

SHELKSHORN, HANS, *Ethik der Befreiung*. Einführung in die Philosophie Enrique Dus-
sels. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 171 S.

Schelkshorn (S.) legt mit der überarbeiteten und erweiterten Fassung seiner Disser-
tation eine „Einführung“ in das Werk des 1934 in Argentinien geborenen und in Me-
xiko lebenden Enrique Dussel (D.) vor, welcher sich für seinen Ansatz befreiender
Theologie einen philosophischen Unterbau erarbeitet. Dieser liegt auf deutsch seit
1989 unter dem Titel „Philosophie der Befreiung“ vor.

S. zeigt die Problematik eines solchen Unternehmens im lateinamerikanischen Kon-
text auf. Während *eine* Richtung die Abhängigkeit Lateinamerikas von Europa betont
und dem Denken solange keine Selbständigkeit zubilligen will, als keine wirtschaftli-
che Unabhängigkeit erreicht ist – die Position S. Bondys –, sieht eine *andere* Richtung
schon immer eine gewisse Selbständigkeit des Denkens gegeben; dies ist etwa die An-
sicht L. Zeas. Für D. selbst geht es zum einen darum, anzuerkennen, daß Philosophie
sich immer befreien müsse, nämlich von und aus ihrem eigenen, sich der Wirklichkeit
selbst entfernenden Denken, was S. meines Erachtens zu wenig herausarbeitet. Zum
anderen aber hat die Philosophie ihre Herkunft anzuerkennen, und das heißt auch, sie
hat ihre koloniale Vergangenheit zu bejahen. Anerkenntnis gibt es nun nicht ohne vor-
herige Befragung. Die lateinamerikanische Philosophie müsse und dürfe deshalb aber
die abendländische Philosophie auf ihre Quellen, Absichten und Opfer hin untersu-
chen, ein Unternehmen, welches D. tatkräftig in Angriff nimmt. Ja, die Philosophie
habe diejenigen Traditionen in ihr, denen die Befreiung des Menschen ein Anliegen sei,
wieder zu stärken und ihnen zur Oberhand zu verhelfen. Eine solche Tradition ist für
D. nun aber die semitische, welche der griechisch-römischen Philosophie und schließ-
lich dem Idealismus und noch Fr. Nietzsche zum Opfer fiel. Gestützt auf M. Heideg-
gers Ontologiekritik und ermuntert durch dessen Destruktion abendländischer
Philosophie arbeitet sich D. zu E. Lévinas vor. Auf diesem von S. vorgestellten Denk-
weg fallen eindeutige Urteile über das abendländische Denken. Das „Ich denke“ sei
zum „Ich erobere“ geworden und divinisiert worden (46). Hegels Philosophie habe die
Ontologie europäischer Expansion formuliert; mit der Degradierung jeglicher Anders-
heit seien die Verdinglichung des Menschen und die Vergöttlichung des Eigenen ein-
hergegangen (47). Nur ein Schritt sei es dann noch gewesen, die „Wiederkehr des ewig
Gleichen“ als letzte Erkenntnis zu propagieren, welche dem Persönlich-Einzigartigen
und dem Fragmentarischen erst recht das Lebensrecht bestritten hätten. Die Haltung
D.s zu Fr. Nietzsche hat aber zwei Seiten: D. lehnt mit Fr. Nietzsche die Gewaltsam-
keit des totalisierenden Logos ab (67), befürwortet aber im Kontrast zu Fr. Nietzsche
die „Sklavenmoral“, wie Fr. Nietzsche sie abschätzig titulierte. D. wendet sich vom
„System“ ab und mit der Dialogphilosophie der abgründigen, schöpferischen Freiheit,
dem anderen und der Alltäglichkeit zu. Wegbereiter solchen Denkens sind ihm
M. Heidegger und X. Zubiri sowie E. Lévinas. Die Verweigerung von System und
Schlußstein komme der Wirklichkeit und somit dem je unverwechselbaren, denkerisch
nicht einholbaren Anderen zugute. D. versuche, so S., die Unhintergebarkeit der
Transzendenz des alltäglichen In-der-Welt-Seins sichtbar zu machen (53 f.). Er negiere
nun aber nicht sämtliche Sichtweisen oder auch „Methoden“ des Deutschen Idealis-
mus. Er behält das dialektische Angehen der Positionen bei und versucht sie in eine
Anadialektik zu befreien, beziehungsweise aufzubrechen („ana“: „auf“ und „ano“:
„oben“ sind hier zusammengenommen). Um seine Gedanken abzusichern bedient D.
sich der Analogieformel des Vierten Laterankonzils: so wie Gott dem Menschen, ist
auch der andere Mensch dem Menschen immer noch einmal größer und anders. Ja, D.
spricht nicht nur von der Analogie zwischen Sein und Seiendem, sondern zertrümmert
gleichsam das Sein selbst: er will eine Analogie zwischen Sein und Sein ausfindig ge-
macht haben. S. bemüht sich auch hier redlich um Klarheit. Gemeint ist wohl (aber
bloß dies?), daß die schöpferische Freiheit nicht noch einmal unter das zur Vereinseitig-
ung und Herrschaft neigende „noein“ subsumiert werden dürfe. Von M. Heidegger
nimmt D. dort Abschied, wo er den Akzent nicht mehr auf die Seinsvergessenheit, son-
dern auf die Ethik legen will. Das „Sein“ ist für D. abgründige und schöpferische Frei-
heit (72). Die Distanz von D. zu E. Lévinas rührt daher, daß dieser die ökonomische

