

Dekoloniale Ethik und die Grenzen der Redefreiheit

Enrique Dussels Ethik der Befreiung und die Pflicht zur Kritik an materieller und diskursiver Ausgrenzung

Decolonial ethics and the limits of freedom of speech
Enrique Dussel's ethics of liberation and the obligation to critique material and discursive Exclusion

STEFAN KNAUSS, HALLE

Zusammenfassung: Der argentinische Philosoph Enrique Dussel ist im deutschen Sprachraum kaum noch präsent. Seine dekoloniale *Ethik der Befreiung* (Dussel 2000) widmet sich den von marginalisierten Gruppen gemachten Erfahrungen materieller und diskursiver Ausgrenzung. Der Subjekttypus des *ego clamo* bezeichnet einen ethisch relevanten „Hilfeschrei“ der seit dem europäischen Kolonialismus benachteiligten Menschen des globalen Südens. Dussels Ethik wird innerhalb der dekolonialen Theoriebildung um das Konzept der *Kolonialität der Macht* (span. *colonialidad del poder*) verortet, in ihrer Entstehung nachgezeichnet und auf aktuelle Fragestellungen der Toleranz, Pluralität und Meinungsfreiheit bezogen.

Wie Aníbal Quijano und Walter Dignolo geht auch Enrique Dussel von der Persistenz spezifischer Machtstrukturen aus, die sich während des europäischen Kolonialismus etabliert haben. Nach Quijano impliziert *Kolonialität der Macht* soziale Klassifizierungen durch Kategorien wie Rasse (span. *raza*) und Geschlecht, die aus einer eurozentrischen Perspektive formuliert (*Kolonialität des Wissens*) und im kolonialen Zeitalter global handlungsleitend gemacht wurden. *Dekolonialität* soll derartige „Muster der Macht“ (span. *patrón de poder*) historisch aufweisen und mit verschiedenen epistemischen Strategien dekonstruieren.

Dussels *Ethik der Befreiung* ist dabei auf die Dekolonialisierung von Subjektivität gerichtet. Sie fordert auf zur Übernahme der Perspektive materiell und diskursiv Benachteiligter. Die leibhaftige Präsenz vielfach ausgeschlossener Menschen begründet eine Pflicht zur Kritik an den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



weist auf den blinden Fleck abstrakter, vom fiktiven Standpunkt der Allgemeinheit formulierter liberaler Gerechtigkeitsvorstellungen hin: Sie blenden identitätsbasierte Formen der Exklusion methodisch aus. Individuelle, aber nicht zugleich kontingent gemachte Erfahrungen der Diskriminierung aufgrund der Herkunft, der Hautfarbe oder des Geschlechts können von der Mehrheitskultur einer Gesellschaft oft nicht ausreichend nachvollzogen werden. Mit Dussel lässt sich begründen, dass wir dennoch verpflichtet sind, uns mit den teilweise unbekanntem und manchmal auch unbequemen Perspektiven der Anderen auseinanderzusetzen. Ein solcher Prozess der Konfrontation muss dabei jedoch jederzeit frei von Hass und Gewalt bleiben. Das Recht auf Freiheit des Ausdrucks wird überstrapaziert, wenn es die Fortsetzung diskriminierender Reden und ausgrenzender gesellschaftlicher Praktiken bedeutet. Ihm stehen manifeste Unrechtserfahrungen von Minderheiten entgegen, die deren Würde verletzen.

Schlagwörter: Dekoloniale Ethik, Kritik, Redefreiheit

Abstract: The Argentine philosopher Enrique Dussel is hardly present in the German-speaking world. His decolonial ethics of liberation (Dussel 2000) is dedicated to the experiences of material and discursive exclusion made by marginalised groups. The subject type of the ego clamo denotes an ethically relevant “cry for help” by people of the global South who have been disadvantaged since European colonialism. Dussel’s ethics is located within decolonial theory around the concept of the coloniality of power (Spanish: *colonialidad del poder*), traced in its development and related to current questions of tolerance, plurality and freedom of opinion.

Like Aníbal Quijano and Walter Dignolo, Enrique Dussel assumes the persistence of specific power structures that were established during European colonialism. According to Quijano, coloniality of power implies social classifications through categories such as race (Spanish *raza*) and gender, which were formulated from a Eurocentric perspective (coloniality of knowledge) and became globally action-guiding in the colonial era (coloniality of knowledge). Decoloniality is supposed to show such “patterns of power” (Spanish *patrón de poder*) historically and to deconstruct them with different epistemic strategies.

Dussel’s ethics of liberation is thereby directed towards the decolonisation of subjectivity. It calls for the adoption of the perspective of the materially and discursively disadvantaged. The bodily presence of people who are often excluded justifies a duty to criticise the prevailing social conditions. It points to the blind spot of abstract liberal ideas of justice formulated from the fictitious standpoint of the generality: they methodically fade out identity-based forms of exclusion. Individual, but at the same time not contingent experiences of discrimination based on origin, skin colour or gender can often not be sufficiently comprehended by the majority culture of a society. With Dussel, it can be argued that we are nevertheless obliged to confront the

sometimes unknown and sometimes uncomfortable perspectives of others. However, such a process of confrontation must remain free of hatred and violence at all times. The right to freedom of expression is overstretched when it means the continuation of discriminatory speech and exclusionary social practices. It is countered by manifest experiences of injustice by minorities that are violated in their dignity.

Keywords: decolonial ethics, criticism, freedom of speech

„Ich möchte dazu ermutigen, auch zukünftig die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen, also auch die manchmal unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers wahrzunehmen“ (Merkel 2021).

