

Enrique Dussel Ambrosini (1934–2023)

Dem verdeckten Anderen auf der Spur

Als ich Enrique Dussel 1981 kennenlernte, begegnete ich einem Philosophen, der nicht nur einer der Protagonisten des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens war. Das Gespräch, das ich mit ihm für eine Radiosendung führte, zeigte mir, dass er gewissermaßen in Personalunion zugleich ein Chronist dieser noch jungen theologischen, philosophischen und politischen Bewegung war, einer zudem, der er es verstand, sie gleich auch welthistorisch zu verorten. Ihre Anfänge hat er u.a. im Rahmen eines von Raúl Fornet-Betancourt initiierten Projekts zur Erforschung der »impliziten« Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas dargestellt. Stichworte, die Dussels Beitrag erwähnt, sind u.a. die kubanische Revolution, die antikolonialen Befreiungsbewegungen Asiens und Afrikas, die aufkommende Dependenztheorie und das II. Vatikanische Konzil, das einen Organisationsprozess kritischer Theologen begünstigte. Dazu gehört auch Dom Hélder Câmara, der zusammen mit anderen Bischöfen 1966 die Völker der Dritten Welt als »das Proletariat der Welt von heute« bezeichnet hat (Dussel 1993a, 310). Eine explizite Theologie der *Befreiung* beginnt 1969 mit Publikationen von Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez und Hugo Assmann. Auch die Anfänge eines befreiungsphilosophischen Diskurses in Argentinien, an dem Dussel maßgeblich beteiligt war, fallen in dieses Jahr.

Es handelt sich dabei zunächst um Versuche, das philosophische Denken selber zu befreien und die »starre Unterwerfung unter das europäische Philosophiemodell« zu beenden (Dussel 2013, 135), welches die Professoren der Peripherien als Imitatoren ihrer Lehrer in den Metropolen und »willige Opfer der Herrschaft« praktizierten (1989, 25). Man hätte sich ganz selbstverständlich als Teil der westlichen Kultur verstanden, stellt Dussel selbstkritisch im Rückblick auf seinen eigenen akademischen Werdegang fest: »Die Philosophie, die wir studierten, ging von den Griechen aus [...] Die amerindische Welt kam in keinem unserer Programme vor« (2013, 135).

Was ihn aus diesem eurozentrisch-dogmatischen Schlummer geweckt habe, wollte ich in einem späteren Gespräch von Dussel wissen. Die Frage, wie es inmitten einer Kultur der Herrschaft und kolonialer Abhängigkeiten eine eigenständige Philosophie Lateinamerikas geben könne, hatte zwar bereits der peruanische Philosoph Augusto Salazar Bondy (1968) gestellt und dafür die Schaffung einer »Kultur der Befreiung« gefordert (Raúl Fornet-Betancourt 1997, 249). Und Dussel gab ihm recht. Doch die Augen geöffnet hätten ihm seine Erfahrungen in Madrid und in Nazareth. In Europa hat er Amerika entdeckt, genauer: da hat er das Verdeckt-sein Amerikas begriffen, die Tatsache, dass es sich, wie schon Leopoldo Zea sagte, außerhalb der Weltgeschichte befindet, und dies nicht nur bei Hegel (1996, 77). Die Erkenntnis »Amerika gibt es nicht« – wie man mit Peter Bichsel sagen könnte – provozierte einen guten Teil der Gegendiskurse, die Dussel in seinem umfangreichen Oeuvre initiiert hat. Ich möchte im Folgenden nur auf die ethischen und befreiungsphilosophischen Implikationen eingehen.

In Nazareth, wo er nach Abschluss seines philosophischen Doktors in einer arabischen Kooperative als Zimmermann arbeitete, ist Dussel der Realität der Armen aus seiner Kindheit wiederbegegnet. Er habe dort aber auch Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit* von 1961 entdeckt, die ihm eine neue philosophische Sprache für dieses »Außerhalb« bot (1992, 79). Die »Exteriorität des Anderen« wird in der Folge zu einem Schlüsselbegriff von Dussels Philosophie und Ethik der Befreiung.

