Die Praxis der Befreiung versteht Dussel als „antihegemoniale Praxis und Aufbau einer neuen Hegemonie“ (Dussel 2013b, 127ff). Je unerträglicher Unterdrückung und Ausgrenzung werden, desto schärfer reagiert die herrschende Ordnung mit Repression. Das wiederum führt zu sozialem Dissens, der mit der als „Legitimationskrise des politischen Systems“ zur „Krise der Hegemonie“ (ebd., 127) wird und mit zunehmender Bewusstwerdung des Volkes den Kampf um Befreiung voranbringt. Hier kommen negativ-dia-lektische und affirmativ ana-lektische Orientierung zusammen. Das Volk wendet sich negativ-widersprechend gegen die herrschende Ordnung und bewegt sich affirmativ ana-lektisch hin auf den „Aufbau einer neuen Hegemonie“ als einer Welt, „in der alle Welten Platz haben!“ (ebd., 131). Nicht die bürgerlich-liberale Anerkennung des Anderen als Gleicher, sondern „die Bejahung der Alterität der Anderen“ (ebd., 154) können die herrschende Ordnung transformieren und neue Rechte im Rahmen einer neuen Rechtsordnung ermöglichen wie die unbedingte Befriedigung sozialer Bedürfnisse, „Institutionen der *Partizipation*“, die im Unterschied zu den von oben nach unten funktionierenden Institutionen der Repräsentation von unten nach oben funktionieren.

8. Kritik

8.1 Zum Verhältnis von Politik und Ökonomie

Im Blick auf Dussel kann zunächst einmal von einer Verschiebung der Blickrichtung vom Ökonomischen zum Kulturen, die in postkolonialen Diskursen in Lateinamerika zu beobachten ist (vgl. Kastner 2022, 40ff) keine Rede sein. Er kommt aus einer kulturalistischen Perspektive und erweitert diese politisch-ökonomisch. Seinen historischen „Bruch im Feld der Philosophie und somit der Kulturphilosophie“ (Dussel 2013a, 144) verbindet Dussel mit den „popularen und studentischen Bewegungen von 1968, dem Aufkommen der ‚Dependenztheorie‘ sowie seiner Lektüre von Levinas‘ Totalität und Unendlichkeit“ (Levinas 2014). Die Verbindung von politisch-ökonomischem und kulturellem Diskurs bleibt für Dussels Denken konstitutiv. Problematisch hingegen ist: In seiner Rezeption marxistischer Traditionen bleibt er – anlag zum Klassenkampf im Arbeiterbewegungsmarxismus – dem personalisierenden und schematischen Gegensatz von Herrschenden und Unterdrückten verhaftet. Damit bewegt er sich zugleich auf der Ebene der Einzelkapitalien ohne einen Bezug zum Kapital als einem gesamtgesellschaftlichen Verhältnis zu entwickeln. So bleibt er in einem methodologischen Individualismus gefangen und kann die Krise des Kapitalismus nicht in den Blick bekommen. So bleibt es beim ‚ewigen‘ Kampf zwischen Unterdrückten und Herrschenden, der vor allem auf der Ebene der Politik ausgetragen wird. Insofern denkt Dussel Transformation von der Ebene des Politischen her „als Transformation des Politischen“ hin zu einer „neuen politischen Ordnung“ (Dussel 2013b, 91ff). Ökonomische und politische Ebene sind nicht über ein politisch-ökonomisches Gesamtverhältnis miteinander verbunden, sondern über die Herrschenden, deren Willen sich in politischen Institutionen strukturell Ausdruck verschafft. Dass ökonomische und politischen Ebene so miteinander verbunden sind, dass die Politik zurückgebunden ist an die Akkumulation von Kapital. D.h., sie ist gebunden an das, was von der Akkumulation des Kapitals her machbar und finanzierbar ist.

Weil Dussel die Ebene des Politischen von der des Ökonomischen abstrahiert, bleibt auch sein Begriff des Fetischismus politisch verkürzt. Fetischismus ist „die Fetischisierung der Macht“ (ebd., 37ff), die sich gegenüber der Macht des Volkes verselbständigt und dessen ursprüngliche ‚potentia‘ in ein Verhältnis der Abhängigkeit verkehrt. ‚Verkehrt‘ ist also der Gehorsam der politischen Repräsentanten gegenüber dem Volk in die Herrschaft über das Volk und das Volk, dem die ‚potentia‘ zugehört, wird zu zu einer passiven Masse, die der politischen Macht Gehorsam schuldet. Die fetischisierte Macht steht dem Volk gegenüber. Da sie sich mit den Kräften des Volkes nicht verbinden kann, verliert sie an Legitimation und der „herrschaftliche Konsens“ wird brüchig. Dann „muss sie sich auf Gruppen stützen, welche

das Volk mit Gewalt unterwerfen, oder auch auf die Macht von Metropolen und Imperien“ (ebd., 42) Fetischisierete Macht „ist in ihrem Wesen antidemokratisch, … denn sie begründet sich mit ihem eigenen despotischen Willen“ (ebd.) In der Umkehrung der fetischistischen Verkehrung liegt der Bruch mit den Fetischverhältnissen auf der Ebene der Politik und deren Rückkehr zu ihrem demokratischen Wesen. Entfetischisierung wird zur Demokratisierung, in der das Volk seine ‚(hyper-) potentia‘ zurück gewinnt und zum Subjekt der Befreiung auf den Wegen der Transformation wird.

