

Enrique Dussel

**Philosophie
der Befreiung**

Argument

Enrique Dussel

Philosophie der Befreiung

Mit einer Einleitung von Raúl Fornet-Betancourt

Aus dem Spanischen von Peter Penner

Argument

Titel der mexikanischen Originalausgabe:
Filosofía de la Liberación, Mexico 1977
© Editorial Edicol

Die Übersetzung folgt der dritten, vom Autor durchgesehenen und erweiterten Auflage
von 1985

Alle Rechte vorbehalten

© Argument-Verlag 1989

Argument-Verlagsbüro: Rentzelstraße 1, 2000 Hamburg 13, 040/45 60 18

Argument-Redaktion: Onkel-Tom-Straße 64a, 1000 Berlin 37, Tel. (030) 813 50 24

Umschlaggestaltung: Johannes Nawrath

Texterfassung durch den Verlag

Konvertierung: Fotosatz Barbara Steinhardt, West-Berlin

Druck: Fuldaer Verlagsanstalt

Erste Auflage 1989

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Dussel, Enrique:

Philosophie der Befreiung / Enrique Dussel. Einl. von Raúl Fornet-Betancourt.

Aus d. Span. von Peter Penner.

Hamburg : Argument, 1989

Einheitssacht.: Filosofía de la liberación [dt]

ISBN 3-88619-374-8)

»Es gibt keinen Frieden,
selbst die Blumen reißen sie heraus.«
(meine Tochter Susanna, 9 Jahre alt)

Widmung

Den Völkern der Dritten Welt,
die den Brudermord besiegen.
Den Campesinas und den Proletarierinnen,
die den Frauenmord ertragen.
Der Jugend auf der ganzen Erde,
die gegen den Kindermord rebelliert.
Meinen Studenten an der Universidad Nacional
in Cuyo.

Einleitung

Von Raúl Fornet-Betancourt

Ohne Zweifel ist Enrique Dussel kein Unbekannter mehr für das deutsche Publikum, das sich mit lateinamerikanischen Themen im allgemeinen und dem Bereich der Theologie im besonderen vertraut gemacht hat. Die starke Rezeption, die die lateinamerikanische Befreiungstheologie in Deutschland und in Westeuropa allgemein erfuhr und durch die sie zum Gegenstand des Denkens wurde, hat seinen Namen und sein Werk für den deutschen Leser im Laufe der Zeit immer prägnanter hervortreten lassen. Diese vorherrschende Rezeption der Befreiungstheologie, die in Deutschland üblicherweise den Zugang zum Werk von Enrique Dussel bildet, scheint jedoch darauf hinzudeuten, daß de facto nur ein Aspekt des wissenschaftlichen Denkens von Enrique Dussel bekannt ist. Selbstverständlich soll damit nicht die zentrale und fundamentale Bedeutung der Theologie für die intellektuelle Arbeit von Enrique Dussel in Frage gestellt oder herabgesetzt werden. Vielmehr muß hervorgehoben werden, daß das Werk von Dussel nicht auf den theologischen Bereich reduziert werden kann, wie bedeutend dieser auch immer sein mag; denn dieser Autor bewegt sich (wie seine Bücher zeigen) mit demselben schöpferischen und innovatorischen Schwung auf den Feldern der Geschichte und der Philosophie. So ist Enrique Dussel ein Autor, der aufgrund der Breite seines Werkes sowohl Befreiungstheologe als auch Historiker und Philosoph genannt zu werden verdient.

So ist es verdienstvoll, daß mit der vorliegenden Übersetzung der »Philosophie der Befreiung« dem deutschen Leser der Zugang zum philosophischen Aspekt des Werkes von Enrique Dussel eröffnet wird. Denn für das richtige Verständnis seiner theoretischen wie praktischen Problemstellungen ist, wie wir meinen, der philosophische Aspekt von gleichrangiger Bedeutsamkeit wie der theologische. Doch weil mit diesem Buch die Rezeption des *Philosophen* Enrique Dussel beginnt, scheint es uns nicht ratsam, die Einleitung allzu speziell auf die besondere Thematik des Buches hin auszurichten. Unsere informative Absicht zielt eher auf eine erste allgemeine Annäherung an die philosophische Seite des Dusselschen Werkes. Wir werden deswegen genau genommen nicht über dieses Buch sprechen, sondern über die theoretische Dimension, in der es angesiedelt ist und deren Teil es bildet. Von daher, so denken wir, können wir dem Leser einige wesentliche Elemente aufzeigen, die für das Verständnis der grundlegenden Eigenschaften des philosophischen Denkens von Dussel wichtig sind. Und

auf diese Weise möchten wir einige elementare Kenntnisse vermitteln, die die genuine Bedeutung der »Philosophie der Befreiung« innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Diskussion in Lateinamerika besser einschätzbar und bewertbar machen.

In dieser Perspektive sei zuerst die Tatsache vermerkt, daß Enrique Dussel in historischer wie auch theoretischer Sicht sehr eng mit den Ursprüngen der Bewegung der Philosophie der Befreiung verbunden ist, ohne indes ihr Begründer zu sein, weil es strenggenommen keine Einzelperson war, welche diese Philosophie begründet hat. Die historische Verbindung resultiert aus seiner lebhaften Teilnahme an der Gruppe der argentinischen Philosophen zwischen 1969 und 1973; angesichts der Herausforderung, die die politisch-gesellschaftliche Situation in Argentinien zu jener Zeit darstellte, machte er es sich zur Aufgabe, die gesellschaftliche Funktion der Philosophie neu zu durchdenken und zu bestimmen, um an den Veränderungen im nationalen und kontinentalen Kontext teilzuhaben. In philosophischer Hinsicht verdanken wir Enrique Dussel das vielleicht erste theoretische Dokument, das die Neuorientierung der Philosophie selbst angesichts der Konstitution der Philosophie der Befreiung ausdrückt. Wir beziehen uns hier auf sein Referat von 1971 vor dem II. Nationalen Kongreß der Philosophie in Cordoba (Argentinien), das den vielsagenden Titel trug: »Metaphysik des Subjekts und Befreiung«.

Weil nun die philosophische Reflexion in Lateinamerika ihr Denken an der historischen Befreiung orientierte, bewegte sich Dussel ohne Zweifel auf der Linie der philosophischen Richtungsänderung, die bereits vor 1968 von dem Peruaner Augusto Salazar Bondy (1925-1974) für notwendig gehalten worden war. Dieser Theoretiker hob hervor, daß die Philosophie im Kontext einer Kultur, die durch Dependenz und Herrschaft verrückt geworden ist, die Eigenschaft der Authentizität erwerben muß. Trotz alledem ist es Dussels Verdienst, mit jenem Referat das Gewissen der Gruppe an dem entscheidenden Punkt entwickelt und geschärft zu haben, und zwar aus der Einsicht heraus, daß authentische Philosophie im gegenwärtigen Lateinamerika nur als Philosophie der lateinamerikanischen Befreiung verstanden werden kann.

Andererseits ist der Titel des genannten Referats auch deshalb vielsagend, weil er uns anzeigt, daß die Bewegung der Philosophie der Befreiung sich zumindest in dieser Anfangszeit innerhalb der metaphysischen und ontologischen Problemstellungen von Heidegger theoretisch artikuliert, wobei diese anthropologisch interpretiert werden. Dessen ungeachtet entdeckten diese Philosophen sehr bald — mit Hilfe des Werkes von Herbert Marcuse — die Grenzen und Widersprüche der Heideggerschen Ontologie, und sie änderten den Kurs in Richtung

auf ein Denken der lateinamerikanischen Befreiung, das die instrumentelle Kategorie der politischen Ontologie von Marcuse neu interpretiert. Weit mehr noch verdankt sich der entschiedene Kurswechsel jener argentinischen Gruppe der Philosophie der Befreiung im engeren Sinn, die sich aus der Begegnung mit Emmanuel Lévinas herausbildet. Denn wenn auch Marcuse den Übergang von der Heideggerschen Ontologie zu einer politisch bewußten Philosophie ermöglicht, bleibt er doch der ontologischen Tradition des Abendlandes verhaftet, während Lévinas den Bruch mit diesem das philosophische Verstehen bestimmenden ontologischen Horizont provoziert. Maßgebend ist dabei vor allem seine Philosophie der Exteriorität, die in Wirklichkeit die ursprünglich-fundamentale ethische Frage nach der dem Anderen geschuldeten Gerechtigkeit ist. Von daher wird Lévinas' Kategorie der Exteriorität die wahrhaft zentrale Achse der philosophischen Reflexion in der Perspektive der Befreiung und führt Schritt für Schritt zu einer radikal neuen Problemstellung der Interpretation lateinamerikanischer Realität. In ihrem Licht nämlich erscheint Lateinamerika als der »Andere«, der nicht der europäischen Totalität subsumiert werden kann.¹

Die Fruchtbarkeit dieser Perspektive der Interpretation zeigte sich bereits 1973, als Enrique Dussel die ersten zwei Bände des Werkes veröffentlichte, das im Laufe der folgenden Jahre zu seinem zentralen philosophischen opus wurde: »Para una ética de la liberación latinoamericana« (Für eine Ethik der lateinamerikanischen Befreiung). Zwischen 1977 und 1979 folgten drei weitere Bände, die die Pentalogie abrundeten. In diesem Werk zeigt sich, wie Dussel mittels der Kategorie der Exteriorität definitiv mit dem Horizont bricht, den die Ontologie als Totalität kennzeichnet. Seine Reflexion geht nun darauf, die lateinamerikanische Alterität als meta-physische Alterität zu denken, welche die Gültigkeit des etablierten Systems aus ihrer absoluten Negativität heraus in Frage stellt, d.h., aus ihrem Sein, das für das System der gegebenen und geltenden Wirklichkeit ein Nicht-Sein ist. Seine Philosophie der lateinamerikanischen Befreiung wird so zu einer Metaphysik der Exteriorität; diese Metaphysik ist ihrerseits in erster Linie Ausdruck der politischen Weltanschauung aus der Sicht des Unterdrückten, des Armen, dessen, der außerhalb des Systems oder an dessen Rand verbleibt.

Es zeigt sich außerdem, daß Dussel die Lévinassche Kategorie der Exteriorität nicht nur übernimmt, sondern aus lateinamerikanischer Perspektive neu interpretiert, indem er die Bedeutung der Alterität konkretisiert als den Armen, der als Unterdrückter in einem ökonomisch-politischen System lebt. Genau deshalb artikuliert sich seine

Metaphysik der Alterität des Armen im Grunde als *prima philosophia*, aber als politisch-ethische Philosophie, die sich daran ausrichtet, eine Befreiungspraxis, d.h. die Überwindung des unterdrückerischen Systems, zu fundieren.

An zweiter Stelle ist hervorzuheben, daß der Name von Enrique Dussel auch mit dem verbunden ist, was wir den Prozeß der inneren Differenzierung der Philosophie der Befreiung nennen könnten. Das hat weniger etwas mit der logischen Konsequenz seines Werkes zu tun, also damit, daß es, wie bei philosophischen Werken üblich, zum Objekt von Kritik und Polemik wird. Es hängt vielmehr damit zusammen, daß die Vernunft, auf die sein Denken sich bezieht, exemplarisch einen großen Teil des Weges der Selbstverständigung ausmacht, den die Philosophie der Befreiung von ihren Anfängen bis heute zurückgelegt hat. Ohne hier auf Details eingehen zu können, wollen wir Dussels praktisch-theoretisches Unternehmen in seinen Grundzügen folgendermaßen charakterisieren: Es ist der schwierige Versuch eines eigenen Übergangs, der eine ambivalente Position national-populistischen Zuschnitts als Etappe nimmt, die in Richtung auf eine Philosophie der Befreiung überwunden werden kann, welche ihren theoretischen Rahmen der expliziten Struktur und ihrer Herkunft von Marx verdankt. Und dieser Rahmen erlaubt eine bessere begriffliche Präzision und eine klarere Definition der vorgeschlagenen politischen Option. Im Fall von Enrique Dussel verläuft dieser Übergang oder dieser Weg der Selbstverständigung in bedeutsamer Weise mit einem biographischen Datum parallel: 1976 wurde er aus Argentinien vertrieben; er wählte Mexiko als seine neue Heimat. Und seitdem betreibt er mit intensiver Macht die Abrechnung mit der zweideutigen argentinischen populistischen Perspektive. Dies ist freilich das Resultat eines Rückgriffs auf Marx als die unerläßliche Spur, um eine adäquate Aufklärung fundamentaler Probleme zu erreichen, zu denen etwa die Artikulation der gesellschaftlichen Klassen innerhalb des Volkes gehört. Genau hier liegt auch der entscheidende Punkt in der Polemik zwischen Populisten und Marxisten. Überdies macht es die Komplexität des sozialen, ökonomischen und politischen Kontextes unmöglich, den Beitrag des Marxismus mit seinen Kategorien wie Produktionsweise, Gesellschaftsformation, lebendige Arbeit etc. zu ignorieren. Von hier aus eröffnet sich Dussel (wenn auch nicht im Sinne der Populisten, die dies mißverstehen) eine Perspektive für die Erforschung des Marxismus, wie dies seine neuesten philosophischen Publikationen dokumentieren: »La producción teórica de Marx« (Die theoretische Produktion von Marx, México 1985)², und »Hacia un Marx desconocido« (Auf dem Weg zu einem unbekannten Marx, México 1988).

Diese »relecture« von Marx ist das dritte und letzte Moment, das wir in dieser kurzen Einleitung hervorheben möchten. Dussels Intention richtet sich dabei auf eine bessere theoretische Formulierung bestimmter Probleme, die eng mit der Philosophie der Befreiung verbunden sind. Dazu gehört die schon erwähnte Frage nach dem Verhältnis von »Volk« und »Klasse«, dazu gehören ebenso Probleme der ökonomischen Dependenz und des Verhältnisses von Technik und Kultur in Lateinamerika. Auf diese Weise trägt Enrique Dussel aber auch dazu bei, das Programm eines lateinamerikanischen Marxismus wiederzubeleben, das José Carlos Mariátegui Ende der zwanziger Jahre formulierte; sein Ziel war die schöpferische Neuinterpretation des Marxismus vor dem Hintergrund der lateinamerikanischen Realität.

Diese Momente sind, so denken wir, hinreichend, um zumindest eine erste Annäherung an den umfassenderen intellektuellen Kontext zu erleichtern, in dem sich Enrique Dussels »Philosophie der Befreiung« bewegt, die jetzt den deutschen Leser in der gelungenen Übersetzung von Peter Penner erreicht. In der Tat muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß dieses Buch, 1977 am Beginn des mexikanischen Lebensabschnitts verfaßt, sich in den Prozeß der Selbstverständigung einschreibt, der, von Lévinas ausgehend, im Marxismus einen Wegweiser sucht, um der Realität Lateinamerikas besser Ausdruck verleihen zu können. Wenn man so will, geht dies Buch, welches Dussel uns schenkt, den Weg von Lévinas zu Marx; auf diesem Weg aber führt es zu einer grundsätzlichen Begegnung mit Lateinamerika und mit Enrique Dussels Werk selbst. Und genau von daher rührt die zentrale Bedeutung dieses Werkes, die es in der aktuellen philosophischen Diskussion im kulturellen Bereich Lateinamerikas besitzt. Denn unabhängig davon, was die Kritiker daraus machen können, ist unbestreitbar, daß es einen Meilenstein auf der Suche nach einem eigenständigen philosophischen Konzept bildet, durch das die lateinamerikanischen Verhältnisse zum Ausdruck gebracht werden können. Und das ist immer eines der wichtigsten Anliegen der Philosophie auf unserem Kontinent gewesen.

Anmerkungen

- 1 Die definitive Bedeutung dieser Kategorie bestätigt Enrique Dussel, wenn er noch heute feststellt: »In gewisser Weise halte ich diese Kategorie für unüberwindlich, da sie die Kategorie darstellt, von der aus unsere eigene Alterität ausgedrückt werden kann.« Vgl. Enrique Dussel: *Philosophie der Befreiung*, in: Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Positionen* (im Druck).
- 2 Vgl. dazu die deutsche Besprechung dieses Werkes in: *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 10 (1987), 101-103.

Inhalt

Einleitung von Raúl Fornet-Betancourt	5
Vorwort	13
Kapitel 1: Geschichte	15
1.1 Geopolitik und Philosophie	15
Kapitel 2: Von der Phänomenologie zur Befreiung	29
2.1 Die Proximität	29
2.2 Die Totalität	35
2.3 Die Vermittlung	43
2.4 Die Exteriorität	53
2.5 Die Entfremdung	64
2.6 Die Befreiung	73
Kapitel 3: Von der Politik zum Antifetischismus	83
3.1 Die Politik	83
3.2 Die Erotik	95
3.3 Die Pädagogik	103
3.4 Der Antifetischismus	112
Kapitel 4: Von der Natur zur Ökonomie	123
4.1 Die Natur	123
4.2 Die Semiotik	133
4.3 Die Poietik	143
4.3 Die Ökonomie	155

Kapitel 5: Von der Wissenschaft zur Philosophie der Befreiung	168
5.1 Die Wissenschaft	168
5.2 Die negative Dialektik	171
5.3 Das analektische Moment	172
5.4 Die Praxis	175
5.5 Die Poiesis	177
5.6 Die Humanwissenschaften	179
5.7 Ideologische Methoden	181
5.8 Kritische Methoden	183
5.9 Die Philosophie der Befreiung	184
Stichwortverzeichnis	197

Vorwort

Das vorliegende Buch wendet sich an den Anfänger in Sachen Philosophie der Befreiung. Es erhebt keinen Anspruch auf eine erschöpfende Darstellung. Es bietet einen Diskurs, der unter Verwendung eigener Kategorien und einer eigenen Methode voranschreitet, indem er eine These nach der anderen herausarbeitet. Dieses Buch ist ein theoretisches, ein philosophisches Provisorium.

Dieses Werk besitzt wenig Fußnoten und keine Bibliographie. In der Trauer des Exils (in Mexiko), in der ich dieses Buch schrieb, hatte ich keinen Zugang zu meiner persönlichen Bibliothek (in Argentinien). Mein Gedächtnis mußte diese Aufgabe übernehmen.

Geschrieben aus der Sicht der Peripherie für Menschen und Völker in der Peripherie wendet sich dieses Buch auch an die Leser im Zentrum des bestehenden Weltsystems. Es geht ihm wie dem entfremdeten Kind, das gegen den übermächtigen Vater protestiert; das Kind wird erwachsen. Die Philosophie, das exklusive Erbe, das in erster Linie aus dem Mittelmeerraum, dann aus Europa stammt, kommt jetzt an den Punkt, an dem es ihr zum ersten Mal im Laufe der Menschheitsgeschichte möglich wird, authentisch weltweite Verbreitung zu erlangen.

Es ist meine Hoffnung, daß das theoretische Provisorium der Philosophie, das ich vorschlage — ein Ensemble von Thesen, die eine bestimmte Art und Weise des Denkens propagieren — einen weltweiten philosophischen Dialog in Gang setzt. Es setzt natürlich in der Peripherie an, benutzt aber zum größten Teil die Sprache des Zentrums. Das kann nicht anders sein. In der Revolte bedient sich der Sklave der Sprache des Herrn; die Frau, die sich aus der männlichen Herrschaft befreit, benutzt die Sprache des Machismus.

Die Philosophie der Befreiung ist postmodern, volksnah (eine Philosophie des Volkes, eine Philosophie mit dem Volk), feministisch. Sie ist eine Philosophie, die ihren Ausdruck findet durch die Jugend der Welt, die Unterdrückten der Erde, die Verdammten der Weltgeschichte.

Enrique Dussel, México 1976

1. Geschichte

Die folgende Einleitung dient als einfaches Beispiel für ein Moment der Philosophie der Befreiung, die immer damit beginnen muß, daß sie die historisch-ideologische Entwicklung dessen vorstellt, was sie zu denken vorgibt, indem sie ihr Augenmerk auf die räumlichen weltweiten Bedingungen richtet.

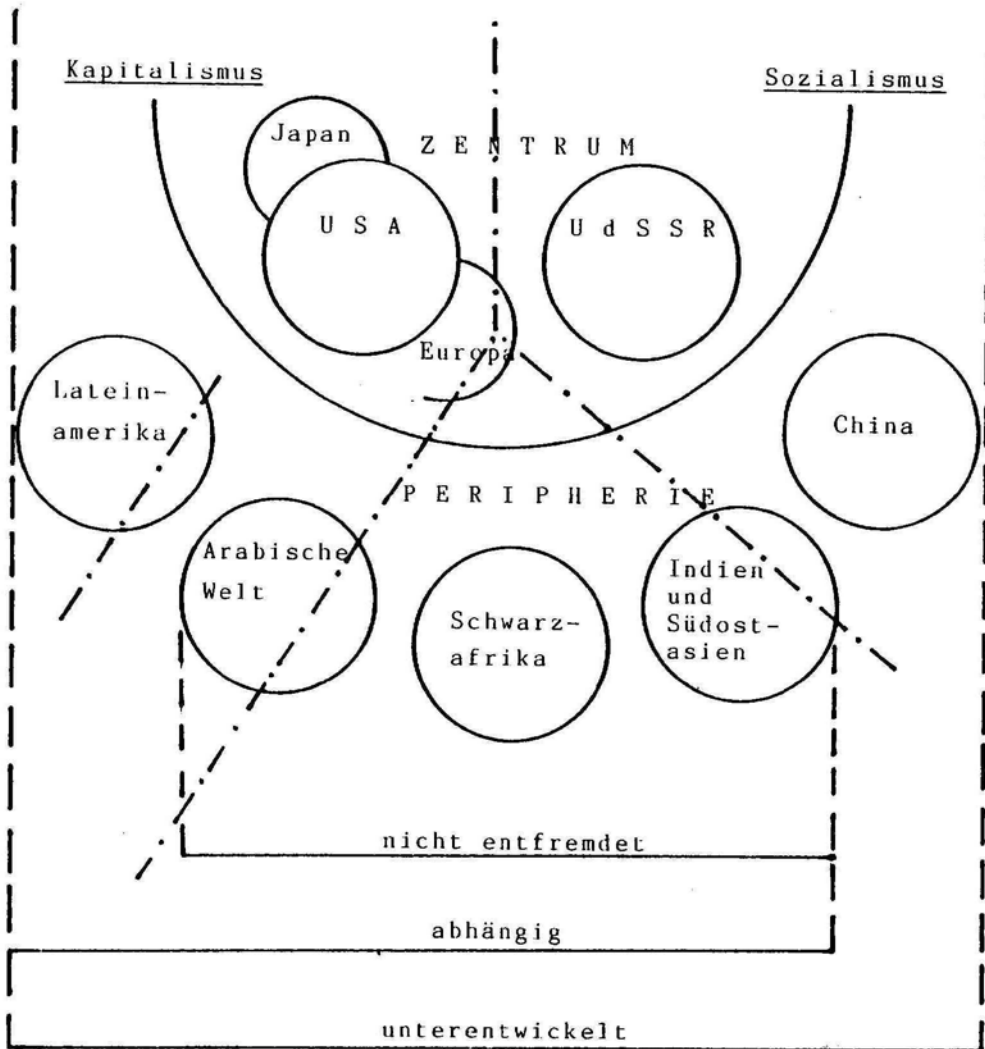
1.1 Geopolitik und Philosophie

1.1.1 Die Fragestellung

1.1.1.1 Seit Heraklit bis zu Clausewitz und Kissinger gilt »der Krieg als Ursprung aller Dinge«, wenn unter dem Begriff »alles« die Ordnung oder das System verstanden wird, mittels derer der Herrscher die Welt durch Macht und Militär kontrolliert. Wir befinden uns im Krieg. Kalter Krieg für die Täter, heißer Krieg für die Opfer. Friedliche Koexistenz für die, die Waffen produzieren; eine blutige Existenz für die, die die Waffen abzunehmen und zu gebrauchen verpflichtet sind. Der Raum als Schlachtfeld, als Geographie, die erlernt wird, um den Feind strategisch oder taktisch zu besiegen, als ein durch Grenzen bezeichneter Bereich, das ist eine Sache, die sich grundlegend von dem abstrakten Ideal des leeren Raumes in der Newtonschen Physik oder dem existentiellen Raum der Phänomenologie unterscheidet. Besagte Räume sind auf naive Weise unreal und konfliktfrei. Der Raum in einer Welt innerhalb des ontologischen Horizonts ist der Raum des Zentrums, des organischen, seiner selbst bewußten und widerspruchsfreien, weil herrschenden, Staates. Wir sprechen nicht vom Raum der Klaustrophobie oder der Agoraphobie. Wir sprechen vom politischen Raum, der alle natürlichen und existentiellen Räume in den Grenzen des ökonomischen Marktes einschließt, in dessen Namen die Macht durch militärische Kontrolle ausgeübt wird. Klugerweise entsteht die Philosophie nicht in diesem Raum. Sie entsteht in peripheren Räumen, zu kreativen Zeiten. Schritt für Schritt wächst sie neben dem Zentrum in dessen klassischer Zeit mit den großen Ontologien, bis sie in das schlechte Gewissen der moralischen (besser: moralistischen) Systeme eindringt.

1.1.1.2 Deshalb kommt es darauf an, den Raum, den geopolitischen Raum ernstzunehmen. Es ist nicht dasselbe, ob einer am Nordpol oder in den Slums von New York geboren wird.

Schema 1.1



1.1.2 Die koloniale und neokoloniale Unterdrückung der Peripherie

1.1.2.1 Wenn wir sagen, daß die Philosophie der Befreiung der Postmoderne angehört, wollen wir damit folgende These aufstellen: Die moderne europäische Philosophie — noch vor dem ego cogito, aber sicherlich seit diesem — setzt sich selbst über alle Menschen, über alle Kulturen und damit auch über alle Frauen und Kinder, die sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen zu nützlichen und manipulierbaren Instrumenten macht. Die Ontologie situiert diese Menschen als der Interpretation zugängliche Seiende, als bekannte Ideen, als Vermittlungen oder Möglichkeiten innerhalb des Horizonts des Seins. Ausgehend vom räumlichen Zentrum konstituiert das ego cogito die Peripherie und fragt mit Fernandez von Oviedo: »Sind die Indianer Menschen?«, was

soviel heißt wie: Sind sie wie die Europäer und für diese vernünftige Lebewesen? Die Antwort darauf kann nicht theoretisch sein; die praktische Antwort aber, wie sie die Realität zeigt, achtet auf den, der leidet: Die Indianer sind nur Werkzeuge, sie sind, wenn nicht ohne Vernunft, so doch zumindest den Tieren ähnlich, sie sind Nicht-Zivilisierte — weil sie nicht die Kultur des Zentrums besitzen — sie sind Wilde, Unterentwickelte.

