuchte Umsetzung der Utopie in einer Revolution bedeutet zwangsläufig ihre

---

<sup>361</sup> Vgl. Kap. 3.3.2.

neuerliche Erstarrung zur „Topie“, der neuen tatsächlichen Ordnung, unter Verlust der postulierten Idealität<sup>362</sup>. Landauer sieht also die Bewegung von Topie und Utopie vor allem als Dialektik von Herr und Knecht und nicht den dialektischen Fortschritt im Sinne Mannheims. Landauers Utopiebegriff beschreibt also das, was Dussel unter den „irrealen“, totalitären Utopien versteht. Daraus erklärt sich auch Landauers Sicht der Möglichkeit einer neuen Zeit der harmonischen Ordnung in welcher ein „verbindender Geist“ über die Menschheit kommt, der „Ordnung und Einheit in unser Leben und Mitleben“ (Landauer 2003 [1907], 107) bringt. Bezeichnend für die Position des Anarchisten Landauers ist, dass er in ähnlicher Weise wie Dussel die „irreale“ Utopie des idealen Staates in einer Dialektik von Herrschaft und Revolution in der Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse gefangen sieht, aus der es auszusteigen gilt. „Doch ist es so, wie Gottfried Keller gesagt hat: der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein.“ (ebd., 114)

Die Frage, ob die „neue ethisch gerechten Totalität“ bei Dussel mit dem mit dem von Landauer evozierten Ende der Revolution (und somit der Utopie) und der Entwicklung eines neuen „Geistes der Gemeinschaft“, der „sozialen Regeneration“ (ebd., 108) vergleichbar ist, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Freilich scheint die Beschwörung des Geistes des Mittelalters bei Landauer eine rückwärtsgerichtete Utopie (d. h. seiner Utopie des Endes der Utopie) auf der Suche nach einer verlorenen Einheit und ihrem „Geist“ zu sein, während es bei Dussels „pluriverseller Utopie“ gerade darum geht, eine solche Suche nach letzter Einheit zu vermeiden. Aber auch Dussels Berufung auf die semitische Tradition wendet sich in ähnlicher Weise an die Vergangenheit und letztlich scheint der Unterschied kleiner zu sein, als es den Anschein hat. Schließlich ist der Geist der Einheit, den Landauer evoziert, keine hierarchische Ordnung eines totalen Staates, sondern ein freiheitlicher Zusammenschluss von „Bünden“, die „ihre Arbeit in den Dienst ihres Verbrauchs stellen.“ (ebd. 115) Auch Dussels „neue Totalität in Gerechtigkeit“ verlangt ja eine neue gesellschaftliche Einheit und Organisation, die eine „Solidarität“ (Dussel 2005, 23) verlangt. Man sieht, dass die Frage vom Ende der Utopie wesentlich von der begrifflichen Definition der Utopie abhängt. Dussels analektische Utopie, welche per Definition nicht beendet werden oder abgeschafft werden kann, kommt daher eben dem Versuch einer Beendigung der totalitären Utopie gleich<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.

<sup>363</sup> Tatsächlich lässt das Geschichtsbild Dussels, in dem sich ein Fortschrittsmodell und ein zyklisches Modell (vgl. Penner 1996, 160) widersprechen, keine eindeutige Beantwortung dieser Frage zu.

Zur Beziehung Dussels zum intentionalen Utopiebegriff lässt sich zusammenfassend sagen: auch Dussel geht es um das Wollen der *unterdrückten Schichten*, er sieht diese aber nicht nur als unterdrückt, sondern vor allem, und darauf baut er seine Utopie, außerhalb der etablierten Ordnung in der *Exteriorität*. Wo sich Dussel sicherlich in der Nähe eines intentionalen Utopiebegriffs befindet ist seine Ausweitung der Utopie auf eine geschichtliche Funktion, die die literarische Utopietradition in ihrem Umfang übersteigt. Wichtig ist vielleicht noch anzumerken, dass in Dussels Denken der Begriff Intention oder *Wille* viel stärker mit dem „Willen zur Macht“ der Totalität, als mit dem „Dienst der Befreiung“ (der ja den Willen des Anderen zur Basis hat) verbunden scheint, und schon allein deshalb ein analektischer Utopiebegriff nicht als intentional gelten kann.

#### 4.4.4. Die „Transmoderne“ als postmaterielle Utopie<sup>364</sup>

Zum Abschluss soll die Utopie Dussels noch im Lichte des „klassischen Utopiebegriffs“ betrachtet werden, den Richard Saage und Norbert Elias für am besten geeignet halten, um das Phänomen der Utopie adäquat zu analysieren<sup>365</sup>. Saage unterscheidet in der Geschichte der Neuzeit zwischen einer holistischen Vernunft des gesamtgesellschaftlichen Planes (dem utopischen Denken) und einer an der Freiheit des Individuums ausgerichteten Vernunft (der vertragsrechtlichen Tradition)<sup>366</sup>. Bei den postmateriellen Utopien handelt es sich um einen „dialektischen Lernprozess“ (Saage 1995, 187) innerhalb des utopischen Diskurses. In diesem steht am Anfang die kollektiv-totalitäre Vernunft der klassischen Sozialutopien, welche durch ihre Antithese in den negativen Utopien (und ihrer strikten Abwertung des Kollektivs zugunsten des Individuums) korrigiert wird. Die *postmateriellen Utopien* vollenden diese „Dialektik der Sozialutopie“ (ebd.) im Versuch einer *Synthese* aus individueller und *kollektiver Vernunft*. Wie schon angesprochen, scheint jedoch Saages Dialektik der Utopie, die von Individuum und Kollektiv abgesteckt wird, Entwürfe die sich außerhalb dieses Gegensatzes befinden, nicht zu fassen zu bekommen. Dass der Gegensatz von utopischen Denken (kollektiv orientiert) und vertragsrechtlicher Tradition (am Individuum orientiert) ein innereuropäischer ist, und beide

---

<sup>364</sup> Vgl. Kap. 3.1.5.