Einleitung

Der folgende Text ist eine themenzentrierte Einführung in den dekolonialen Ansatz des lateinamerikanischen Denkers Enrique Dussel. Seine im deutschen Sprachraum inzwischen fast vergessene *Ethik der Befreiung* (Dussel 2000) soll erinnert werden, um ihn für systematische Fragestellung nach den Grenzen der Redefreiheit fruchtbar zu machen. Mit Enrique Dussel wird die Forderung begründet, dass von gesellschaftlichen Minderheiten gemachte Erfahrungen des Nicht-Respektiert-Werdens essentielle Bestandteile demokratischer Willensbildung sind. Sie müssen selbst – und gerade dann – thematisiert werden, wenn sie nicht ohnehin dem Selbstverständnis der sich im Wandel befindenden Mehrheit befinden. Ihre legitimen Grenzen finden die Apelle der Minderheiten, wenn sie Hass und Gewalt verwenden, nicht bereits dann, wenn sie das Selbstverständnis Einzelner herausfordern, die ihre möglicherweise diskriminierenden Äußerungen bis dato unwidersprochen zum Ausdruck bringen konnten. Die „Artikulation von Differenz“ (Knauß 2021a) kann so auf Momente der Schwäche und des Versagens der Gleichbehandlung hinweisen. Eine derartige Hermeneutik des Anderen nimmt ihren Ausgang von einem offen parteiischen Standpunkt Benachteiligter. Objektive Benachteiligung lässt sich geographisch und sozio-ökonomisch bestimmen. Subjektive Benachteiligung umfasst diskursiv erzeugte und gemeinschaftliche geteilte Semantiken mit ausschließender Wirkung. Objektive und subjektive Benachteiligung kann konstruktiv zur Kritik gesellschaftlicher Missstände verwendet werden (Knauß 2013).

Im ersten Abschnitt weise ich die Relevanz der Hermeneutik des Anderen für die deutsche Gegenwartsdebatte nach. Niemand weniger als die

ehemalige Bundeskanzlerin Angela Merkel hatte gefordert, „die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen, also auch die manchmal unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers wahrzunehmen“ (Merkel 2021). Nach einer Verortung Enrique Dussels innerhalb der lateinamerikanischen Schule dekolonialer Denker, verfolge ich die Genese seiner Hermeneutik des Anderen. Ich zeige, wie Dussel mit dem *ego cogito*, dem *ego conquirō* und dem *ego clamo* drei Subjekttypen aus der kolonial geprägten, europäisch-lateinamerikanischen Ideengeschichte herausarbeitet. Laut Dussel vernachlässigen die rationalistische Wissenschaftsbegründung von René Descartes (*ego cogito*) und die aggressive Eroberungspolitik der Europäer (*ego conquirō*) auf je eigene Weise das *ego clamo*, die klagende Stimme des Anderen. In der Auseinandersetzung mit der Sprachpragmatik beschreibt Dussel seine „Hermeneutik des Anderen“ als *Interpellation*, einen intervenierenden Appell, der seine Differenz zur Mehrheitsmeinung zum Ausdruck bringt und damit eine Öffnung diskursiver Praktiken einfordert.

1. Enrique Dussels dekolonialer Ansatz und seine sachliche Relevanz im deutschsprachigen Raum

In diesem Abschnitt verorte ich Enrique Dussels Denken innerhalb einer seit dem Ende der 1990er Jahre primär von lateinamerikanischen Denkern geführten Debatte des Konzepts *Kolonialität der Macht*. Der gewählte Zugang aktualisiert und ergänzt damit zugleich die Rezeption Enrique Dussels als Vertreter der sog. *Theologie der Befreiung* (Peter 1996) bzw. der *Philosophie und Ethik der Befreiung* (Schelkshorn 1997). Damit wird die kritische Ethik Enrique Dussels zugleich als essentieller Bestandteil einer international unter dem Stichwort der *Dekolonialisierung der Ethik* stattfindenden akademischen Bewegung gewürdigt (Allen & Mendieta 2022). Der dekoloniale Ansatz Enrique Dussels bietet eine strukturierte ideengeschichtliche Analyse und Kritik der mit dem Kolonialismus verbundenen Aspekte der europäischen Moderne. Dussel trägt damit wie Aníbal Quijano und Walter Dignolo zur Forschungsperspektive *Kolonialität der Macht* (*colonialidad del poder*) bei. Typisch für diesen Ansatz eine doppelte Zielstellung: Es handelt sich *erstens* um eine strukturierte Relektüre der europäischen Moderne, die sich systematisch mit der Geschichte des Kolonialismus beschäftigt sowie *zweitens* um ein praxisorientiertes Projekt der Befreiung von verbleibenden Strukturen kolonialer Machtausübung. ‚Kolonialität‘ wird dabei von ‚Kolonialismus‘ unterschieden: „Während ‚Kolonialismus‘ sich auf die spezifi-

schen historischen Perioden und Orte imperialer Herrschaft (z. B. spanisch, niederländisch, Briten, die USA seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts) bezieht, referiert ‚Kolonialität‘ auf die logische Struktur der kolonialen Herrschaft, der niederländischen, britischen und US-amerikanischen Kontrolle der atlantischen Wirtschaft und Politik [...]“ (Mignolo 2009, 7).

Zwar sei der Prozess der Dekolonisierung durch die Gründung souveräner Nationalstaaten abgeschlossen, dies habe aber nicht zur Dekolonialität geführt. Bestimmte Formen der kolonialen Machtausübung seien nach wie vor intakt. *Kolonialität der Macht* bezeichnet dabei 1) eine rassialisierende Sozialhierarchie (span. *raza*), die 2) auf der *Kolonialität des Wissens*, einer vom geopolitischen Interesse geprägten, eurozentrischen Perspektive beruhe, die als neutraler, universal gültiger Standpunkt verklärt werde, und 3) die *Kolonialität des Seins*, die für Benachteiligte die faktische materielle Schlechterstellung bedeute (Garbe 2013: 41f). Aus feministischer Perspektive wurde weiterhin die Analysekategorie *Kolonialität des Geschlechts* vorgeschlagen, da der durchsetzungsstarke, gebildete und weiße Entdecker und Eroberer auch einen Archetypus der Männlichkeit darstelle. Mit der *Kolonialität der Natur* lässt sich schließlich auf die Abwertung und Ausbeutung der Natur durch die europäischen Kolonisatoren hinweisen.

Dussel, Quijano und Mignolo sind die bekanntesten Vertreter dieses dekolonialen Ansatzes, so dass sie bisweilen als die „dekoloniale Dreifaltigkeit“ bezeichnet werden (Garbe 2013). Die Forschergruppe *Modernität und Kolonialität* (*modernidad/ colonialidad* (m/ c)) umfasste zwischen 1998 und 2012 aber mindestens 10 weitere Autoren. Im deutschen Sprachraum hat die Rezeption von Quijano mit dem Band *Kolonialität der Macht: Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis* (Quintero & Garbe 2013) begonnen. Seit 2016 liegt zudem eine Übersetzung von Quijanos *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika* (Quijano 2016). Mignolos *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* (Mignolo 2012) erschien bereits 2012. Kemmers Befund, dass „die lateinamerikanische Debatte über dekoloniale Perspektiven im deutschsprachigen akademischen Kontext bisher nur unvollständig rezipiert wurde“ (Kemmer 2013, 19) gilt noch immer.