Die Beziehung zum Anderen, wie sie Levinas expliziert, ist eine verstörende. Sie hebt die radikale Trennung von Ich und Anderem nicht auf (1987, 39), welche die westliche Moderne hergestellt hat. Sie stiftet auch keine Totalität, wie es das abendländische Seins-Denken meistens getan hat, indem es das Andere auf das Selbe reduzierte (51). Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen entspringt bei Levinas einer Ungleichheit und behält ihre Asymmetrie: »Der Andere als anderer Mensch steht in einer Dimension der Erhöhung und der Erniedrigung [...] er erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber auch als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen« (366). Das ist eine biblische Sprache. Wohl gerade deshalb legt Levinas als Philosoph Wert auf die Feststellung: »Die ethische Beziehung, das Von-Angesicht-zu-Angesicht, hebt sich auch von jeder Beziehung ab, die man mystisch nennen könnte« (291). Ebenso wenig ist jedoch das sich mir zeigende Antlitz des Anderen ein Gegenstand, den ich mir aneignen könnte.¹ Es ist eine Exteriorität, jenseits der mir verfügbaren Welt: »Die Transzendenz des Antlitzes ist zugleich seine Abwesenheit aus dieser Welt, in die es eintritt, die Heimatlosigkeit eines Seienden, sein Status als Fremder, Entblößter, Proletarier« (102). Als solcher »zwingt sich mir« der Andere auf »als eine Forderung« (120), welche die Macht *meiner* Freiheit infrage stellt. Doch indem er diese Freiheit »zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie« (282).

Auch Dussel geht nicht von einer »Logik der Totalität« aus, die Entfremdung bedeutet, sondern von einer grundlegenden »Proximität«, wie er das Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht bei Levinas interpretiert (1989, 34f). Die anti-totalitäre Logik der Exteriorität entfaltet sich bei ihm ebenfalls »im Ausgang von der Freiheit des Anderen« (56). Sie weckt im auf sich selbst gerichteten Subjekt ein Begehren nach dem ganz *Anderen*, pro-voziert den befreienden »Impuls zur Alterität« (1998, 360f; 2000, 94 u. 96, Fn. 9). Darin enthalten ist der Gedanke, dass das Antlitz des Anderen spricht (Levinas 1987, 87) und seine Sprache die Gerechtigkeit ist (307). Der Andere ist dabei nicht nur der »Arme«, der Gerechtigkeit einfordert« (Dussel 1993a, 331), die Alterität hat vielfältige Gesichter, in denen sich auch die Diversität von Machtverhältnissen offenbart. Wenn sie »in die Welt kommen, dann rütteln sie an den Fesseln des Systems, das sie ausbeutet« (1989, 58).

Aufgefallen ist Dussel an Levinas vor allem, »dass er den ›Anderen‹ als außerhalb der Totalität des Systems versteht« (Dussel 1992, 79).² Das bedeutet für ihn eine radi-

1 »Der Besitz«, betont Levinas an anderer Stelle, »ist der Modus, in dem ein Seiendes, ohne zu existieren aufzuhören, teilweise verneint ist« (1983, 115). Im Antlitz des Anderen »sehe ich die von mir besessene Welt [...] von einem Standpunkt aus, der von meiner egoistischen Position unabhängig ist« (1987, 103).

2 Die Totalität eines Systems neige dazu, argumentiert Dussel in seiner *Philosophie der*

kale Transformation der Philosophie in zweierlei Hinsicht. Zum einen breche Levinas mit dem in der europäischen Tradition vorherrschenden Primat der Ontologie, indem bei ihm die Ethik die Stelle der *prima filosofia* einnimmt: das Begehren der Alterität, »diese Liebe zu wirklicher Gerechtigkeit ist wie ein Sturm, der [...] in den ontologischen Horizont eine Bresche schlägt und sich selbst auf die Exteriorität hin öffnet« (1989, 63). Er spricht in diesem Zusammenhang auch von »Metaphysik« im Sinne eines Übergangs »von der Ontologie zum Transontologischen«, zu der Wirklichkeit jenseits des Seins, zum Anderen (73). Zum andern verändern sich damit für Dussel die spezifische Aufgabe einer Philosophie der Befreiung und ihr Ausgangspunkt. »Eine solche kritische Philosophie«, so wird er es später formulieren, müsse »von den Ausgeschlossenen des globalen Systems [...] her denken« (2013, 99).³