1.1.2.2 Diese Ontologie entsteht nicht aus dem Nichts. Sie setzt mit einer grundlegenden Erfahrung ein, mit der Erfahrung der Herrschaft über andere Menschen, der kulturellen Unterdrückung anderer Welten. Vor dem *ego cogito* gibt es ein *ego conquiro* (das »Ich erobere« ist die praktische Basis des »Ich denke«). Das Zentrum stellt sich seit fünfhundert Jahren über die Peripherie. Aber wie lange noch? Ist nicht das Ende der geopolitischen Vorherrschaft des Zentrums erreicht? Können wir nicht einen Prozeß der zunehmenden Befreiung der Menschen in der Peripherie erahnen?

1.1.3 Der geopolitische Raum und die Geschichte der Philosophie

1.1.3.1 Die Philosophie bedenkt nicht die Philosophie, wenn sie tatsächlich Philosophie und nicht Sophistik oder Ideologie ist. Sie denkt nicht über philosophische Texte nach, und wenn sie es dennoch tun muß, dann nur als pädagogische Propädeutik, um sich die Kategorien zur Interpretation anzueignen. Die Philosophie denkt das Nicht-Philosophische: die Wirklichkeit. Aber weil sie die Reflexion über ihre eigene Wirklichkeit ist, hat sie bereits an dieser Anteil, an der ihr eigenen Welt, ihrem System, ihrem Raum. Deshalb ist es sicher, daß die Philosophie immer in der Peripherie entsteht, aus der Notwendigkeit, sich selbst vor dem Zentrum und vor der totalen Exteriorität oder einfach vor der Zukunft der Befreiung zu bedenken.

1.1.3.2 Von der politischen Peripherie her als Opfer von Herrschaft oder Kolonialismus, von der wirtschaftlichen Peripherie her, von den Bauern her, von der geopolitischen Peripherie her, den Armeen des Zentrums ausgeliefert, entsteht das präsokratische Denken in der Türkei oder in Süditalien und nicht in Griechenland. Das mittelalterliche Denken kommt von den Grenzgebieten des Reiches her; die griechischen wie die lateinischen Kirchenväter stammen aus der Peripherie. So kommt auch in der karolingischen Renaissance die Erneuerung aus dem peripheren Irland. Im peripheren Frankreich steht ein Descartes auf, und in dem fernen Königsberg erhebt sich ein Kant. Die Menschen, die weit entfernt sind, die das Zentrum von seinem Rand aus in den Blick bekommen, die sich vor dem Menschen, wie er ist, und

seinen neuen barbarischen Brüdern bestimmen müssen, die hoffen, weil sie noch Stärke besitzen, diese Menschen besitzen die unverdorbene Vernunft, um die Wirklichkeit zu denken. Nichts bleibt ihnen verborgen. Wie wird die Herrschaft, unter der sie leiden, verschleiert? Wie wird ihre Philosophie zu einer ideologischen Ontologie, wenn ihre Praxis die Befreiung vom Zentrum erbringt, das sie bekämpfen? Die philosophische Intelligenz ist bereits wahrheitsfähig und klarsichtig, sie ist präzise, insofern sie an der Unterdrückung teilhat und kein Privileg verteidigen muß, weil sie keines hat.

1.1.4 Das Zentrum, die klassische Ontologie und das System

1.1.4.1 Das kritische Denken, das in der Peripherie entsteht, — welches die soziale Peripherie, die unterdrückten Klassen, die »Lumpen« sammeln will — zielt immer darauf ab, ins Zentrum zu gelangen. Das ist sein Tod als Philosophie; es ist seine Geburt als vollendete Ontologie und als Ideologie. Das Denken, das sich ins Zentrum flüchtet, endet damit, daß es alles als eine einzige Wirklichkeit denkt. Jenseits seiner Grenzen liegt das Nicht-Sein, das Nichts, die Barbarei, die Sinnlosigkeit. Das Sein selbst ist das Fundament des Systems oder der Totalität des Sinns der Kultur oder der Welt des Menschen im Zentrum.

1.1.4.2 Bei Aristoteles, dem großen Philosophen einer klassischen Epoche, einer selbstzentrierten Sklavenhaltergesellschaft, ist der Grieche ein Mensch, während weder der europäische Barbar ein Mensch ist, weil es ihm an Geschicklichkeit mangelt, noch der Asiate, weil es ihm an Kraft und Charakter fehlt; auch die Sklaven sind keine Menschen; die Frau ist nur zur Hälfte ein Mensch und das Kind nur der Möglichkeit nach. Mensch ist der freie Mann der griechischen Stadt. Bei Thomas von Aquin übt der Feudalherr ein *ius dominativum* über den Sklaven und über den Hörigen aus, ebenso wie der Mann über die Frau. (Bereits Eva bleibt der Sünde verhaftet und kann die Erbsünde nicht überschreiten, weil die Mutter die Materie nur verwaltet, der Mann aber dem Kind das Sein verleiht.) Bei Hegel ist der Staat, der den Geist besitzt, der »Herrscher der Welt« vor dem anderen Staat, der rechtlos ist. Für ihn konstituiert sich Europa als »Missionar der Zivilisation«.

1.1.4.3 Die Ontologie, das Denken, welches das Sein — des lebendigen und zentralen Systems — ausdrückt, ist die Ideologie der Ideologien; sie ist die Basis der Ideologie der Imperien, des Zentrums. Die klassische Philosophie aller Zeiten ist die Vollendung oder die theoretische Konsequenz der praktischen Unterdrückung der Peripherie.

1.1.4.4 Daher spielt die Philosophie der Herrschaft als das Zentrum der ideologischen Hegemonie der herrschenden Klassen eine wesentliche Rolle in der Geschichte Europas. Dennoch läßt sich in dieser Geschichte die Spur eines kritischen Denkens entdecken, das ansatzweise eine Philosophie der Befreiung enthält, insoweit es die ideologische Formation der unterdrückten Klassen artikuliert.

1.1.5 Die griechische Philosophie

1.1.5.1 Von der Peripherie Griechenlands her verkündet Parmenides den radikalen Beginn der Philosophie als Ontologie: »Das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht.« Was aber ist das Sein ohne die Basis der Lebenswelt, ohne Horizont, der die Totalität dessen, was lebt, umgreift, die Grenze, die unsere Armeen kontrollieren? Das Sein fällt mit der Lebenswelt zusammen; es ist wie das Licht (*tò fós*), das einen Umkreis erleuchtet und selbst nicht zu sehen ist. Das Sein zeigt sich nicht; es zeigt sich das, was durch das Sein beleuchtet wird: die Dinge (*tà ónta*), die Instrumente (*tà prágmata*). Das Sein aber ist griechisch, es ist das der griechischen Kultur eigene Licht. Das Sein reicht bis an die Grenzen der Hellenizität. Darüber hinaus, jenseits des Horizonts befindet sich das Nicht-Sein, der Barbar, Europa und Asien. Das ist so in der Politik bei Platon, bei Aristoteles, Epikur und den Stoikern, wo der Sinn der Ontologie deutlich zutage tritt.

1.1.5.2 Von den armen Kolonien, die wie Heraklit erfahren, daß das Sein der Logos ist, der die Stadt wie eine Mauer gegen die Barbaren verteidigt, bis zum alexandrinischen oder römischen Kosmopolitismus, für den die Stadt auf der Lebenswelt des Kosmos gründet, vergöttlicht der Logos sozusagen die griechisch-römische Stadt und identifiziert sie mit der Natur selbst. Die Ontologie läuft so darauf hinaus, daß das Sein, das Göttliche, das Politische und das Ewige »ein und dieselbe Sache« sind. Identität von Macht und Herrschaft, das Zentrum steht über den Kolonien der anderen Kulturen, über den Sklaven der anderen Rassen. Das Zentrum ist, die Peripherie ist nicht. Wenn das Sein regiert, regieren und herrschen die Armeen des Cäsars, des Eroberers. Das Sein ist; es ist, was sich zeigt und was herrscht.

1.1.5.3 Die klassische griechisch-römische Philosophie artikuliert in der Tat, von einigen Ausnahmen abgesehen, die Interessen der Besitzenden und rechtfertigte ihre Herrschaft aus dem Begriff des Seins selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der Satz des Aristoteles, »Der Sklave ist von Natur aus ein Sklave« oder die Tendenz der Stoiker und Epikuräer, die Befreiung auf alle Bürger des Reiches auszudehnen, dem »guten Gewissen« ihrer Anhänger dient und andererseits die

Herrschaft des Imperiums rechtfertigt, die endliche Herrschaft der Götter des Kosmopolitismus.

1.1.6 Das mediterrane Denken zwischen Antike und Moderne

1.1.6.1 Der Mensch der Peripherie war zu dieser Zeit der arme Beduine der arabischen Wüste, noch nicht der Indoeuropäer, der mit seinen Pferden die eurasische Steppe durchquerte und eines Tages in Griechenland, ins römische Reich und nach Indien eindrang. Der Beduine, der Hirte der Wüste, erfährt das Sein nicht nur als Licht, sondern auch als Proximität, als ein von-Angesicht-zu-Angesicht, ein Seite-an-Seite mit dem Bruder derselben Rasse, mit dem Fremden, dem er seine Gastfreundschaft anbietet. Dieser Beduine formt eines Tages die Reiche von Akkadien, von Assur und Babylonien; er hat teil am Exil von Ägypten. Er befreit sich mit Moses. Er wird den Ursprung der Weltanschauung legen, die Maimonides Jahrhunderte später als »Philosophie der Schöpfung« begreifen kann, als metaphysische Theorie, die die praktisch-politische Revolution der Sklaven und Unterdrückten (3.4.4) rechtfertigt.

1.1.6.2 Von der Peripherie her triumphiert in seinen klassischen Epochen auch das Sein als die Freiheit, die in das aufmerksam hörende Ohr eindringt: in Byzanz seit dem vierten Jahrhundert, in Rom seit dem sechsten Jahrhundert, in Paris seit dem dreizehnten Jahrhundert, in Bagdad seit dem neunten Jahrhundert, in Cordoba seit dem zehnten Jahrhundert. Die semitische (christliche, islamische und jüdische) Welt besitzt auch ihre Ontologie, ihre ursprüngliche Basisideologie. Indem sie mit dem »Selig die Armen« beginnt und dies in dem Sinne versteht, daß Abel jetzt seine Stadt erbaut, wie es Augustinus im »Gottesstaat« ausdrückt, zielt sie darauf ab, das Neue am Sein mit dem bestehenden System, die irdische Stadt (im Mittelalter oder bei den Kalifaten) mit der Stadt Gottes zu identifizieren. Die Idee der Schöpfung, die es erlaubt, die Sachen, die Dinge, die Systeme und Reiche als kontingente und mögliche und deshalb als veränderbare Dinge zu begreifen (3.4.5.2), rechtfertigt das mittelalterliche, mediterrane System: Gott wünscht die Dinge so. Die Ideologisierung der subversiven Metaphysik und Politik der Schöpfung gerät zum Anfang ihres Endes; sie bedeutet die Erstarrung der modernen europäischen Revolution des Zentrums zum Fossil.

1.1.6.3 Auf die gleiche Weise endete das semitisch-christliche Denken, das zuerst von Nomaden und einfachen Wüstenstämmen artikuliert wurde, mit der Rechtfertigung der herrschenden Klasse, der Welt des mittelalterlichen Feudalismus. Die Kritik der feudalen Produktions-

weise und der Struktur des vorgeschriebenen Tributs fehlte nicht, aber sie führte regelmäßig in die Hände der Inquisition.

1.1.7 Die moderne europäische Philosophie

1.1.7.1 Die Moderne beginnt mit dem Zeitpunkt, in dem das mediterrane Jahrtausend zu Ende geht. Von den Kretern und Phöniziern bis zu den Arabern und Venetiern blieb das Mittelmeer das zentrale Meer, das Zentrum der Weltgeschichte. Weil das germanisch-lateinische Europa durch die arabisch-türkische Welt (die vom Süden Spaniens, von Andalusien, bis — nach dem Fall Konstantinopels — vor die Tore von Wien reichte) eingeschlossen war, konnte die alte Welt nicht expandieren. Die mittelalterlichen Kreuzzüge vermitteln den ersten Eindruck von einem expansionistischen Europa, aber die Araber waren stark genug, um die Grenzen in ihrer vorherigen Gestalt zu halten. Im vierzehnten Jahrhundert dann beginnen zuerst die Portugiesen und später die Spanier in den Nordatlantik einzudringen (der vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart das Zentrum der Geschichte bildet). Spanien und Portugal schließen Europa zum Westen hin auf; Rußland unternimmt dasselbe für den Osten. Im sechzehnten Jahrhundert entdeckt Spanien den Pazifik auf dem westlichen, Rußland auf dem östlichen Weg. Die arabische Welt ist jetzt vollkommen abgeschlossen und verliert die zentrale Stellung, die sie über tausend Jahre innehatte. Spanien und Portugal weichen später dem englischen Reich. Europa ist jetzt das Zentrum. Von der Erfahrung dieser durch Raum und Macht begrenzten Zentralität her beginnt der Europäer an ein konstitutives »Ich« zu glauben.

1.1.7.2 Vom »Ich erobere«, das in der Welt der Azteken und Inkas in ganz Amerika gilt, vom »Ich versklave«, das in der Welt der Schwarzen aus Afrika gilt, die für das Gold und Silber verkauft werden, das mit dem Tod der Indios aus den Tiefen der Minen gewonnen wird, vom »Ich vernichte«, das in den Kriegen mit Indien und China bis zum schändlichen Opiumkrieg gilt, von diesem »Ich« geht das Cartesianische Denken im »Ich denke« (ego cogito) aus. Dieses Ich, göttlich seit Spinoza, will eine einzige Substanz sein. Mit Hegel erlangte das »Ich denke« von Kant die vollendete Göttlichkeit im »absoluten Wissen«. Absolutes Wissen heißt, daß das Wissen der Akt der Totalität selbst als solcher ist: Gott auf der Erde. Wenn der Glaube, der vollendete Kult der absoluten Religion in der »Religionsphilosophie«, die Gewißheit ist, die der Verstand als absolute Idee präsentiert, dann ist die besagte Gewißheit diejenige, die die Herrscher der Welt besitzen, daß sie nämlich die Manifestation eben dieser Göttlichkeit auf Erden sind. Die

Reiche des Zentrums, England und Frankreich als Kolonialmächte, das nazistische Deutschland und später die Vereinigten Staaten mit der CIA besitzen einmal mehr eine Ontologie, die sie rechtfertigt; eine subtile Ideologie, die ihnen ein gutes Gewissen verschafft. Was ist Nietzsche ohne die Apologie des Menschen als Eroberer und Krieger? Was sind Phänomenologie und existentielles Denken ohne die Beschreibung eines Ich oder eines Daseins, vor dem sich eine Welt öffnet, die immer sein Eigentum bleibt? Was sind alle kritischen Schulen, die sich auf die Utopie stützen, wenn die Affirmation des Zentrums selbst die reine zukünftige Möglichkeit des »Selbst« ist? Was ist der Strukturalismus ohne die Affirmation der Totalität — selbst wenn er eine anthropologische Koexistenz respektiert — ohne eine politisch-ökonomische Lösung für die reale Befreiung?

1.1.7.3 »Gott ist tot«, das heißt, daß Europa tot ist, weil es sich mit Gott identifiziert hat: der Fetisch ist für uns gestorben und mit ihm seine quantitative Verlängerung, die Vereinigten Staaten. Der Tod des Fetischs ist wichtig, weil »jede Kritik mit der Kritik der (fetischistischen) Religion« beginnt; Befreiung ist nur dann möglich, wenn sie den Mut hat, gegenüber den Herrschern des Zentrums atheistisch zu sein, und so das Risiko auf sich nimmt, deren Macht, deren wirtschaftliche Boykotte, deren Armeen und Agenten als Meister der Korruption, von Mord und Gewalt zu erleiden.

1.1.7.4 »Homo homini lupus«, das ist die reale, politische Definition des »ego cogito« und der modernen zeitgenössischen europäischen Philosophie. Sie ist der ontologische Ausdruck der Ideologie der bürgerlichen Klasse, die nach dem Triumph in der englischen Revolution die kapitalistische Welt beherrschte. Wiederum wurde die Philosophie zum Zentrum der ideologischen Hegemonie der herrschenden Klasse.

1.1.8 Die Philosophie der Befreiung der Peripherie

1.1.8.1 Kritik der Conquista

1.1.8.1.1 Die Philosophie der Befreiung ist jung, sie entstand um 1970 in Argentinien. Trotzdem sind ihre Vorläufer zum Teil älter als die moderne europäische Philosophie. Bartolomé de las Casas (1474-1566) bringt sehr genau zum Ausdruck, daß die »Eroberung des Gesichts der Erde für die armen Völker zwei Seiten hat«, wenn er sich auf die zwei Arten bezieht, mit denen die Europäer die Peripherie beherrschen. »Die eine Seite sind die ungerechten, grausamen, blutigen und tyrannischen Kriege«; d.h., die Europäer haben die Bewohner der Peripherie getötet (das ist der Tod des Anderen). »Die andere Seite besteht darin,

daß sie nach der Ermordung all derer, die die Freiheit begehren konnten, d.h. aller Männer, weil die Frauen und Kinder nicht in den Krieg ziehen durften, diese in noch härterer, schrecklicher und gewalttätiger Sklaverei unterdrückten.« Es handelt sich, wie man sieht, um die explizite Dialektik von Herr und Knecht, so veröffentlicht 1552 in Sevilla in der Schrift »Kurzer Bericht über die Zerstörung Indiens«. Sie haben den Indio ermordet; wenn sie aber einen am Leben ließen, machten sie ihn zum grausam geknechteten Unterdrückten. Der Text zeigt außerdem, daß sie die Frau am Leben ließen, um mit ihr in wilder Ehe zu leben (erotische Herrschaft), und ebenso die Kinder, um sie in europäischer Kultur zu erziehen (pädagogische Herrschaft). Und so wurden im Namen des neuen Gottes (im Namen von Gold und Silber, von Dinar, Pfund Sterling oder Dollar) unzählige erst dem Merkantilismus, dann dem Finanz-Imperialismus und gegenwärtig dem Imperialismus der Multinationalen geopfert, viele Millionen Menschen aus der Peripherie, weit mehr, als im begrenzten Reich der Azteken (zum Schrecken und Entsetzen des zivilisierten und religiösen Europa) dem Gott Huitzilopochtli geopfert wurden.

1.1.8.1.2 Die Philosophie, die diese Realität, die gegenwärtige weltweite Wirklichkeit, nicht von der Perspektive des Zentrums, der politischen, ökonomischen oder militärischen Macht aus, sondern von den Grenzen des gegenwärtigen Zentrums der Welt, von der Peripherie aus zu denken antritt, diese Philosophie wird keine Ideologie sein (oder wenigstens nur in einem abgeschwächten Sinn). Ihre Realität ist die ganze Erde; für sie sind auch die »Verdammten dieser Erde« (die keine Nicht-Seienden sind) Wirklichkeit.

1.1.8.2 Die koloniale, merkantilistische Philosophie

1.1.8.2.1 Koloniale Philosophie nennen wir nicht nur die Philosophie, die sich in Lateinamerika, Afrika oder Asien in der ersten Etappe seit dem sechzehnten Jahrhundert findet (bereits 1552 werden die Universitäten von Mexico und Lima gegründet, mit den gleichen akademischen Graden wie in Alcalá oder Salamanca), sondern insbesondere die Philosophie, die in der Peripherie im Geist der reinen Nachahmung oder Wiederholung der lebendigen Philosophie des Zentrums arbeitet.

1.1.8.2.2 Die koloniale lateinamerikanische Philosophie wird in der spanischen Peripherie gepflegt. Spanien, das wie keine andere abendländische Macht (durch den Einfluß der Renaissance und des iberischen »Goldenen Zeitalters«) auf seinen amerikanischen Kolonien basierte, exportierte mehr als drei Jahrhunderte lang die Ausbildung in

Philosophie (überwiegend deshalb, um die kirchlichen Studenten auszubilden). Die berühmtesten Fakultäten der Philosophie befanden sich in Mexico; deren Professoren veröffentlichten ihre Werke in Louvain, Leipzig, Venedig und andern großen europäischen Verlagsorten, wie im Fall der »Logica mexicana« des Antonio Rubio (1548-1615), die als Textbuch in den Universitäten von Alcalá und Lima benutzt wurde (eine Ausgabe datiert von 1605 in Köln). Dessenungeachtet wurde die Philosophie auch in anderen Zentren gepflegt. So publizierte ein Juan Espinoza Medrano (1632-1688) im Jahr 1688 seinen berühmten *Cursus philosophicus*. Es entstanden zahlreiche Fakultäten in Sante Fe von Bogota, Guatemala, Quito, Santiago de Chile, Cordoba del Tucuman usw. Trotz alledem, trotz dieses kreativen Aspekts reflektierte die Philosophie die zweite spanische Scholastik. Im achtzehnten Jahrhundert entstand die barocke Kultur der Jesuiten mit ihren großartigen Kollektivsiedlungen (*reducciones*) für die Indios (die berühmteste davon in Paraguay), weiteren bedeutenden Werken in Philosophie, Physik, Mathematik, Politik. Indes, jetzt wurden die Nachahmungen überwunden, und der Prozeß wurde auf doppelte Weise ideologisch: auf der einen Seite durch das in Europa ideologisch geprägte Konzept des Seins und auf der anderen Seite durch das wiederholte Verbergen der Herrschaft in der Peripherie, die deren Leiden hervorbringt.

1.1.8.2.3 Die Phase des kolonialen Merkantilismus in den portugiesischen Kolonien und in den ersten englischen Kolonien führte nicht zur Gründung philosophischer Zentren in der Peripherie. In Coimbra oder in London bildeten sich koloniale Eliten. Es entstand eine kulturelle Herrschaft, die sich allmählich bis zur Vollendung steigerte.

1.1.8.3 Das Denken der kolonialen merkantilistischen Emanzipation

1.1.8.3.1 Vor zwei Jahrhunderten, genau seit 1776, begann der Prozeß der Emanzipation gegen den Merkantilismus der Metropolen. In Neu-England erhob sich eine Gruppe von tüchtigen Kolonisten gegen die Metropole England und begann so den Krieg der nationalen Emanzipation. Dieser Prozeß wurde im spanisch-portugiesischen Amerika fortgesetzt, von 1810 bis 1899 — von der Emanzipation Argentiniens und Perus bis zu der von Mexico, um in der Karibik zu enden: Puerto Rico wurde von einer spanischen Kolonie zu einem »freien assoziierten Staat« (*contradictio terminorum!*) der Vereinigten Staaten, so wie ein halbes Jahrhundert zuvor Texas, Neu-Mexico und Kalifornien annektiert und von Mexico losgerissen wurden. Von Washington bis zu Hidalgo, Bolivar und San Martin glänzt ein emanzipatorisches Denken, das nicht zu einer expliziten Philosophie wird. Bentham sieht

diese Emanzipation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, und Hegel beschreibt sie in seiner Rechtsphilosophie von 1821: »England begriff, daß die Emanzipation der Kolonien mehr Nutzen versprach, als sie in Abhängigkeit zu halten.« Das englische Reich hatte lernen müssen, daß es nach der Akkumulation des Kapitals seine Bürokratie und seine Armee aus den Kolonien zurückziehen mußte. Die Kämpfer der Emanzipation waren schöpferisch, was den Bereich ihrer Aktionen betrifft; sie übersahen aber nicht die ganze Tragweite ihres Handelns. Die Befreiung, von der die Philosophie der Befreiung spricht, lag noch in weiter Zukunft. Dennoch kann sich unsere heutige Philosophie von dieser tiefen Sehnsucht nach Freiheit inspirieren lassen.

1.1.8.4 Die Philosophie der imperialistischen Rekolonisation

1.1.8.4.1 Aber gleichzeitig mit der ersten Krise der industriellen Revolution, in England und besonders in Frankreich um das Jahr 1850, begannen die Metropolen eine Etappe des Kolonialismus (in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts), um eine ausreichende Reproduktion des Kapitals zu gewährleisten. Jetzt sind es die arabische Welt, Schwarzafrika, Indien, Südostasien und China, die vom monopolistischen Finanzimperialismus angegriffen werden.

1.1.8.4.2 Die kolonialen Eliten wurden jetzt systematisch ins Zentrum gelockt. Oxford, Cambridge, Paris verwandelten sich in Zentren der Re-Education (der Umerziehung), der »Gehirnwäsche«, bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Die kreolischen Oligarchien machten Mestizen, Schwarze und Asiaten zu Kolonialen. Sie kopierten die Philosophie der Metropolen. Wahre Marionetten wiederholten später in der Peripherie, was ihre hervorragenden Professoren der großen Universitäten der Metropolen sie gelehrt hatten. In Kairo, Dakar, Saigon oder Peking, ebenso wie in Buenos Aires oder Lima, lehrten sie ihre Schüler das »ego cogito«, welches sie selbst als konstituierte Ideen, als Denkobjekte zurückließ, als Seiende, die dem »Willen zur Macht« wie ohnmächtig, als willige Opfer der Herrschaft zu Verfügung standen. Kastrierte Lehrer, die ihre Schüler kastrierten.

1.1.8.4.3 Diese kolonisierten Philosophen vergaßen die Vergangenheit. Die arabische Welt kehrte nicht zu ihrer glänzenden Philosophie zurück, die im neunten Jahrhundert blühte; Indien und China, die seit mehr als drei Jahrtausenden ungeheure Schätze eines großen Denkens geboren hatten, schämten sich ihrer Weisen. Die Vergangenheit widerstand dem Einfluß des imperialen, metropolitenen, modernen Denkens nicht, am wenigsten in den Gruppen, die sich um Fortschritt, Modernität und Entwicklung bemühten.