Der hier vorgestellte Enrique Dussel ist eine Ausnahme dar. Sein Werk wird seit den späten 1980er Jahren rezipiert. Die deutschen Übersetzungen folgen der Transformation der *Theologie der Befreiung* (span. *teología de la liberación*) zur *Ethik der Befreiung* (span. *ética de liberación*) bzw. *Philosophie der Befreiung* (span. *filosofía de la liberación*). Insbeson-

dere wurden die Werke *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (1988), *Philosophie der Befreiung* (1989) und *Prinzip Befreiung: kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik* (2000) ins Deutsche übertragen. Letzteres stellt eine gekürzte Fassung der monumentalen *Etica de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (1998) dar. Zum 500. Jahrestag der Überfahrt des Christopher Kolumbus wurde Enrique Dussel 1992 nach Frankfurt eingeladen, um die Vorlesung *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Dussel 1993) zu halten. Als Inhaber der Albertus-Magnus-Professur (Köln) konnte Dussel 2010 ein weiteres Mal in Deutschland dozieren. Seine Kölner Vorlesungen wurden unter dem Namen *Der Gegendiskurs der Moderne* (2013) veröffentlicht.

Trotz deutscher Vorfahren und der wiederkehrenden, auch physischen Präsenz im deutschen Sprachraum werden Dussels *Überlegungen bislang nicht auf* gegenwärtig virulente Fragen im Umgang mit Alterität bezogen. Einer der Gründe dafür ist die nur schleppend einsetzende Auseinandersetzung mit den vielfältigen deutschen Beziehungen zum *Kolonialismus*. Dies führt noch immer zu dem Vorurteil, dekoloniales Denken sei hierzulande „kaum von Relevanz, da weder Deutschland noch Österreich [...] historisch zu den großen Kolonialmächten gehört haben“ (Varela & Dhawan 2020, 7). Angesichts der Fakten muss diese Auffassung erstaunen: Deutschland war 1914 nach Frankreich und Großbritannien das flächenmäßig größte Kolonialreich der Welt mit sog. „Schutzgebieten“ in den heutigen Staaten China, Burundi, Ruanda, Tansania, Namibia, Kamerun, Gabun, Republik Kongo, Zentralafrikanische Republik, Tschad, Nigeria, Togo, Ghana, Papua-Neuguinea sowie auf mehreren Inseln im Westpazifik und Mikronesien. Der von den deutschen Kolonialherren im damaligen Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) verübte Völkermord an den Herero und Nama (1904–1908) gilt in der Geschichtsschreibung als erster Genozid des 20. Jahrhunderts und kostete bis zu 100.000 Nama und Herero das Leben. Der deutsche Kolonialismus im Kaiserreich nahm auch entscheidende Elemente der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft vorweg. Dennoch ist der koloniale Ursprung der rassistischen Rechtfertigung und Einrichtung von Konzentrationslagern sowie die Durchführung ethnischer Säuberungen durch Truppen des Kaiserreichs der breiten Öffentlichkeit kaum bekannt. Eventuell kolonial geprägten Formen der Machtausübung und Wissensproduktion wird daher kaum Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl sie von großer Relevanz für die demokratische Kultur der Bundesrepublik sind.

Die scheidende Kanzlerin der Bundesrepublik Deutschland, Angela Merkel warb während ihrer feierlichen Verabschiedung implizit für eine Heuristik der Alterität: „Unsere Demokratie lebt von der Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung und zur Selbstkorrektur“ sagte sie. „Respekt“, „Solidarität und Vertrauen“ seien die Basis einer kontrovers zu führenden demokratischen Auseinandersetzung. Dabei forderte sie explizit dazu auf, „die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen“. Dabei seien auch die „unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers“ zu tolerieren. Lediglich wo „Hass und Gewalt“ als legitimes Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen erachtet würden, müsse „unsere Toleranz als Demokratinnen und Demokraten ihre Grenze finden“ (Merkel 2021). Identitätsspezifische Erfahrungen des Nicht-Respektiert-Werdens können mit Diskriminierung, Ausgrenzung und Benachteiligung verbunden sein. Sie öffentlich zu thematisieren und zu kritisieren, aber auch als ungerechtfertigt zurückzuweisen kann überraschend, unbequem und herausfordernd sein. Demokratische „Selbstkorrektur“ wird wesentlich durch die Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen ermöglicht. Formen der Artikulation von Differenz sind gewissermaßen das Salz in der Suppe demokratischer Öffentlichkeit. Die dekoloniale Theorie Enriques Dussels hierfür fruchtbar zu machen ist Thema dieses Aufsatzes.

2. Die drei Subjekttypen *ego conquiro*, *ego cogito* und *ego clamo*

„Für uns Lateinamerikaner, die wir Teil einer peripheren Kommunikationsgemeinschaft sind, stellt die Erfahrung des Ausgeschlossenseins einen alltäglichen – und keinen künstlichen – Ausgangspunkt dar, d. h. sie ist ein a priori und kein a posteriori. Wir wollen den philosophischen Ort aufspüren, der für unsere Erfahrung von Elend, von Armut, von Un-Möglichkeiten an Argumentation, von Non-Kommunikation oder schlicht von Nicht-Teilnahme an der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft bedeutungsvoll ist“ (Dussel 1992, 106).