Dieser Perspektivenwechsel, der sich für ihn, wie erwähnt, außerhalb Lateinamerikas angebahnt hatte, führte den 1966 nach Argentinien zurückgekehrten Dussel in den 1970er Jahren zur Ausarbeitung seiner fünfbändigen *Ethik der lateinamerikanischen Befreiung*. Sie löste die »kulturalistische« Sichtweise allmählich ab, die von der Suche bestimmt war, was Lateinamerika in kultureller Hinsicht von Europa unterscheide. Erhalten blieb allerdings ein geschärftes Augenmerk für den unverwechselbaren »ethisch-mythischen Kerngehalt« einer jeden Kultur (1996, 77).

Nachdem er 1976 aus Argentinien vertrieben worden war, begann für Dussel eine neue Phase seines Denkens, die man mit Fornet-Betancourt als »Weg von Levinas zu Marx« kennzeichnen kann (1989, 9). Die 1977 in Mexiko verfasste *Philosophie der Befreiung*, die mit der später im Argument-Verlag erschienenen Fassung auch das deutschsprachige Publikum auf die philosophische Seite seines Werks aufmerksam gemacht hat, steht am Anfang dieses Wegs, der »von Levinas ausgehend, im Marxismus einen Wegweiser sucht, um der Realität Lateinamerikas besser Ausdruck verleihen zu können« (ebd.). Durch seine intensive Beschäftigung mit dem gesamten marxischen Werk (vgl. Dussel 1985, 1988 und 1990) hat er umgekehrt aber auch eine Reihe von Entdeckungen gemacht, die für ein produktives Weiterdenken des Marxismus nicht nur im lateinamerikanischen Kontext relevant sind.

Dazu gehört zunächst die Entdeckung, »dass für Marx der Andere im kapitalistischen System eben genau der Arme ist. [...] Arme sind die absolute Voraussetzung des Kapitals. [...] Denn arm ist derjenige, der weder Land noch Produktionsmittel noch sonst etwas hat, um sich seinen Lebensunterhalt zu garantieren, so dass er seine eigene Haut zu Markte tragen muss« (Dussel 1992, 80).⁴ Die Armen sind also das

Befreiung, »sich auf sich selbst zu zentrieren und in der Zeit ihre gegenwärtigen Strukturen zu verewigen« (1989, 64). Der »Andere« ist demgegenüber »die Exteriorität jeder Totalität, weil er frei ist« (59), selbst wenn er unterdrückt ist. Die »Praxis der Befreiung [...] stellt das System in Frage« (79).

3 Dussel hat manches von der Kritischen Theorie gelernt. Sein Haupteinwand ihr gegenüber blieb jedoch auch nach dem zehnjährigen Dialog v. a. mit Karl-Otto Apel: »Der globalen Alterität gegenüber war man mit einer gewissen Blindheit geschlagen« (2013, 105).

4 »Der Arme verkauft seinen Körper. Marx braucht den lateinischen Ausdruck »pauper« und spricht vom »pauper ante festum«, dem Armen vor dem orgiastischen Fest des Kapitals, der sich hingeben muss, um vom Kapital verschlungen zu werden. Er spricht aber auch vom »pauper post festum«, dem [...] vom Kapital ausgestoßenen Armen« (Dussel 1992, 80).

Andere des Kapitals, die Verkörperung dessen, was Dussel mit Levinas als *Exteriorität* bezeichnet. Doch erfindet er dies nicht. Marx selber spricht in den *Grundrissen* von der »lebendigen Arbeit« als dem »Nicht-Kapital«. Sie ist »nicht-vergegenständlichte«, nicht verwertete, nicht kapitalisierte Arbeit. »Als solche ist sie [...] die von allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen [...] getrennte Arbeit [...] die absolute Armut: [...] eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende« (Gr, MEW 42, 217). Positiv aufgefasst jedoch ist die »nicht-vergegenständlichte« Arbeit die »subjektive Existenz der Arbeit«, sie ist »Tätigkeit«, »Nicht-Wert«, aber die »lebendige Quelle des Werts« (ebd.). Als Quelle und als Arbeitsvermögen Vorbedingung der kapitalistischen Verwertung, liegt die lebendige Arbeit somit vor oder außerhalb des Kapitals. Noch deutlicher heißt es in den *Manuskripten von 1861-63*: »Den einzigen Gegensatz gegen die vergegenständlichte Arbeit bildet die nicht vergegenständlichte, die lebendige Arbeit« (II.3/30).