1.1.8.4.4 Die modernen europäischen Philosophen denken die Realität, wie sie ihnen begegnet: sie verstehen die Peripherie vom Zentrum aus. Aber die kolonialen Philosophen der Peripherie wiederholen eine Vision, die ihnen äußerlich ist, die nicht ihre eigene ist: sie sehen sich aus der Sicht des Zentrums als Nicht-Seiende, als Nichts, und sie lehren ihre Schüler, die noch etwas sind (aus diesem Grund sind sie Alphabeten für die Alphabeten, weil diese sie zu beherrschen wünschen), daß sie in Wahrheit nichts sind, daß sie nichtsnutzige Randfiguren der Geschichte sind. Wenn sie ihre Studien abgeschlossen haben (als Schüler, die etwas waren, weil sie in der europäischen Philosophie ungebildet waren), verschwinden sie wie ihre kolonialen Lehrer von der Landkarte (geopolitisch existieren sie nicht, philosophisch auch nicht). Dies ist die traurige Ideologie mit dem Namen Philosophie, die noch in der Mehrzahl der philosophischen Zentren von der Mehrheit der Professoren gelehrt wird.

1.1.8.5 Das Denken der englischen und französischen neokolonialen, imperialistischen Emanzipation

1.1.8.5.1 Mit dem Zweiten Weltkrieg stieg eine neue Weltmacht auf: die Vereinigten Staaten seit Jalta. In ihre Hegemonie gerieten die Kolonien des englischen Reiches und der Gebiete, die von den französischen und anderen europäischen Nationen übriggeblieben waren. Die Helden der neokolonialen Emanzipation befanden sich in einer zwiespältigen politischen Lage. Mahatma Gandhi in Indien, Abdel Nasser in Ägypten, Patrice Lumumba in Afrika: Sie dachten an die Freiheit, aber es war ihnen nicht bewußt, daß sie aus den Händen Englands, Frankreichs oder Belgiens in die Hände der Vereinigten Staaten fielen. Wie in der Etappe des ersten Kolonialismus (1.1.8.2) ergab sich reichlich Stoff für das philosophische Denken. Freiheit ist eher eine ferne Utopie als eine gesicherte Realität. Dennoch gab es keine große, explizite Philosophie der nationalen antikolonialen Emanzipation, sondern nur einige Manifeste, Pamphlete und politische Werke (die eine Philosophie implizieren, aber keine Philosophie im strikten Sinne sind). Das hier reflektierte Denken wurde zum Ansatz der Überwindung des modernen weltweit verbreiteten Denkens in der Peripherie. Es stellte sich auf einen adäquaten hermeneutischen Ort: auf die richtige Perspektive. Aber es war noch keine ausgearbeitete Philosophie, obwohl ein Frantz Fanon bereits mit dieser Aufgabe begonnen hatte.

1.1.8.6 Die Peripherie in Abhängigkeit vom multinationalen Kapitalismus

1.1.8.6.1 Der neue Imperialismus, ein Resultat der dritten industriellen Revolution (wenn die erste die Revolution der Maschine und die zweite die der monopolistischen Finanz war, dann ist die dritte die des internationalen Regiments der Multinationalen, die die neuen Kolonien von innen beherrschen), teilt die Welt in zwei Teile. Die Peripherie ist seit Jalta nicht von der UdSSR abhängig, weil sie in ihrem Kampf den Vereinigten Staaten gegenübersteht. Jetzt braucht der Imperialismus zum ersten Mal keine Waren zu verkaufen. Eine Nation, die zum gegnerischen Lager gehört, ist eine Ware, die noch nicht durch die Multinationalen ausgebeutet werden kann. Diese erobern die Gebiete weder mit Waffen, noch schaffen sie Bürokratien. Sie sind jetzt, direkt oder indirekt, Eigentümer der Schlüsselindustrien, die die Rohstoffe, die Industrieprodukte und Dienstleistungen der Peripherie herstellen. Ferner übt der Imperialismus eine politische Kontrolle über seine neuen Kolonien und ihre Armeen aus. Dies geschieht dadurch, daß das Imperium eine Politik der Produktion der Wünsche und Bedürfnisse (4.3.3) entwickelt. Diese befähigt es, durch den massiven Einsatz von Kommunikationsmedien das Volk in der Peripherie mit seinen eigenen nationalen Oligarchien zu beherrschen. Es handelt sich deshalb auch um einen ideologischen Imperialismus (4.2.7 und 5.7).

1.1.8.6.2 Die progressivistische Philosophie des Zentrums wird durch ihre einfache Wiederholung in der Peripherie zu einer versteckten Ideologie (und wir denken jetzt nicht an die Phänomenologie oder den Existentialismus, sei es auf Grund ihrer Voraussetzungen oder auf Grund ihres tatsächlichen, nicht eingestandenen Zieles, auch nicht einmal an den Funktionalismus oder an die kritische Theorie, sondern an die Wissenschaft, die sich als szientistisch begreift, ebenso an den Marxismus, wenn er seine Prinzipien nicht von der Peripherie her (5.9.1.2-5) versteht). Die Ontologie und die halbierte Kritik (d.h. diejenige, die denkt, daß die Wissenschaft keine Ideologie sein kann: sie wird durch ihre Hypothesen und ihre Projekte zur unbewußten Realität) sind so die letzten ideologischen Fundamente der imperialistischen Ideologie (3.3.6).

1.1.8.7 Die Philosophie der Befreiung

1.1.8.7.1 Es geht darum, daß die neokoloniale Befreiung der letzte und größte Schritt des Kapitalismus ist, des nordamerikanischen Imperialismus, des Imperialismus, der sich über Teile von Asien, über fast

ganz Afrika und Lateinamerika erstreckt. Nur China und Vietnam in Asien, Kuba in Lateinamerika und einige afrikanische Länder besitzen ein Minimum an Freiheit, sicherlich weit mehr als die übrigen abhängigen Nationen. Es ist klar, daß man die geopolitische Teilung, die 1945 in Jalta vollzogen wurde, benützen muß; man muß sich an die politisch-militärische Macht annähern, die den Bereich außerhalb des eigenen Teils der geteilten Welt kontrolliert, um so innerhalb der eigenen Grenzen eine relative Freiheit zu erlangen. So nähert sich China an die Vereinigten Staaten an, um die Freiheit vor der benachbarten UdSSR zu schützen, und Kuba verbündet sich um seiner Freiheit willen mit der UdSSR gegen die benachbarten USA. Wir sind weit davon entfernt, den Inhalt der politisch-ökonomischen Modelle zu relativieren! Wir wollen nur den geopolitischen Faktor verdeutlichen, den die peripheren Nationen niemals vergessen können, weil das ihr Untergang wäre. Die Katze kann sich äquivok verhalten; für sie ist der Irrtum eine falsche Handbewegung. Die Maus kann sich nicht äquivok verhalten; der Irrtum bedeutet ihren Tod. Wenn die Maus lebt, dann deshalb, weil sie klüger ist als die Katze.

1.1.8.7.2 Gegen die klassische Ontologie des Zentrums von Hegel bis Marcuse — um die Berühmtesten in Europa und Nordamerika zu nennen — erhebt sich eine Philosophie der Peripherie, der Unterdrückten, des Schattens, den das Licht des Seins nicht erleuchten konnte. Vom Nicht-Sein her, vom Nichts, vom Anderen, von der Exteriorität, vom Geheimnis des Nicht-Seins her, entsteht unser Denken. Es ist deshalb eine »barbarische Philosophie«.

1.1.8.7.3 So beansprucht die Philosophie der Befreiung eine Metaphysik (2.4.9.2) — die keine Ontologie ist (2.4.9.1) — zu formulieren, die den Anforderungen der revolutionären Praxis (3.1.7-8) und der technologischen Poiesis (4.4) entspricht, ausgehend von der peripheren Gesellschaftsformation, die vollständig mit deren Produktionsweise verflochten ist. Für sie ist es notwendig, das Sein als ihr vorgegebene ewige und göttliche Basis zu destruieren; die fetischistische Religion zu negieren; die Funktionalismen, seien sie strukturalistischer, logisch-szientistischer oder mathematischer Art zu demaskieren, die vorgeben, daß die Vernunft das Ganze nicht dialektisch kritisieren und operationalisieren kann; den Sinn der Befreiungspraxis zu beschreiben, den die nachhegelianischen Kritiker der europäischen Linken nur teilweise beleuchtet haben und den uns nur die Praxis der gegenwärtig unterdrückten Völker der Peripherie, die Praxis der durch die machistische Ideologie verletzten Frau und des domestizierten Kindes zur Gänze enthüllen kann (5.9).

2. Von der Phänomenologie zur Befreiung

Die Phänomenologie beschäftigt sich, wie ihr Name sagt, mit dem, was erscheint und damit, wie es vor dem Horizont der Welt, des Systems oder des Seins erscheint. Die Epiphanie dagegen ist die Offenbarung der Unterdrückten, der Armen; sie ist weder einfach eine Erscheinung noch ein Phänomen, vielmehr enthält sie immer eine metaphysische Exteriorität. Der, der sich selbst offenbart, transzendiert das System und stellt das Gegebene immer in Frage. Die Epiphanie ist der Ansatzpunkt wirklicher Befreiung.

2.1 Proximität

2.1.1 Die Fragestellung

2.1.1.1 Die griechische oder indoeuropäische (1.1.5) und die moderne europäische (1.1.7) Erfahrung privilegierten die Beziehung des Menschen zur Natur (Natur als physis oder natura), weil sie das Sein als Licht oder Erkenntnis (cogito) verstanden. In beiden Fällen werden die Welt und die Politik begrifflich als Objekte des Sehens, des Herrschens und Kontrollierens definiert.

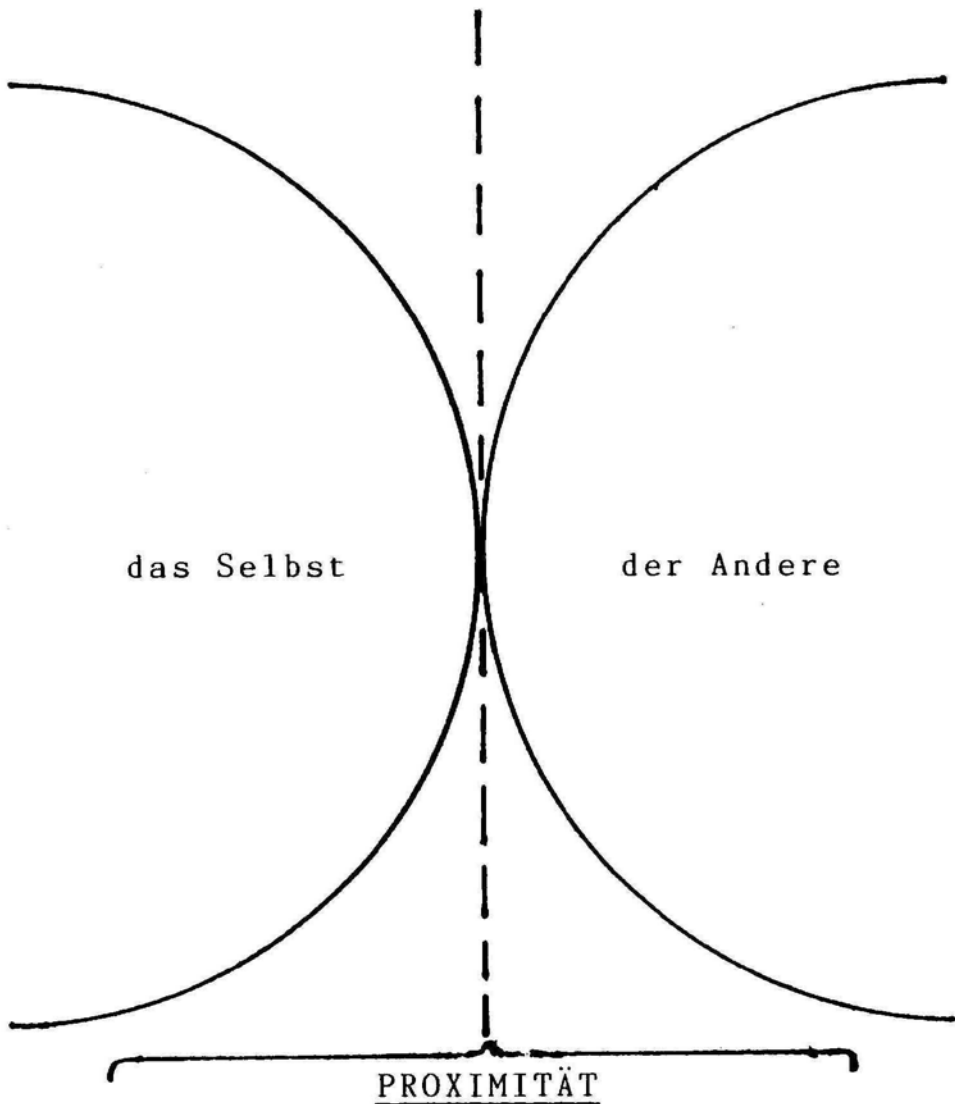
2.1.1.2 Wenn wir im Gegenteil dazu der Räumlichkeit (Proximität oder Distanz, Zentrum oder Peripherie) oder der Politik (3.1, Herrscher und Beherrschte), d.h. dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, das die ursprüngliche semitische Erfahrung der Wirklichkeit als Freiheit ausmacht, einen bevorzugten Platz einräumen, werden wir mit dem philosophischen Diskurs an einem anderen Punkt ansetzen können.

2.1.1.3 Das bedeutet dann, bei einer Person anzusetzen, die sich jenseits der Welt der Ontologie oder des Seins befindet, die der Welt und ihrem Horizont vorausgeht. Von der Proximität her, d.h. von einem Ort jenseits der Proxemie, der der Wahrheit des Seins vorausliegt, kommen wir ans »Licht der Welt«, wenn wir erscheinen, wenn uns unsere Mutter gebiert. Gebären (mütterlicher Akt) heißt erscheinen (Akt des Kindes).

2.1.2 Die Approximation

2.1.2.1 Ich spreche hier nicht davon, zu einem Tisch, zu einem Stuhl, zu einem Ding zu gehen, sich einer Sache anzunähern, sich ihr zu nähern, um sie zu greifen, zu kaufen, zu verkaufen oder zu gebrauchen. Die Nähe zu Sachen werde ich als Proxemie bezeichnen. Ich spreche

Schema 2.1



von der Approximation an eine Person, von einer Verkürzung der Distanz zu jemandem, der uns annehmen oder zurückweisen kann, der uns die Hand geben oder beleidigen, der uns küssen oder töten kann. Eine Approximation in Gerechtigkeit ist immer riskant, weil sie die Verkürzung der Distanz zu einer von mir divergenten Freiheit bedeutet.

2.1.2.2 Approximation heißt, an einem Punkt jenseits des Ursprungs der Welt anzusetzen. Sie ist ein »archaischer« Akt (wenn arché den Ursprung bezeichnet, der vor allen anderen Ursprüngen liegt). Sie liegt vor allem anderen, das vorausliegt. Wenn das System oder die Welt den Dingen voraus ist, die sich darin befinden, wenn die Verantwortung für die Welt des anderen der Verantwortung für die eigene Welt

vorausliegt, dann geht die Approximation an die Unmittelbarkeit der Proximität allem anderen voraus.

2.1.2.3 Die Approximation an die Proximität liegt dem Signifikanten und dem Signifikat voraus. Sie ist die Suche nach dem Ursprung der Beziehung von Signifikant und Signifikat, nach dem Ursprung der Signifikation selbst. Sie bedeutet, sich selbst anzubieten, sich selbst vor aller Präsenz zu präsentieren; sie ist eine Signifikation, die sich selbst bedeutet; sie ist das Angebot als Ursprung der Semiotik.

2.1.2.4 Die Distanz zu verkürzen, das ist Praxis. Sie ist ein Handeln für den anderen als anderen, eine Handlung, die auf die Proximität gerichtet ist. Praxis ist genau dies und nichts anderes: eine Approximation an die Proximität. Die Proxemie ist eine Annäherung an die Dinge. Aber etwas zu berühren oder zu fühlen ist etwas ganz anderes, als jemanden zu liebkosen oder zu küssen. Es sind zwei ganz verschiedene Dinge, das neutrale Sein zu verstehen oder die ersehnte Wirklichkeit des geliebten Anderen zu umarmen.

2.1.2.5 Die Approximation vollzieht sich als Annäherung an den ursprünglichen Ursprung, an die originäre Archäologie des metaphysischen Diskurses, der philosophisch, aber noch mehr historisch und politisch ist.

2.1.2.6 »Stellen wir uns eine Assoziation freier Menschen vor«, sagt Marx. Eine Gemeinschaft von Menschen, Von-Angesicht-zu-Angesicht, frei von Unterdrückung; eine utopische Gesellschaft von »Nächsten«, die nicht deshalb miteinander verbunden sind, weil sie Güter für ein und denselben Markt produzieren, sondern die aufgrund der praktischen Gegenwart der ursprünglichen Proximität untereinander verbunden sind.

2.1.3 Die ursprüngliche Proximität

2.1.3.1 Der Mensch wird nicht in der Natur geboren. Er wird nicht von feindlichen Elementen, von Steinen oder Pflanzen geboren. Eine Person wird von einer Mutter geboren und in die Arme der Mutter aufgenommen. Ein Mensch wird von einem anderen Menschen geboren und erhält von ihm Geborgenheit. Wenn wir nicht Lebendgebärende (vivipari) im Gegensatz zu Fischen wären, könnte man sagen, daß die Erfahrung der Proxemie, die Erfahrung der Beziehung von einer Person zur Natur die erste Erfahrung wäre. Der Fisch muß sich selbst allein in dem unbegrenzten, feindseligen Wasser verteidigen, das ihn umgibt. Eine Person wird dagegen von einem Anderen, nicht von einer Sache

geboren; das Neugeborene wird durch eine Person, nicht durch eine Sache ernährt.

2.1.3.2 Die erste Proximität, die Unmittelbarkeit vor aller Unmittelbarkeit, ist das Stillen. Mund und Brust bilden eine Proximität, die nährt, wärmt und schützt. Die Hände des Kindes, die die Mutter berühren, spielen oder arbeiten noch nicht. Der kleine Fuß ging noch nicht in die Ferne spazieren. Der saugende Mund hat noch keine Rede gehalten, keine Beleidigungen oder Segnungen ausgesprochen; er hat niemanden gebissen, den er haßt, niemanden geküßt, den er liebt. Das Stillen ist die Unmittelbarkeit vor aller Distanz, Kultur und Arbeit; es ist eine Proximität vor der Ökonomie und der Technik (4.4); es enthält bereits die Praxis der Sexualität (3.2), der Pädagogik (3.3) und der Politik (3.1). Dennoch ist die Proximität des Stillens eschatologisch: sie projiziert sich selbst so in die Zukunft, wie sie aus der Vergangenheit kommt; sie fordert das Ende und den Anfang ein. Und sie ist einzigartig ohne Rücksicht darauf, wie oft sie wiederholt wird.

2.1.4 Die geschichtliche Proximität

2.1.4.1 Die Unmittelbarkeit des Mutter-Kind-Verhältnis wird auch in einer kulturell-gesellschaftlichen Struktur gelebt. Die Geburt findet immer in einer symbolischen Totalität statt, die das Neugeborene mit den Zeichen ihrer Geschichte prägt. Der Mensch wird in eine Familie hineingeboren, wächst in einer Familie oder einer anderen gesellschaftlichen Gruppe und in einer Gesellschaft einer geschichtlichen Epoche auf, in der sich einem die Bedeutung der Welt entfaltet. Es gibt deshalb eine Proximität vor der Welt, ein Von-Angesicht-zu-Angesicht, das uns mit einem herzlichen Lächeln begrüßt oder mit der Kälte, Härte und Gewalt von traditionellen Regeln einschränkt — das Ethos des Volkes.

2.1.4.2 Gegenüber der Welt besitzt das Volk Priorität; gegenüber dem Sein besitzt die Realität des Anderen Priorität; vor allem anderen kommt es auf die Verantwortung für die Schwachen an, für die, die noch nicht sind — eine Verantwortung für die, die neue Personen schaffen wie die Eltern oder für die, die für neue Strukturen kämpfen wie die Politiker und Lehrer der Befreiung.

2.1.4.3 Ob als Gegenüber von-Angesicht-zu-Angesicht im Mutter-Kind-Verhältnis beim Stillen, ob als Gegenüber von Geschlecht zu Geschlecht im Mann-Frau-Verhältnis der Liebe, ob als Schulter-an-Schulter der Kollegen in einer Versammlung, die über das Schicksal des Landes entscheidet, oder ob als Gegenüber von Wort und Hören in der Lehrer-Schüler-Beziehung bei der Aneignung des Lebens: Die

Proximität ist das Wort, das das Wesen der Person am besten zum Ausdruck bringt, ihre erste (archäologische) und letzte (eschatologische) Fülle, eine Erfahrung, deren Erinnerung die Menschen in ihren tiefsten Bedürfnissen und in ihren ehrgeizigsten und großzügigsten Unternehmungen mobilisiert.

2.1.4.4 Das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« der Arbeiter in der ursprünglichen Produktion bedeutet, daß die Arbeiter den Produktionsprozeß selbst organisieren, in voller Verantwortung kontrollieren, an der Planung, an der Verteilung der Arbeit, der Produkte und deren Konsumtion partizipieren. Der »gesellschaftliche« Charakter der Ware kommt ihnen nicht durch den »Markt« (das Wertgesetz) zu, sondern durch die ursprüngliche Proximität (2.1.2.6).

2.1.5 Die Proximität als zeitlose Gleichzeitigkeit

2.1.5.1 Im Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht, in der historischen Unmittelbarkeit zum Beispiel, wird die Reziprozität gewagt. Ein Händeschütteln, ein freundliches Wort, ein harter Konflikt, kameradschaftliche Zusammenarbeit, ein freundschaftlicher Dialog, ein leidenschaftlicher Kuß — das alles ist die ursprüngliche Reziprozität der Proximität. Da gibt es keine Distanz mehr; die frühere Distanz wurde verkürzt; man lebt den absoluten Moment, für den die Zeit nebensächlich ist.

2.1.5.2 Die ökonomische, technologische und semiotische Geschichte ist diachron. Die Zeit geht in der Erwartung künftiger Proximität vorüber, die durch die Erinnerung an die vergangene Proximität inspiriert wird. Aber in der Unmittelbarkeit der Proximität selbst wird die Zeit synchron; meine Zeit ist deine Zeit, unsere Zeit; unsere Zeit ist deine Zeit, Zeit der Solidarität in Arbeit und Spiel. Die Gleichzeitigkeit derer, die die Proximität leben, wird zeitlos. Im Moment der Proximität konvergieren die unterschiedlichen und separaten Zeiten und lösen sich in der Freude des Zusammenseins auf. Dennoch ist die Zeitlosigkeit des Momentes der Proximität der Bezugspunkt der Geschichte, mit dem die Zeitalter und Epochen beginnen und enden.

2.1.5.3 Die Zeitlosigkeit der Proximität überholt die abstrakte Zeitlichkeit und stellt die Verbindung zu der vernachlässigten Räumlichkeit her. Der Nichträumlichkeit der Proximität entspringt auch das Gefühl für Distanz und Entfernung. Die Proximität als nichträumliche Zeitlosigkeit des Momentes liegt vor jeder Thematisierung durch das Bewußtsein und vor jeder ökonomischen Aktivität.

2.1.5.4 Nichträumliche Zeitlosigkeit ist ein Reden ohne Worte; sie ist der konkrete Andere, der sich anbietet, ohne dazu eines universalen Signifikanten zu bedürfen. Die Proximität ist die Wurzel der Praxis und der Ausgangspunkt jeder Verantwortung für den Anderen. Nur wer die Proximität in Gerechtigkeit und Freude gelebt hat, übernimmt Verantwortung für die Armen und wünscht ihnen die Proximität der Gleichen.

2.1.6 Von der archäologischen zur eschatologischen Proximität

2.1.6.1 Die »glücklichen« Proximitäten — die erotische Proximität von Kuß und Koitus, die politische Proximität der Solidarität, die pädagogische des Stillens — sind wesentlich äquivok. Der Kuß der Liebenden kann eine auto-erotische Totalisation, ein hedonistischer Gebrauch des Anderen sein. Die Versammlung der Kollegen kann sich als eine Gruppe von Sektierern und Mördern gegen andere abschließen. Selbst das Stillen kann von einer Mutter als Kompensation für den fehlenden Orgasmus in der Beziehung zu einem kastrierten, machistischen Mann erfahren werden. Die Proximität verhält sich dann äquivok.

2.1.6.2 Die metaphysische Proximität wird zur eindeutigen, wahren Realität im Angesicht des Unterdrückten, des Armen, derer, die — außerhalb jeden Systems — nach Gerechtigkeit rufen, von denen ein Verlangen nach Freiheit ausgeht und die an die Verantwortung appellieren. Die Proximität ist eindeutig, wo sie sich auf den bezieht, der aufgrund seiner Not, seines Elends und seiner Bedürftigkeit der Hilfe bedarf.

2.1.6.3 Die erste oder archäologische Proximität nimmt die letzte oder eschatologische Proximität vorweg, die jenseits allen Strebens liegt, wie der immer unerfüllte Wunsch oder das realisierte Unendliche. Es ist ein Wunsch nach Proximität ohne Distanz, ohne Ökonomie, ohne Widersprüche, ohne Krieg. Das ist die Utopie, die uns in Bewegung hält.

2.1.6.4 Die erste und die letzte Proximität sind immer ein Spiel oder ein Fest. Ein Fest zeigt die metaphysische Kategorie erfüllter Proximität an wie die Freude, wenn Freude als die Verwirklichung des Realen, als die Befriedigung gemäß der Erfüllung des Wunsches durch das Gewünschte verstanden wird.

2.1.6.5 Die Proximität ist ein Fest: das politische Fest der Kollegen als Mitkämpfer und Mitbürger, die ihre Freude über die für das Volk gewonnenen Wahlen oder über den Sturz eines Feindes in Demonstrationen ausdrücken, das Festessen einer Gewerkschaft, die im Streik erfolgreich war. Sie ist das pädagogische Fest der rebellierenden Jugend und

ihrer Universitätsreform in Cordoba, Argentinien 1918, oder das Fest der Jugend in Tanz und Musik, in dem sich ihre unterschiedliche Art, ihre Originalität und Kreativität ausdrücken. Sie ist das sexuelle Fest in der Einsamkeit und Dunkelheit der Umarmung, des Kusses, des Orgasmus. Sie ist das Fest, das Festessen, die Liturgie und Diakonie der Gemeinschaft im Jubel; der ursprüngliche und letzte Bezugspunkt.