Enrique Dussels Philosophie lässt sich über seine Deutung dreier Philosophen erschließen: Ginés de Sepúlveda, René Descartes und Bartolomé de Las Casas. Dussel findet in deren Denken implizit oder explizite subjekttheoretische Annahmen, die für den kolonialen Kontext aufschlussreich sind. Die drei Subjekttypen *ego conquiro*, *ego cogito* und *ego clamo* lassen sich als

Darstellungen möglicher Verhaltensweisen im Kontakt zwischen Kulturen verstehen. Dussel bewertet die Möglichkeiten und Grenzen dieser drei Denk- und Handlungsparadigmen. Er lehnt das *ego conquiro* als Archetyp einer imperialistischen Unterwerfungspolitik ab. Das *ego cogito* hält er aufgrund seiner Selbstbezüglichkeit als Paradigma für einen Dialog zwischen Kulturen für ungeeignet. Das *ego clamo*, die Parteinahme für den Menschen in der Kolonie, ist für Dussel die aussichtsreichste subjekttheoretische Perspektive, um Forderungen der Gerechtigkeit Rechnung zu tragen. Das *ego clamo* wird dem Dominikanerpriester Bartolomé de Las Casas zugesprochen, der nach seiner anfänglichen geistig-intellektuellen und politisch-praktischen Unterstützung der spanischen Krone zu einem der schärfsten Kritiker kolonialer Gewalttaten wurde. Zwischen 1492 und 1536 verfasste Las Casas zahlreiche historische Abhandlungen über die spanische *Conquista*. Er trat dabei als bekehrter Augenzeuge kolonialer Unterwerfung auf und verteidigte die Rechte der Indios. Sein *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder* stellt eine der frühesten Kritiken des Völkermords an den Ureinwohner dar (Las Casas 1552).

Dussel greift die anklagende Rede des *ego clamo* auf und beabsichtigt seinerseits, den Menschen in der Kolonie eine Stimme zu geben. Damit soll ein systematischer Beitrag zur Philosophiegeschichte geleistet werden. Dussel geht davon aus, dass ein Überdenken der philosophischen Tradition und eine Kritik der Gerechtigkeitsvorstellungen aus der Sicht der Benachteiligten notwendig ist. Auf Basis einer geopolitischen Analyse philosophischer Positionen argumentiert er, dass Bestrebungen nach Neutralität und Objektivität stets die Verortung in einer konkreten Lebenswelt gegenübersteht. Mithin sei die unbemerkte Übernahme spezifischer, mit dem lokalen Kontext verbundener Vorannahmen wahrscheinlich. Diese lebensweltliche Situierung des Denkens werde innerhalb der Philosophie nicht immer ausreichend reflektiert. Folglich spielen für Dussel die materiellen Voraussetzungen und politischen Funktionen des Denkens immer wieder eine wichtige Rolle.

Teil seiner Arbeit ist dabei die Rückbindung des Freiheitskonzeptes an die Erfahrung der zwischenmenschlichen Begegnung. Hiernach verwirft Dussel eine individualistische Freiheitsvorstellung. Seine Reminiszenz an die „Freiheit der Alten“, die etwa Aristoteles unterstellte, als er den Menschen als politisches Lebewesen bezeichnete, führt den Philosophen aus Mendoza zu einer Kritik liberaler Gerechtigkeitstheorien. Die Vertragstheorie und die Diskursethik rechtfertigen einen Prozeduralismus unter Annahme einer idealen Diskursgemeinschaft. Dussel hält dem die reale Gemeinschaft der

Ausgeschlossenen entgegen. Ausgehend von der Erfahrung der faktischen Exklusion soll sich *bottom-up* eine Veränderung ungerechter Verhältnisse ergeben können. Mit dem Konzept der *Transmoderne* plädiert Dussel für eine überarbeitete Konzeption der Moderne, die systematisch um die kritischen Sichtweisen marginalisierter Kulturen erweitert wird. Dussel selbst hat sich innerhalb des akademischen Austauschs zwischen den Kulturen für die Transmoderne eingesetzt. Dazu gehört auch eine Weiterentwicklung des *ego clamo* in Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie.

In Reaktion auf die Diskursethik von Habermas und Apel ist Dussel Anfang der 1990er Jahre darum bemüht, seinen Ansatz der Befreiungsethik in den Worten der Transzendental-Pragmatik der Frankfurter Denker zu reformulieren.¹ Der sich entspinnde philosophische Dialog zwischen Dussel und den Vertretern der Frankfurter Schule war recht produktiv. So widmet etwa Apel eine Reihe von Schriften der Auseinandersetzung mit Dussel (Apel 1998). Die Modifikation, die Dussel an seiner eigenen Position vorgenommen hat, soll hier dargestellt werden. Dies geschieht vor allem in Abgrenzung zum diskurstheoretischen Programm. Dussel liefert mit dem Sprechakttyp der *Interpellation* eine Aktualisierung des *ego clamo*.

Dussel nimmt die Spannung zwischen der Diskursethik und seinem eigenen Projekt in erster Linie als eine Spannung zwischen den unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten wahr, die als Argumentationshorizont beider Philosophien betrachtet werden (Dussel 1998). Der Begriff des *Ethnozentrismus* funktioniert hierbei als möglicher Problemindikator und macht auf zwei Beziehungsmuster zu Fremdkulturen aufmerksam. Entweder 1) wird eine fremde kulturelle Identität ausschließlich nach dem Normensystem der eigenen Kultur beurteilt oder 2) die Fremdkultur wird als kritische Vergleichsgruppe angesehen, um Schwächen der eigenen Kultur zu reflektieren. Auf jeden Fall nötigt eine nicht-ethnozentrische Haltung dazu, die Grundfesten der eigenen Kultur in Frage zu stellen (Schelkshorn 1993, 220 f.).

Habermas entwirft sein Modell der Diskursethik für spätkapitalistische Rechtsstaaten und Dussel geht von der Situation der Armut in der ehemaligen Kolonie aus. Beide setzen damit sehr unterschiedliche Lebenswelten voraus und erheben sie – bewusst oder unbewusst – zum maßgeblichen Paradigma. Vielleicht muss man nicht so weit gehen und sagen, dass

1 Eine ausführliche Darstellung der Debatte liegt mit Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1993): *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt, die Hermeneutische Herausforderung*, Aachen.) vor.

sowohl Befreiungsethiker als auch Diskursethiker in ihrer jeweils eigenen kulturellen Vorprägung gefangen sind – sonst würde der Austausch beider gar keinen Sinn ergeben – es wäre allerdings töricht, hier gänzlich den Entstehungs- und Anwendungskontext der Ethik aus dem Blick zu verlieren. Während die Diskursethik mit ihrer zumindest teilweisen Trennung von Genesis und Geltung eher noch glaubt, die lokalen und temporalen Spuren der Entstehung von Argumenten abschütteln zu können, so verweist die Befreiungsethik deutlich auf die unterschiedliche Lebenswirklichkeit als Ausgangspunkt philosophischer Theoriebildung.