Dussel, der auch Autor der Lemmata »Exteriorität« und »lebendige Arbeit« im *Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) ist, deckt mit diesen beiden Begriffen eine wichtige und oft übersehene Tiefenstruktur in der marxschen Analyse auf. Denn lebendige Arbeit als Exteriorität, das heißt, als dem Kapital noch nicht oder nicht mehr subsumierte Arbeit, ist nicht nur potenziell Schöpferin künftiger Verwertung, sondern als menschliche Tätigkeit unmittelbare Leiblichkeit und »wirkliche Wirklichkeit« des Anderen des Kapitals und damit auch des außerkapitalistischen menschlichen Reichtums (1988, 64f). Vor allem aber ist in dieser Exteriorität der »lebendigen Arbeit« der Standpunkt zu sehen, von dem aus sich die Kritik an der Totalität der im Kapital vergegenständlichten und akkumulierten toten Arbeit formulieren lässt (1997, 1186). Sie ist auch der Ort, »von dem aus Marx die Kritik des Fetischismus entfaltet« (2012, 747),⁵ und letztlich der archimedische Dreh- und Angelpunkt außerhalb des Systems für eine Praxis der Befreiung des negierten Anderen (1993b, 389).

Diese wesentlich an Levinas und Marx gewonnenen Einsichten dienen Dussel in den 1990er Jahren als Grundlage, um einerseits die Systemkritik zu einer philosophisch und historisch durchdachten Kritik der Moderne auszubauen. Andererseits nutzt er sie für sein philosophisches Hauptwerk, die nur in einer Kurzfassung auf Deutsch (2000) vorliegende *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Dieses opus magnum zu würdigen, ist hier nicht möglich. Nur so viel: Es verarbeitet den Ertrag seines Dialogs mit der Diskursethik Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas, aber auch die Auseinandersetzung mit anderen zeitgenössischen Ethiken und legt angesichts der Opfer des globalisierten Kapitalismus eine durch philosophische Kritik begründete Ethik der Befreiung vor. Weil jedes System und jede Sittlichkeit »diszipliniert und begrenzt, unterdrückt und beherrscht«, bedarf es eines ethisch-kritischen Vernunftgebrauchs, der sie hinterfragt (1998a, 299). In

5 Der Fetischismus des Kapitals besteht in diesem Zusammenhang für Dussel darin, dass es sich als scheinbar selbstreferentielles und autopoietisches System geriert, das behauptet, aus sich selbst heraus Wert zu schaffen, während in Wirklichkeit die Produktion von Mehrwert daraus resultiert, dass es sich die Exteriorität der wertschöpfenden Quelle, der lebendigen Arbeit, subsumiert hat (1993b, 387; 1988, 370).

diesem Sinne legt Dussel der eigentlichen Befreiungsethik daher eine »Kritische Ethik« zugrunde, die vom Leiden der Opfer von Herrschaft oder Ausschluss – ihrem negierten Lebenkönnen – ausgeht und die Würde der Opfer als vom System negierte Andere anerkennt (302).

Das materiale oder Inhaltskriterium dieser Ethik, das er gegen den Formalismus der Diskursethik stark machen will, wird mit Marx und Bloch anthropologisch gefasst (1998a, 453f). Es ist die »*Produktion, Reproduktion und Entwicklung des Lebens jedes einzelnen Subjekts in der Gemeinschaft*« (1998b, 210; vgl. 1998a, 568). Es ist zugleich aber ein materiales Prinzip, das ohne Ethnozentrismus in rationalem Diskurs als Universalanspruch jeder Kultur begründbar ist. Darin zeigt sich, was Dussel aus dem Dialog mit Apel mitgenommen hat. Neu ist nun auch, dass er (mit Benjamin; vgl. Dussel 1998a, 17) von den Armen als Opfern spricht. Das hat auch damit zu tun, dass das ethisch-kritische Prinzip, um universal zu sein, negativ formuliert werden muss: »Handle nicht so, dass dein Handeln Opfer erzeugt!« (1998b, 228) Wenn sich empirisch herausstellt, dass Opfer als nicht-intentionales Resultat des herrschenden Systems nicht leben können, dann geht dem Urteil »Nein« gegenüber dem System ein ethisches »»Nein« Opfer zu erzeugen« voraus (ebd.). Das Universalprinzip von Dussels Ethik lautet daher »Befreie die Opfer!« (229).