2.1.6.6 Die Proximität ist Sicherheit und Wärme, die Unmittelbarkeit von Fleisch und Wein; sie macht die Probleme vergessen und erfüllt mit verdienter Freude. Die Proximität ist ein Fest — der Befreiung, nicht der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit oder Entweihung. Sie ist ein Fest der Gleichen, Freien und Gerechten, derer, die nach einer Ordnung der Proximität ohne Konterrevolution und Rückfall streben.

2.1.6.7 Archäologisch zeitlos und eschatologisch utopisch ist die Proximität die wesentliche Wirklichkeit der Person, der Ansatz des philosophischen Diskurses der Befreiung und der Metaphysik in ihrem strikten Sinn — als reales, reflektiertes und präzises Konzept.

2.2 Die Totalität

2.2.1 Die Fragestellung

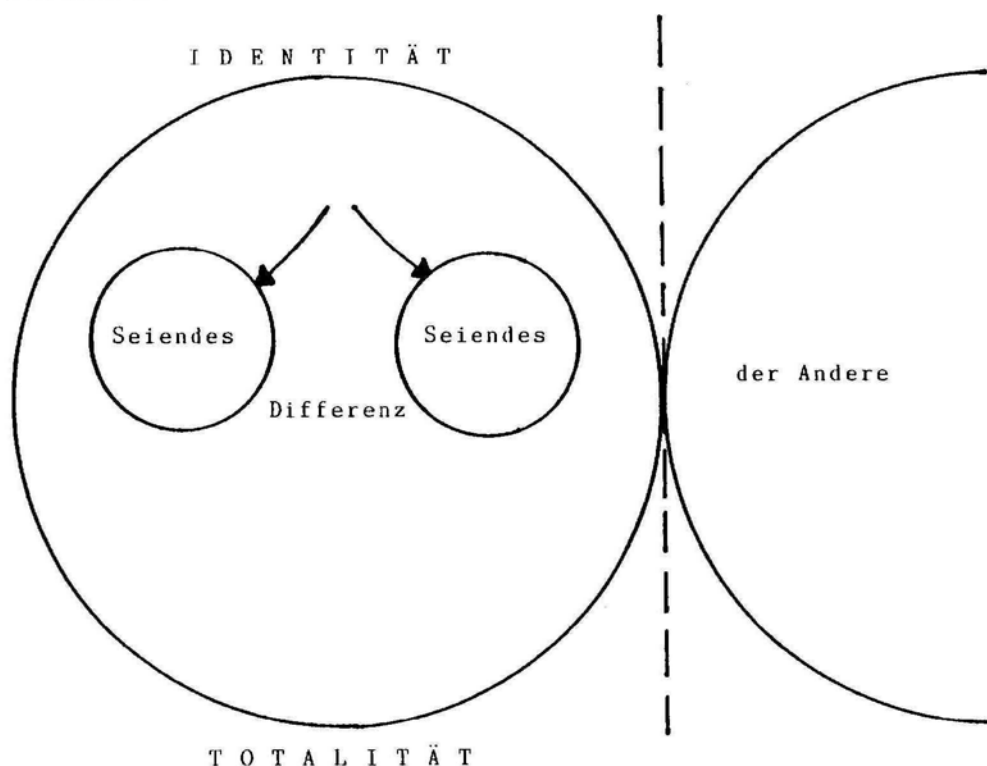
2.2.1.1 Die Proximität als das Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht, von Mensch zu Mensch läßt immer Platz für eine Distanz. Das Baby wird in die Wiege gelegt; der Geliebte muß weg zur Arbeit; Lehrer und Schüler müssen sich trennen, um ihr Leben weiterzuführen; die Bürger verlassen die politische Versammlung, um ihre Arbeit in der gesellschaftlichen Ökonomie aufzunehmen; sogar die Anbetung führt zum Dienst. Der Umweg über die Distanz macht zukünftige Proximität möglich.

2.2.1.2 Wenn die Menschen die Proximität verlassen, nähern sie sich den Seienden, den Objekten. »Sinn-Dinge«* oder Seiende begegnen uns in einer fast unendlichen Vielfalt. Trotzdem sind sie niemals isolierte Momente, sondern sie befinden sich in einem System als Teil einer Totalität, das sie einschließt, umgreift und zu einer organischen Einheit macht. Es gibt nicht ein Seiendes hier und ein anderes dort. Alle Seienden haben einen Platz in einer Ordnung; sie haben eine Funktion in einem Ganzen; sie stehen in einem Zusammenhang, sie sind zusammengesetzt (sistema im Griech.: System). Die Ebene der Seienden ist die Proxemie oder das Ontische; die Ebene der Totalität, ob

* Sinn-Dinge (cosa sentido) ist ein Terminus des spanischen Philosophen Xavier Zubin (Anm. d. Übers.).

welthaft, natürlich, ökonomisch, künstlich o.ä., ist das Ontologische. Die interpretierende, bewertende und produktive Vernunft (4.1-4.4) beschäftigt sich mit dem Seienden; mit der Totalität befaßt sich die dialektische Vernunft (2.2.8), mit der Exteriorität befaßt sich die historische, analektische oder befreiende Vernunft (5.3) und die praktisch-poietische Vernunft (5.4-5.5).

Schema 2.2



2.2.2 Welt und Totalität

2.2.2.1 Die Sinn-Dinge oder Seienden umgeben uns nicht einfach chaotisch. Wenn wir von einer Welt sprechen, beziehen wir uns auf den alltäglichen Horizont, in dem wir leben. Die Welt ist die Welt meines Hauses, meiner Umgebung, meines Landes, meiner Arbeiterklasse. Die Welt ist daher eine instrumentelle Totalität von Sinn. Sie ist nicht nur eine äußerliche Ansammlung von Seienden, sondern die Totalität der Seienden mit Sinn. Es handelt sich hier nicht um den Kosmos als eine Totalität realer Dinge (2.2.3.1), sondern um die sinnvolle Totalität des Seienden. Die Welt, so können wir sagen, entfaltet sich langsam als Moment unseres Begriffes. Das ist nicht die erste Erfahrung, wie die Ontologie glaubt. An erster Stelle steht die Proximität, die jeder anderen Erfahrung der Welt vorausgeht. Die Proximität jedoch macht die Distanz möglich. Von diesem Moment an wird die

Welt mit Seienden bevölkert, den ersten Reizen von Kälte, Hitze, Hunger — und sich bewegenden Schatten, die den umgeben, der gerade das »Licht der Welt« erblickt hat. Aber sehr bald beginnen die Anderen, die Mutter, der Vater, die Geschwister, jeder Reaktion eine Bedeutung zu geben, und langsam Schritt für Schritt, gestalten sie den ersten Kreis: die Welt des einen Tag alten Kindes. Es ist bereits eine Welt, aber wie eng ist noch ihr Horizont!

2.2.2.2 Jede Welt ist eine Totalität. Die Totalität bezeichnet den Horizont der Horizonte. Es ist nicht abwegig, wenn Kant oder Wittgenstein behaupten, daß die Welt weder ein Objekt noch ein Faktum sein kann. Sie ist natürlich der Horizont, in dem alle Seienden (Objekte oder Fakten) ihre Bedeutung erhalten. Die Welt ist die grundlegende Totalität; sie ist die Totalität der Totalitäten. Diese Einsicht erschreckt mathematisch geschulte Analytiker, weil sie es gewohnt sind, das, was ist, zu formalisieren. Die Totalität korrespondiert der dialektischen Vernunft (2.3.8 und 5.2) und nicht dem ontischen Verstehen oder einer analytischen oder synthetischen Vernunft. Wenn ich mich im weiteren ohne nähere Angaben auf die Totalität beziehe, spreche ich von der Welt.

2.2.3 Welt und Kosmos

2.2.3.1 Im philosophischen Diskurs bezeichnen wir mit dem griechischen Wort »Kosmos« die Totalität der realen Dinge, ob sie dem Menschen bekannt sind oder nicht. Diese sind die Totalität der himmlischen Körper, das Leben, die Wirklichkeit, insoweit sie durch sich selbst, durch ihr Wesen konstituiert werden (3.4.6 und 4.1.2.1).

2.2.3.2 Dagegen bezeichnet Welt, lateinisch mundus, die Totalität des Sinnes, der im grundlegenden Horizont enthalten ist. Die Welt ist die Totalität dessen, was ist (wirklich, möglich oder imaginär), was aufgrund seiner Beziehung zur Menschheit und nicht nur an sich existiert. Das Holz eines Tisches ist »es selbst«, von sich selbst aus; es ist eine substantielle Wirklichkeit. Andererseits ist der Tisch ein Moment der Welt. Ohne die Welt gibt es keinen Tisch, sondern nur Holz. Ohne Menschheit gibt es keine Welt, sondern nur einen Kosmos. Es ist evident, daß es einen Kosmos vor der Menschheit gab, weil die Menschheit erst ein paar Millionen Jahre alt ist (4.1.5), aber erst mit dem Auftreten der Menschheit im Kosmos erscheint die Welt als eine kosmische Wirklichkeit. Die Welt ist daher das System aller Systeme, das den Menschen zur Basis hat. Ökonomie, Politik, Soziologie, Mathematik, Psychologie und alle anderen Systeme sind nur Subsysteme des Systems der Systeme: der Welt.

2.2.3.3 Das bedeutet nicht, daß die Welt ein Teil des Kosmos ist, sondern daß manche realen Dinge in der Welt die Funktion von Sinn-Dingen besitzen. Nichtsdestotrotz gibt es Dinge, die nicht kosmisch, sondern nur welthaft sind (alle imaginären Dinge zum Beispiel). Aus diesem Grund sagen wir, daß es Dinge im Kosmos (in der Wirklichkeit) gibt oder daß die Seienden in der Welt sind.

2.2.3.4 Der Idealismus betrachtet die Welt als die einzige Realität; der naive Realismus oder der gleichermaßen naive Materialismus betrachten den Kosmos als teilweise vorgängige Realität; gegen den Idealismus behaupte ich den Kosmos als teilweise vorgängige Realität; gegen den Realismus behaupte ich die Welt als wirklich konstitutiv für die menschliche Natur, und deshalb besitzen sogar imaginäre Dinge einen Sinn (4.1.2.1).

2.2.3.5 In unserer Gesellschaft wurde die Wirklichkeit des Kosmos dem Kapital subsumiert, und dessen eigene Logik tendiert dazu, die »Welt« durch den immer und in jedem Fall erhobenen Anspruch auf Mehrwert, auf Gewinn zu zerstören.

2.2.4 Welt, Zeit und Raum

2.2.4.1 Die alltägliche Welt, so gewöhnlich und natürlich wie wir sie jeden Tag erleben, ist eine Totalität in Zeit und Raum. Als Totalität in der Zeit ist sie eine Erinnerung der Vergangenheit, ein Standort für den fundamentalen Zukunftsentwurf und die Existenz der Möglichkeiten, von denen die Zukunft abhängt. Als räumliche Totalität situiert die Welt immer das Ich, die Person, oder das Subjekt als ihr Zentrum; von diesem Zentrum aus werden die Seienden räumlich organisiert, von den nächstliegenden mit der größten Bedeutung bis zu den am weitesten entfernten mit der geringsten Bedeutung — den peripheren Seienden.

2.2.4.2 Die europäische Philosophie hat fast ausschließlich das Gewicht auf die Zeitlichkeit gelegt und aus diesem Grund der Zukunft einen bevorzugten Platz als Basis in den Konzepten des »Entwurfs« (ein Terminus Heideggers; d.Ü.) und des »Prinzips Hoffnung« eingeräumt. Dieses Problem muß genau begriffen und gleichzeitig muß seine Falle aufgedeckt werden. Wenn der Mensch tatsächlich ist, was er ist, aufgrund eines ontologischen Projekts, aufgrund dessen, was er als Individuum oder als Gruppe zu erreichen sucht, dann ist das Projekt die fundamentale Möglichkeit des »Selbst«. Was einer bereits ist, ist das, was er versucht. Unabhängig davon, wie utopisch die ersehnte Zukunft des Projektes ist, ist es nur die Aktualisierung dessen, was in der gegenwärtigen Welt als Möglichkeit angelegt ist. Der Zeitlichkeit

als Zukunft einen Vorrang einzuräumen bedeutet einen Vorrang für das, was wir »immer schon« sind.

2.2.4.3 Dagegen beansprucht die Welt in der Räumlichkeit oder in der Totalität der Seienden mit einer bestimmten Proximität oder Distanz (vom Anderen in der primären Proximität) die zeitliche Vergangenheit als den »Ort«, an dem »ich« geboren bin. Das »Wo-ich-geboren-bin« ist die erste Determination vor allen anderen Determinationen. Bei den Pygmäen in Afrika oder im Viertel der fünften Avenue in New York geboren zu werden, das ist beidesmal eine Geburt. Aber es ist eine Geburt in eine andere Welt; es ist ein räumliches Geborenwerden in eine Welt, die — radikal, aber nicht absolut — die Orientierung des zukünftigen Projekts vorherbestimmt. Der eine, der bei den Pygmäen geboren wird, wird sich bemühen, ein großer Jäger zu werden; der andere aus New York wird sich bemühen, ein großer Unternehmer (Menschenjäger) zu werden.

2.2.4.4 Der Begriff der Welt bestimmt ein Projekt, das zeitlich zukünftig ist. Er bedeutet gleichzeitig, die Vergangenheit in einer Räumlichkeit zu bejahen, weil sie als menschliche Bedingung das Zentrum der Welt prägt. Aber diese Welt kann in bezug auf andere Welten peripher sein. Das ist der Grund, warum die Philosophie der Befreiung ihre Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit und auf die Räumlichkeit der Welt richtet, um den Ursprung, die Archäologie unserer Abhängigkeit, der Schwäche, des Leidens, der offensichtlichen Unfähigkeit und Rückständigkeit aufzudecken.

2.2.5 Grund, Identität und Differenz

2.2.5.1 Was Funktionalisten (die nur Teile beobachten und erklären) oder solche, die nur als wissenschaftlich (ontische Ebene) gelten lassen, was sich mathematisch formulieren läßt, im allgemeinen nicht verstehen, das ist die Tatsache, daß das Seiende Teil einer Totalität ist — der Alltagswelt, dem Ausgangspunkt und der Basis jedes anderen Teilsystems. Die Alltagswelt ist die Basis, weil von der Alltäglichkeit her jedes Teilobjekt der Betrachtung (der Wissenschaft z. B.) abstrahiert oder präzisiert werden kann. Der Grund (arché, ratio) definiert eine Position in bezug auf das, was begründet wird. Der primäre Grund ist deshalb das, worüber nichts gesagt werden kann, weil es der Ursprung aller Aussagen ist. Der Grund der Welt ist das, was berühmte Denker das Sein nennen. Das Sein der ökonomischen Realität als solcher ist z. B. — wie uns Marx in den Grundrissen erklärt — die Arbeit als solche. Das Sein der machistischen Sexualität ist, wie Freud lehrt, der Phallus als solcher, die Phallizität, das Bild des Vaters. Der

Grund oder das Sein eines Systems ist das, was die Totalität erklärt. Der Grund der Welt ist die Suche, die sich auf die Zukunft richtet — eine Suche, die in der Vergangenheit verankert bleibt oder durch die sie bestimmende Räumlichkeit desselben Grundes (wie das Fundament der Grund eines Hauses ist) bedingt wird.

2.2.5.2 Der Grund ist mit sich selbst identisch. Er ist der Ort, an dem alles, was es auf der Welt gibt, vereinigt wird. Grund und Identität sind ein und dieselbe Sache. Das Sein ist identisch mit sich selbst. »Das Sein ist« und deshalb ist es so natürlich und vorrangig, wie es ist.

2.2.5.3 Seiende, Dinge und Möglichkeiten sind auf der anderen Seite vielfältig, zahlreich und verschieden. Der Ursprung der Differenz zwischen den Seienden ist die Determination des Seins des Systems bzw. der Welt. Die Differenz zwischen den Seienden zeigt eine Abhängigkeit, was den Grund betrifft, und eine Negativität, was die anderen Seienden betrifft. Das eine ist nicht das andere; es ist verschieden. Die Totalität der Seienden oder der verschiedenen Teile wird durch die Identität des Seins als Ganzem erklärt oder begründet. Sein, Identität und Grund sind das Woher-Wohin der daraus hervorgehenden Seienden in Differenz und Abhängigkeit. Ein Seiendes (ens) ist abhängig, weil es auf das Sein (esse) des Systems gegründet ist.

2.2.5.4 In unserer Gesellschaft ist der Grund der Identität der Prozeß der Vermehrung des Wertes, des Kapitals; der Lohnarbeiter ist eine begründete und subsumierte Differenz.

2.2.6 Metasystem: das Ganze und die Teile

2.2.6.1 Die Welt ist eine Totalität strukturierter Teile, seien sie homogen oder heterogen, die in einem ganz bestimmten Aspekt Ähnlichkeit besitzen. Die Teile der Welt sind auf organische Weise funktional; sie sind wie Subsysteme oder Bauteile von Systemen. Die Totalität der Welt ist ein existentielles Metasystem, das aus unendlich vielen Variablen zusammengesetzt ist, die nicht adäquat formulierbar oder formalisierbar sind, weil diese Totalität die Basis jeder Formalisierung ist. Diejenigen, die die Systeme studieren, vergessen oft das Basissystem, die Welt.

2.2.6.2 Niemand kennt die volle Bedeutung eines Seienden oder eines Teiles, wenn diese nicht in einer Totalität von Sinn, in der Welt oder im alltäglichen System aufgedeckt wird. Deshalb muß jede Welt als eine Totalität von Totalitäten definiert werden, als ein System von Systemen (und deshalb als ein System das die Ökonomie, die Politik, die Sexualität, die Pädagogik, die Religion usw. einschließt), welches das partielle,

singuläre Verhalten jedes Teiles, jedes Subjekts oder partikulären Ichs erklärt. Die ontologische Methode (5.2) besteht genau darin zu wissen, wie die Seienden oder die Teile auf die Welt zu beziehen sind, die sie etabliert, wie sich Subsysteme zu den Systemen verhalten, die ihre ursprüngliche Identität konstituieren, von der aus sie ihre Aufgabe erhalten, durch innere Differenzierung die vielfältigen Seienden oder Teile auszubilden, aus denen das System besteht. Im Konkreten sind die Seienden Momente historischer Gesellschaftsformationen.

2.2.6.3 Jede Ontologie versteht es, die Teile aus dem Ganzen zu erklären. In diesem Sinne kann man sagen: Wenn sich die Seienden erst durch den »Modus der Erkenntnis« als sie selbst präsentieren (als Teile des Ganzen), dann kommt die Welt durch den »Modus des Seins« oder ihre Basis an erster Stelle, und erst danach kommen die Sinn-Dinge (das Ganze kommt vor den Teilen). Der Prozeß, der bei den Teilen ansetzt und sich aufs Ganze bezieht, ist ontologisch; der Prozeß vom Ganzen zu den Teilen des Systems ist apodiktisch, demonstrativ und wissenschaftlich.

2.2.7 Verstehen und Interpretation

2.2.7.1 Der Mensch versteht oder begreift die Welt als eine Totalität. Diese Totalität ist in jeder konkreten menschlichen Handlung präsent. Die Entdeckung, daß dieses Sinn-Ding ein Tisch ist, ist möglich, weil der, der dies entdeckt, dies Ding auf andere Dinge beziehen und es als Tisch interpretieren kann. Ohne das Apriori des Ganzen ist es unmöglich, den Sinn von etwas auszumachen. Wenn jemand Amnesie hat, kann er seine Vergangenheit nicht richtig zur Interpretation seiner Gegenwart einsetzen; ohne das Projekt selbst kann er nicht interpretieren; er weiß einfach nicht, was »es« ist.

2.2.7.2 Wenn sich der Mensch mit der Totalität beschäftigt, nenne ich das »Verstehen«. Verstehen ist der Akt, durch den der Mensch nicht etwas als Ganzes ergreift (Verstehen als Griff oder einfach: Ergreifen), sondern in dem er zusammenfaßt, das eine mit anderen Objekten erfaßt, bis das Ganze der Welt gebildet und vollendet ist. Der Akt des Verstehens oder Erfassens der Welt als eines Ganzen ist weder ein spekulatives Moment (die Hegelsche Idee) noch ein begriffliches Moment (der Begriff als Akt der Erfassung eines Objektes bei Kant, des Sinns bei Husserl, der Gestalt bei Aristoteles). Der Akt des Verstehens ist vorbegrifflich, indem er die Basis des Begriffs liefert. Er ist aber kein unvernünftiger oder affektiver Akt. Verstehen heißt, die Welt über einen Horizont der Interpretation zu erfassen oder darzustellen.

2.2.7.3 Das Verstehen ist fundamental und gleichzeitig alltäglich: Es zeigt sich im Alltag. Es ist das Licht, das erleuchtet und daher selbst nicht gesehen wird; es ist das Ziel, von dem aus alle Dinge gewählt werden und das daher selbst nicht gewählt werden kann; es ist die Basis aller Worte und daher selbst unsagbar. Dennoch ist es nicht so, daß man schweigen muß, eben weil man nur in einer umkreisenden, indirekten und formalen (nicht inhaltlichen) Weise sprechen kann. Man kann nur über ein in der Vergangenheit liegendes Verstehen reden, wenn dieses ins Sein gerückt ist — das Verstehen der Griechen oder das des Mittelalters, aber nicht das aktuelle Verstehen, das Verstehen unserer Zeit.

2.2.7.4 Andererseits konstituiert die Interpretation den Sinn (2.3.5). Aber zwischen dem Verstehen der Welt als einer Totalität und der Interpretation von Sinn müssen wir ein abgeleitetes Verstehen oder eine grundlegende Interpretation beschreiben. Zu wissen, daß das Material des Tisches Holz ist, ist nicht dasselbe wie den Tisch als Tisch zu interpretieren. Die Entdeckung der Wirklichkeit eines Dinges als Moment der Welt ist ein abgeleitetes Verstehen oder die Basisinterpretation, das erste Moment eines Begriffs, aber noch nicht die volle Interpretation. Dieses abgeleitete Verstehen (das vom Verstehen der Welt abhängig ist) oder die Basisinterpretation (die sich auf alle kosmischen Dinge in der Welt bezieht) ist das, was in den Phänomenen oder Dingen der Welt deren Realität aufdeckt — ihr wesentliches Apriori demgegenüber, was die Welt ist, was ihr Wesen ist, das der Bedeutung vorangeht, ihre kosmische Konstitution, die zusammen mit der Bedeutung erscheint. Das Ding ist insoweit wirklich, als es es selbst ist; es zeigt sich selbst in der Welt, insoweit es ein Phänomen oder ein Seiendes ist. Das erste Ergreifen der realen Erscheinung eines Dings oder eines Phänomens beruht auf einem abgeleiteten Verstehen oder einer Basisinterpretation. Die reale Konstitution eines Dinges ist nicht seine Erscheinung in der Welt. Seine wirklich erkannte oder phänomenale Konstitution liegt in seinem interpretierten Sinn.

2.2.8 Die Dialektik des Alltags

2.2.8.1 Wenn Dialektik der Durchgang von einem Horizont oder von einer Grenze zu einem anderen Horizont oder Bereich ist, dann wird die Welt fortgesetzt als dialektischer Prozeß begriffen mit einer Dynamik, die ständig die Grenzen der Welt erweitert; sie ist ständig in Bewegung. Die Totalität der Welt ist niemals fix; sie verändert sich historisch und räumlich. Insoweit wir jeden Tag neue Seiende unserer Welt einverleiben, verändert sich der Horizont unserer Welt, um diese zu

verstehen und zu begreifen. Von der Kindheit bis ins hohe Alter gehen wir von einem Moment zum anderen über, von einer Erfahrung zur anderen, von einer Grenze zur anderen. Im Unterschied zu den Tieren, deren Grenze durch den Instinkt der Art oder durch einen dünnen Überbau konditionierter Reflexe oder gewisser Rudimente an Intelligenz fixiert ist, können wir dagegen unseren Horizont in die Vergangenheit (nicht nur durch die Erinnerung, sondern auch durch eine bewährte und erlernte Tradition), in die Zukunft (durch die Öffnung auf neue Projekte) und in die Räumlichkeit (durch die Integration neuer Räume) ausdehnen.

2.2.8.2 Die Bewegung der Totalität als solcher ist dialektisch; die Bewegung der Seienden in der Welt ist ontisch — wenn Bewegung als die Geschwindigkeit aufgefaßt wird, die eine Relation in einem zurückgelegten Raum mit einer bestimmten Zeit angibt, d.h. die Bewegung ist eine Quantität von Bewegungen. Die Bewegung in der Natur ist innerweltlich, ontisch; die Bewegung der Totalität oder der Welt als solcher ist dialektisch oder ontologisch.