<sup>365</sup> Vgl. Kap. 3.1.

<sup>366</sup> Vgl. Kap. 3.1.6. *Der Gegensatz zum Vertragsdenken*.



Ansätze letztlich auf der Totalisierung einer spezifisch neuzeitlich europäischen Vernunft<sup>367</sup> beruhen, thematisiert Saage in dieser Form nicht. Laut Dussel ist aber die Freiheit des Individuums unter Umständen ebenso totalitär wie der holistische Plan.

Dussels utopisches Modell versucht wohl auch einen Weg der Verbindung der notwendigen Totalisierung und der Freiheit des Partikulären, des Anderen der Totalität, zu gehen. Aber das Andere der Totalität ist nicht das Individuum in seiner Freiheit, sondern v. a. eine unterdrückte und marginalisierte soziale Schicht, Tradition oder Kultur. Wie wir bereits im Vergleich zu Poppers Utopiekritik gesehen haben, zeichnet sich Dussels Konzept dadurch aus, dass es die Gefahr des Totalitarismus eben nicht nur in einer kollektiven Vernunft verortet, sondern auch und vor allem in der auf der Freiheit des Individuums basierenden, bürgerlich-kapitalistischen Vernunft der Neuzeit: „Wenn der Kapitalismus der ökonomische Ausdruck des neuen Ethos ist [des bürgerlichen der Moderne], ist sein politischer Ausdruck der liberale Individualismus.“ (Dussel 1973/3, 78) Im Folgenden möchte ich die von Saage für die Charakteristika der „postmaterielle Utopie“ der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Entwurf Dussels in Beziehung setzen.

#### *Die Überwindung der totalitären Vernunft:*

In der Charakterisierung der postmateriellen Utopien hebt Saage hervor, dass es zu einer kritischen Hinterfragung der planenden Vernunft und ihrer der Instrumentalisierung der Natur und des Menschen zugunsten eines technischen Fortschritts oder des Machterhalts kommt. Die postmateriellen Entwürfe zeichnen sich deshalb durch ihre Aufwertung des Individuellen und Partikulären bezüglich der Vernunft des Ganzen aus<sup>368</sup>. Auch bei Dussel lässt sich eine solche Aufwertung des Partikulären finden, das sich nie restlos im System integrieren oder unterdrücken lässt. H. Schelkshorn interpretiert die Forderung nach Offenheit des Systems/ der Totalität im Hinblick auf den Respekt vor dem Individuum so: „Das absolute Kriterium ist zweifellos die unveräußerliche Personenwürde, in Dussels Terminologie die eschatologische Exteriorität des/der Anderen. Damit kann jedes System in ihrer Herrschaftsstruktur entlarvt werden.“ (Schelkshorn 1992, 157) Andererseits haben wir gesehen, dass Dussel seine Kritik der Vernunft der Totalität nicht auf einen gesamtgesellschaftlichen Plan reduziert (wie z. B. Popper, aber auch Saage), sondern gerade auf den Individualismus der neuzeitlichen Philosophie bezieht. Das Individuum

---

<sup>367</sup> der von Dussel kritisierten Metaphysik des Subjekts, die den Anderen verschwinden lässt, zur Sache und zum Instrument des Gleichen macht Vgl. Kap. 4.2.5.

<sup>368</sup> Vgl. Kap. 3.1.5.

ist eine Totalität für sich, die sich ebenso verabsolutieren kann wie eine Gesellschaft. In dieser Totalisierung des Individuums und seiner Vernunft sieht Dussel sogar den Hauptgrund der Übel der Kolonisierung und der Unterdrückung von Bruder, Frau und Kind<sup>369</sup>. Wenn Saage zur postmateriellen Utopie feststellt: „Vorherrschend wird nun [...] der Primat der individuellen Freiheit“ (Saage 1995, 246), so trifft dies die Dusselsche Intention insofern nicht, als es bei Dussels „Dienst am Anderen“ gerade darum geht, die eigene Freiheit (und ihr Projekt) in Respekt der Freiheit des Anderen einzuschränken.

Die „Zukunftsfähigkeit“ des utopischen Denkens hängt nach Saage davon ab „den Ausgleich zwischen den unverzichtbaren Rechten des Einzelnen und den unabweisbaren Ansprüchen des ‚Ganzen‘ im Medium der säkularisierten Vernunft“ (Saage 1991, 343) zu suchen. Das Kriterium der *Vernunft* können wir bei Dussel sicherlich ebenso feststellen<sup>370</sup>. Die Vermittlung des Einzelnen mit dem Ganzen ist jedoch nicht das Kernproblem Dussels: nicht der Gegensatz von Individuum und Ganzem ist bestimmend, sondern jener von Öffnung und Schließung der Totalität. Insofern muss nach Dussel die Vernunft radikaler kritisiert werden: Der Mythos des Fortschritts und der europäischen Überlegenheit sind selbst Ausgeburten der säkularisierten Vernunft. Diese ideologischen Dimensionen der Vernunft zu überwinden, und nicht nur die vernünftige Vermittlung von Individuum und Gesellschaft, ist eines der Ziele der Dusselschen metaphysischen Utopie.