Die Rede von Opfern läuft Gefahr, die betroffenen Anderen zu viktimisieren. Dussels Befreiungsethik, die ihre Prinzipien nicht losgelöst von den historischen Realitäten zu begründen sucht, sondern in kritischem Rekurs auf ihre Entstehungsbedingungen reflektiert, gewinnt gerade dadurch an Tiefenschärfe: das Ausgehen von den zu Opfern Gemachten erlaubt es Dussel, die herrschaftliche Konstruktion des Anderen als Ausschluss *und* als Exteriorität zu begreifen, die das System oder die Totalität infrage stellt. Das Aufzeigen, wie es zu einem kapitalistischen »Welt-system« gekommen ist, das eurozentrisch ist und sich als Moderne schlechthin präsentiert, ist darum ein wichtiger Teil der *Ethik der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung und des Ausschlusses*.⁶

Zentral dafür ist die Feststellung: »Europa hat die anderen Kulturen, Welten, Personen als Objekt konstituiert: als das ›vor‹ (ob-) seinen Augen ›Niedergeworfene‹ (-jacere)« (1993, 42). Allerdings sind die Anderen ihrer Alterität beraubt worden. Entdeckt wurden sie als vom europäischen Ich erschaffene, als Andere aber »verdeckt«. Dussels These ist: »Das moderne ego entsteht in dieser Selbstbegründung gegenüber den anderen beherrschten Regionen« (42f). Dass dieser Vorgang und seine Gewaltförmigkeit von den europäischen Subjekthilosophien ausgeblendet wird, bezeichnet Dussel als »Mythos der Moderne«. Er besteht darin, »dass er den Unschuldigen (den Anderen) opfert [...], während sich das moderne Subjekt bezüglich seines mörderischen Aktes eine Unschuld zueignet« (76).

Das ist, obwohl das cartesische »ich denke« dabei eine Schlüsselrolle spielt, kein bloß geistesgeschichtlicher Vorgang. Das ego cogito entspringe nicht dem Nichts,

6 Siehe Abschnitt 2 der ausführlichen Einleitung (Dussel 1998a, 50-90). Ausführlicher wird das Thema der »Moderne als Verdeckung des Anderen« (301) u.a. in *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen* (1993) oder in *Der Gegendiskurs der Moderne* (2013) behandelt.

sagt Dussel: Das »ich erobere« als ein Täter-Ich geht ihm voraus, und Hernán Cortés legt 1521 als Prototyp des Eroberers die Basis für den *Discours de la Méthode* von 1636 (Dussel 1998a, 68). Das eigentliche Geburtsjahr der Moderne ist nach Dussel 1492, weil mit der Entdeckung Amerikas Europa, das Peripherie gewesen war, zum Zentrum einer beginnenden Welt-Geschichte werden und »sich mit ›dem Anderen‹ Europas auseinanderzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte«, vor allem aber: »sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes ›Ich‹ dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte« (1993, 10). Dussel bezeichnet dies allerdings als eine »eurozentrische Täuschung« (9), da der Neuen Welt eine mitkonstituierende Rolle zukam (2013, 160). Er erinnert stets auch an die antikolonialen Gegen-Diskurse eines Bartolomé de Las Casas oder des indigenen peruanischen Chronisten Felipe Guamán Poma de Ayala, in dessen Werk bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts deutlich wurde, wie das Weltsystem Immanuel Wallersteins, das die Portugiesen und Spanier erfanden, seine Greifarme organisierte (1993, 163).