Dussel sieht sich nun veranlasst, eine Kritik an der aus seiner Sicht „naiven, teilweise idealisierten Position“ der Diskursethik zu verfassen, da diese für eine Theorie des Dialogs zwischen Kulturen entweder realitätsfremd eine symmetrische Ausgangslage zwischen den Gesellschaften veranschlagt oder in eine Redeweise zurückfalle, die Andere als „primitive Kulturen“ beschreibt (Dussel 2010: 14). Für Dussel ist nun darum zu tun, auch im direkten akademischen Dialog den *locus of enunciation* (Mignolo 2012) mit Emphase zu bestimmen. Das Nadelöhr, durch das er dabei hindurch muss, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Zwar nimmt er eine Sonderstellung lateinamerikanischer Sprecher:Innen in Anspruch, insofern deren Partizipation am globalen Diskurs im Schnitt schwieriger sein dürfte als beispielsweise für Europäer:Innen und Nordamerikaner:Innen. Andererseits möchte er diese unterstellte Asymmetrie in den diskursiven Teilhabemöglichkeiten auch nicht als eine koloniale Form der Inferiorität der Sprecher:Innen verstanden wissen.

Um diesen Umstand einer normativ bedeutsamen Differenz der Sprecher:Innenpositionen zu theoretisieren, greift Dussel die Figur des *ego clamo* auf. Historisch wurde diese bereits auf Las Casas zurückgeführt, der auf die Begegnung der Kulturen weder mit dem Anspruch auf Beherrschung bzw. Eroberung (*ego conquiro*) noch mit dem Versuch einer kulturunabhängigen Begründung von Wissensansprüchen (*ego cogito*) reagiert hatte. Anfang der 1990er versucht Dussel die Parteinahme mit den Sprecher:Innen der Peripherie in Anlehnung an die Sprechakt-Theorie zu interpretieren. Er bietet die eigentümliche Wortschöpfung der *Interpellation* als Verbindung von „Appellation“ und „Intervention“ an, um den diskursiven Status subalternen Sprecher:Innen zu erläutern. Das anklagende Moment des *ego clamo* wird dabei in dem appellativen Element aufgehoben. Der interventionistische Charakter der Interpellation veranschaulicht, dass diskursive Selbstverständlichkeiten durch exotische Stellungnahmen irritiert und heraus-

gefordert werden. Mit Interpellation ist ein Programm der intellektuellen, politischen und wirtschaftlichen Auto-Emanzipation benannt, das zugleich die theoretische Grundlegung einer Befreiung von kolonialen Herrschaftspraktiken darstellt. Um die Jahrtausendwende integriert Dussel diese Überlegungen in ein biozentrisches Paradigma der Ethik.

3. Materiale Ethik des Lebens

In der bislang letzten systematischen Darstellung seiner Ethik *Prinzip der Befreiung – Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik* (Dussel 2000) bezeichnet Dussel seinen Entwurf selbst als eine „Ethik des Lebens“ (Dussel 2000, 17). Er beabsichtigt damit, eine inhaltsbezogene und materiale Ethik vorzulegen. Eine Ethik in diesem Sinne unterscheidet sich von formalen oder deontologischen Konzeptionen, die keine inhaltliche Definition des Guten geben wollen. Von der Einsicht getragen, es könne kein inhaltlicher Konsens darüber gefunden werden, welche konkreten Güter von ausnahmslos allen Menschen angestrebt werden sollten, üben sich formale Ethikkonzeptionen in Enthaltbarkeit. Die Menschen sind verschieden und haben je nach Herkunft, Interessen und Neigungen, sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, welche Dinge unerlässlich für die Realisierung eines guten menschlichen Lebens sind. Die Behauptung, eine materiale Ethik des Lebens sei möglich, setzt nun die Vorstellung voraus, die Sicherstellung gewisser Güter läge im Interesse aller Menschen. Bei aller Verschiedenheit der Umstände und Personen geht Dussel davon aus, dass alle Menschen das Interesse an ihrem Leben teilen. Dussels Theorie sieht also mit dem Konzept des Lebens einen inhaltlichen Minimalkonsens vor, der dem Bereich der Interessenunterschiede und der konkreten Ausgestaltung des jeweiligen Lebens noch vorgelagert ist.

Um den üblichen Vorwürfen zu entgehen, die hedonistischen und utilitaristischen Ethiken entgegengebracht werden, kann man Dussels Ethik des Lebens als eine Art Proto-Ethik lesen, die zunächst einmal auf die Minimalbedingungen des menschlichen Lebens oder – vielleicht sogar – des menschlichen Überlebens hinweist. Angesichts gravierender Versorgungsschwierigkeiten in vielen ehemaligen Kolonien, wo für breite Bevölkerungsschichten ein menschenwürdiges Überlebensminimum nicht erreicht wird, entwickelt Dussel eine outputorientierte Ethik.

Zugleich ist die von Dussel verfasste materiale Ethik der Befreiung damit auch eine Ethik der Würde, genauer gesagt, eine Ethik der „negierten

Würde des Lebens“ (Dussel 2000, 17). Mit diesem Zusatz wird klarer, was Dussels Theorie von der biologistischen und letztlich banalen Vorstellung, alle Lebewesen hätten ein Interesse an ihrem eigenen Überleben, unterscheidet. Dussel ist kein Konflikttheoretiker, à la Darwins „survival of the fittest“ oder Thomas Hobbes‘ „homo homini lupus“. Dussel ist ein Sozialtheoretiker, der Armut und Reichtum als von Menschen gemachte Erscheinungen vor Augen hat. Er erkennt, dass die Ungleichverteilung materieller und sozialer Güter auf dem Planeten unseren Gerechtigkeitsvorstellungen widerspricht. Er geht davon aus, dass der Vielzahl der Menschen, die unter der Armutsgrenze leben oder unter politischer Repression leiden, Unrecht getan wird, wenn politische und ökonomische Arrangements verhindern, dass ihre Versorgung einen menschlichen Mindeststandard erreicht. Massenarmut, Hunger und Kindersterblichkeit als strukturelle negative Externalitäten einer politischen und wirtschaftlichen Ordnung negieren dieser Auffassung nach unsere Vorstellungen von der Würde des Lebens². So betrachtet, lässt sich Dussels Ethik des Lebens als eine Institutionenkritik auffassen, die von einer basalen Verpflichtung ausgeht, „das konkrete menschliche Leben jedes einzelnen ethischen Subjektes einer Gemeinschaft zu produzieren, reproduzieren und weiterzuentwickeln“ (Dussel 2000, 17).