Für Dussel ist es eine affirmative Integration des Anderen ins Ganze, die notwendige und wohl auch vernünftige Organisation einer neuen Totalität, die über den ethischen Fortschritt der Gesellschaft entscheidet. Dabei soll aber nicht das *Individuum* mit der Totalität „versöhnt“<sup>371</sup> werden sondern die *Anderheit*. Deshalb hält Dussel zwar an der Möglichkeit und Notwendigkeit der vernünftigen Entwicklung fest, aber im Sinne einer „*Vernunft des Anderen*“ (Dussel 1994, 22)<sup>372</sup>, die sich von der Vernunft der Totalität (Dialektik) durch ihren Ursprung und ihr Ziel im freien Anderen bzw. der Befreiung des Unterdrückten unterscheidet.

---

<sup>369</sup> Vgl. Kap. 4.2.4., Dussel 1973/2, 112: Erst der Individualismus der Neuzeit mündete in den Versuch, die Totalität gänzlich abzuschließen – im Mittelalter gab es eine klare Beziehung zum Anderen in Gott. Die moderne Welt hingegen, gründet sich im „Ich erobere“, dass zum „Ich denke“ wird, und in der Bejahung und Universalisierung der vom Individuum aus gedachten rechtlichen Ordnung kulminiert.

<sup>370</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

<sup>371</sup> Vgl. Dussel 1973/2, 60: Versöhnung ist bei Dussel nicht als vollkommene Synthese gemeint, sondern als Versuch der Begegnung mit dem Anderen in seiner Freiheit.

<sup>372</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

Die hieran anschließende Frage, ob ein „dritter Weg“ zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus, wie ihn Saage bei den postmateriellen Utopien ausmachen will<sup>373</sup>, auch bei Dussel zu finden ist, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Der Weg, den Dussel vorzeichnet, liegt jedenfalls nicht „zwischen“ diesen beiden Phänomenen, da sie wie gesagt für ihn aus der gleichen totalitären Vernunft resultieren.

*Technikkritik, Arbeit und Ökologie:*

Laut Saage ist die postmaterielle Utopie von der Forderung nach einer *Ökologisierung* und *Humanisierung der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung* geprägt. Die Technik und die Wissenschaft werden nicht mehr als Garantie der neuen Ordnung und des neuen Menschen in einer vollkommen humanisierten Natur verwendet wie in den klassischen Utopien, v. a. im 19. Jahrhundert<sup>374</sup>. Es wird aber auch die völlige Dämonisierung der Technik in den negativen Utopien, wo sie nur noch zur Überwachung und Regulierung der Menschen durch den allumfassenden Staat dient, überwunden. In einer kritischen Verwendung der Mittel der Technik und Wissenschaft liegt die einzige Chance für die Errichtung einer menschlichen und ökologischen Ordnung<sup>375</sup>.

Wie wir gesehen haben, nimmt auch Dussel eine sehr kritische Stellung zum „technischen Ethos“ des 20. Jahrhunderts ein. Das technische Ethos ist für Dussel der Gipfelpunkt der Moderne und ihrer Instrumentalisierung des Menschen für die Zwecke des Zentrums (des Kapitals)<sup>376</sup>. Trotzdem sieht Dussel die *Notwendigkeit der Technik für eine Befreiung* der Länder der Peripherie realistisch als ökonomische Notwendigkeit: „Die befreiende Ökonomie ist der rechte Dienst, die realisierende Vermittlung des Anderen, die technische Neuerung, Technologie für den Anderen, für sein Wachstum, seine Entwicklung und sein Glück. [...] Befreiung setzt nicht nur ein Projekt und Enthusiasmus voraus, sondern die geplanten, realisierbaren und technologische effizienten Vermittlungen.“ (Dussel 1996 [1977], 179) Es geht Dussel also, durchaus in Übereinstimmung mit den postmateriellen Utopien bei Saage, um eine Humanisierung der Technik, um ihre Lösung aus dem Zusammenhang einer globalisierten kapitalistischen Produktion, mit Überfluss und Konsumwahn auf der einen, und Armut auf der

---

<sup>373</sup> Vgl. Saage 1991, 303.

<sup>374</sup> Vgl. Kap. 3.1.3.

<sup>375</sup> Vgl. Kap. 3.1.4.

<sup>376</sup> Vgl. Kap. 4.2.6. in dieser Arbeit, Dussel 1973/3, 124: „Dieses berechnende technische *Ethos*, von der Wissenschaft multipliziert, kann den Menschen selbst in die Materie seines unendlichen Schaffens verwandeln. Es ist also die Versklavung des Menschen als Maschine, als Arbeitsinstrument.“

anderen Seite. Der technische Fortschritt darf nicht zum selbstbegründeten Projekt der herrschenden Totalität werden. „Eine ‚Trans‘-moderne sollte das beste, das die moderne technologische Revolution zu bieten hat annehmen – unter Ausschluss die antiökologischen und rein westlichen Aspekte – um sie für die in ihren Differenzen aufgewerteten Welten [der Transmoderne ...] in den Dienst zu nehmen.“ (Dussel 2002, 236)<sup>377</sup>