Dimension und die Wichtigkeit der Institution nicht genügend berücksichtigt habe. Die Vielfalt der Beziehungen zum anderen als anderem reichen von denen der „Du-Beziehung“ des engen erotischen Verhältnisses bis hin zu denen mit „Fremden“ und „Feinden“. Eine Glorifizierung des anderen findet erst einmal im Denken D.s nicht statt, erst später gerät der „andere“ zum nur noch positiv gesehenen „Armen“ (88). Über den höchst zerbrechlichen persönlichen Beziehungen werden die Strukturen nicht übersehen.

Diese Nähe, nur sie, nicht die Ferne, läßt sich um- oder besser ausarbeiten zur befreienden Tat am anderen (97–131). Aus der Prämisse der „Ethizität des Anderen“ geht das Sollen hervor. Zur Würde ist zu befreien und die institutionalisierte Entfremdung aufzuweichen. Dem Verachteten, Zukurzgekommenen hat vorrangig, aber nicht ausschließlich das befreiende Engagement zu gelten, denn nur so kann eine neuerliche Ungleichheit vermieden werden. Eine solche Befreiung, so D., unterliege dauernd zwei Gefährdungen, nämlich einerseits selbst total, systematisch und zentristisch zu werden und damit den konkreten Menschen aus den Augen zu verlieren und als Instrument zu mißbrauchen. Andererseits könnte der Befreier für seine Arbeit einen Orientierungs- und Korrekturraster für unnötig erachten. Damit aber würde seine Befreiung zur Tat schlechter Endlichkeit verkommen. Nichts anderes als das (sic. das!) Absolute, das wahre Unendliche biete sich als Hilfe gegen diese ständige Versuchung des Menschen an. Dieses Unendliche (meines Erachtens mißverständlich und ärgerlich „das Absolute“ genannt) müßte nun aber als Freiheit gedacht werden. Ist es vielleicht in sich selbst durch Kommunikation gestaltet? D. geht nicht soweit. Der unbedingt geltende Imperativ „Befreie den Armen!“ erfährt seine Präzisierung durch den Umstand, daß nur der Arme sich selbst befreien kann (111, 116). Befreiung wird somit zur Selbstbefreiung durch anfängliche Fremdbefreiung.