Wie im vorherigen Abschnitt dargestellt, findet Dussels Ethik ihren dramaturgischen Auftakt in Klage der Schlechtergestellten. Mit dem *ego clamo* adressiert er die Schattenseiten der imperialen Ausdehnung Europas vom Standpunkt der Eroberten. Ihre subalterne Existenz und deren diskursive Artikulation fasst er als ethischen Sprechakt der *Interpellation*. Doch wie ist diese bewusste Parteinahme mit dem Anspruch einer universalistischen Ethik vereinbar?

Eine Ethik, die die Interessen einer gesellschaftlichen Teilgruppe vertritt, scheint notwendig ihren Anspruch auf Allgemeinheit zu verlieren. Das Vertreten von Partikularinteressen widerstreitet aber dem universalistischen Ziel, die Gesellschaft nach Prinzipien einzurichten, die für alle Menschen gerecht sind. Ein weiterer Punkt lässt den Universalitätsanspruch fraglich erscheinen: Dussel scheut sich nicht davor, eine inhaltliche Definition des guten Lebens zu geben. Wir haben schon festgestellt, dass ethische Forma-

2 Thomas Pogge hat den Vorschlag gemacht, *Würde* mithilfe der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu verstehen. Würde sei als *Grundlage* etwas, das jeder Mensch besäße und liefere die Begründung dafür, dass Menschen respektvoll zu behandeln seien. Würde stelle im Gebrauch der Erklärung aber auch ein normatives *Ziel* gesellschaftlicher Entwicklung dar (Pogge 2011, 4).

listen an dieser Stelle einwenden, die menschlichen Vorstellungen des guten Lebens seien zu vielfältig, als dass deren Vereinheitlichung überhaupt möglich wäre. Darüber hinaus würde die politische Realisierung des Guten eine paternalistische Regierungsform erfordern und so den Entfaltungsspielraum der Einzelnen stark einschränken.

Trotz dieser möglichen Einwände gegen den Partikularismus der gesellschaftlichen Interessengruppe einerseits und den Dogmatismus des guten Lebens andererseits, erhebt Dussels Ethik aber Universalitätsanspruch. Ohne dies selbst weiter auszuführen, gründet seine Position letztlich in der unterstellten „absoluten Würde des menschlichen Lebens“ (Dussel 2000, 18). Die besondere Dignität des Humanen, die Dussel als universales Fundament voraussetzt, scheint ihm nicht eigens begründungsbedürftig zu sein. Ihm geht es vielmehr um die „Rechtfertigung des Kampfes der Opfer und der Unterdrückten“ (Dussel 2000, 18). So gelesen gleicht sein Unternehmen weniger einer Meta-Ethik denn einer Revolutionstheorie, da es konfliktive soziale Emanzipation für unabdingbar und erstrebenswert erachtet. Dussel bleibt uns die eigentliche Begründungsleistung schuldig, wenn er „Würde“ schlicht voraussetzt und sich im Weiteren auf die politischen Realisierungsmöglichkeiten dieses Konzeptes konzentriert.

So verstanden erscheint Dussels Ethik als eine philosophische Institutionenkritik, die die Bedingungen der Verwirklichung der Gerechtigkeitsvorstellungen skeptisch in den Blick nimmt. Das Konzept des menschlichen Lebens ist dabei eine Art praktisches Wahrheitskriterium, an dem sich die Güte ethischer Überzeugungen zu beweisen hat. In Analogie zum Geist-Materie-Dualismus der cartesianischen Philosophie – und vermutlich auch zum Basis-Überbau-Schema des marxischen Denkens – betrachtet Dussel das menschliche Leben als „Realitätsmodus des ethischen Subjektes“ (Dussel 2000, 19). Der Realitätsmodus scheint dabei einem Idealzustand menschlicher Subjektivität entgegengesetzt zu sein, den philosophische Theorien oft annehmen. Die idealisierende Betrachtungsweise ist notwendig, um Aussagen über das ethische Subjekt „an-sich“ treffen zu können. Sie entspringt einer Abstraktion von den konkreten Gegebenheiten des menschlichen Lebens. Dussel fasst hingegen mit dem Konzept des Lebens als Realitätsmodus die Verwirklichungsbedingungen der Ansprüche und Bedürfnisse ins Auge. Die Konditionen der Realisierung ethischer Absichten stellen seiner Ansicht nach keine bloß zufälligen Umstände dar. Sie seien vielmehr selbst theorierelevante Elemente innerhalb ethischer Konzeptionen. Die Realität menschlichen Daseins umgreift die theoretische Konzeption einer Ethik wie

eine Klammer von beiden Seiten, sie erweist sich sowohl als lebensweltlicher Ursprung als auch als Ort ihrer Verwirklichung. Die Wirklichkeit des menschlichen Lebens erachtet Dussel somit gleichermaßen als die vorgängige Bedingung und den letzten Prüfstein der Ethik.

„Der *Realitätsmodus* bestimmt so die rationale Ordnung und das Niveau der Bedürfnisse, Antriebe oder Wünsche [...]. Das menschliche Leben setzt Grenzen, es begründet die herrschende Werteordnung und hat eigene Bedürfnisse“ (Dussel 2000, 20). Dussel entwickelt damit ein Konzept weiter, das er bereits beim jungen Marx zu finden glaubt. Dussels Begriff des Lebens stellt neben den metaphysischen Implikationen des Substanzdualismus und dem politischen Ökonomismus marxischer Prägung auch auf die Überlegungen zur Leiblichkeit aus der Phänomenologie von Lévinas ab. Neben den unterschiedlichen Einflussfaktoren seiner Ethik des menschlichen Lebens, die Dussel bisweilen orthodox, bisweilen aber auch äußerst kreativ reflektiert, kommt es vor allem auf den kriteriellen Aspekt an, den er dem gelingenden und menschenwürdigen Vollzug des realen Lebens zubilligt.