Die *Arbeit* erfährt laut Saage in den postmateriellen Utopien eine Aufwertung, vermischt sich mit der Muse selbst und ist nicht mehr das notwendige Übel, das durch die freie Zeit entschädigt wird, wie in den klassischen Utopien. „An die Stelle Disziplin erzwingender Hierarchien der Arbeit treten Konzepte selbstbestimmter Tätigkeit.“ (Saage 1991, 340) Auch in Dussels Denken erfährt die *Arbeit*<sup>378</sup> eine Aufwertung, sie wird nicht als (durch die Technik) zu überwindende Notwendigkeit, sondern als Grundbedürfnis der Personenwürde dargestellt: „Das erste Kriterium jeder Technologie [...] der Befreiung in den Ländern der Peripherie ist es, das absolute Recht des Menschen auf Arbeit zu garantieren. [...] Das Recht zu leben gewinnt der Mensch durch die Arbeit.“ (Dussel 1996 [1977], 164) Auch eine jede gesellschaftliche Neuorganisation hat ihre Basis in der Arbeit des Menschen, „nur durch die Vermittlung der Arbeit [...] organisiert sich das neue System in der Gerechtigkeit. Ohne Arbeit, effiziente Arbeit mit wissenschaftlicher Vermittlung, gibt es kein Brot;“ (ebd., 179)

Gleichzeitig ist freilich die Arbeit in ihrer kapitalistisch-asymmetrischen Form zwischen Zentrum und Peripherie das erste Mittel der Aufrechterhaltung des herrschenden Systems: „[...] sicher ist, dass die in der Mehrheit der Nationen (die peripheren, abhängigen und unterdrückten) und für die Mehrheit ihrer Einwohner (Bauern, Arbeiter, Marginalisierte) die alltägliche ökonomisch-poietische Arbeit ein ordinärer Verkauf ihres Seins [...] ist. Sie arbeiten wie Tiere um Artefakte zu produzieren, die andere verwenden.“ (ebd., 165)<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Vgl. Schelkshorn 1992, 159: „Eine Technik, befreit aus dem kollektiven Wahn unendlichen Konsums, herausgelöst aus der technokratischen Vision einer vollständigen Rekonstruktion der Natur, wo Naturbeherrschung zum Selbstzweck geworden ist, eine Technik also, die wieder in ein humanes gesellschaftliches Projekt integriert ist, bildet sogar ein entscheidendes Moment der integralen Befreiung. Denn ohne effiziente Produktion auf einem hohen technologischen Niveau wird Befreiung zur billigen Vertröstung.“

<sup>378</sup> Die *Arbeit* ist bei Dussel als grundlegende Vermittlung zwischen Mensch und Natur (im Sinne von Ressource) und somit grundlegende Wertproduktion und Wirtschaftsform gedacht: „Die Arbeit über die Natur (poiesis und nicht praxis) ist die volle und integrierte Aktion des Menschen des Gebrauchs oder der Herstellung der Instrumente, der Dinge mit Sinn [i. Orig. cosas-sentido], der Kulturgegenstände, und Artefakte.“ (Dussel 1996 [1977], 156)

<sup>379</sup> Auf die wirtschaftstheoretischen Reflexionen Dussels, die er vor allem von 1985 bis 1990 in einer Neubewertung der Marxistischen Theorie vorgelegt hat kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. Dazu: Fornet-Betancourt 1994, 272-295, zur Bedeutung Neubewertung des „Mehrwerts“ im Hinblick der Asymmetrie internationaler Wirtschaft bei Dussel vgl. Schelkshorn 1992, 138 – 149.

Dussel gibt jedoch der „Arbeit“ eine Wendung, die sie für die Frage der Utopie bedeutsam macht, indem er sie mit der Kategorie der Exteriorität verbindet, die wie wir gesehen haben, die Basis der transmodernen Utopie darstellt. Dussel bestimmt die Marxsche „lebendige Arbeit“ als das Andere des Kapitals<sup>380</sup>. Um den vom Kapital unterdrückten Teil der Arbeit von dem ihr exterioren, freien<sup>381</sup>, auf dem die Utopie basiert, zu scheiden, spricht Dussel von der „Mehr-Arbeit“: „Die Frage ist, über die Arbeit von einer abstrakten [...] zu einer konkreten Exteriorität zu kommen. Das Konzept der Exteriorität muss durch die ‚innere Transzendentalität‘ im System der Totalität selbst ergänzt werden. [...] Die überflüssige Mehr-Arbeit [i. Orig. plus-trabajo], als Produktionskraft, die von einem System nicht gebraucht wird, da es nicht weiß, was sie mit ihr machen soll [...], ist das Erscheinen [...] eines historischen Subjekts.“ (Dussel 1984, 92). Die „überflüssige Mehr-Arbeit“, die sich in Arbeitslosigkeit, Marginalisierung und Armut äußert, stellt somit erst den Raum und die Zeit der Exteriorität innerhalb der Totalität sicher, von dem aus die neue Ordnung gefordert wird. „[...] die als Arbeitslosigkeit, Marginalität, Unterbeschäftigung verlorene Zeit, ist die subversive Zeit, die Zeit, in der es zum Klassebewusstsein und dem Bewusstsein der Notwendigkeiten eines neuen Systems kommt.“ (ebd.) Die Exteriorität der „Mehr-Arbeit“, der verfügbaren und nicht im System integrierten Arbeitskraft, bildet die positive Basis der Verneinung des Systems. In ihr zeigt sich der Andere, dem es den Dienst zu erweisen gilt, als Unterdrückter in seiner Freiheit und Armut im System<sup>382</sup>. Insofern gibt Dussel der Frage der Arbeit noch eine andere Wendung, als die bei Saage besprochenen postmateriellen Utopien: Sie wird nicht nur zur Basis der Bedürfnisbefriedigung, Zufriedenheit und Selbstverwirklichung im utopischen System, sondern ist als Mehr-Arbeit auch die konkrete „innere Transzendentalität“ des zu überwindenden Systems, da sie die Notwendigkeit einer neuen Ordnung aufzeigt und die konkrete Basis eines historischen Subjekts bildet.