In dem vorletzten Abschnitt untersucht D. „Perspektiven für eine Befreiung Lateinamerikas“ (133–159). Hieß es vorher, der andere als anderer sei uneinholbar, so ist es jetzt die „Arbeit“ selbst (138) und schließlich das „Volk“ (149), Entitäten, welche mit dem Titel der uneinholbaren Exteriorität ausgezeichnet werden. Ob hier nicht Verdinglichungs- und Entindividualisierungstendenzen wieder die Oberhand gewonnen haben? Andererseits hebt D. hervor, daß sich keine Herrschaft jemals restlos der abgründigen Tiefe des menschlichen Seins, eben der Exterritorialität, bemächtigen kann (116). Entschärft damit D. nicht wieder die Dringlichkeit des Befreiungsauftrags? In diesem Abschnitt stellt D. eine Theorie vor, welche zur Ablehnung eines jeden Kauf- und Geldverkehrs führt. Der – dogmatische – Abbau einer jeden Vermittlung führt D. zu diesem „utopischen“ Ansatz. Folgerichtig und unbrauchbar!

Das Schlußkapitel „Philosophie der Befreiung als prophetisches Denken“ verknüpft Philosophie und Theologie. Philosophie ist in einer Welt der Lüge nicht „Vorhersage“, sondern Anklage. Ohne diesen sittlichen Impuls, der ja auch verlangt, die Wahrheit selbst zu leben, ist Philosophie keine „Lehre von der Weisheit“. – S. arbeitet präzise, sehr eingeleitet und verständnisvoll, allerdings auch außerordentlich gedrängt diesen Denkweg D.s heraus. Nicht nur die Lektüre der Werke D.s, sondern auch zahlreiche Gespräche zwischen S. und D. sichern die korrekte Wiedergabe des Denken D.s ab. Dabei zeigt S. die schwierigen, vielleicht auch bei D. nicht ganz klaren Stellen auf, verweigert sich aber durchgehend einer Kritik, außer daß er D.s Denken eine gewisse Gewaltsamkeit bescheinigt (57, 66 u. a.). Diese begegnet schon im Umdefinieren von Begriffen („Ontologie“, „Sein“, etc.). Eine Reihe von Fragen seien zusätzlich zu den bereits gestellten genannt: Wie läßt sich die Andersheit als Andersheit denken, wenn nicht doch von einem gemeinsamen Bezugspunkt aus? Von welchem? Welches Gemeinsame ist anzunehmen? Weshalb bedient sich D. letztlich doch wieder des von ihm so bekämpften und mit Recht für gefährlich gehaltenen Begriffs der Totalität (120 ff.)? Ist der Imperativ „Befreie den Armen!“ mit der kantischen Selbstzweckformel schon mitausgesagt oder mit ihr irgendwie verträglich oder gar im Vergleich mit ihr eine Verirrung, indem ich den Menschen auf sein Armsein verkürze (114)? Ist es nicht naiv, anzunehmen, daß – jeder – Einsatz für die Armen den Handelnden aus dem gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang entlasse (114)? Diese Philosophie ist aus dem Mitleiden geboren und gewachsen aus den Erfahrungen der Abhängigkeit. Sie

muß polemisch sein. Daß es sich aber um kein billiges Pamphlet handelt und nicht um einen oberflächlichen einseitigen Philosophiekurs, erfährt der Leser. Vielleicht wird er, wie der Rez., die größere Stärke D.s im Kritisieren als im Aufbau finden. S. sei für die Vermittlungsarbeit gedankt.

N. BRIESKORN S. J.

GOUTIER, KLAUS, *Rechtsphilosophische und juristische Methodenlehre im Lichte der evolutionären Erkenntnistheorie*. Unter Berücksichtigung heutiger naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse (Europäische Hochschulschriften Reihe 2; Rechtswissenschaften 895). Frankfurt – Bern – New York – Paris: Lang 1989. 488 S.