8.2 Aufklärung und gesellschaftliche Totalität

Dussels Philosophie der Befreiung „unterhielt“ - wie Dusssel selbst betont – „seit ihren Anfängen einen beständigen Dialog mit der ‚Kritischen Theorie‘“ (Düssel 2013a, 100). Die Reflexion auf die Kritische Theorie fand aber – wie Dussel zugleich hervorhebt – „in der postkolonialen Peripherie statt“ (ebd. 101). Dieser Unterschied ist für Dussel zentral, weil der Ort, von dem aus gesprochen wird für die Erkenntnis entscheidend ist. Von diesem unterschiedlichen Ort ergibt sich auch Dussels kritische Auseinandersetzung mit den drei Generationen Kritischer Theorie. Über diese Generationen hinweg zieht sich die Kritik, die Opfer des weltweiten kolonialen kapitalistischen Systems – trotz aller Betonung der Kategorie materialer Leiblichkeit – ausgeblendet zu haben. Kastner sieht darin einen „Effekt jener Kolonialität des Wissens …, deren Analyse sich die dekolonialistische Theorie zuwendet“ (Kastner 2022b). Auf Skepsis stößt die für die Kritische Theorie zentrale Kategorie der Totalität. Für Dussel ist sie eine „ontologische Kategorie“ (ebd.), mit der die Immanenz des kapitalistischen Systems nicht überschritten werden kann. Deshalb ist sie unzureichend und soll durch die in der Auseinandersetzung mit Levinas gewonnenen Kategorien der Exteriorität und Alterität korrigiert werden. Die Logik der Exteriorität soll die Grenzen immanenter Totalität und die Alterität das von Hegel geprägte Identitätsdenken durchbrechen, das auch die Kritische Theorie, weil sie dem Eurozentrismus verhaftet bleibt, nicht überwunden hat. Daher sei es der frühen Kritischen Theorie auch nicht gelungen, „eine *Ethik* zu bilden“ (Dussel 2013a). Nach Dussel ist ja die systemtranszendierende Ethik der Befreiung in der Exteriorität des Anderen verortet.

Gerade aber die vermeintliche Überwindung des Begriffs einer immanenten gesellschaftlichen Totalität, wird für Dussels Analyse zum Problem. Bei genauerem Hinsehen erweist sich Dussels Exteriorität als Ausgrenzung innerhalb der herrschenden Totalität. Um das zu verstehen, dürfte der Begriff der gesellschaftlichen Totalität in der Kritischen Theorie nicht entsorgt, sondern müsste weiterentwickelt werden hin zu einem Begriff gesellschaftlicher Totalität, der nicht auf den Markt fikussiert bleibt, sondern die Einheit von Produktion und Zirkulation im Rahmen der Warenproduktion und der mit ihr gleichursprünglich verbundenen Abspaltung der Reproduktion umfasst. Dussel einen Ausweg aus der Immanenz des Systems gleichsam in projektiver Exteriorität und Alterität, mit der er die Erwartung verbindet, die Immanenz des Systems transzendieren zu können. Aber bereits Dussels politizistisch orientierte Analysen von Moderne und so seine dem entsprechenden Strategien hin zur Transmoderne machen deutlich, dass er sich im Rahmen der herrschenden Totalität bewegt und keinen kritischen Begriff für die konstitutiven Polaritäten des warenproduzierenden Kapitalismus wie Ökonomie und Politik, Markt und Staat, Objekt und Subjekt entwickelt, sondern aus dem politischen Pol heraus zu einer Transmoderne kommen will. Es ist kein Zufall, dass er dabei in einer Ontologisierung der Demokratie landet.

Dabei wird der Kapitalismus als starres System verstanden. Verändern können sich lediglich die Kräfteverhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten. Dann verliert das System an Legitimation. Entsprechend regieren die Herrschenden mit Repression, während auf der Seite der Beherrschten die Chancen wachsen, um Befreiung im Sinn dessen zu kämpfen, was

Dussel als Transformation und Demokratisierung beschreibt. Wenn die kapitalistische Vergesellschaftung von einem Begriff gesellschaftlicher Totalität in den Blick kommt, der auf die Einheit von Produktion und Zirkulation und der damit verbunden Abspaltung der Reproduktion ausgreift, wird deutlich, dass der Kapitalismus als abstrakte Herrschaft verstanden werden muss. Von daher erweisen sich personalisierende Kategorien als problematisch. Zugleich wird statt eines statischen, ein prozesshaftes Verständnis kapitalistischer Vergesellschaftung möglich. Sie kann als ‚prozessierender Widerspruch' analysiert werden, die auf ihre logische und historische Schranke stößt und spätestens seit den 1970er Jahre in immer neuen Krisen ‚prozessiert', in denen die politischen Handlungsmöglichkeiten enger werden. Diese Krisen produzieren Ausgrenzung und Tod. Schlussendlich laufen sie auf die Zerstörung der Grundlagen des Lebens und darin auf Selbstvernichtung hinaus. Dussels unzureichender Begriff der Form der kapitalistischen Gesellschaft spiegelt sich in seinem auf politische Macht reduziertes Verständnis des Fetischismus. Unter dem Bann des Fetischs steht aber das ‚Ganze' der kapitalistischen Gesellschaft, die dem abstrakten Selbstzweck der Vermehrung von Kapital um seiner selbst willen im Rahmen einer abstrakten Herrschaft unterworfen ist, der auch die ‚Exteriorisierten' nicht entkommen können.