Auch der von Saage bei den postmateriellen Utopien durchwegs nachgewiesene Bezug zur *Ökologie* taucht bei Dussel wieder auf: „Das Sterben der Natur [i. Orig. la muerte de la

---

<sup>380</sup> Darin liegt der Kern der Dusselschen Interpretation von Marx: Die „lebendige Arbeit“ wird mit der Levinaschen Kategorie der Exteriorität verbunden - und so scheint die Marxsche Dialektik wahrlich eine Ana-dia-lektik zu sein, da sie ihren ersten Bezugspunkt im Anderen setzt (vgl. Fornet-Betancourt 1994, 283f, Schelkshorn 1992, 141).

<sup>381</sup> Nach dem Schema des unterworfenen Anderen (der di-ferierte Andere) und dem freien Anderen (der dis-tinkte Andere) (vgl. Kap. 4.1.5.), dessen Rest immer vorhanden ist und die positive Bedingung der Befreiung bildet.

<sup>382</sup> Vgl. Dussel 1996 [1977], 162: „Der dialektische Prozess als Übergang zur neuen Totalität [im Sinne der Ana-dialektik, ...] kann sich nicht nur auf die negative Bewegung der Verneinung stützen, sondern auf die Affirmation der Anderheit des neuen Systems, welche von der Manifestation der Exteriorität des Anderen in der inneren Transzendentalität der Mehr-Arbeit aus erscheint.“ (Dussel 1996 [1977], 162)

naturaleza] ist der kollektive Selbstmord der Menschheit, und trotzdem lernt die moderne Kultur, die sich globalisiert, nichts vom Respekt anderer Kulturen vor der Natur.“ (Dussel 2005, 25)<sup>383</sup> Ein wesentlicher Punkt der „Transmoderne“ ist eben die Möglichkeit der Annahme solcher wichtiger Aspekte wie der respektvolle Umgang mit der Natur von den in der Moderne entwerteten Traditionen und ihrer kreativen Kapazitäten: „Diese Kreativität wird auch gebraucht werden, wenn die Menschheit ihre Beziehung zur Natur auf der Basis der Ökologie und zwischenmenschlichen Solidarität neu definieren muss, anstatt sie reduzierend nach dem solipsistischen und schizoiden Kriterium des Wachstums der Profitraten zu definieren.“ (Dussel 2002, 235)

*Kritik des Fortschrittsdeterminismus:*

Ein weiterer Aspekt der postmateriellen Utopien bei Saage ist ihre Ablehnung eines geschichtlichen Fortschrittsmodells, wie er die literarischen Utopien seit der Aufklärung prägte. Die „dialektische“ Erkenntnis aus den negativen Erfahrungen der Geschichte wird in der *Kritik* des bedingungslosen *Fortschrittsdenkens* als *Rechtfertigungsideologie*, der zur Unterdrückung des abweichenden Individuums dient, deutlich. Es geht deshalb auch nicht um eine positive Verwirklichung der Utopie, sondern um ein „regulatives Prinzip, das Auswege aus der globalen Krise der Menschheit aufzeigen will. Dabei liefert der utopische Entwurf seine eigene Kritik gleich mit: Er ist also selbstreflexiv geworden. Und er verzichtet, fast wichtiger noch, auf den Anspruch als vorgegebenes Ziel der Geschichte verwirklicht zu werden und damit zu statischer Positivität zu gerinnen“ (Saage 1995, 188)

Auch dazu finden sich bei Dussel klare Parallelen in der Kritik des Mythos der Moderne<sup>384</sup> oder der Unterscheidung der totalitären Utopien von der „metaphysischen“ Utopie der Transmoderne, wobei erstere sich eben durch jene Verabsolutierung und Universalisierung des eigenen Projektes auszeichnet, die eine Fortschrittsideologie kennzeichnet. Die Transmoderne lebt genau von dem Bewusstsein, nicht den eigenen Fortschritt absolut zu setzen, sondern diesen immer in der Freiheit des Anderen zu korrigieren.

---

<sup>383</sup> Dussel kritisiert ja gerade, dass das Europa der Moderne die anderen Kulturen und die Natur gleichsetzt und innerhalb der modernen Totalität unterwerfend integriert, sie zum „diferierten anderen“ macht. „Die Ausbeutung des Menschen der Peripherie (des Indios, des Afrikaners oder des Asiaten), als Vermittlung der Nutzbarkeit [i. Orig. explotabilidad] der „Natur“ zum Wohle des Menschen des „Zentrums“, der Totalität des gültigen ökonomisch-politischen Systems, ist die wichtigste Tatsache unserer Epoche.“ (Dussel 1979, 81). Auch bei den in Kap. 2. diskutierten Autoren Ainsa und Cerutti taucht ja diese Kritik der Natursetzung Amerikas (und seiner Einwohner) durch Europa auf, wenn Amerika als die „Topie“ der Utopie Europas bezeichnet wird.

<sup>384</sup> Vgl. Kap. 4.3.1.