Mit seiner philosophisch und historisch fundierten Kritik der Moderne hat Dussel maßgeblich dazu beigetragen, deren Ursprünge »mit neuen Augen« zu sehen (2013, 23). Er ist damit auch zu einer der wichtigsten Stimmen im Rahmen der lateinamerikanischen 1990er Jahren aufgetreten. Wie Jens Kastner zu Recht bemerkt (2022, 24), ist insbesondere sein nachdrückliches Eintreten für Differenz – »die Bejahung des Anderen *als anderer*, nicht *als gleicher*« (Dussel 2013, 122f) – von dieser Denkrichtung aufgenommen worden. Weniger Zustimmung hat sein Dialog mit Apel, Habermas und anderen Positionen westlichen Denkens gefunden. In der Tat hat Dussel anerkannt, dass die europäische Moderne eine »emanzipatorische ›Bedeutung‹« habe (1993, 9). Allerdings hat er darauf bestanden, dass ihr rationaler Kerngehalt erst zutage trete, wenn der »irrationalen ›Mythos‹« (ebd.) ihrer zivilisatorischen Gewalt verabschiedet und der Eurozentrismus der aufgeklärten Vernunft überwunden sei. Mit seinem Konzept der »›Trans-Moderne‹ als weltweitem Entwurf der Befreiung« (195) macht er deutlich, dass es sich dabei um etwas anderes als eine bloße Vollendung oder Fortsetzung eines unvollendeten Projekts der herrschenden Moderne handelt.

Trans-Moderne ist von der Kategorie der negierten Exteriorität anderer Kultur her zu verstehen, die inmitten ökonomischer und politischer Machtsysteme als »latente Alterität« weiter wirkt, wie Glut, die unter der Asche des Kolonialismus glimmt (2013, 166). Diese kulturelle Exteriorität sei keine »unverdorbene und ewige Identität«, betont Dussel. Man könnte sie wohl mit Blochs »Geometrie des Ungleichzeitigen« vergleichen, die ebenfalls das Hereinbrechen heterogener Zeiten in die kapitalistische Gleichzeitigkeit beschreibt. Die latenten Alteritäten sind auch für Dussel »vor-modern (älter als die Moderne), Zeitgenossen der Moderne und bald transmodern« und können »vom Ort ihrer eigenen kulturellen Erfahrungen aus« die Möglichkeit »radikaler Neuheit anzeigen« (167).

Trans-Moderne ist nicht der Vorschlag einer weiteren Moderne, sie kann eher als epistemologischer Bruch mit der Alleinherrschaft der einen Moderne im Singular gedeutet werden, als ein Projekt zur »Änderung der Blickwinkel« (Kastner 2022, 90).

Als solches antizipiert sie so etwas wie ein dialogisches Pluriversum der Kulturen und Seinsweisen. Ein solcher pluriversaler Dialog kann zwischen Akteurinnen und Akteuren entstehen, die ihrer eigenen Kultur gegenüber kritisch eingestellt sind. »Trans-modern ist er, weil er nicht dem Innern der Moderne entspringt, sondern ihrer Exteriorität, oder noch besser, ihrem Grenzraum« (Dussel 2022, 320).

Beat Dietschy

Literatur

- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Mexiko 1985
- ders., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Mexiko 1988
- ders., *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989
- ders., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de »El Capital«*, Mexiko 1990
- ders., »Die Geburt der Moderne und der Ausschluss des Anderen. Über die Bedeutung von 1492«, in: B.Dietschy, *Ist unser Gott auch euer Gott? Gespräche über Kolonialismus und Befreiung*, Fribourg/Brig 1992, 70-84
- ders., »Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972«, in: R.Fornet-Betancourt (Hg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*, Bd. 3, Eichstätt 1993a, 302-33
- ders., »Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der »Diskursethik« und der »Philosophie der Befreiung«, in: *Transzendentalpragmatik*, hgg. v. A.Dorschel u.a., Frankfurt/M 1993b, 378-96
- ders., *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the philosophy of liberation*, New Jersey 1996
- ders., »Exteriorität«, HKWM 3, 1997, 1184-88
- ders., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998a
- ders., »Materielle, formale und kritische Ethik«, in: R.Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*, Frankfurt/M 1998b, 203-31
- ders., *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*, hgg. v. R.Fornet-Betancourt, Aachen 2000
- ders., *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien 2013
- ders., *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Madrid 2022
- Fornet-Betancourt, Raúl, »Einleitung«, in: E.Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 5-9
- ders., »Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie«, in: *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1: *Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)*, Mainz 1997, 244-66
- Kastner, Jens, *Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika. Einführung und Kritik*, Münster 2022
- Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i.Br./München 1983
- ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i.Br./München 1987
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Bogotá 1968