Letztlich führt ihn das zu einer Kritik der liberalen Theorien der Diskursethik und der rawlschen Gerechtigkeitstheorie. Mit der Theorie des realen menschlichen Lebens in der Hinterhand konfrontiert Dussel jene Theorien in zwei Schritten: Zum Ersten kritisiert er, dass die normativen Prinzipien der Gerechtigkeit selbst mithilfe eines Abstraktionsverfahrens gewonnen werden. Die kontrafaktische Annahme eines Urzustandes bzw. einer herrschaftsfreien Deliberationsgemeinschaft hat Dussel zufolge empirische Defizite. Sie stellen schlicht ein Gedankenexperiment dar, das sich in der Realität nicht wiederfinden lässt. Dussel operiert daher in seiner eigenen Konzeption mit einer realen Kommunikationsgemeinschaft, die durch die „Opfer“ des Systems konstituiert wird. Im zweiten Schritt wird die faktische Verfassung der Kommunikationsgemeinschaft relevant, die gerade in der *faktischen Ungleichheit* dieser Menschen besteht. Die realiter bestehende Asymmetrie innerhalb der Kommunikationsgemeinschaften, die Dussel in seiner interkulturellen Perspektive vor Augen hat, werde gerade durch die *fiktive Gleichheit* der Verhandlungspartner, die etwa Rawls und Habermas voraussetzen, aus dem Blick gedrängt. (Dussel 2000, 55). Fiktive Gleichheit bleibt natürlich auch für Dussel der normative Fixpunkt ethischer Theorie. Als heuristischer Ausgangspunkt erscheint ihm jedoch faktische Ungleichheit ebenso relevant. Tatsächliche Defizite in der Realisierung von Würde sollten daher nicht methodisch ausgeblendet werden. Sie zu thematisieren ermöglicht sie differenziert zu beschreiben und sich mit ihnen auseinander zu setzen. Dies gilt insbesondere für von

der dekolonialen Theorie herausgestellten Quellen der Ungleichbehandlung, Herkunft, Hautfarbe und Geschlecht. Sie zunächst innerhalb der Philosophie, aber auch in der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen, ist ein Hauptanliegen von Enrique Dussel. Darin besteht die Pflicht zur Kritik an manifester materieller und diskursiver Ausgrenzung (Knauß 2013).

Schluss

Enrique Dussel erhebt in seinem Werk *Etica de la Liberacion* den Anspruch, eine materiale Ethik zu begründen, die ihren normativen Ausgangspunkt in der Artikulation der systematisch Benachteiligten findet. Seine Ethik des guten Lebens versteht sich als Apell, die elementaren Interessen aller Menschen, insbesondere jedoch die der Armen, Hungernden und Ausgeschlossenen zu erfüllen. Die Realisierung menschlicher Würde ist das universalistische Fundament seiner Ethik, das ihm die Kritik an ethischen Konzeptionen und politischen sowie ökonomischen Institutionen erlaubt, die ihre ausgrenzenden Effekte nicht reflektieren können. Sie zu berücksichtigen ist notwendig für Gerechtigkeit in einem weiten Sinne. Dussels dekoloniale Theoriebildung geht dabei von der spezifischen kolonialen Erfahrung lateinamerikanischer Sprecher:Innen aus, kann aber auch gegenwärtige Abwägungen zwischen Meinungsfreiheit und einer Pflicht zur Kritik informieren. Die Subjektposition des *ego clamo* nimmt dabei bewusst den Interessensstandpunkt einer gesellschaftlichen Minderheit ein und verweist auf spezifische Marginalisierungs- und Exklusionserfahrungen, die vom Standpunkt der Allgemeinheit oder der demokratischen Mehrheit nicht ausreichend berücksichtigt werden bzw. aus methodischen Gründen überhaupt nicht in den Blick genommen werden können. Die schiere Existenz dieser übersehenen Subjektivitäten generiert eine auf die Partikularität gegründete normative Kraft *sui generis*, die sich – in Dussels Terminologie – als *Interpellation* artikuliert.

Bezieht man diese unterstellte Pflicht zur Kritik am *status quo* aufgrund unzureichender Realisierung der deklarierten Gerechtigkeitsideale auf aktuell virulente Fragen der Meinungsfreiheit, so ist zunächst auf einen Ebenenwechsel hinzuweisen. Es geht nicht um die Ebene eines allgemeinen Rechts auf Äußerung und Aufrechterhaltung von Meinungen bzw. Ausführung von Sprachhandlungen. Es geht vielmehr darum auf der Ebene der Ausübung des Rechts auftretende Gerechtigkeitsdefizite besser zu verstehen und ggfs. zu kritisieren: Während der Realisierung der allgemeinen Meinungs- und Handlungsfreiheit können Einschränkungen der Meinungs- und Handlungsfreiheit

anderer Menschen auftreten. Manchmal geschieht dies nicht zufällig, sondern auf strukturell nachvollziehbare Weise, etwa gegenüber Menschen mit bestimmter Herkunft, Hautfarbe und Geschlechts. Es ist dabei nicht selten, dass diskriminierende Handlungen und Meinungsäußerungen der Mehrheit der Menschen als unproblematisch erscheinen. Etwa wenn sie selbst davon weder betroffen sind noch im kommunikativen Austausch mit Betroffenen stehen. Dussel sieht uns als Gesellschaft dennoch in der Pflicht zur Kritik und Beseitigung dieser Asymmetrien, wenn sie nicht zufällig, sondern strukturell auftreten. Durch die koloniale Prägung von Wissen und Macht haben sich weltweit diskriminierende Asymmetrien etabliert, die den Profiteuren dieser Ungleichheiten nicht immer durchsichtig sind. Normative Theoriebildung, die mit der Abstraktion von Besonderheiten arbeitet, erleichtert es nicht unbedingt, diese Fälle transparent zu machen. Für Enrique Dussel ist es daher nötig, den Schleier des Nichtwissens zu lüften und Formen des kolonialen Ausschlusses zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen.

Eine Pflicht zur Kritik besteht immer dann, wenn sozialphilosophisch präzise beschreibbare – und im Laufe des 20. Jahrhunderts auch vielfach beschriebene – identitätsbezogene Klassifizierungs-, Diskriminierungs- und Ausgrenzungsphänomene vorliegen, die im deutlichen Widerspruch zu unseren gesellschaftlichen Idealen stehen. Es ist dann an der Zeit, wie Angela Merkel es formuliert hat, „die Welt mit den Augen des anderen zu sehen“. Dies gilt auch für die „unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers“ (Merkel 2021). Diese Akte der Interpellation, wie wir sie mit Dussel nennen können, dürfen selbstverständlich nicht die Schwelle von „Hass und Gewalt“ überschreiten.