Dussel radikalisiert eine solche Position der dynamischen Utopie noch weiter zur Unmöglichkeit des positiven Ausmalens der neuen utopischen Ordnung. Wenn der Andere in seiner Exteriorität bejaht werden soll, kann eben nicht von vornherein ein Projekt festgelegt werden, ohne in die negative Bewegung der Totalisierung des schon Bekannten zurückzufallen, die den klassischen Utopien zueigen ist.<sup>385</sup> In der Transmoderne erwacht das Bewusstsein der Exteriorität der Unterdrückten erst im Prozess der Befreiung, der durch den kritischen Intellektuellen eingeleitet und vom Politiker in die existenzielle Form eines „Ethos“ der neuen Totalität umgesetzt werden muss. Es kann also nichts Positives über die Anderheit der neuen Totalität ausgesagt werden, als ihr letzter Zweck im „eschatologischen Gemeingut“ (Dussel 1979, 100), dessen Kriterium eben darin besteht, dem Anderen als *jenseits* des Seins und des Bekannten zu hören und ihm zu dienen.

Der „klassischen Utopiebegriff“ bei Richard Saage scheint demnach geeignet um utopische Entwürfe in ihrer Beziehung zur utopischen Literaturtradition zu analysieren, fällt jedoch immer in die Dualität von kollektiver und individueller Vernunft zurück und bleibt so in einer dialektischen Ganzheit, in einer „Dialektik der Sozialutopie“, die von den Gegensätzen Individuum und Kollektiv abgesteckt ist. Will man hingegen Dussels Entwurf ernst nehmen, muss man ihm zumindest in der Annahme folgen, dass ein Jenseits dieser „europäischen“ (in der neuzeitlichen Vernunft entstandenen) Dialektik von Individuum und Kollektiv möglich ist. Fraglich scheint mir der klassische Utopiebegriff Saages also deshalb, weil er gerade jene neuen Entwürfe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht in ihrer Positivität zu fassen bekommt, die nicht mehr auf einer Überwindung des Individualismus durch einen kollektiven Plan basieren<sup>386</sup>. Ohne den Gegensatz von Individuum und Kollektiv leugnen zu wollen, scheint er mir doch nur einer der wesentlichen Dualitäten zu sein, in denen sich Geschichte und Denken entwickeln.

---

<sup>385</sup> Vgl. Dussel 1979, 100: „Deswegen beschäftigt sich die politische Theorie des politischen Projekts der Befreiung der Unterdrückten nicht mit einer phantastischen politischen Organisation (wie die Utopien der Renaissance, ausgehend von Morus), sondern befasst sich damit, Kategorien anzuwenden und zu entwerfen, die den Prozess der Befreiung selbst möglich machen. Sie beschreibt sozusagen nicht die ‚zukünftige Stadt‘ in allen ihren Einzelheiten [...], sondern präsentiert negative Kategorien (wie die Anderheit), die erlauben, eine Bresche im System zu finden, woraus die subversive Flucht aus dem System hervorgeht [...] die metaphysische Utopie oder das Projekt der Befreiung zeigt nur den negativen Bereich, zeigt nur den Weg; ihr Inhalt kann niemals gesagt, gedacht, gewusst werden; er ist allein verstanden [vom Heideggerschen Verstehen], existentiell gelebt.“ (Übersetzung: Schelkshorn 1992, 156).

<sup>386</sup> Zur Kritik an Saage vgl. Kap 3.1.6.

## Schlusswort

Die zentrale Frage, ob man sich mit Dussel von der Möglichkeit einer Überwindung der totalitären Utopien überzeugen lässt, hängt letztlich davon ab, ob man ihm in der Annahme einer möglichen Schaffung des Neuen aus der Freiheit des Anderen folgt. Dass eine neue geschichtliche Ordnung entsteht, wenn man nur versucht dem Anderen in seiner Freiheit zu begegnen, ist ja nicht ohne weiteres nachzuvollziehen. Auch muss man sich diesbezüglich fragen, was denn in der Geschichte nicht neu ist. Denn tatsächlich gab und gibt es in der Geschichte immer auch Begegnungen unter Freien und nicht nur der Herrschaft, und es wird, gerade Dussel betont dies, auch immer einen unterdrückten Anderen geben. Die positive Dialektik Dussels ist in diesem Sinne nicht neu oder vollkommen anders als die bisherige Geschichte, sondern die Beschreibung einer positiven Geschichte, in der aus Offenheit und Begegnung Neues entsteht. Freilich muss man zugestehen, dass eine solche offene Begegnung in der Geschichte viel zu selten geschah, aber sie fand sicherlich auch immer wieder statt<sup>387</sup>.

Was aber Dussels Utopie in ihrer Grundlegung in der Freiheit des Anderen bietet, ist ein Maß der (Selbst)Korrektur. Jede Utopie ist, wenn sie in der Geschichte wirksam sein soll, mit einem Projekt verbunden und somit gezwungen, zu totalisieren. Die Bewahrung der Freiheit des Anderen, der außerhalb des eigenen Projekts steht, ermöglicht es somit, die Grenzen des Selbst und der eigenen Gemeinschaft positiv zu reflektieren. Denn gerade diese Grenzen sind es, an denen Begegnung und Neuerung geschieht.

Die Aufwertung der Grenze findet sich in Dussels Entwurf als Interkulturalität oder interkultureller Dialog wieder, welche mit der Überwindung der totalitären Utopie durch die authentische Utopie der Transmoderne zu erreichen ist. In einer befreiten Begegnung der verschiedenen Kulturen und einer Aufwertung der bisher abgewerteten nicht-europäischen Kulturen und ihrer Werte, so die Hoffnung vieler Theoretiker der interkulturellen Philosophie<sup>388</sup>, liegt vielleicht ein Potential, das der zukünftigen Menschheit tatsächlich neue Lösungsansätze bieten kann.