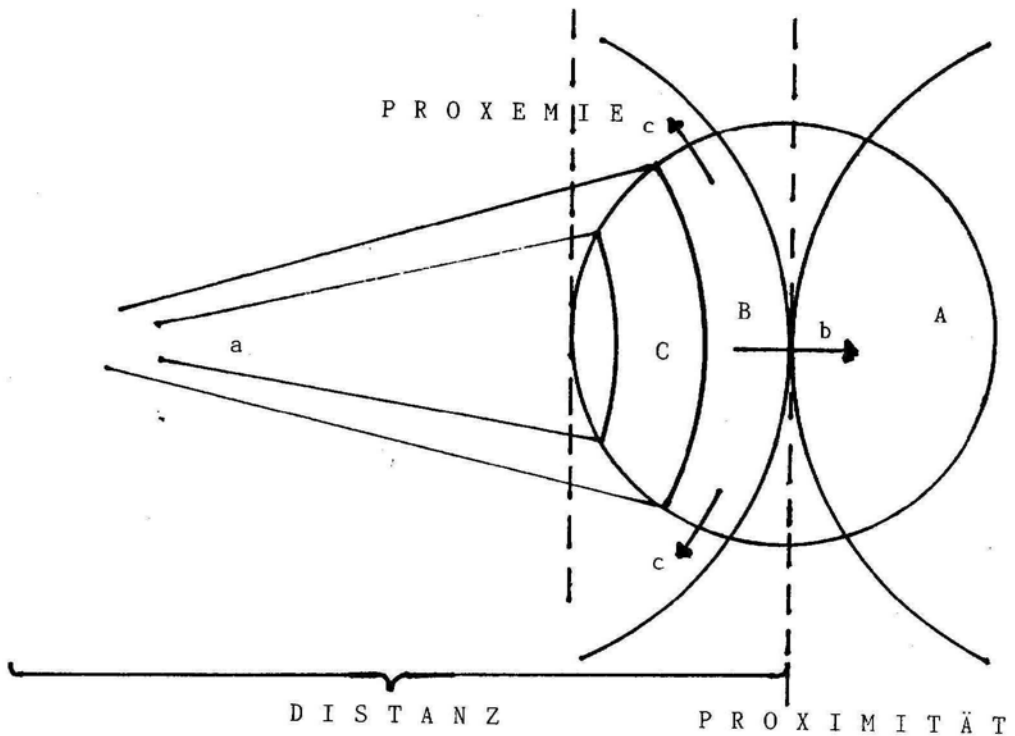
2.3. Die Vermittlung

2.3.1 Die Fragestellung

2.3.1.1 Die Totalität der Welt als Horizont, in dem wir leben, als System, fügt die Seienden, die Objekte und Dinge, die uns umgeben, zusammen. Die Seienden oder Objekte sind Möglichkeiten unserer Existenz; sie sind die Bedeutungen des Zieles und des Grundes, die die Welt konstituiert. Vermittlungen sind das, was wir benutzen, um das letzte Ziel unserer Aktivität zu erreichen. Die Proximität ist die Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen ; die Totalität ist das Ganze des Seienden an sich, als System; die Vermittlung macht einen Bezug der Totalität auf die Unmittelbarkeit, den Verbleib in ihr, möglich; sie konstituiert die Totalität in ihren funktionalen Teilen.

2.3.1.2 Die Distanz der Proximität in der Welt ist immer eine Nähe zu Dingen, zu Vermittlungen und Objekten. Ich nenne diese Nähe zu den Dingen die Proxemie, »die natürliche Nähe« (von einer Person zum Seienden), welche keine Proximität (von Person zu Person) ist. Die Seienden können als Vermittlungen oder als alltägliche Möglichkeiten eines Projektes (2.3) erscheinen, die den Teil einer Welt (2.2) bilden; oder sie sind einfach natürliche Seiende, Materie für die Arbeit (4.1), Zeichen oder Signifikanten (4.2), Waren (4.4) oder Artefakte (4.3).

Schema 2.3



A Sache; B Seiendes, Phänomen; C Sinn;
a Interpretation; b Entdeckung; c Bezug zur Welt

Wir beschäftigen uns hier nur mit den Vermittlungen, die auch, aber nicht immer reale Dinge (2.2.7.1) sind.

2.3.2 Die ursprüngliche Distanz

2.3.2.1 In dem Moment, in dem der Mensch erscheint, nicht nur, wenn er als Kind geboren wird, sondern wenn er als die Gattung Mensch (4.1.5) zusammen mit anderen Primaten auftritt, steht er einem natürlichen, ungastlichen, feindlichen Medium gegenüber. Er ist von reinen Dingen umgeben, von Seienden, die noch nicht als Vermittlungen, Möglichkeiten oder Artefakte der Welt einverleibt wurden. Diese Dinge haben einen Sinn, den Sinn, den sie in einer reinen Tierwelt haben können; sie stimulieren mehr oder weniger automatische Reize, die mit Instinktmotiven verbunden sind und durch erlernte Reflexe bis zu einem gewissen Grad modifiziert werden.

2.3.2.2 Nach und nach nehmen die Dinge die Gestalt von handgemachten Seienden an, von Vermittlungen in der Form von Artefakten oder Werkzeugen. Die unberührte Erde, die Mutter Erde, die terra mater oder die pacha mama, wie die Inkas sagten, wurde eines Tages

durch die Landwirtschaft verändert. Das Kulturobjekt bleibt nicht länger ein reines Ding. Es ist bereits in der Welt, ein Seiendes; es ist in meiner Welt. Die Umgebung füllt sich dann mit Sinn-Dingen: der Stein wird zur Waffe, das Holz zum Brennholz, die Höhle zur Wohnung.

2.3.2.3 Das personale Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die Proximität, das Wesen der Praxis, führt uns zum Thema der Proxemie oder des Wesens der Poiesis, der Arbeit, die eine Person in der Natur ausführt und durch die ein einfaches Ding Sinn und Wert erlangt: es wird in der Vermittlung transformiert.

2.3.2.4 Damit all dies möglich wird, sind Raum, Distanz und Entfernung in der Proximität notwendig. Die Distanz bildet die Bedingung der Möglichkeiten und Vermittlungen. Die Distanz der Proximität (Mensch-Mensch-Verhältnis) gibt der Proxemie (Mensch-Natur-Verhältnis) Raum.

2.3.3 Das Phänomen

2.3.3.1 Etwas kommt über eine Distanz näher; etwas nähert sich bis zur Proxemie, der Unmittelbarkeit des Berührens, Fühlens, Hörens und Schmeckens. Das, was erscheint, ist ein Phänomen. Es spielt dabei keine Rolle, ob es sich um eine Erscheinung an sich handelt oder ob die Erscheinung die Sache wirklich zeigt. Worauf es ankommt, ist, daß etwas erscheint und sich zeigt. Das heißt, die Sache wird nicht nur als wirklich konstituiert (die Sache als solche, in der Ordnung, mit ihrer Struktur), sondern sie bezieht sich auf einen Beobachter, der sie als Vermittlung benutzt.

2.3.3.2 Das bedeutet, daß eine Person in der Welt dem Seienden begegnet, das erscheint. Aber das Seiende, das zum Objekt wird, wenn man es an sich betrachtet, ist von der Umgebung nur dann unterschieden, wenn es irgendeinem Zweck dient. Nur dann wendet sich eine Person einer Sache zu oder erscheint etwas als Phänomen, wenn eine Person damit etwas tun will. Die reinen Dinge als wirkliche und kosmische, wie sie an sich sind, werden zu Seienden in der Welt, zu Vermittlungen, insoweit sie jemandem zu etwas nützlich sind. Das »Wozu« der Vermittlung ist das Wesen der Möglichkeit, welche nur ein Mittel ist, das es jemandem erlaubt, etwas Vorgesprochenes oder Vorgestelltes zu erreichen.

2.3.3.3 Wenn dies so ist, haben wir als zweites die Beschreibung des Seienden als Objekt zu betrachten. Ich werde dasjenige »Objekt« nennen, was als Widerstand (ob-) bei der theoretischen Betrachtung des

denkenden Subjektes des ego cogito hinausgeworfen (-jectum) wird, wenn jemand fragt: »Was ist das?« Natürlich ist da etwas vorhanden, in der Welt vorhanden, ehe einer explizit danach fragt. Die explizite theoretische Frage ist sekundär. Das Objekt kommt nach dem Phänomen.

2.3.3.4 Das Phänomen, das, was erscheint, ist wie ein Ausschnitt aus dem Seienden; gleichzeitig wird alles andere wie ein Hintergrund als sein Kontext zurückgelassen. Das einzige, was deutlich wird, und deshalb unsere Aufmerksamkeit erlangt oder was wir als sinnvoll konstituieren, ist das, was auf irgendeine Art und Weise eine tatsächliche Vermittlung im kontinuierlichen Prozeß des täglichen Lebens ist.

2.3.3.5 In unserer Gesellschaft sind das Geld, das Produkt und die Ware Phänomene des Kapitals; das ist die Form, in der es in »der Welt der Ware« erscheint. Der Wert als Wert (das Leben des Kapitals) ist unsichtbar, er erscheint niemals als solcher; er manifestiert sich nur in seinen Phänomenen.

2.3.4 Die unkritische Alltäglichkeit

2.3.4.1 Das Alltagsleben, das von Produkten umgeben ist, ist nicht, wie das moderne Denken im Gefolge des ego cogito vorschlägt, ein theoretisches Leben (biðs theoretikós wie die Griechen sagen), in dem sich der Mensch explizit fragt, was die Dinge sind. Die erste Art und Weise der Konfrontation mit den Produkten im Alltag ist ihr Gebrauch in der Dynamik des praktischen, existentiellen Alltagslebens (biðs praktikós). Daher umgibt uns die Alltagswelt von Seienden, Produkten und Objekten (Objekte hier nicht als Objekte im Sinne einer theoretischen Betrachtung, sondern als Objekt des Gebrauchs in unserer täglichen Arbeitswelt) vom Aufstehen am Morgen (wenn wir die Traumwelt hinter uns lassen), durch alle Stunden des Tages hindurch bis zur Nacht (welche uns in die Logik der Wünsche des Unbewußten hineinzieht, deren Leben weder theoretisch noch praktisch ist).

2.3.4.2 Die alltägliche Begegnung mit der Welt ist nicht kritisch. Wir beschäftigen uns hier nicht mit der kritischen Methode an sich, sondern nur in ihrem Gegensatz zur Alltäglichkeit.

2.3.4.3 Die Entfernung, die Distanz, die hinter der Proximität bleibt, wird in Haltungen, Interpretationen, Sinn-Dingen mit Produkten gelebt, die wir nicht bemerken, weil wir uns immer ganz eng an dem Ort befinden, den wir im »Tageslicht« sehen. Dies nicht zu bemerken ist wie ein unsichtbares Gefängnis. Wir sehen die Welt durch die Stäbe unserer Zellen, und wir glauben, daß es die Stäbe der Zellen sind, in denen die Anderen gefangen sind. Unser Leben wird, weil es natürlich und selbstverständlich ist, als Leben in einer unkritischen Naivität mit

weitreichenden Folgen gelebt. Unsere Art und Weise, die Dinge zu sehen, ist durch die Möglichkeit unseres eigenen Seins bestimmt, durch unsere zweite Natur, unser Ethos, unseren kulturellen und historischen Charakter.

2.3.4.4 Dies ist die erste Naivität. Es folgen andere Arten von Naivität, die mit anderen Arten der Kritik korrelieren. So betrachtet sich der Alltagsmensch in der westlichen Zivilisation als kritisch im Verhältnis zur Naivität der primitiven oder nichtzivilisierten Menschen. In der westlichen Welt sieht man die Sonne nicht als Gott, wie die Azteken und Ägypter sie sahen oder wie die Eskimos und animistische Völker in Afrika und Asien sie heute noch sehen. Dennoch nehmen diese westlichen Leute in naiver Weise die Herrschaft ihrer Kultur, ihrer politischen und militärischen Macht, die Expansion ihrer Demokratie und Freiheit auf der Erde als gerechtfertigt an. Diese ideologische Mentalität ist Teil einer naiven Alltäglichkeit, die alle Völker manipuliert.

2.3.4.5 Wissenschaftler nehmen für sich in Anspruch, nicht naiv zu sein, weil sie entdecken können, was eine Person auf der Straße nicht weiß. Aber die Wissenschaftler des Zentrums vergessen, wie wir sehen werden, daß die ersten Prinzipien ihrer Wissenschaft kulturelle Elemente enthalten, die wissenschaftlich unbeweisbar sind und daß all ihre Bemühungen dem nichtwissenschaftlichen Projekt und der historischen Kultur des Systems dienen, in dem sie leben. Der Szientismus, die gängige Ideologie des Zentrums, ist eine subtile Ideologie, die, obwohl sie weniger naiv ist als die Alltäglichkeit des Menschen auf der Straße, dennoch insofern gefährlicher ist, als sie die Instrumente bereitstellt, die für die Machtausübung des Zentrums über die Peripherie notwendig sind. Im richtigen Moment sollten wir die Naivität (aus Rücksicht auf das System als einer Totalität) besitzen, die Wissenschaftler in Frage zu stellen und eine Kritik zu entdecken, die (unter Berücksichtigung der Alltäglichkeit des Volkes) kritischer ist als die wissenschaftliche (5.7).

2.3.5 Die Interpretation von Sinn

2.3.5.1 Das Ding erscheint in der Welt als Phänomen. Ein Phänomen ist ein Seiendes mit einem bestimmten Sinn. Der Sinn ist unsere Interpretation eines Phänomens, insoweit es in den praktischen oder produktiven Prozeß als Vermittlung einbezogen ist.

2.3.5.2 Die Welt wird verstanden (2.2.7.2); ein Phänomen oder ein Seiendes wird entsprechend seiner Bedeutung interpretiert. Wie wird dieser Sinn oder diese Bedeutung konstituiert?

2.3.5.3 Der Mensch entdeckt und konstituiert den Sinn. Er tut dies, insoweit er versteht, was ihn beschäftigt. Er beschäftigt sich mit etwas; es gibt einen Begriff. Ein gedanklicher Begriff eines Seienden enthält ein Novum; es ist die Entdeckung von etwas, was vorher nicht bekannt war. Das Seiende wird nicht neu konstituiert, es wird nur als es selbst entdeckt. Es gibt nur das, was »immer schon« dagewesen ist, was aber verborgen war. In einer bestimmten Art und Weise entdeckt die Interpretation, was vorher verborgen war: das Wirkliche (Pfeil b im Schema 2.3).

2.3.5.4 Dennoch ist die Interpretation nicht nur einfach eine Entdeckung von etwas, was bereits vorhanden ist. Sie ist gleichzeitig die intentionale Konstitution des Sinns. Die Entdeckung des Sinns bezieht sich auf die Wirklichkeit des Seienden als einer Sache; die Konstitution des Sinns bezieht sich auf die Welthaftigkeit des Seienden oder auf seinen Bezug zum Rest der Dinge in der Welt (Pfeil c). Ich entdecke Wasser, weil ich durstig bin. Das heißt, ich entdecke es als die Vermittlung, weil seine wirkliche Konstitution so ist, daß ich das befriedigen kann, was ich als Durst empfinde. Nichtsdestoweniger konstituiere ich seinen Sinn als ein Seiendes, das den Durst stillt, als Trinkwasser. Wasser hat auch andere Möglichkeiten von Sinn, während andere Seiende (z.B. Orangensaft) eine ähnliche Konstitution haben.

2.3.5.5 Wenn ich z.B. durstig bin und beim Umherschauen (Umherschauen ist ein Einblick, eine inspirierende Vision wie bei einem Erfinder) eine saftige Frucht (eine Orange) entdecke, entdecke ich wie im Fall des Wassers deren wirkliche Fähigkeit, meinen Durst zu stillen. Die begriffliche Interpretation würde mit der des Wassers identisch sein: Ich konstituiere es als ein Getränk. Aber ich kann Wasser auch auf andere Art entdecken. Da ist zum Beispiel ein Feuer. Bei meinem Umherschauen entdecke ich Wasser; ich betrachte seine Fähigkeit, das Feuer zu löschen. Ich konstruiere es als Mittel, um Brandgefahren zu vermeiden. Daher interpretiere ich es in einem anderen Sinn.

2.3.5.6 Ein Phänomen oder ein Seiendes (Wasser) kann in seiner realen Konstitution (2.2.7.4) — das Wasser als Flüssigkeit — verstanden und auf verschiedene Sinnbedeutungen hin interpretiert werden (als Getränk oder als Mittel zum Feuerlöschen). Wenn es in seiner wirklichen Konstitution entdeckt wird, bezieht sich der Sinn auf die Realität (Alkohol wird, obwohl er flüssig ist, richtigerweise nicht als Mittel zum Feuerlöschen interpretiert); wenn es in seinem Bezug zur Welt konstituiert wird, bezieht sich der Sinn auf die Totalität der Welt (und in diesem Sinne heißt das, daß es ohne Personen oder Welt keinen Sinn gibt, obwohl es dennoch Dinge in der Wirklichkeit gibt).

2.3.5.7 Wiederholen wir. Es gibt kein Phänomen ohne die Konstitution von Sinn. Das Holz des Tisches kann mir als Brennholz erscheinen, weil es bei extrem kaltem Wetter weit wichtiger ist, nicht zu frieren als einen Tisch zu haben. Das Brennholz erscheint als Phänomen, eine Sinn-Ding, so wie der Holztisch alltäglich als Sinn-Ding erscheint. Andererseits resultiert der Sinn niemals einfach aus einer theoretischen oder abstrakten Betrachtung. Er ist immer alltäglich und existentiell; er ist der Weg, auf dem etwas das »Wozu« einer Handlung, sei sie praktisch oder produktiv, weiterbringt.

2.3.6 Die Wahrnehmung und ihr Objekt

2.3.6.1 Die Phänomene oder Seienden können, wenn sie die Erscheinungsweise eines wirklichen Dinges sind, die Aufnahmefähigkeit der Sinnesorgane ansprechen (in der Art, wie eine Mahlzeit die Geschmacksnerven affiziert). Die Körperorgane (Augen, Ohren, Haut usw.) sind die Öffnungen, die eine proxemische oder ontische Beziehung erlauben. Dennoch sind die einzelnen Empfindungen voneinander weder vollkommen unabhängig, noch sind sie reine Empfindungen.

2.3.6.2 Bereits Merleau-Ponty hat eindeutig gezeigt, daß Empfindungen in ein Feld integriert sind, das diese als unteilbare Teile einschließt: die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist die phänomenologisch-sensible Totalität, die durch unteilbare Einheiten eidetischer Empfindungen konstituiert wird. So wie der Begriff des Sinns in der Interpretation vorhanden ist, so prägt die Wahrnehmung des unmittelbaren Feldes die aufgenommene Empfindung. Begriff und Wahrnehmung (sensibles Bild) sind simultan, weil die Interpretation ein Akt von intelligenter Sensibilität ist. So wie die menschliche Person nicht in Körper und Seele aufgeteilt werden kann (die Person ist eine unteilbare Substantialität (4.1.5]), so kann der eidetische Inhalt nicht vom empfundenen Inhalt getrennt werden.

2.3.6.3 Jenseits des interpretierten Sinnes als kleinster begrifflicher Einheit oder jenseits der wahrgenommenen Empfindung als kleinster sensibler Einheit und vor der Welt als Totalität findet sich das unmittelbare Feld der Wahrnehmung. Es ist nicht die Proximität; es ist der Bereich der Proxemie im engsten Sinn (die ontische Ebene, die uns effektiv mit dem wirklichen Feld der Vermittlung konfrontiert: mit der Präsenz dessen, was in seiner Präsenz oder in seiner intellektuell sensiblen Aktualität gegeben ist).

2.3.7 Das Werturteil

2.3.7.1 Alles, was entdeckt und als sinnvoll konstituiert wird, kann als wertvoll oder nicht wertvoll beurteilt werden. Die Möglichkeit oder die Vermittlung hat einen Wert, insofern sie eine Möglichkeit oder eine Vermittlung ist. Wertvoll sein bezeichnet die ursprüngliche Tatsache, durch die eine Möglichkeit möglich wird, eine Vermittlung etwas vermittelt, ein Projekt angereichert wird. Die Möglichkeit als Möglichkeit ist der Wert, den das Phänomen oder das Seiende hat.

2.3.7.2 Mitten in der Wüste, bei extremem Durst, gewinnt das Wasser einen ungeheuren Wert. Es ist das erste und notwendige Mittel, zu überleben. Der Federhalter gewinnt in dem Moment an Wert, in dem jemand einer Idee Ausdruck verleihen und sie nicht vergessen will. Es ist nicht dasselbe, ob etwas einen Sinn oder einen Wert hat; in beiden Fällen gilt aber, daß Sinn und Wert nicht einfach sind, sondern daß etwas einen Sinn oder Wert hat.

2.3.7.3 Es gibt Sinn und Wert, weil Sinn und Wert einen Bezug zur Welt, zum System, zum Projekt, oder zur Totalität der Beziehungen herstellen, die von den Menschen und nicht von der wirklichen Konstitution des Dinges selbst entfaltet werden. Daß die Rose wächst und ihren Duft verbreitet, hängt von ihrer wirklichen Konstitution, von »ihr selbst«, von etwas in ihr selbst ab. Daß die Rose die Königin der Blumen ist, daß der Liebhaber seiner Geliebten rote Rosen schenkt, das ist eine Sache der Auffassung von der Welt, d.h. einen Sinn und einen Wert haben. Sinn und Wert werden einem Ding dadurch hinzugefügt, daß es in den menschlichen Prozeß integriert wird.

2.3.7.4 Etwas kann einen Sinn und keinen Wert haben. Etwas hat einen Sinn, wenn es einen möglichen Bezug zu einer interpretierten Totalität enthält. Etwas hat einen Wert, wenn es einen wirklichen Bezug zu einer praktischen oder produktiven Totalität (der wirklichen operativen Vermittlung auf ein Projekt hin) enthält. Der Zugang zum Sinn ist intellektuell und existentiell; der Zugang zum Wert ist abwägend und operativ. Die Interpretation betrachtet die reale konstitutive oder eidetische Struktur des Sinn-Dinges; das Urteil beachtet die reale oder symbolische Funktion eines Sinn-Dinges. Alles, was einen Wert besitzt, hat einen Sinn, obwohl es sein kann, daß etwas, das für den einen sinnlos, für den Anderen wertvoll ist. Aber etwas kann auch einen Sinn und dennoch keinen Wert haben. Für einen Pazifisten hat der Krieg einen Sinn, aber keinen Wert. Das will sagen, daß die eidetische Struktur des Krieges entdeckt und interpretiert werden kann, aber daß sie für den Kritiker keine wirkliche operative Vermittlung darstellt.

2.3.7.5 In jedem Fall sind weder der Sinn noch der Wert der Grund der Welt oder der Grund von ethischen, ökonomischen oder ästhetischen Systemen. Der Wert ist eine Vermittlung als solche, und jede Vermittlung richtet sich nach dem Projekt, welches sie begründet. Axiologien sind Ideologien, wenn sie vergessen, daß die Hierarchie der Werte nicht absolut ist, sondern immer relativ zu dem historischen System, dem sie als Vermittlung dient. Es ist ebenso ideologisch, anzunehmen, daß der Sinn des Seienden absolut ist, wie zu vergessen, daß es meine Welt ist, die allem, was mich umgibt, einen Sinn gibt.

2.3.7.6 In einem weit konkreteren Sinn ist Wert im Kapitalismus die Eigenschaft eines Gutes, insofern es Produkt und Objektivation menschlicher Arbeit ist (und das Produkt »als Produkt« ist die produktive Eigenschaft des Dinges); gleichzeitig verhält sich aber das Gut dagegen »als Ware«, d.h. als Träger des Tauschwertes (und nicht als Träger des Gebrauchswertes) (das ist die Eigenschaft des Tausches (4.4.4.4]).

2.3.8 Ding, Seiendes und Sinn

2.3.8.1 Wir müssen nun einige Merkmale des Proxemischen oder des Wesens des Ontischen (das, was sich auf die Seienden oder die Phänomene bezieht) klären. Wenn ich von einem Ding (res) spreche, beziehe ich mich auf eine substantielle Realität, deren konstitutive Merkmale in sich geschlossen oder als Ganzes wirklich unabhängig sind. Solch eine Ding ist z.B. ein Hund. Er hat ein Wesen, das ihn befähigt, Handlungen gegenüber anderen Hunden auszuführen, denen eine konkrete Individualität zukommt. Wenn ich ihm einen Fuß abschneide, kann ich nicht länger sagen, daß dieser Fuß ein Ding ist. Weil klar ist, daß, wenn der Fuß nicht länger lebendig ist, er nur ein Teil von etwas anderem, von dem Hund war. Eine Sache ist wirklich sie selbst, in sich selbständig, als ein Moment des Kosmos (2.2.3.1 und 2.4.6), der nicht die Welt oder einfach die Natur (4.1.2.2) ist.

2.3.8.2 Ein Seiendes (τὸ ὄν; ens; das, was ist) dagegen zeigt an, daß wir uns auf ein Ding als Seiendes in einer abstrakten Art und Weise beziehen, insoweit es in die Welt als Vermittlung oder Möglichkeit einbezogen ist, obwohl es sich vielleicht einfach nur um ein Seiendes der Vernunft handelt, einen Zentaur z.B. Ein Seiendes kann von einem Phänomen unterschieden werden. Man spricht von einem »Seienden« in bezug auf den eidetischen Inhalt unter Beachtung der konnotierten Realität, wenn es eine gibt, oder des Wesens. Man spricht von einem »Phänomen« in bezug auf die Tatsache des Erscheinens in der Welt unter Beachtung der Bedeutung gebenden Totalität. Jedes Seiende ist ein Phänomen und umgekehrt; aber nicht jedes wirkliche Ding ist ein

Seiendes. Wenn das Ding ein Seiendes ist, ist es ein Sinn-Ding (nur in diesem Fall). Der Zentaur ist ein reines Seiendes, während der Holztisch ein Seiendes und ein Sinn-Ding ist. Ein Sinn-Ding gibt es auf verschiedene Art: Ein Wandbild aus Holz ist ein Zeichen (4.2), ein Kunstwerk (4.3), eine Ware (4.4). Ein Ding kann einfach ein natürliches Seiendes sein und als solches unterscheidet es sich von einem kulturellen oder logischen Seienden.

2.3.8.3 Ein Ding, das ein Sinn-Ding oder Seiendes ist, hat immer eine Bedeutung in der Welt. Man beachte, daß die Wirklichkeit konstitutiv für ein Ding ist; wir sagen, das Ding hat ein Wesen (3.4.7.3). Andererseits hat ein Phänomen einen allgemeinen Inhalt (das restliche Verstehen oder die Konzeptualisierung wesentlicher oder zufälliger Merkmale (2.2.7.4), der in dessen eidetischer oder begrifflicher Struktur (diese Struktur darf nicht mit den für die Sache konstitutiven Wesensmerkmalen verwechselt werden) durch die Interpretation seines Sinns bestimmt wird. Das Wesen drückt das Verhältnis zur realen Konstitution aus und begründet dadurch die Interpretation als Entdeckung; die eidetische Struktur bezeichnet das Verhältnis zur welthaften Totalität oder zur Ordnung des phänomenalen Erscheinens. Der Sinn ist daher die eidetische Struktur eines Seienden, das begrifflich auf der alltäglichen existentiellen oder der theoretischen kritischen Ebene unter Bezugnahme auf die Welt als der Totalität des Phänomens interpretiert wird.