Am ehesten erhält der Leser einen Zugang zu diesem voluminösen und inhaltsreichen Werk, wenn er nicht, wie Goutier (G.), mit der Auslegungslehre beginnt, sondern mit den Kapiteln über die Evolution (173 ff.) und der anhand ihrer Ergebnisse entwickelten Anthropologie. Die Quintessenz lautet hier, daß die Vernunft sich in und mit der Stammesgeschichte des Menschen entwickelt habe. Selbst das Fundament, das wir für das Festeste und Unzweifelbarste gehalten haben und ansehen, die Vernunft, sei geschichtlich gewachsen und Produkt einer Entwicklung. Deshalb verbiete es sich nicht, an I. Kants „Apriori“-Lehre anzuknüpfen. Deren richtige Auffassung laute allerdings, daß dieses Apriori nun eben einfachhin als Ergebnis eines kontingenten Prozesses hinzunehmen sei. Ein anderer Prozeßverlauf hätte zu einem anderen Ergebnis, zu einem anderen Apriori und zu einer anderen Vernunft geführt. Von ihr her sei nun aber auch das Recht, seine Auslegung und die Rechtswissenschaft zu gestalten. Soweit der grobe Aufriß des Buches und das Unternehmen, welches G. außerordentlich ausführlich durchführt!

Aus der Evolution als „Tatsache“ und der Evolutionswissenschaft folgt für G. nun erstens, daß der Mensch durch Erbanlagen und Umwelt zum Menschen geworden sei und daß zweitens der Natur des Menschen die Rolle der Ursache und „Ur-sache“ für die Notwendigkeit des Rechts zukomme. Die Erbanlagen bestimmen entscheidend die Natur und das Wesen des Menschen, „die durch die Erbanlagen geprägte Natur des Menschen ist nämlich die wahre Grundlage seiner ‚unantastbaren Würde‘“ (261). Die Evolution lieferte G. zufolge also Vorgaben, um Grundgedanken für den Aufbau einer Staatsverfassung entstehen zu lassen und Rechtsordnungen zu schaffen. Es gibt somit Kriterien, welche die Angemessenheit von Verfassungen, Gesetzen und von Politik zu bewerten erlauben. Angemessen sind sie nur, wenn sie zum einen den höchsten Wert der Evolution, nämlich die Erhaltung der Arten, und sodann die durch die Evolution in den Erbanlagen der Menschen verankerten zweitrangigen Werte sichern und in zunehmendem Maße verwirklichen; G. nennt Liebe, Freundschaft, Mitleid, Treue etc. (224). Doch sind nun aber der höchste Wert und die zweitrangigen Werte nicht so „völlig a priori in der menschlichen Vernunft verankert“ (224), als daß nicht gegen sie verstoßen werden könnte. Nicht immer vermochte der Mensch diese mitgegebene Gefährdung seiner selbst zu erkennen, heute jedoch ist er dazu in der Lage. So hat er durch eine bewußte Willensentscheidung sich die ihm mitgegebenen Werte zu eigen zu machen und ihnen zur Wirklichkeit zu verhelfen (225). Folgerichtig kann G. den Streit zwischen Naturrechtslehre und Rechtspositivismus für überwunden erklären. Denn zum einen gibt es keinen Zugang zu einer ewigen, über aller Entwicklung thronenden und als solcher zugänglichen Vernunft, zum anderen sei der Mensch auch nicht argumentlos der bloßen Setzung ausgeliefert, mit anderen Worten, nicht der jeweiligen Mehrheit als letzter Referenz, denn immer sind die Erbanlagen und ihr „Inhalt“ zu beachten. Die Erkenntnis dieser Eingebundenheit und dieses relativen Selbstandes liefere die Vernunft, die sich gleichfalls evolutionär entwickelte und weiterentwickelt. Mit ihrer Hilfe und unter ihrer Leitung seien die Gesetzgebung, die Eingriffsverwaltung und die Rechtsprechung zu gestalten. Gewagt faßt G. Evolutionsergebnis und Vernunft folgendermaßen zusammen: Die einzige Quelle allen Rechts sei das menschliche Gehirn als ein „von Werten geleitetes Entscheidungssystem“ (184). Wann ist eine Norm also gerecht? G. will bei seiner Antwort nicht auf das Kriterium der intersubjektiven Nachprüfbarkeit verzichten. Er schreibt: „Eine Sollensnorm ‚N‘ ist dann und nur dann gerecht, wenn alle auch nur entfernt davon Betroffenen ihrer Geltung (vernünftiger-