---

<sup>387</sup> Tatsächlich kann keine Begegnung bzw. neue Ordnung eine totale Offenheit oder Geschlossenheit gegenüber dem Anderen wahren, sondern ist immer ein Mittelweg. Vgl. Abb. 4., Kap. 4.4.2. Auf die Problematik des Widerspruchs einer fortgesetzten Befreiung und einer gerechten Totalität bei Dussel wurde schon hingewiesen.

<sup>388</sup> Vgl. dazu z. B. Fernet-Betancourt 1997, 119: Fernet-Betancourt spricht von „gegenseitiger Anerkennung, Respekt und Solidarität“. Oder das Modell des Polylogs bei Wimmer, vgl. Wimmer 2004, 66 f.



Erwähnte und zitierte Literatur:

Ainsa 1992: Fernando Ainsa, *De la edad de oro a el dorado. Genesis del discurso utopico Americano*, Mexico 1992

Ainsa 1997 [1990]: Fernando Ainsa, *La necessité de l'utopie*, Paris, 1997

Anders 1988 [1964]: Günther Anders, *Wir Eichmannsöhne*, München 1988

Bloch 1985 [1959]: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1985

Cerutti 1989: Horacio Cerutti-Guldberg, *Ensayos de Utopía I y II*, Mexiko 1989

Cerutti 1991: Horacio Cerutti-Guldberg, *Presagio y topica del descubrimiento (ensayos de utopia IV)*, Mexico, 1991

Cerutti 2003: Horacio Cerutti-Guldberg, *Ideología y Pensamiento Utópico y libertario en América Latina*, Mexico 2003

Cerutti 2000: Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, Mexico 2000

Castro-Gomez/ Mendieta 1998: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, Mexico 1998

Castro-Gomez 1996: *Critica de la razón latinoamericana*, Barcelona, 1996

Chlada 2004: Marvin Chlada, *Der Wille zur Utopie*, Aschaffenburg 2004

Dussel 1973/1: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bd.I, Buenos Aires 1973

Dussel 1973/2: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bd.II, Buenos Aires 1973

Dussel 1973/3: Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza 1973

Dussel 1974: Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974

Dussel / Guillot 1975: Enrique Dussel / Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires 1975

Dussel 1976: Enrique Dussel, *El dualismo helenico*, Buenos Aires 1976

Dussel 1977: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación latinoamericana*, Bd.III: *De la erótica a la pedagógica*, México 1977.

Dussel 1979: Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. IV, *La política latinoamericana (anthropologica III)*, Bogotá 1979

Dussel 1980: Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. V: *Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá 1980

Dussel 1983/1: Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1983

Dussel 1983/2: Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina*, Salamanca 1983

Dussel 1984: Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, Bogotá 1984

Dussel 1994: Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro – Hacia el origen del „mito de la Modernidad“*, La Paz 1994

Dussel 1996 [1977]: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá 1996

Dussel 2005: Enrique Dussel, *TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, UAM-Iz., México City 2005, [www.afyl.transmodernidadeinterculturalidad.pdf](http://www.afyl.transmodernidadeinterculturalidad.pdf)

Elias 1985: Norbert Elias, *Thomas Morus' Staatskritik*, Utopieforschung, Bd. I - III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985, Bd. II, 101 - 151

Fornet-Betancourt 1994: Raül Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus?: die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994

Fornet-Betancourt 1997: Raül Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt 1997

García Ruiz 2003: Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación, Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México 2003

Hegel 2007 [1823], GFW Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 2007

Heidegger 2001 [1927]: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Thübingen 2001

Holdenried 2003: Michaela Holdenried, *Künstliche Horizonte, Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas*, Bielefeld 2003

Hölscher 1985, Lucian Hölscher, *Der Begriff der Utopie als historische Kategorie*, Utopieforschung, Bd. I - III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985, Bd. I, 402 - 419

Jørgensen 1985: Sven-Aage Jørgensen, *Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation*, Utopieforschung, Bd. I - III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985, Bd. I, 375 - 402

Koselleck 1985: Reinhart Koselleck, *Die Verzeitlichung der Utopie*, in: Utopieforschung, Bd. I - III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985 , Bd. III, 1-15

Landauer 2003 [1907]: Gustav Landauer, *Die Revolution*, Münster 2003

Levinas 2003 [1961]: *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, München 2003

Mannheim 1985 [1929]: Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main 1985

Mignolo 2000: Walter D. Mignolo, *Local histories, global designs. Coloniality, subaltern knowledges, border thinking*, Princeton, 2000

Mignolo 2006: Walter D. Mignolo, *The idea of Latin America*, Oxford 2006

Penner 1996: Peter Penner, *Die Außenperspektive des Anderen, Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Hamburg, 1996

Peter 1996: Anton Peter, *Enrique Dussel, Offenbarung Gottes im Anderen*, Mainz 1996

Popper 1992 [1945]: Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, Tübingen, 1992

Richert 2001: Friedemann Richert, *Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens*, Darmstadt 2001

Saage 1990: Richard Saage, *Das Ende der politischen Utopie*, Frankfurt a. M. 1990

Saage 1991: Richard Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991

Saage 1995: Richard Saage, *Vermessungen des Nirgendwo*, Darmstadt 1995

Schelkshorn 1992: Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, Wien 1992

Seibt 1985: Ferdinand Seibt, *Utopie als Funktion abendländischen Denkens*, Utopieforschung, Bd. I – III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985, Bd. I, 254 - 280

Voigt 1906: Andreas Voigt, *Die sozialen Utopien*. Fünf Vorträge, Leipzig 1906

Voßkamp 1985: *Utopieforschung*, Bd. I – III, Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt a. M. 1985

Wimmer 2004, Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004

Zeitschriften und Artikel:

Acosta, 2003: Yamandú Acosta, *Utopía y política en América Latina: Entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista*, Utopía y Praxis Latinoamericana, 2003, 43 – 54, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Cerutti 2006: Horacio Cerutti Guldberg, *Integrarse para vivir. ¿Una utopía humanista?*, Utopía y Praxis Latinoamericana, Nº 35, 2006, 115 – 121, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Dussel 1998: *Enrique Dussel, En búsqueda de un sentido. (Orígenes y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)*, revista Anthropos, Huellas del conocimiento Nr. 180, Enrique Dussel, Un proyecto ético, político para América Latina, Barcelona 1998, 13 – 37

Dussel 2002: Enrique Dussel, *World-System and „Trans“-Modernity*, Neplanta, views from south, vol. 3, 221-244, [www.scribd.com/doc/5440480/](http://www.scribd.com/doc/5440480/WORLDSYSTEM-AND-TRANSMODERNITY) WORLDSYSTEM-AND-TRANSMODERNITY

Estevez 2005: Jorge Vergara Estevez, *La utopía neoliberal y sus críticos*, Utopía y Praxis Latinoamericana, Nº 31, 2005 37 - 62 Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Grosfoguel: Ramón Grosfoguel, *les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global*, in: Multitudes Nr. 26, Paris 2006, 51 – 75

Schelkshorn 1999: Hans Schelkshorn, *Die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung am Ende des 20 Jahrhunderts*, Polylog Nr. 3, Wien 1999, 81 – 88

Villa 1998: Mariano Moreno Villa, *Husserl, Heidegger, Levinas y la filosofía de la liberación*, revista Anthropos, Huellas del conocimiento Nr. 180, Enrique Dussel, Un proyecto ético, político para América Latina, Barcelona 1998, 47 – 58

## Abstract

In der vorliegenden Diplomarbeit soll nach der Bedeutung und Aktualität der Utopie in der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, genauer beim argentinischen Philosophen Enrique Dussel, gefragt werden. Nachdem in Europa Zurückhaltung bezüglich des utopischen Entwurfes und seiner Totalisierungen an den Tag gelegt wird, scheint es interessant, sich einem Konzept zuzuwenden, in dem der Begriff der Utopie im positiven Sinne einer politischen Funktion und Notwendigkeit verstanden wird.

Einführend möchte ich eine solche positive Wertschätzung der Utopie anhand der Theoretiker Fernando Ainsa und Horacio Cerutti-Guldberg nachvollziehen.

Daraufhin ist es notwendig, verschiedene Begriffe von Utopie in der europäischen Tradition zu beleuchten und begrifflich abzugrenzen. Dazu werde ich mich vor allem auf Richard Saage, Karl Mannheim, Gustav Landauer und Karl Popper beziehen.

Im Weiteren werde ich die Grundbegriffe der Philosophie Dussels erläutern, welche den Menschen in seiner Existenz, seiner Zeitlichkeit und seinem geschichtlichen Projekt zu verstehen versucht. Die Grundlage und das Ziel der Existenz ist jedoch nicht das Selbst, sondern der Andere, und zwar zuallererst der unterdrückte Andere, der befreit werden muss. Dussel bezeichnet seine philosophisch-ethische Utopie als „*Transmoderne*“, dem befreiten multikulturellen Diskurs der von der Moderne unterdrückten und ausgeschlossenen Kulturen, welcher die Entstehung einer neuen und gerechteren Ordnung ermöglichen soll. Die Basis bildet dabei die Anderheit des Anderen, die Exteriorität des Unterdrückten, das im System Verneinte und Unbekannte.

Der Entwurf Dussels wird daraufhin mit den verschiedenen Utopiebegriffen des europäischen Diskurses verglichen und konfrontiert. Trotz vieler ungelöster Fragen konzeptueller und inhaltlicher Art zeigen sich die Kritik und der utopische Neuentwurf Dussels in verschiedner Hinsicht als weiterführend. Die Utopie, wie Dussel sie versteht, bietet der europäischen Utopietradition im Konzept der *Freiheit des Anderen* ein wertvolles Korrekturmaß an, welches sich in dieser expliziten Form hier nicht findet.

### **Lebenslauf des Verfassers Reinhold Aschbacher:**

Geboren am 1981 in Schwarzach, aufgewachsen in Goldegg im Pongau, Besuch der Volksschule und des Realgymnasiums St. Johann.

2000 - 2002 : Studium der technischen Physik und der Philosophie an der Universität Graz.

2002 - 2003 : Zivildienstleistung bei der Lebenshilfe Tamsweg, Reisen nach Kleinasien und Südamerika.

2003 - 2005 : Fortsetzung des Philosophiestudiums an der Universität Wien und Université Paris 08, St. Denis (Auslandsjahr).

2005 - 2006 : Praktische Beschäftigung mit gestalterischen und pädagogischen Fragen. Arbeit als Hirte und Skilehrer, Reisen nach Spanien und Argentinien.

2006 - 2007 : Studium der bildenden Kunst an der Ecole Supérieure d'Art de Grenoble in Frankreich und Fortsetzung des Philosophiestudiums.

2007 - 2008 : Fortsetzung des Studiums der bildenden Kunst an der Universität von Barcelona. Stipendium für das Steinbildhauersymposium der internationalen Sommerakademie Salzburg.

2009 : Fortsetzung des Philosophiestudiums in Wien. Einzelausstellung "Drah di um, Sepp!" im Kulturverein Schloss Goldegg (optische Eisinstallationen und andere Umkehrungen). Arbeit als Melker in der Schweiz. Lehrabschlussprüfung in Bildhauerei.