2.3.8.4 Realität, Entität und Phänomenalität zeigen verschiedene Ebenen an. Die Realität bezieht sich auf die Dinge, insoweit sie wirklich »an sich« konstituiert werden. Die Entität bezieht sich auf die Seienden, insoweit ihr Verhältnis zum Inhalt des Wesens entdeckt wird (wenn sie nicht Seiende der Vernunft sind; in diesem Fall wäre ihre Entität minimal, weil sie sich auf eine ausschließlich eidetische Struktur beziehen würde). Die Phänomenalität bezieht sich gleichfalls auf die Seienden, aber insoweit sie in ihrer eidetischen Verhältnisstruktur oder ihrem welthaften Sinn konstituiert werden.

2.3.9 Situierete Freiheit

2.3.9.1 In Wirklichkeit ist der Mensch nicht von Dingen oder unabhängigen, autonomen Seienden umgeben. Dinge und Seiende, die seine Umgebung bilden, sind Vermittlungen und Möglichkeiten. Wenn der Mensch arbeitet, tut er dies für ein Projekt. Dieses Projekt determiniert die Möglichkeiten oder die Vermittlungen zur Verwirklichung. D.h., der Mensch ist sozusagen durch die getroffenen Entscheidungen gebunden, seine Wege sind offen oder versperrt.

2.3.9.2 Diese Offenheit als Aufgabe der kontinuierlichen Selbstbestimmung für diese oder jene Möglichkeit, die zeitweilige Verwirrung und Unkenntnis, welche Möglichkeit zu wählen ist, diese Macht zu wählen und nicht nichts zu wählen, dieses Vermögen oder diese Herrschaft über die Vermittlungen wurde seit klassischer Zeit Freiheit genannt.

2.3.9.3 In der Tat verwirklicht sich der Mensch durch gewählte Determinationen. Die Wahl einer Möglichkeit macht andere Möglichkeiten unmöglich. Durch eine Entscheidung nach der anderen konstruiert der Mensch seine eigene Biographie, seine eigene Geschichte. Die Freiheit ist möglich, weil keine Vermittlung das menschliche Projekt vollständig ausschöpft. Indifferent oder neutral gegenüber den gegebenen Möglichkeiten wählt der Mensch schließlich die eine aus, die weder das Ganze noch vollständig ist, die aber konkret, möglich und klug ist.

2.3.9.4 Die freie Wahl bedeutet keine absolute Bestimmung über die Vermittlungen aus einer absoluten Unbestimmtheit (dies wäre eine unendliche, radikale Freiheit). Noch weniger ist eine Person gänzlich determiniert oder konditioniert; dann wäre sie einfach ein Tier, welches durch notwendige, instinktive Reize stimuliert würde. Der Mensch ist frei und gleichzeitig historisch determiniert: — d.h., sein Bedingtsein ist nicht absolut, sondern relativ und partiell. Die Schwächen in der realisierten menschlichen Freiheit enthüllen immer Spontaneität. Wir sind die Herren unserer eigenen Entscheidungen und Wahl.

2.3.9.5 Die Vermittlung ist die Möglichkeit zur Freiheit. Ein Ding ist ein Seiendes, weil es — in seinem Sinn interpretiert und nach seinem Wert beurteilt — schließlich aus dem Blickwinkel eines Projektes heraus gewählt oder verworfen wird. Ohne Freiheit gibt es weder den Menschen, noch ein Seiendes oder einen Sinn, weil es die Welt nicht einfach »gibt«; es gäbe nur den Kosmos, Dinge, Reize und Tiere.

2.3.9.6 In unserer Gesellschaft ist der Arbeiter »frei«; aber er ist nicht frei im Sinne einer Freiheit-zu-etwas, sondern er ist frei als einer, der um sein Land, seine Produktions- und Subsistenzmittel betrogen ist; Freiheit als »absolute Armut«, als »totale Enteignung«; frei ist der, der seine eigene Haut zu Markte tragen kann.

2.4 Die Exteriorität

2.4.1 Die Fragestellung

2.4.1.1 Wir nähern uns hier der wichtigsten Kategorie der Philosophie der Befreiung in meiner Interpretation. Erst jetzt haben wir das zureichende interpretative Instrumentarium, das es uns erlaubt, einen philosophischen Diskurs von der Peripherie, von den Unterdrückten aus zu beginnen. Bis zu diesem Punkt war unser Diskurs eine Art Zusammenfassung von bereits Bekanntem. Von jetzt an beginnt ein neuer Diskurs, angereichert mit der der politischen Ebene entsprechenden Vermittlung, die den Philosophien des Zentrums fehlt, die dieselben Kategorien gebrauchen; es beginnt ein neuer Diskurs in der Geschichte der Philosophie der Welt. Das ist keine Frage von geringerer oder größerer Einsicht unsererseits, es beruht auf einer einfachen Tatsache: Wenn wir uns der Realität als Exteriorität zuwenden und die Exteriorität, die wir erforschen, eine neue historische Realität ist, dann kann die Philosophie, die von dieser Tatsache ausgeht, wenn sie authentisch ist, gleichermaßen nicht weniger neu sein. Es ist das Novum unserer Völker, das als das Neue in der Philosophie reflektiert werden muß und nicht umgekehrt.

2.4.1.2 Die räumliche Metapher der Exteriorität kann zu mehr als einer Äquivokation führen. Wir können sie auch als »Außerhalb« im Gegensatz zum Horizont des Seins des Systems oder als »innere Transzendentalität« im Gegensatz zum Subjekt innerhalb des Systems bezeichnen, im Gegensatz zur Arbeit, zum Begehren, zu den Möglichkeiten, zum Projekt. Exteriorität und innere Transzendentalität haben dieselbe Bedeutung in diesem philosophischen Diskurs.

2.4.2 Das Seiende, das nicht einfach ein Seiendes ist

2.4.2.1 Unter den Seienden oder den Dingen, die in der Welt erscheinen, die sich selbst im System mit Hilfe von Instrumenten darstellen, gibt es eines von absolut eigener Art, das sich von allen anderen unterscheidet. Zusammen mit den Bergen, Tälern und Flüssen, zusammen mit den Tischen, Hämmern und Maschinen tritt täglich das Antlitz anderer Personen in unseren Gesichtskreis. Weit weg von der Proximität kommt ihre Gegenwart aus der Distanz zurück, um uns an die frühere Proximität zu erinnern. Allgemein gesprochen stellt jedoch das Antlitz der anderen Person in unserem Gesichtskreis nur ein Sinn-Ding mehr dar. Der Taxifahrer scheint eine mechanische Verlängerung des Autos zu sein, die Hausfrau eine Instanz mehr zum Putzen und Kochen, der Lehrer ein Ornament an der Schule, der Soldat ein kleines Rädchen in

der Armee. Es scheint schwierig, andere Personen von dem System zu trennen, in dem sie beschäftigt sind. Die Person ist nur ein anderes Seiendes, ein Teil eines Systems. Dennoch gibt es Momente, in denen uns Personen erscheinen und sich selbst in all ihrer Exteriorität enthüllen, so wenn der Taxifahrer (der sich als Freund herausstellt) zu uns sagt: »Wie geht's?« Die von einem Horizont des Seienden aus gesehen unerwartete Frage schockiert uns. Jemand erscheint in der Welt! Weit mehr, wenn einer sagt: »Bitte hilf mir!« oder »Ich bin hungrig. Gib mir etwas zu essen.«

2.4.2.2 Das Antlitz einer Person enthüllt sich als Anderer, wenn es in unserem System von Instrumenten als etwas Äußerliches herauspräpariert wird, als ein Jemand, als eine Freiheit, die Fragen stellt, die provoziert und erscheint, als einer, der der instrumentellen Totalisierung widersteht. Eine Person ist nicht etwas, sondern jemand.

2.4.2.3 Die Exteriorität, die nicht dieselbe Bedeutung hat wie bei Hegel (weil der große deutsche Philosoph die Exteriorität als Bestimmtes innerhalb der Totalität des Seins und letztlich der Idee begreift), soll den Bereich darstellen, in dem der andere Mensch sich selbst offenbart, der Mensch, der frei ist, nicht von meinem System konditioniert und nicht Teil meiner Welt.

2.4.2.4 Der »freie« Arbeiter ist die Exteriorität in bezug auf das Kapital (den Kapitalismus), insofern er seine Arbeitskraft noch nicht verkauft hat. Aber er ist gleichermaßen eine Exteriorität, ein »vollständiges Nichts«, der Arme (Pauper würde Marx sagen), der durch das Kapital enteignet und aus seiner »Welt« vertrieben wurde.

2.4.3 Sein, Wirklichkeit und Divergenz

2.4.3.1 Wenn das Sein die Basis aller Systeme ist und auch des Systems der Systeme, das der Alltag ist, dann behaupten wir, daß es eine Wirklichkeit jenseits des Seins gibt, so wie der Kosmos jenseits der Welt ist. Das Sein ist der Horizont, in dem und von dem aus sich die Phänomene der Welt zeigen. Das ist der ontologische Grund, die ontologische Identität; das ist das Licht, das die Totalität der Welt erhellt. Aber jenseits des Seins, es überschreitend, gibt es noch eine Wirklichkeit. Wenn die Wirklichkeit die Ordnung der kosmischen Struktur der Dinge ist, die eigenständig subsistent, »an sich« sind, dann ist es evident, daß es eine Wirklichkeit jenseits des Seins gibt. Wieviele subsistent kosmische Strukturen sind niemals irgendeiner Welt einverleibt worden! Kommt nicht die Realität der Primaten Millionen Jahre vorher, und dann erst erscheint die Welt, das Sein?

2.4.3.2 Unter den wirklichen Dingen aber, die die Exteriorität des Seins bilden, findet sich etwas, das eine Geschichte, eine Biographie und Freiheit besitzt: der andere Mensch. Der Mensch, der sich jenseits des Seins, jenseits des Verstehens der Welt, jenseits des Sinnes, der durch die Interpretationen konstituiert wird, die vom System gebildet werden, befindet und die Bestimmungen und Bedingungen einer Totalität überschreitet, kann uns sich selbst nur als äußerliches Gegenüber offenbaren, das wir zurückweisen können. Sogar in der extremen Erniedrigung des Gefängnisses, in einer kalten Zelle und unter dem Schmerz der Folter, selbst wenn der Körper nichts als eine brennende Wunde ist, kann der Mensch noch schreien: »Ich bin ein Anderer; ich bin ein Mensch; ich habe Rechte.«

2.4.3.3 Wenn die Wirklichkeit die substantielle und unabhängige Struktur eines Dinges, also ihr Wesen ist, dann ist eine Person für sich wirklich, wirklicher als die kosmische Totalität himmlischer Körper und Lebewesen, die zusammen die physikalisch-astronomische und botanisch-zoologische Substanz ohne die reale Exteriorität des einen für den anderen formen. Nur die freie Person, jede Person ist die personal substantielle, autonome, andere Totalität: die metaphysische Exteriorität, die wirklichste Wirklichkeit jenseits von Welt und Sein.

2.4.3.4 Das alles gewinnt praktische Wirklichkeit, wenn einer sagt: »Ich bin hungrig.« Der Hunger des Unterdrückten, des Armen ist Folge eines ungerechten Systems. Er hat als solcher keinen Platz im System. In erster Linie, weil er eine Negativität, ein Mangel (4.3.3) ist, ein Nicht-Sein in der Welt, grundsätzlich aber deshalb, weil die strukturelle Sättigung des Hungers der Unterdrückten eine radikale Systemveränderung bedeutet. Der Hunger an sich ist die praktische Exteriorität oder die am meisten subversive innere Transzendentalität gegen das System; das totale und unüberbietbare »Außerhalb«.

2.4.3.5 Die Logik der Totalität (5.2) geht in ihrem Diskurs von der Identität oder dem Grund zur Differenz. Sie ist eine Logik der Natur (4.1) oder des Totalitarismus (3.1.5-1.6). Sie ist die Logik der Entfremdung der Exteriorität (2.5.6) oder der Verdinglichung der Alterität, des anderen Menschen. Die Logik der Exteriorität oder der Alterität (5.3) etabliert ihren Diskurs dagegen im Ausgang von der Freiheit des Anderen (2.6). Diese Logik hat einen anderen Ursprung und andere Prinzipien. Sie ist historisch und nicht evolutionär; sie ist analektisch (5.3) und nicht nur dialektisch (5.2) oder empirisch-wissenschaftlich (5.1), obwohl sie beide Ebenen einschließt.

2.4.3.6 Ein Mensch — jeder Mensch, alle Menschen — entspringt dem Uterus einer anderen. Aber ein Mensch ist nicht nur eine nume-

rische Differenz in der Gattung oder zu der ursprünglichen Identität der Mutter. Der Mensch ist ursprünglich getrennt, divergent. Die Struktur der genetischen Kette in der befruchteten menschlichen Eizelle divergiert von jedem anderen genetischen Prozeß. Vater und Mutter tragen gleichermaßen zu diesem Prozeß bei. Dennoch etabliert das neue Seiende, das Kind seine eigene Welt, einen einzigartigen Zugang: es wird frei (4.1.5). Das wesentliche Merkmal der Freiheit konstituiert eine Person von Anfang an als divergent. Das Kind ist nicht in der Art und Weise von der Mutter unterschieden wie sich ein Zweig von einem Baum unterscheidet, ehe er eingepflanzt wird, so daß nur ein neuer Baum Wurzeln schlagen und wachsen kann (der neue Baum ist nur in der Identität des Lebens verschieden). Der Mensch ist im Gegenteil immer getrennt, niemals zu einem Wesen vereint; er ist anders von dem Moment an, in dem er wirklich ist; seine Alterität wird bis zum letzten Tag wachsen; sein Tod ist historisch und nicht rein biologisch.

2.4.3.7 Der Gegensatz von Divergenz und Konvergenz steht dem von Identität und Differenz gegenüber. Der Mensch, der sich in seiner realen Struktur als kontingentes oder freies Ding unterscheidet, konvergiert, vereinigt sich mit oder nähert sich an andere Menschen an. Seine Konvergenz bedeutet Güte, Gerechtigkeit, Verwirklichung, Dienst, Freiheit. Jenseits des Seins konvergieren die Menschen in einer außerhalb des Systems liegenden, zukünftigen Wirklichkeit.

2.4.4 Die Provokation durch den Anderen

2.4.4.1 Der Andere ist der präzise Begriff, durch den wir die Exteriorität an sich ausdrücken werden, als historische, nicht nur kosmische oder physische (4.1) Exteriorität. Der Andere ist die Alterität aller möglichen Systeme, jenseits des »Selbst«, das die Totalität immer ist. »Das Sein ist und das Nicht-Sein ist«, oder, der Andere kann sein, so können wir gegen Parmenides und die klassische Ontologie sagen.

2.4.4.2 Der Andere offenbart sich mit der ganzen Schärfe seiner Exteriorität als anderer (3.4.8.1), wenn er auf uns als extrem divergent, als nichtangepaßt und nichtalltätlich, als außergewöhnlich und herausragend (jenseits der Norm), wenn er auf uns als der Arme und Unterdrückte einstürmt. Er ist derjenige, der am Rand der Straße, außerhalb des Systems, sein leidendes und deshalb herausforderndes Gesicht zeigt: »Ich habe Hunger! Ich habe ein Recht zu essen!« Dieses Recht von außerhalb des Systems ist kein Recht, das durch das Projekt des Systems oder seiner Gesetze gerechtfertigt wird. Sein absolutes Recht auf ein freies und unversehrtes Leben gründet sich auf seiner Exteriorität, auf die reale Struktur seiner menschlichen Würde. Wenn die

Armen in die Welt kommen, dann rütteln sie an den Fesseln des Systems, das sie ausbeutet. Ihr Antlitz (*panim*, *prósopon*), ihre Person ist durch ihre reine Selbstoffenbarung die Provokation und das Urteil.

2.4.4.3 Der Andere, der Arme in seiner extremen Exteriorität dem System gegenüber, ruft nach Gerechtigkeit — d.h., er ruft von einem außerhalb liegenden Ort. Für das ungerechte System »ist der Andere die Hölle« (wenn unter Hölle das Ende des Systems oder das Chaos verstanden wird). Für den Gerechten dagegen ist der Andere die utopische Ordnung ohne Widersprüche; der Andere ist der Anfang der Zukunft einer neuen Welt, die sich in ihrer Gerechtigkeit unterscheidet. Die reine Gegenwart des Unterdrückten als solchem ist das Ende des »guten Gewissens« des Unterdrückers. Wer den Anderen, den Armen entdecken kann, kann von dem Armen aus die Pathologie des Staates wahrnehmen.

2.4.4.4 Der Arbeiter, der seine geschaffene Körperlichkeit, seine Arbeitskraft dem Reichtum darbringt, wie ein Bettler, der um seinen Lebensunterhalt bittet, ist der Andere (absoluter Widerspruch zum Kapital), der den gerechten Tausch provoziert, der aber dennoch immer darum betrogen wird.

2.4.4.5 Der Andere als Antlitz, das Einspruch erhebt, das sich offenbart, das provoziert, das ist in diesem Fall eine Person.

2.4.5 Der Andere: die Historie eines Volkes kommt vor der Biographie des einzelnen

2.4.5.1 Das Antlitz des Anderen, vor allem des Armen und Unterdrückten, offenbart sich in einem Volk, bevor es sich als Individuum zeigt. Das braune Gesicht des lateinamerikanischen Mestizen, zerfurcht durch jahrhundertelange Arbeit, das ebenholzfarbige Gesicht des afrikanischen Sklaven, das olivfarbene Gesicht des Hindu, das gelbe Gesicht des chinesischen Kulis, sie alle sind Ausdruck der Geschichte eines Volkes, ehe es zur Biographie eines Atahualpa, Lumumba, Nehru und Mao Tse-Tung wurde. Die Erfahrung der Proximität als individuelle Erfahrung oder die metaphysische Erfahrung zwischen zwei Personen zu beschreiben, heißt einfach vergessen, daß das personale Geheimnis immer in der Exteriorität der öffentlichen Geschichte eines Volkes gewagt wird (3.1.3-1.4). Die Individualisierung dieser kollektiven personalen Erfahrung ist eine europäische Deformation, die aus der bürgerlichen Revolution stammt. Jedes Antlitz als einzigartiges, unausschöpfliches Geheimnis noch nicht getroffener Entscheidungen ist das Antlitz eines Geschlechts, einer Generation, einer

Gesellschaftsklasse, einer Nation, einer kulturellen Gruppe, einer historischen Epoche.

2.4.5.2 Der Andere, die metaphysische Alterität als Exteriorität auf der anthropologischen Ebene ist primär gesellschaftlich und historisch. Das ist der Grund dafür, warum die Gesichter, wenn sie durch Schönheitsmittel aufgeputzt und durch *face-lifting* und Kosmetik bei den Oligarchen, bei den Aristokraten und dem Bürgertum, sei es im Zentrum oder in der Peripherie, verjüngt werden, wie Mumien aussehen, die der Kontingenz der Zeit entkommen wollen. Die Verewigung der Gegenwart als Terror gegen die Zukunft ist die Wahnidee jeder herrschenden Gruppe. Dagegen gilt: Das windgegerbte Antlitz des Beduinen in der Wüste, die zerfurchte und verdunkelte Haut des Bauern, die vergiftete Lunge des Bergarbeiters, der niemals die Sonne gesehen hat, diese offensichtlich häßlichen Gesichter, die zumeist schrecklich für das System sind, sie sind die primäre, die zukünftige, die allgemeine Schönheit (4.3.9.7-9).

2.4.6 Die Freiheit, das Nicht-Sein und das Nichts

2.4.6.1 Der Andere ist die Exteriorität jeder Totalität, weil er frei ist. Freiheit bedeutet hier nicht eine bestimmte Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen, von einem gegebenen Projekt abhängigen Wahlmöglichkeiten. Freiheit ist hier die Unbestimmtheit des Anderen in bezug auf die Welt, in der ich immer im Zentrum bin. Der Andere als anderer, d.h. als Zentrum seiner eigenen Welt (obwohl diese beherrscht oder unterdrückt wird) kann aufzeigen, was in meiner Welt, in meinem System unmöglich, unerwartet oder nichtöffentlich ist. Alle Menschen, jeder Mensch ist frei, insoweit er anders ist; insoweit er Teil eines Systems ist und an der Funktion oder Aufgabe einer bestimmten Struktur partizipiert, ist er aber nicht frei. Er ist insofern anders, insofern er der Totalität äußerlich ist; und in diesem Sinne ist er das fragende menschliche Antlitz — die Person. Ohne Exteriorität gibt es weder Freiheit noch Personalität. Die Tatsache der Freiheit oder der Wahlfreiheit läßt sich nur in dem indeterminierten Verhalten des Anderen entdecken. Robinson Crusoe, allein existierend, wäre nicht frei, sondern nur spontan; mehr noch, er wäre kein menschliches Wesen, keine Person, weil eine Person sich selbst als Person in der Proximität, niemals in solipsistischer Ferne erkennt und entwickelt. Crusoe wäre ein Tier geblieben, mit einer rein potentiellen Rationalität. Er hätte keine Wahl gehabt, einfach weil ihm niemand den Sinn für die Seienden gegeben hätte.

2.4.6.2 Als nicht-bedingter, äußerlicher anderer ist der Andere als anderer ein Nicht-Sein. Jenseits des Horizonts des Seins ist der Andere der Barbar (der für Aristoteles kein Mensch ist) oder in einer machistischen Gesellschaft die Frau (die für Freud kastriert ist) oder der Waise, der nichts ist und alles lernen muß (wie Rousseaus Emile). Insofern in den Begriffen von Totalität und Alterität der Andere nicht ist, kann man sagen, daß der Andere nichts ist. Aus dem Nichts aber kommen neue Systeme — sie sind neu in einem radikalen metaphysischen Sinn. Berdjajew hat gezeigt, daß die Griechen über das Problem der Veränderung nachdachten, aber daß sie nie die Frage nach dem Neuen stellten.

2.4.6.3 Vom Anderen als anderen, vom Armen, von dessen indeterminierter Freiheit, insoweit seine Exteriorität als Nichts (unkritisch, unkultiviert, ungebildet, barbarisch) disqualifiziert wird, von dem Nichts her hebt die Geschichte des Novum an. Daher ist jedes zukünftige System, das aus einer subversiven Revolution resultiert, in einem metaphysischen Sinne analog, der vorangegangenen Totalität in etwa ähnlich, aber dennoch tatsächlich divergent.

2.4.6.4 Das »vollständige Nichts« (wie es in den 44er Manuskripten von Marx steht) des Anderen, des Arbeiters, der kein Kapital besitzt (ein Noch-Nicht-Sein des Kapitals) ist die Position des Menschen als Subjekt der Arbeit, der noch nicht der Totalität des Kapitals subsumiert wurde. Er ist ein »Nichts« für Marx ebenso wie für unsere Metaphysik der Befreiung, und dennoch frei und wirklich.

2.4.7 Vernunft und Glauben

2.4.7.1 Die Vernunft (im Sinne der Hegelschen Vernunft oder des Heideggerschen Verstehens) ist das menschliche Vermögen der Spekulation, durch das einer sieht oder entdeckt, was die Seienden sind und woraus die Welt, das System oder die Totalität besteht. Sie ist das Vermögen, Identität und Differenz zu begreifen. Sie ist das kontemplative Vermögen, das den durch politische und militärische Macht kontrollierten Bereich beleuchtet. Es scheint so, als ob jenseits der Vernunft das Irrationale begänne (häufig wandelt sich das Irrationale zum höchsten Rationalen: Hegels Idee, Nietzsches Übermensch, Hitlers Rassismus, das Manifest Destiny oder der Way of Life der USA und zahlreiche irrationale Mythen, die auf höchst analytischen mathematischen computerisierten Unternehmungen beruhen). Nichtsdestoweniger gibt es jenseits der Vernunft, jenseits des Irrationalen, das sich als rational ausgibt und mehr als irrational ist, die Exteriorität des Anderen, die

nicht vollständig begriffen (2.2.7) oder in einer Welt oder einem System verstanden werden kann.

2.4.7.2 Jenseits des Horizonts, der von der Vernunft, selbst der ontologischen Vernunft umschrieben wird, besteht die Wirklichkeit des Anderen. Wenn der Andere aus sich selbst spricht — aber nicht durch die Gewalt der Folter, durch die die Opfer in Verzweiflung ihre Taten bekennen —, offenbart er seine Exteriorität, seine Alterität, die die Vernunft aus sich selbst niemals erschließen kann. Der Andere kann nicht von einem Ort innerhalb des Systems aus interpretiert, analysiert oder studiert werden, wie das mit Steinen, Pflanzen oder Tieren geschieht. Wir können eine Kakerlake erforschen von dem Moment an, wo sie eine Wirklichkeit darstellt oder wir können sie ignorieren. Es wird niemals geschehen, daß sie uns fragt: »Wer bist du? Wie geht's dir?« Dagegen fragen wir nach dem Namen, nach der Biographie und nach der aktuellen Haltung nur bei einem Anderen; aber der Mensch kann lügen. Die Lüge ist ein Zeichen seiner Exteriorität. Der Mensch kann eifersüchtig sein Geheimnis bewahren. Er kann sterben, ohne es zu enthüllen.

2.4.7.3 Was die Vernunft niemals umgreifen kann — das Geheimnis des Anderen als anderen — das kann nur der Glaube durchdringen. In der Proximität, von Angesicht zu Angesicht, kann jemand die Stimme des Anderen hören und sie mit allem Respekt begrüßen. »Ich liebe dich« sagt die Geliebte zum Liebhaber. Was kann man angesichts einer solch einfachen und alltäglichen Offenbarung tun? Glaube ich, was sie sagt? Bin ich mißtrauisch? Will sie mich täuschen? Macht sie sich einen Scherz? Ihr zu sagen, daß ich sie auch liebe, ist ein Risiko; in solchem Risiko kann ich mein Ansehen, meine Ehre und sogar meine Leben verlieren. Was soll ich tun ...?