Wenn sich gegenwärtig Kulturschaffende, Intellektuelle, Sportler und andere auf das Recht der Meinungsfreiheit berufen, so kann es folglich nicht darum gehen, dass deren Meinungsäußerungen im öffentlichen Raum ohne Kritik und negative Folgen bleiben. Aus dem Umstand, dass bestimmten Meinungen bislang kaum und selten widersprochen wurde, folgt weder deren Richtigkeit noch ein Recht darauf, sie auch in Zukunft ohne Widerrede äußern zu dürfen. Das Recht der Meinungsfreiheit wird erst dann angetastet, wenn die Pflicht zur Kritik im Sinne Ausgeschlossenen Formen der Gewalt annimmt. Nicht schon dann, wenn sich Menschen nicht mehr „wohl“ (engl. *comfortable*) damit fühlen, bestimmte Auffassungen in der Öffentlichkeit zu vertreten (Daub 2021). Um Formen der Einschränkung der Meinungsfreiheit handelt es sich nur dann, wenn zu einem subjektiven Gefühl des Unbehagens selbst eine objektivierbare Form der Benachteiligung kommt.

Literatur

- Allen, Amay & Mendieta, Eduardo (Hg). 2021. *Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel (Vol. 3)*. Penn State Press.
- Apel, Karl-Otto. 1998. „Das Problem Der Gerechtigkeit in Einer Multikulturellen Gesellschaft.“ In *Armut Im Spannungsfeld Zwischen Globalisierung Und Dem Recht Auf Eigene Kultur*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 106–30. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Daub, Adrian. 2021. „Eine Leuchtrakete Im Kulturkampf – Blind Gefeierte von Deutschen Medien.“ *Übermedien*, November 16, 2021. <https://uebermedien.de/65256/eine-leuchtrakete-im-kulturkampf-blind-gefeiert-von-deutschen-medien/?fbclid=IwARotEkCEorW-E4Kla-4mJDbKiwT3FowpFxrOjd3LB2yl7j7hgZrN6OobZDM>.
- Debes, Martin. 2021. „Zwischenruf: Ein ostdeutscher Kanzler aus Altona“. *Thüringer Allgemeine*, 14.12.2021. <https://www.thueringer-allgemeine.de/blog/debes-zwischenruf-zwischenruf-ein-ostdeutscher-kanzler-aus-altona-id234084441.html?fbclid=IwARokUoilvUOM1lNzpg9JnRSD5ry0NuB8rEMPX5X-d9ZogJTrujNNsVjVh6s>.
- Dussel, Enrique. 1988. *Ethik der Gemeinschaft*. Patmos-Verlag.
- . 1988. *Die Geschichte Der Kirche in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- . 1989. *Philosophie Der Befreiung*. Hamburg: Argument.
- . 1992. „Die Vernunft Des Anderen, Die ‚Interpellation‘ Als Sprechakt.“ In *Diskursethik oder Befreiungsethik*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 96–121. Aachen: Augustinus.
- . 1998. „Materielle, Formale Und Kritische Ethik.“ In *Armut Im Spannungsfeld Zwischen Globalisierung Und Dem Recht Auf Eigene Kultur*, 203–30. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- . 2010. „Eine Neue Epoche in Der Geschichte Der Philosophie: Der Weltdialog Zwischen Philosophischen Traditionen.“ *Polylog, Zeitschrift Für Interkulturelles Philosophieren* 24.
- Dussel, Enrique, and Raúl Fornet-Betancourt. 2000. „Prinzip Befreiung: Kurzer Aufruf Einer Kritischen Und Materialen Ethik.“ *Concordia / Reihe Monographien* 31.
- Gammel, Cerstin. 2021. „Angela Merkel Und Der Osten.“ *Süddeutsche Zeitung*, Dezember 5, 2021.
- Garbe, Sebastian. 2013. Das Projekt Modernität/Kolonialität—Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht. *Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster, 21–52.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen Zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- Hinkelammert, F.J., 1994. Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Edition Exodus; Matthias-Grünewald-Verlag.

- Casas, B.D.L. and Enzensberger, H.M., 1991. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder. Insel-Verlag.
- Kemmer, Laura. 2013. „Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität“. *Critical Reviews on Latin American Research-CROLAR*, 2(1).
- Knauß, Stefan. 2013. „De la crítica a la normatividad? Materialidad y exterioridad como puntos de partida para una ética universal?“. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, pp.159–166.
- Knauß, Stefan. 2021. „Why the Life of the Other Matters – The Decolonial Ethics of Exteriority.“ In. In. Haar, C.; Müller, C.; Kaufmann, M. *Civilisation – Nature – Subjugation*“.
- Knauß, Stefan. 2021. „Öffentlichkeit als Quelle und Ereignis von Differenz – Akkulturation im Anschluss an Charles Taylor und Seyla Benhabib“ In. *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell'acculturazione tra Otto e Novecento*, herausgegeben von Magnano San Lio, Giancarlo; Ingaliso, Luigi, 79–91, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Las Casas, Bartolomé d.. [1552] 1991. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder. Herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger. Insel-Verlag.
- Merkel, Angela. 2021. „Rede Am 02.12.2021.“ https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/parteien/id_91254784/rede-im-wortlaut-das-sagte-angela-merkel-beim-grossen-zapfenstreich.html.
- Mignolo, Walter. 2009. *The idea of latin America*. John Wiley & Sons.
- . 2012. *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik Der Moderne, Logik Der Kolonialität Und Grammatik Der Dekolonialität*. Wien: Turia+ Kant.
- Peter, Anton. (1996). *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes Im Anderen*. Mainz: Grünewald.
- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Ed.). (2013). *Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Unrast-Verlag.
- Quijano, Aníbal. 2016. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, herausgegeben von Tom Waibel, übersetzt Alke Jenss, Stefan Pimmer und Jens Kastner. *Es kommt darauf an: Texte zur Theorie der politischen Praxis*, 17.
- Schelkshorn, Hans. 1993. „Ethik Ohne Ethnozentrismen Fehlschluß?: Eine Kritische Diskussion Der Diskurs-Und Der Lateinamerikanischen Befreiungsethik.“ In *Die Diskursethik Und Ihre Lateinamerikanische Kritik: Dokumentation Des Seminars: Interkultureller Dialog Im Nord-Süd-Konflikt, Die Hermeneutische Herausforderung*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 220–32. Concordia/Reihe.
- . 1997. *Diskurs und Befreiung: Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Vol. 6)*. Rodopi.
- Varela, María do Mar Castro & Dhawan, Nikita. 2020. *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. UTB GmbH.