2.4.7.4 Glauben bedeutet, das Wort des Anderen anzunehmen, weil sich der Andere offenbart — aus keinem anderen Grund. Was mir einer offenbart, hat kein anderes Kriterium der Sicherheit als die einfache Wirklichkeit des Anderen. Ich akzeptiere nicht, was der Andere mir offenbart, weil der Inhalt seiner Offenbarung evident ist oder nicht. Ich akzeptiere es, weil hinter dem Wort des Anderen die ureigene Realität von jemanden steht, unmittelbar, offen, und einer metaphysischen Offenheit ausgesetzt, der gegenüber die ontologische Offenheit zur Welt eine ferne Imitation (4.2.6) darstellt. Offenbaren heißt, sich selbst der Verletzungsgefahr aussetzen, wie der Gefangene, der sein Hemd für das Erschießungskommando aufknöpft. Glauben heißt, sich selbst in einen leeren Raum begeben, weil der Andere weiß, daß es am Boden des Abgrunds Wasser gibt und dort keine Gefahr besteht.

Das ist die metaphysische Beziehung par excellence, die Proximität, Offenbarung und Glaube, die höchste historische und menschliche Rationalität.

2.4.8 Die innere Transzendentalität

2.4.8.1 Die Kategorie der Exteriorität wird, wie oben gesagt, mißverstanden, wenn das »Außerhalb« des ontologischen Horizonts des Systems auf eine absolute Art und Weise verstanden wird, die jede Teilhabe von innerhalb des Systems ausschließt. Dieses Mißverständnis vermeidend muß die Exteriorität als die innere Transzendentalität der Totalität begriffen werden. Keine Person als solche ist absolut und nur Teil eines Systems. Alle, sogar die Mitglieder der Klasse der Unterdrückten eingeschlossen, besitzen eine Transzendentalität in bezug auf das System, von innen heraus.

2.4.8.2 Die Tatsache z.B., daß die nicaraguanische Befreiungsfront der Sandinisten die Auslieferung des Diktators Somoza nicht forderte, zeigt diese innere Transzendentalität. An erster Stelle ist der Unterdrücker ein Unterdrückter, und zwar nicht im letzten Winkel seines Privatlebens, sondern in seiner gesellschaftlichen Funktion, die durch die institutionelle Totalität im Handeln kontrolliert wird. Wenn die Gesellschaftsstruktur als Ganze verändert wird, gibt es viele, die als Nutznießer des Systems ohne Instrumente der Unterdrückung nicht zu neuen Bürgern bekehrt werden können. Großzügige Gerechtigkeit oder Milde für ihre Taten ist möglich, weil die Personen niemals ohne mindestens die Möglichkeit der Unterscheidung mit der sozialen Funktion identifiziert werden können. Mitglieder der herrschenden bürgerlichen Klasse sind selbst Opfer des Kapitals, und die Überwindung des Kapitalismus wird sie von der Sklaverei befreien, für ein wahrhaft menschliches Niveau der Existenz. Diese innere Transzendentalität ist die Exteriorität des Anderen als anderen, nicht als Teil des Systems.

2.4.8.3 Die anwachsende, strukturell bedingte Arbeitslosigkeit in der gegenwärtigen Krise des Kapitalismus ist ein weiteres Beispiel für die innere Transzendentalität oder die Hoffnung der Exteriorität. Die Fähigkeit und der Wunsch, Arbeit zu haben, und die Unmöglichkeit zu arbeiten, stellt ein Subjekt außerhalb des Systems. Die Arbeit, die möglich wäre, aber nicht genutzt wird, und die verlorene Zeit, die das System nicht braucht, sind die innere Negativität; sie sind das aktive Erfordernis nach der Transzendenz innerhalb des Systems, das in bezug auf die produktive Arbeit ungerecht und repressiv in bezug auf die Zukunft verfährt.

2.4.9 Ontologie und Metaphysik

2.4.9.1 Die Ontologie arbeitet im Licht der Welt nach den Regeln der Vernunft. Es wird deutlich, daß die Vernunft sich zu einer Kunst gewandelt hat, den Krieg voranzuplanen und zu gewinnen. Philosophie als Ontologie bedeutet Selbstreflexion, zu spekulieren oder wie in einen Spiegel zu schauen; sie ist die Suche nach der Identität als dem Ursprung dessen, was einer ist. Heute ist die Ontologie das Vermögen, die Ware (das Seiende und das Phänomen des Seins: den Wert) von ihrem Grund (dem Kapital) her zu denken.

2.4.9.2 Die Metaphysik mit der Bedeutung, die wir ihr in dem gegenwärtigen Diskurs der Philosophie der Befreiung geben, ist das Wissen, wie die Welt von der alternativen Exteriorität des Anderen abhängt. Sie ist nicht nur das Wissen über die Negativität eines Seienden, das dem ontisch Neuen Platz macht, wenn es auf den Ursprung der Welt, den Grund oder das Sein zurückgeht; sie ist das Wissen über das Sein von der Exteriorität aus, die es beurteilt — so wie die Peripherie der Welt heute das Zentrum beurteilt, das die Philosophie der Herrschaft (sei sie ontologisch oder funktionalistisch, strukturalistisch, analytisch oder semiologisch) betreibt, wie die Frauen, die sich vom herrschenden Urteil der Phallogokratie oder der machistischen Ideologie befreien, wie die Jugend der Welt, die die alten, gerontokratischen, kastrierten Generationen beurteilt. Metaphysik ist das Wissen über das System, über die Welt von einer ontologischen Negativität aus (so wie die Negativität eines Adorno z.B. immer mit der Affirmation eines Seins, des Ontologischen endet, obwohl sie eine künftige Utopie enthält). Dagegen bestreiten wir das Sein selbst und seine Utopie nicht im Namen einer künftigen, sondern einer gegenwärtigen Utopie: der Völker in der Peripherie, der unterdrückten Klassen, der Frau, des Kindes.

2.4.9.3 Die ontologische Spannung zwischen Seiendem und Sein wurde Sorge genannt (*boúlesis* bei Aristoteles, Sorge bei Heidegger). Die metaphysische Spannung von einem Moment innerhalb des Systems zur Exteriorität, zum Anderen als anderen, nennen wir das Begehren der Alterität. Dieses Begehren oder dieser Wunsch, diese Liebe zu wirklicher Gerechtigkeit ist wie ein Sturm, der Mauern einreißt, der in den ontologischen Horizont eine Bresche schlägt und sich selbst auf die Exteriorität hin öffnet. Die Metaphysik realisiert sich nicht nur in dem Glauben an das offenbarende Wort, sondern auch in dem Begehren, das die Wirklichkeit selbst bewegt, verändert und umstürzt. Die Metaphysik ist das Wissen, das den Arbeiter als noch nicht in seinem Produkt objektiviert oder bereits entfremdet begreift, als das

»Außerhalb« des Seins des Kapitals, als die mögliche — und im Volk bereits reale — »Assoziation freier Menschen«.

2.5 Die Entfremdung

2.5.1 Die Fragestellung

2.5.1.1 Bis hierher wird unser Diskurs den Herrschenden zusagen, weil er friedlich ist, und er wird die Unterdrückten enttäuschen, weil er keine Konflikte kennt. Pädagogisch gesehen ist es notwendig, zu den Quellen im Gebirge zurückzugehen, wo die reißenden Flüsse nach und nach entstehen, bis sie dann schließlich ins wilde Meer münden. Der Diskurs der Philosophie der Befreiung, der bisher propädeutisch war, beginnt jetzt, sein wahres Gesicht zu zeigen.

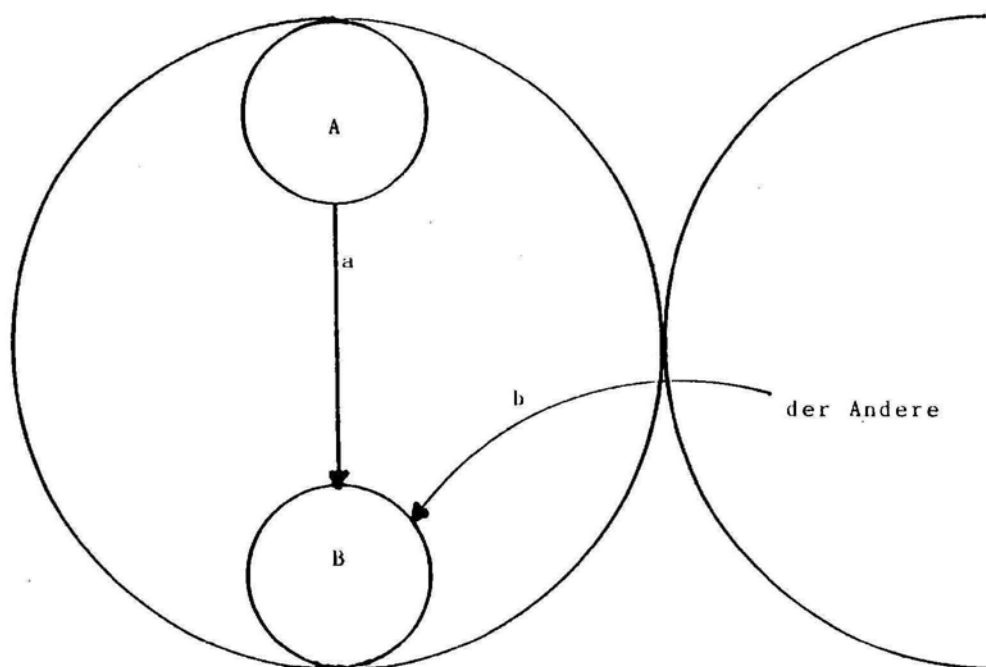
2.5.1.2 Die Totalität, das System, neigt dazu, sich zu totalisieren, sich auf sich selbst zu zentrieren und in der Zeit seine gegenwärtige Struktur zu verewigen. Räumlich gesehen versucht sie jede mögliche Exteriorität einzuschließen. Mit einem unbegrenzten Hunger ausgestattet versucht der Fetisch (3.4.2) sich selbst als unersättlichen Kannibalismus zu etablieren. Die Proximität des Von-Angesicht-zu-Angesicht verschwindet, weil der Fetisch seine Mutter, seine Kinder, seine Brüder verschlingt. Die totalisierte Totalität, der Zyklop oder Leviathan auf der Erde, tötet alle fremden Personen, die sein Ende fordern; nach einem langen und furchtbaren Kampf enthüllt sie sich als trauriges Ende der Geschichte, nicht ohne die letzten Tage erst mit unzähligen Ungerechtigkeiten erreicht zu haben.

2.5.2 Der Andere als Feind

2.5.2.1 Verrückte sehen klar, sie sehen mit absoluter Klarheit. »Das Heil kommt vom Wissen« gemäß der Tragödie und deshalb ist das sokratische »Erkenne dich selbst« so ontologisch wie Nietzsches »Ewige Wiederkehr des Gleichen«. Am Ende bleibt das Selbst es selbst; der Satz, »das Sein ist« faßt die ganze Ontologie zusammen. In der Gegenwart des Seins gibt es nichts zu tun als zu betrachten, zu spekulieren, über das Sein in Ekstase zu verfallen, es zu affirmieren und in einer passiven Eigentlichkeit tragisch zu verharren, zu Gunsten der Herrschenden, aber zum Schaden der Unterdrückten. Die Gnosis ist der perfekte Akt des ontologischen und aristokratischen Unterdrückers.

2.5.2.2 In dieser Sichtweise sind Übel und Ungerechtigkeit nicht etwas, was Menschen machen. Besonders diejenigen, die die Götter zur Herrschaft erwählt haben, finden bei sich selbst keine Schuld

Schema 2.5



A Unterdrücker; B Unterdrückter; a Herrschaft; b Entfremdung

wegen der Herrschaft. Heraklit sagt: »Von Natur aus sind die einen Götter, die anderen Menschen; die einen sind frei, die anderen Sklaven.« Die anánke oder die Macht der Abstammung hat dies erreicht. Das Übel ist einerseits nur Unwissenheit darüber, was die Dinge sind, andererseits der Grund für die Vielfalt. Wären wir ein Wesen mit einem Sinn und einem Grund in einer Identität, gäbe es weder Pluralität noch Übel. Die Materie oder die Bestimmung, die das Sein leugnet und die Seienden konstituiert, sind der Ursprung des Übels. Darin sind sich Plotin und Hegel einig.

2.5.2.3 Für das System erscheint der Andere als unterschieden. Als solcher betrachtet der Andere die Einheit »des Selbst«. Der Wilde ist auf der Basis der Ontologie trotz aller Proklamationen die Gefahr, die der Andere für das Ganze, für die Totalität darstellt. So zeigt der Wilde klar den Feind des Systems: den, der verschieden ist, den Anderen. Wenn das Übel, der Unterschied, der Andere identifiziert ist, lebt die Ontologie in Frieden.

2.5.2.4 Für das Kapital ist der Andere als Feind das freie Subjekt der Arbeit, das immer die Möglichkeit besitzt, seine Arbeitskraft nicht mehr zu verkaufen, und das sich nicht in einem absoluten Widerspruch, sondern als Subjekt einer anderen »Welt«, eines anderen Systems konstituiert.

2.5.3 Die Leugnung des Unterschieds

2.5.3.1 Der Wilde hat mit aller Klarheit das Sein und sein Gegenteil gezeigt: die Differenz, den Anderen. Jetzt kommt die Stunde der handelnden Personen, der Helden des Systems, so Julius Cäsar in Gallien, Napoleon in Rußland, Hitler in Europa, Cortes in Mexiko, Pizarro in Peru, die imperialistischen Armeen in Lateinamerika, Afrika, Asien. Das ist die Stunde der Praxis, in der der Feind oder der, der verschieden ist, der Andere, getötet wird.

2.5.3.2 Weil die Divergenz eine Bestimmung ist, die die Eindimensionalität des Systems negiert, wird ihre nicht-divergente Einverleibung in das System als ein Teil unter anderen begrüßt. Wer gegen den Ausschluß opponiert, bleibt unterschieden, anders. Als anders denn das System ist derjenige jenseits des Seins. Insoweit das Sein ist und das Nicht-Sein nicht ist, ist der Andere nicht. Wenn der Andere spricht, provoziert oder etwas fordert, ist das der verbale Ausdruck des Nicht-Seins. Ehe der Andere diese Arbeit der Falsifizierung und Demoralisierung des Systems fortsetzen kann, werfen sich die Helden auf die Feinde, die Anderen und töten sie. So zeigte die SS ihre Heldentaten im Nazi-Deutschland; so führt die CIA — eine gesetzlich bewaffnete Handhabe der multinationalen Gesellschaften — diese Tradition in der gegenwärtigen Welt fort.

2.5.3.3 Das Projekt des herrschenden Systems drängt sich univok allem auf. Es herrscht durch Propaganda, durch die Kommunikationsmittel, Kino und Fernsehen — es dringt durch alle Poren. Wer sich weigert, wird entführt, ins Gefängnis gesteckt, gefoltert, vertrieben oder getötet.

2.5.3.4 Die Dialektik zwischen Herr und Sklave besteht nicht weiter: der Sklave verschwindet am Horizont — durch den Tod. Die Peripherie kennt so viele Tote — Patrice Lumumba, Ben Barka, Elieser Gaetan, Oscar Romero ...!

2.5.3.5 Die Ontologie des Zentrums rechtfertigt, was die Mächte des Zentrums und ihre imperialistischen Armeen tun. Was waren Stoizismus und Epikuräismus anderes als die Rechtfertigung des Imperiums? Was anders sind Hegel, Nietzsche, Heidegger und die Phänomenologen des europäischen Zentrums?

2.5.4 Die Totalisation der Exteriorität

2.5.4.1 Was am meisten erschüttert, das ist die Gewißheit, mit der die herrschenden Helden — in früherer Zeit — die Götter auf der Erde repräsentierten und heute Demokratie, Freiheit und Zivilisation ver-

körpern. Sie verteidigen tapfer das Sein gegen die, die ihr Leben für das höchste Ideal der Plebejer, der Barbaren, der Repräsentanten des Nicht-Seins, für die Materie, die Differenz, den Teufel, die Unwahrheit, die Unordnung, das Chaos, den Marxismus, in einem Wort: das Böse hingeben. Das gute Gewissen der Helden verwandelt sie in Fanatiker.

2.5.4.2 In die Nietzscheanischen Tugenden gekleidet, kriegsbereit und gesund, mit weißer Haut und blonden Haaren wie die Arier, so wirft sich Europa auf die Peripherie, auf die geopolitische Exteriorität, auf die Frauen der anderen Männer, auf ihre Kinder, auf ihre Götter. Im Namen des Seins, der menschlichen Welt, der Zivilisation vernichtet es die Alterität anderer Völker, anderer Kulturen, einer anderen Erotik, einer anderen Religion. So vereinnahmt es diese oder dehnt auf einem anderen Weg die Grenzen seiner Welt gewaltsam aus, bis es andere Völker in seiner Machtsphäre kontrolliert. Von 718 an dehnt Spanien seine militärische Grenze Richtung Süden im Kampf gegen die Araber aus; nach 1492 erweiterte es sich um den Großteil Lateinamerikas. Lateinamerika ist ein totalisiertes geopolitisches Gebiet, in seiner Exteriorität zerstört und von Kannibalen im Namen der Zivilisation verschlungen.

2.5.4.3 Die Eroberung Lateinamerikas, die Versklavung und Kolonisation Afrikas sind die herrschende dialektische Expansion des »Selbst«, das »den Anderen« ermordet und ihn im »Selbst« totalisiert. Dieser gewaltige dialektisch-ontologische Prozeß der menschlichen Geschichte blieb völlig unentdeckt durch die Ideologie der Ideologien (obwohl sie die Kritik der Ideologien zu sein beansprucht): durch die moderne, gegenwärtige europäische Philosophie.

2.5.4.4 Die Tautologie ergreift von allem Besitz: »Die ewige Wiederkehr des Gleichen.« Das Kapital, »das Selbst«, leugnet die Divergenz des freien Arbeiters und verwandelt sein »vollständiges Nichts« (2.4.6.4) jetzt in ein »absolutes Nichts« — wie Marx schreibt —, in der Undifferenzierbarkeit des Lohnarbeiters, der als inneres Moment des Kapitals subsumiert wird: wie ein Seiendes, wie ein Ding, wie ein Instrument.

2.5.5 Die Entfremdung

2.5.5.1 Der Andere, der nicht verschieden ist (wie die Totalität behauptet), sondern divergent (immer der Andere), der eine Geschichte, eine Kultur, eine Exteriorität besitzt, wurde nicht respektiert: das Zentrum ließ den Anderen nicht den Anderen sein. Es hat den Anderen in eine fremde Totalität einverleibt. Die Exteriorität totalisieren, die

Alterität in ein System zu stecken, heißt, jemanden oder etwas zu verkaufen, an einen anderen Besitzer oder Eigentümer weiterzugeben. Die Entfremdung eines Volkes oder eines Individuums bedeutet für das Opfer den Verlust des Seins durch die Einverleibung als Moment, als Aspekt, als Instrument in ein anderes Sein.

2.5.5.2 Die geographische Peripherie der Welt, die Frau und das Kind sind das Eigentum des Zentrums, des Mannes, des Erwachsenen. Das Sein des Anderen ist entfremdet, wenn er selbst dezentriert und um eine ihm fremde Totalität zentriert wird.

2.5.5.3 Dennoch ist die Entfremdung ein der Produktion einer Gesellschaftsordnung innewohnendes Risiko. Die Praxis der Herrschaft als ein personales Verhältnis stellt den Anderen in den Dienst der Herrschenden, aber in der Arbeit zeigt sich die Herrschaft selbst am deutlichsten. Wenn die Früchte der Arbeit nicht dem Volk, dem Arbeiter, der Frau oder dem Kind gehören, bleibt ihr Sein entfremdet. Wenn sich der Herrschende systematisch die Früchte der Arbeit des totalisierten, beherrschten Anderen aneignet, wenn diese Aneignung zur Gewohnheit, zur Institution und Geschichte wird — dann ist in diesem Moment die Entfremdung real, konkret und effektiv: sie ist eine Form ungerechter Produktion. Eigentum als Recht, das Produkt des Anderen zu besitzen, ist das Gegenstück für die Herrschenden bei der Entfremdung der Beherrschten. In einer Konsumgesellschaft gehört das Eigentum dem Kapital; in einer bürokratischen Gesellschaft liegt die Macht bei den Kontrollfunktionen. Entfremdung und Machtausübung sind die zwei Seiten der totalisierten Totalität.

2.5.5.4 Daher vollzieht sich die politische, erotische, pädagogische und fetischistische Entfremdung in einer entsprechenden Ökonomie (3.1.5, 4.4.9) der Gesellschaftsformation, in der Subsumtion des Anderen unter die Totalität. In unserer Gesellschaft entfremdet das Kapital den Anderen, es kauft ihn, es bezahlt ihn für seine Arbeitskraft und für seine Transsubstantion in das Kapital. Der entfremdete Lohnarbeiter ist jetzt ontologisch ein Moment des Kapitals, »des Selbst«, und eine seiner Erscheinungsformen, in denen er sich manifestiert, lautet: produktive Arbeit des Kapitals.

2.5.6 Das Antlitz wird zum Instrument

2.5.6.1 In Zeiten der Gefahr wird der Andere durch die Ideologien zum »Feind«. In Friedenszeiten wird der Andere, obwohl er immer als eine mögliche Gefahr angesehen wird (aufgrund der jedem totalisierten oder schizophrenen System zugrundeliegenden Angst), als ein einfaches Ding ohne Transzendenz behandelt; der Andere wird als Instrument

betrachtet. Das Antlitz des Anderen wandelt sich zur häßlichen Maske, wettergegerbt und hart. Die Maske ist kein Antlitz mehr; sie stellt keine Forderungen; sie ist nur ein Stück des Mobiliars mehr in der Umgebung. Kommt ihr einer nahe, sagt sie nur: »Ein Arbeiter«, oder »Ein Eingeborener«, oder »Ein Schwarzer« oder »Ein unterernährter Pakistani« (wie sie auf Plakaten zu sehen sind, um in Europa oder den USA Almosen für die armen Völker zu erbitten. Daher haben Europäer und Nordamerikaner ein gutes Gewissen und fragen sich nicht, warum die Völker in der Peripherie Rachitis haben und darüber hinaus, was das Zentrum mit dem Hunger in der Peripherie zu tun hat).

2.5.6.2 Um zu töten, muß einer vorher den Anderen seiner heiligen Exteriorität berauben und ihn auf die Rolle des »Feindes« reduzieren. Auf demselben Weg werden in Friedenszeiten (für die Herrschenden) und in Zeiten friedlicher Koexistenz (zur besseren Ausbeutung der Peripherie) die anderen ihrer Würde als Personen enteignet und zu Arbeitskräften gemacht, zu Instrumenten eines Instruments, überperfektionierten Robotern: zu nützlichen Dingen. Nach diesem trickreichen »Handstreich« durch die klassische Ontologie und ihre begnadeten Ideologen (Rosenberg) oder Politiker (Kissinger und Haig mit ihren humanitären Plänen für Vietnam oder Angola) ist alles möglich, vom Suppekochen mit dem Fett gefolterter Körper bis zum Hundetraining, um Frauen in der Folter zu vergewaltigen (das erstere so geschehen in Nazi-Deutschland, das letztere in Chile 1976).

2.5.6.3 Die Verdinglichung des Anderen ermöglicht es der Aristokratie, die Völker als Masse, als »Lumpen«, als Tiere mit Vernunft zu behandeln, aber nicht wie Menschen (wie es Aristoteles in klassischer Weise in bezug auf die Sklaven in Griechenland ablehnt). Das Antlitz des Campesinos, der von seinem Land vertrieben, verarmt und hilfsbedürftig ist, wird als personales Antlitz negiert und als Lohnarbeiter in seiner realen, materiellen Subsumption interpretiert wie ein mit Bewußtsein begabtes Zubehör der Maschine. Die Maschine, der Roboter, das »materielle Antlitz« des Kapitals hat das »Antlitz des Menschen« zu einem Instrument seiner selbst gemacht.

2.5.7 Die Praxis der Herrschaft

2.5.7.1 Die Praxis der Herrschaft ist die Perversion. Sie ist die praktische Affirmation der Totalität und ihres Projektes; sie ist die ontische Verwirklichung des Seins, seine entfremdende Logik. Durch die unterdrückende Arbeit übt der Herr Macht über den Sklaven aus. Sie ist die Vermittlung des Systems, der Gesellschaftsformation, durch welche dessen Struktur fort dauert und gestärkt wird.

2.5.7.2 Die Herrschaft ist der Akt, durch den andere gezwungen werden, an dem System teilzuhaben, das sie entfremdet. Sie werden dazu gebracht, Handlungen zu vollziehen, die gegen ihre Natur, gegen ihr geschichtliches Wesen gerichtet sind. Herrschaft ist ein Akt des Zwangs und der Macht. Der Knecht unterwirft sich aus Furcht und Gehorsam. Das Kapital, das unsichtbar ist, zerstört alles, was seine Reproduktion behindert, und bedarf nur in Krisenmomenten der politischen Kraft. Die Praxis der Herrschaft des Kapitals ist unsichtbar wie der Satan.

2.5.7.3 Die Herrschaft wird zur Repression, wenn sich die Unterdrückten von dem Druck zu befreien suchen, unter dem sie leiden. Angesichts einer Haltung, die eine Fluchtabsticht aus der Herrschaft offenlegt, steigert der Herrscher den Druck; die Herrschenden werden repressiv. Die Repression kann individuell und psychologisch sein, sie ist immer gesellschaftlich. Daher werden kulturelle Normen durch Erziehung und Strafe in die frühkindliche Struktur einer Person aufgenommen. Der Durchschnittsmensch ist heute unterdrückt (3.2.5). Gleichermaßen unterdrückt die politische oder ökonomische Macht diejenigen, die rebellieren (3.1.5.-1.6), sie unterdrückt sie politisch durch Polizei und Militär. Repression ist das demaskierte Antlitz der Herrschaft.

2.5.7.4 Die psychologische Repression wird auf dem Weg der Kommunikationsmittel gewalttätig, wie der Druck der Revolution ansteigt. Sie verletzt die Körperlichkeit der Unterdrückten gegen ihren Willen. Diese institutionale Gewalt wird natürlich durch die Ontologie und die Ideologie des Systems gerechtfertigt. Sie bleibt eine geheiligte Tugend. Der Mann verletzt die Frau, schließt sie im Haus ein und verherrlicht sie als Hausfrau; der Vater übt gegen die Kinder Gewalt aus, er bringt sie zu blindem und totalem Gehorsam seiner Autorität gegenüber. Der Bruder übt Gewalt gegen den Bruder aus, indem er fordert, den Staat »zur eigenen Sicherheit« unter Androhung der Todesstrafe und aus patriotischer Liebe (das alte Vaterland), die den Staat eint, zu respektieren.

2.5.7.5 Der Krieg ist die letzte Erfüllung der Praxis der Herrschaft; er ist die Herrschaft im Reinzustand. Wenn die Beherrschten die Unterdrückung durch Friede, Repression oder taktische Gewalt nicht akzeptieren, eröffnen die Herrschenden den Krieg — den »totalen Krieg«, wie der Geopolitiker Spykman und sein Schüler in der Peripherie, Golberg de Couto a Silva, sagen würden. Der Krieg ist die praktische Ontologie; er ist das Sein, das in der Praxis den Anderen auf das Nicht-Sein reduziert. Parmenides hat die Strategie und Taktik von Clausewitz und dem Pentagon vorweggenommen.

2.5.8 Das Ethos des Herrschers

2.5.8.1 Das Ethos ist der moralische Charakter eines Volkes oder einer Person; es ist das strukturelle Ensemble von Haltungen, die die Handlung determinieren. Das Ethos der Herrschaft, sei sie imperialistisch oder national abhängig, dreht sich um die Mystifikation in Form von Gewohnheiten und Tugenden, von denen es in Zeiten der Unterdrückung viele gibt. (Wir haben eine Fülle von Beispielen national abhängiger Herrschaft in den neokolonialistischen Staaten Lateinamerikas, Afrikas und Asiens). In der Situation der Repression laden sich die Unterdrückten eine psychische Selbstvergiftung als Antwort auf die Gewalt auf, unter der sie leiden. Für die Schwachen ist es unmöglich, den erwünschten Akt der Rache gegen die Starken auszuführen. So entsteht ein Vorurteil der selbstrepressiven Verinnerlichung von Macht, die, weil sie nicht gegen den Herrscher gewendet werden kann, als Gift wirkt, wenn sie sich im Beherrschten fortsetzt. Das Vorurteil der Beherrschten kann weder gelebt noch als falsch begriffen werden, weil es als reine Passivität zur Resignation führt. Es wird als Tugend der Geduld, des Gehorsams, der Disziplin oder der Treue sublimiert. Wenn auf diese Weise die vom Ressentiment beherrschten Unterdrückten die Herrscher von morgen werden, präsentieren sie ihre alten mystifizierten Laster als Tugend, als Ethos. Der Geiz der armen verfolgten Einwohner der mittelalterlichen Stadt ist dann die Tugend der Sparsamkeit. Dem Geiz (avaritia), der alles im Namen der Geschäfte (des Kapitals) beherrscht, werden die Menschen geopfert, wie dies in Zentralamerika geschieht.

2.5.8.2 Der Haß als Folge des Neids bildet das Zentrum des Ethos des Herrschers. Der Herrscher wird durch die Güte, das Glück oder den Erfolg des Anderen zurückgewiesen; der Herrscher kann der Existenz oder der Präsenz des Anderen, seinem fragenden Antlitz, nicht standhalten. Haß ist eine Perversion natürlicher Tendenzen. Er ist die Selbstliebe der Totalität und der Ausschluß der Exteriorität. Er ist der Ursprung politischer und individueller Pathologie: des Totalitarismus (politisch) und der Psychose (personal). Beide sind selbstzentriert und leugnen die Alterität; sie sind tautologisch, pervers und selbstzerstörerisch. Haß ist das perverse Begehren, das die strukturierten Teile des totalisierten Ganzen zusammenhält.

2.5.8.3 So wird Klugheit (praktische Weisheit) zur »Vernunft« verdorben: zur Kunst, Kriege vorzubereiten und zu gewinnen. Die Gerechtigkeit gibt den Mächtigen nur, was sie dem Schwachen unter dem Schein der Legalität raubt. Mäßigkeit ist nur ein reiner Luxus, der zu einer steinernen Gefühllosigkeit führt, die die Not des Anderen nicht

wahrnehmen kann. Und deshalb verhindert der Luxus, den die Konsumgesellschaft genießt, daß sie entdeckt, daß ihre abgefeimte Völlerei der Hunger der Beherrschten ist; die Arroganz der Manager ist die zertretene Würde der Lohnarbeiter; der bezahlte Geschlechtsverkehr ist die Erniedrigung der Prostituierten; die pädagogische Herrschaft des Vaters ist der Ruin des Kindes ...

2.5.8.4 Die »Tugenden« des Zentrums und der herrschenden Klassen bedeuten Entfremdung für die Peripherie und die beherrschten Klassen.

2.5.9 Die Legalität der Perversion

2.5.9.1 Für einen guten Moralisten des Zentrums wie Kant war Legalität die objektive Bindung einer Handlung an das Gesetz und Moralität der Wille, das Gesetz aus Pflicht zu erfüllen. Wenn wir den Grundsatz, »Liebe dein Land und kämpfe für es« akzeptieren und einen Engländer der 19. Jahrhunderts mit einem Nigerianer vergleichen, dann kämpft jeder für sein Land; beide Handlungen können »ein Prinzip der universalen Gesetzgebung« illustrieren. Aber in diesem Fall ist es so, daß der Eine pervers (der Engländer, der im Ausland kämpft) ist und der Andere heroisch und beispielhaft (der Afrikaner). Dennoch sind beide Handlungen nach Kant legal und moralisch. Welche Art von Moral könnte es sein, die die Nationen und Kulturen der Peripherie von den Nationen und Kulturen des Zentrums als Maßstab übernehmen? Nur eine imperialistische Moral. Was sind Schellers Werte und deren Hierarchie anderes als Vermittlungen der westlichen Welt in die Zukunft, die als solche in »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik« erscheint und begründet wird. Jede Ethik des Gesetzes, von Tugenden, Werten oder Zielen (als telos, finis oder Kelsensche nationale Ordnung, sei sie teleologisch oder positivistisch) ist eine Ethik, die ihre Welt und ihr System propagiert.

2.5.9.2 Unter der Hand werden das Sein, das Gute, das Projekt einer Kultur und die menschliche Natur miteinander identifiziert. Selbst Rousseau (hierin dem großen Sokrates folgend, der die griechische Kultur vergöttlichte, indem er seine Schüler glauben machte, daß die Ideen, die sie vor ihrer Geburt schauten, göttlich seien; sie waren aber nur griechisch) machte aus der aufsteigenden bürgerlichen Kultur die »den Dingen eigene Natur« (la nature même des choses). Insoweit das Projekt einer Kultur des Zentrums die menschliche Natur war, waren seine Forderungen Naturrechte (wie z.B. das Privateigentum). Wer immer gegen Europa aufstand, erhob sich gegen die Natur, d.h. gegen Gott und seinen ewigen Willen.

2.5.9.3 Im Namen dieser Gesetze, als gültige Praxis dieser Tugenden, in der Absicht das Projekt der Weltherrschaft einzulösen, startete Europa mit Kolumbus und seinen Schiffen 1492 im Hafen von Palos in Andalusien. In Erfüllung dieser Gesetze verwüstete Francis Drake, von Beruf Pirat, Mörder schutzloser Mestizen, und Frauenschänder, die Küsten Lateinamerikas und erhielt als Anerkennung das Recht, seine Schätze in der Bank von London aufzubewahren sowie ein britischer Adliger zu werden — Sir Francis Drake. Dank seiner Herrlichkeit und der ursprünglichen Akkumulation unterdrückt uns jetzt der Kapitalismus: Am Anfang war das Gold der Indios und das Fleisch der schwarzen Sklaven!

2.5.9.4 Die Legalität des Lohnes, der die schöpferische Arbeit des Menschen mit Geld (als Äquivalent für Lebensmittel) bezahlt, schließt die Amoralität des Raubes ein; diese besteht darin, daß der Arbeiter mehr Leben in seinem Produkt objektiviert, als er durch das Mittel des Lohnes für seine Subjektivität erlangen kann.

2.6 Die Befreiung

2.6.1 Die Fragestellung

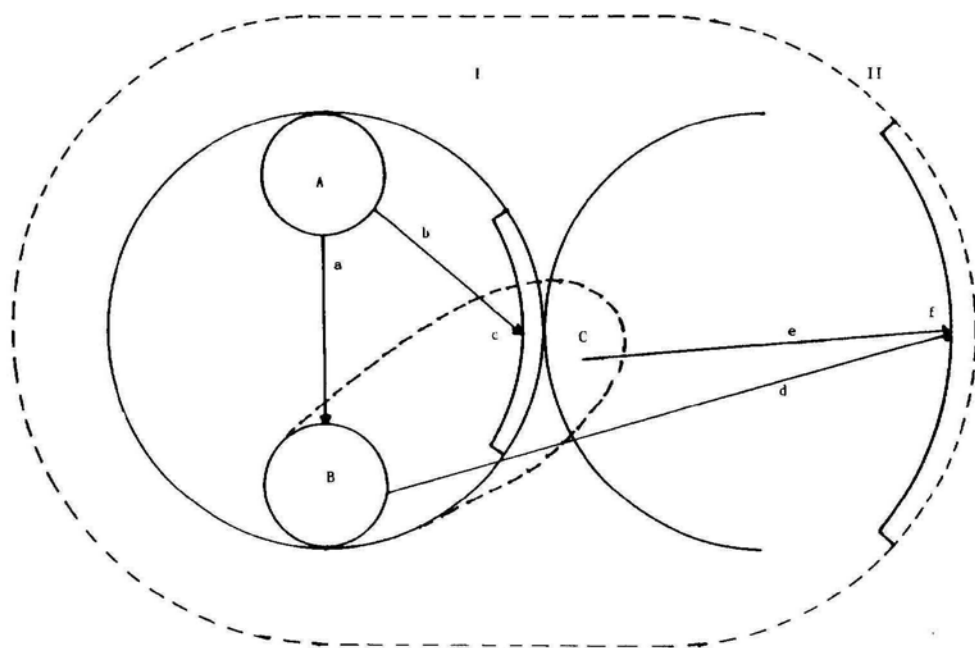
2.6.1.1 Wir kommen jetzt zum Herzstück dieses Kapitels (2), zum zentralen Moment der Metaphysik; Metaphysik in dem Sinne verstanden, daß sie der Übergang von der Ontologie zum Transontologischen ist, zu der Wirklichkeit, die jenseits des Sein (2.4.3 und 3.4.7) liegt, zum Anderen. Die Ontologie ist eine Phänomenologie; sie ist ein Logos oder ein Denken über das, was von dem Grund (dem Sein) aus erscheint (das Phänomen, das Seiende). Jenseits der Phänomenologie eröffnet sich der Weg der Epiphanie: die Offenbarung (oder Apokalypse) des Anderen durch das Antlitz des Anderen, die nicht nur einfach ein Phänomen oder eine Manifestation, eine Gegenwart ist, sondern ein Epiphänomen, das stellvertretend für ein anderes steht, eine Spur oder ein Zeuge des Abwesenden, des Geheimnisses dessen, was jenseits der Gegenwart ist. Die Ontologie (Phänomenologie) macht der Metaphysik (der apokalyptischen Epiphanie des Anderen) Platz. Die Manifestation des Seienden erfüllt sich im Horizont des Grundes oder des Sein des Systems; die Epiphanie erfüllt sich als Offenbarung dessen, was von außerhalb des Horizonts der Welt oder der Grenzen des Staates herkommt. Die Manifestation ist keine Offenbarung; ihre Gegenwart ist eine Darstellung ohne Trauma. Die Befreiung ist keine phänomenale intrasystemische Handlung; Befreiung ist die Praxis, die die phänomenologische Ordnung umkehrt und sie in die metaphysische

Transzendenz führt, die die totale Kritik des Etablierten, Fixierten, Normalen, Kristallierten und Toten ist.

2.6.2 Das ethische Gewissen

2.6.2.1 Die totalisierte Person, die das Projekt der etablierten Ordnung ausführt und dessen Gesetze beachtet, kann ein moralisches Gewissen haben. Moralisches Gewissen nenne ich die Anwendung von Prinzipien auf ein gegebenes System, um eine konkrete Entscheidung herbeizuführen. Ein Verwalter, der Produkte zum höchstmöglichen Preis zu verkaufen versucht, um mehr Gewinn für seine Firma zu machen und der persönlich nichts von der Gesellschaft stiehlt, hat ein moralisches Gewissen. Das moralische Gewissen begleitet die Handlung und kann zustimmen, Einspruch erheben, aufrütteln oder beruhigen. Der größte Tyrann kann ein ruhiges moralisches Gewissen haben, ebenso der Fanatiker.

Schema 2.6



A Unterdrücker; B Unterdrückter; C Exteriorität; a Herrschaft; b Tendenz zum Projekt der Herrschaft; c Projekt des Systems; d Befreiung, altruistische Praxis, Negation der Negation; e Affirmation der Exteriorität; f Projekt der Befreiung; I Totalität; II Neue Ordnung

2.6.2.2 Ethisches Gewissen nenne ich die Fähigkeit, die einer hat, um auf die Stimme des Anderen zu hören, das transontologische Wort, das von außerhalb des bestehenden Systems her einbricht. Der gerechte Protest des Anderen darf die moralischen Prinzipien des Systems in Frage stellen. Nur der, der ein ethisches Gewissen hat, kann dieses Infragestellen vom Standpunkt eines absoluten Kriteriums aus akzeptieren: der Andere als der Andere in Gerechtigkeit.

2.6.2.3 Die Bedingungen der Möglichkeit, die Stimme des Anderen zu hören, sind vollkommen klar, und ich werde sie in diesem Abschnitt beschreiben. Um die Stimme des Anderen zu hören, ist es an erster Stelle notwendig, atheistisch gegenüber dem System zu sein, bzw. dessen Fetischismus (3.4.3) zu entdecken. An zweiter Stelle ist es notwendig, den anderen als Anderen zu respektieren. Respekt ist die Haltung der metaphysischen Haltung als Ausgangspunkt für jede Aktivität in Gerechtigkeit. Sie ist aber kein Projekt. Sie ist Respekt für jemanden, vor der Freiheit des Anderen. Der Andere ist das einzige wirkliche heilige Seiende, das grenzenlosen Respekt verdient. Respekt ist Schweigen, aber kein Schweigen, weil es nichts zu sagen gibt, sondern das Schweigen derer, die etwas hören wollen, weil sie etwas über den Anderen wissen wollen.

2.6.3 Die Verantwortung für den Anderen

2.6.3.1 Wer die Trauer oder den Protest des Anderen hört, wird im Zentrum seiner Welt aufgeschreckt, er wird dezentriert. Der Schmerzensschrei von einem, den wir nicht sehen können, steht für eine Person, nicht für ein Ding. Diese Person wird durch das Zeichen bezeichnet; ein Schrei betrifft uns, er fordert uns auf, das Leiden als den Grund des Schreis zu tragen. Dieses »einstehen-für« (spondere) heißt, sich verantwortlich machen. Verantwortung bezieht sich nicht auf eine Antwort auf (eine Frage), sondern auf eine Antwort für (eine Person). Verantwortung heißt, für die Armen einzustehen, die als Exteriorität des Systems wahrgenommen werden. Die Verantwortung für jemanden und vor jemandem ist das Thema.

2.6.3.2 Das Für-den-anderen-vor-dem-System-verantwortlich-Sein ist vor allem anderen eine Passivität, die bereits eine metaphysische Aktivität ist (aktiver als der Respekt, passiver als die Befreiungspraxis). Sie ist die Vorgabe vor einer ontologischen Offenheit zur Welt, die sie ermöglicht, deren reales Apriori sie ist. Die Mutter ist für das schutzlose Kind verantwortlich so wie die Lehrer für die Schüler und die Regierenden für das Volk.

2.6.3.3 Die Verantwortung für die Armen, die außerhalb des Systems stehen, setzt den Gerechten den Angriffen des Systems aus, das sich aufgrund seiner gerechten Dysfunktionalität, Offenheit und Darstellung unter Druck fühlt. Aus diesem Grund verfolgt die Totalität mit unerbittlicher Logik diejenigen, die in ihrer Verantwortung für die Armen die Notwendigkeit einer neuen Ordnung bezeugen. Verantwortung ist die Pflicht für den Anderen; sie ist die Verbindung zur Exteriorität des Anderen; sie enthält die Gefahr des Traumas, des Gefängnisses: und sogar des Todes. Die Helden der Befreiung (nicht die Helden des alten expansionistischen Vaterlandes) sind die Antihelden des Systems; sie riskieren ihr Leben. Verantwortung ist deshalb der höchste Wert, die unbestechliche Stärke (2.6.8), die authentische Einsicht in die Strukturen der Totalität, Weisheit und Wissen.

2.6.4 Die Zerstörung der Ordnung

2.6.4.1 Wer Verantwortung für den Anderen im System übernimmt, wird vom Herrscher der Totalität als »fünfte Kolonne« betrachtet, als Verführer der Jugend (die noch insoweit frei ist, als sie noch nicht voll in das System integriert ist), als Prophet von Haß und Chaos. Sicher ist, daß diejenigen, die das Interesse an der Alterität oder die Liebe zu der neuen Ordnung, in der die Armen und Unterdrückten in Gerechtigkeit leben, verfolgen, selbst gegen ihren Willen zu einem aktiven Prinzip der Zerstörung der alten Ordnung gezwungen sind. Die Unterdrückten als Unterdrückte (die aber noch ein Bewußtsein von der Positivität ihrer Exteriorität besitzen) und diejenigen, die sich für sie einsetzen, verhindern mit absoluter Sicherheit das gute Funktionieren des Systems, insoweit sie die Abschaffung der Basis der gegenwärtigen Ordnung übernehmen und den Herrschenden ein schlechtes Gewissen verschaffen.

2.6.4.2 Jede neue Ordnung beginnt als Zerfall oder Zerstörung der alten Ordnung. Das ist ein physisches, biologisches und natürliches Gesetz. Analog ist es auch ein historisch-humanes und kulturelles Gesetz. Kein System, sei es ein Stamm, ein Dorf, seien es Nomaden oder Städter, keine Kultur, sei sie alt oder modern, keine Ökonomie, sei sie feudalistisch, kapitalistisch oder sozialistisch kann für eine höhere Ordnung Platz machen ohne unterzugehen.

2.6.4.3 Es gab chaotische Zerstörungen der Ordnung ohne Sinn und Zukunft, wenn Armeen in Regionen mit höherer Kultur einfielen; sie verwüsteten alles, indem sie keinen Stein auf dem andern ließen. Mehr als Zerstörung war das Vernichtung in einem **gänzlich negativen** Sinn. Dagegen sind die Zerstörung der Blume, die **der Frucht Platz** macht,

und der Bruch oder die Schmerzen der Geburt kreative, affirmative Zerstörungen. Etwas stirbt, das ist wahr, aber nur als Bedingung der Möglichkeit der Geburt von etwas anderem. Jeder Moment des Übergangs ist eine Agonie, und deshalb ist Befreiung gleichermaßen auch die Agonie des Alten für die fruchtbare Geburt des Neuen, des Gerechten.

2.6.5 Befreiung oder »Anarchie«

2.6.5.1 Ein Prozeß, der kein leitendes Prinzip oder keine Rationalität kennt, wird anarchisch genannt; er ist ein Prozeß ohne Sinn. Der Anarchismus ist, selbst in einer Form ungeheurer Edelmütigkeit, in einem negativen Sinn utopisch, weil er kein mögliches Modell für den nächsten Schritt der Befreiung entwickelt. Die Befreiung dagegen ist eine Anarchie (im griechischen bedeutet das: »außerhalb des Prinzips«), insoweit der Ursprung ihrer metaphysischen Aktivität (der Aktivität des Respekts und der Verantwortung als positiver Vorgabe) der Andere ist, der außerhalb des Systems, außerhalb der Grenze der bestehenden Ordnung ist.

2.6.5.2 Befreiung ist die metaphysische oder transontologische Bewegung zugunsten des einen, der sich vor dem Horizont der Welt befindet. Sie ist der Akt, der die Bresche öffnet, der die Mauer durchbricht und tiefer in die unerwartete, zukünftige und wirklich neue Exteriorität eindringt.

2.6.5.3 Die Befreiung, der Akt des Unterdrückten, durch den er sich befreit, in dem er sich ausdrückt und verwirklicht, enthält zwei Momente derselben Aktivität: die Negation der Negation des Systems (d). Das doppelte Moment vollzieht sich unbeachtet in der einfachen Dialektik als Negation der Negation. Die Negation dessen, was durch das System negiert wird, ist die Affirmation des Systems in seinem Grund, weil das, was vom System negiert oder determiniert wird (der Unterdrückte), kein inneres Moment des Systems sein kann. Dagegen fällt die Negation dessen, was am System negiert wird, mit der expansiven Affirmation dessen zusammen, was die Exteriorität des Unterdrückten ausmacht (und was deshalb niemals im System war, weil es divergent, unterschiedlich und immer außerhalb ist); das ist das doppelte Moment der einen Aktivität der Befreiung, Befreiung heißt, das Gefängnis zu verlassen (das Negierte zu negieren) und die Geschichte zu bejahen, die innerhalb und außerhalb des Gefängnisses liegt (die Geschichte des Gefangenen, bevor er ins Gefängnis geworfen wurde, und die Geschichte, die als persönliche Biographie im Gefängnis gelebt wurde, wie die 10 Jahre, die Antonio Gramsci im Gefängnis verbrachte).

2.6.6 Die Maske, die zum Antlitz wird

2.6.6.1 Die Entfremdung hat das Antlitz des Anderen mit einer Maske bedeckt, die vom System geschaffen wird, um seine Infragestellung zu verstecken. Die Maske definiert den Anderen durch die Funktion, die der Andere im System erfüllt, als abhängig Beschäftigter, als Arbeiter, als Campesino. Die Exteriorität des Anderen wird vom Horizont des Systems und seinen Funktionen definiert. Seine gesellschaftliche Funktion, sein Beruf oder seine Klasse wurden fixiert; das »Wozu« wurde festgeschrieben, und das Subjekt verschwand.

2.6.6.2 Damit das historisch-biographische Gesicht sich in Gerechtigkeit offenbart, ist es notwendig, die Institutionen, die Funktionen und die systematisierte Totalität in Bewegung zu bringen. Die Erscheinung des fragenden Antlitzes zu erlauben, das erfordert die Enteignung der Besitzer des Systems, so daß sie als Teile des Systems kenntlich werden. Die Auflösung der Funktion erfordert, daß das System als Ganzes in eine dialektische Bewegung versetzt wird, die die Personen freisetzt (3.4.5.2).

2.6.6.3 Die furchterregende Maske, häßlich geworden durch so viel Mißbrauch und Leid, von Wind und Sonne abgehärtet, entdeckt nach und nach die Schönheit des Volkes wieder. Goya begann damit, Masken oder Monster zu zeichnen und endete mit dem Antlitz eines Volkes, das seine Schönheit zeigt. Die Falten zeigen die Menschlichkeit wie die Gesichter der Indios aus den Anden, die die Tiefe des Weisen, die Geduld des Tapferen, die Jahrhunderte der Kultur, das Geheimnis der Symbole und die Güte der Exteriorität offenbaren, die eine neue gerechte Ordnung erhoffen.

2.6.6.4 Die gläserne Starre des Instrumentalisierten wird plötzlich transparent. Es ist keine Starre, die das objektiviert, worauf sie sich richtet (wie in Sartres Beschreibung), sondern ein Blick, der personalisiert; er ist der Blick, der einen für die Befreiung des Antlitzes verantwortlich macht, das Widerstand bietet und Gerechtigkeit fordert. Es ist der fordernde Blick, der auf Mitleid, Gerechtigkeit, Rebellion, Reduktion und Befreiung achtet.

2.6.7 Die Praxis der Befreiung

2.6.7.1 Wenn ich von der Praxis (dem Verhältnis von Person zu Person) spreche, schließe ich in diesem Fall die Poiesis (das Person-Natur-Verhältnis) ein. Die befreiende Tat, die sich auf die Anderen (Bruder oder Schwester, Frau oder Mann und Kind) richtet, ist gleichzeitig eine Arbeit zu deren Gunsten. Es gibt keine Befreiung ohne Ökonomie, ohne

humane Technologie, ohne Elan und ohne Ansatz bei einer historischen Gesellschaftsformation. Deswegen ist die Befreiungspraxis (als praktische Poiesis oder poietische Praxis) der Akt selbst, durch den der Horizont des Systems überschritten wird und einer wirklich zu der Exteriorität (Pfeile d und e in Schema 2.6) durchdringt, durch die die neue Ordnung, eine neue, gerechtere Gesellschaftsformation geschaffen wird.

2.6.7.2 Die einfache Praxis des Systems (2.5.7) ist Herrschaft, weil sie die existierende Totalität konsolidiert; sie ist eine ontische Aktivität (2.2) oder eine rein interne Vermittlung der Welt, die auf deren Projekt gründet. Sie ist die Praxis der Konsolidierung des Alten und Unge-rechten.

2.6.7.3 Die Praxis der Befreiung dagegen stellt das System in Frage, nicht nur als mögliche oder ideal gedachte Frage, sondern als konstitutive Frage, die die Welt öffnet, die ihren eigenen Weg nimmt. Sie ist die metaphysische transontologische Praxis der so genannten Befreiung. Es gibt dafür kein griechisches Wort (die Griechen kennen diesen Typ der Erfahrung nicht) sondern nur ein semitisches. (Im Hebräischen meint *habodah* Arbeit, aber ebenso auch Dienst wie im griechischen *diakonía*). Dienst ist keine einfache funktionale, innersystemische Arbeit, die aus Pflicht oder legalem Antrieb geleistet wird. Dienst ist eine Arbeit (eine praktische Poiesis oder poietische Praxis), die für den Anderen, für dessen Befreiung und aus Verantwortung getan wird. Sie ist eine innovatorische Aktivität, die die Instrumente im Dienst an den Armen einsetzt. Die Praxis der Befreiung ist die Schaffung einer neuen Ordnung, einer neuen Struktur und gleichzeitig von Funktionen und Seienden, die sie bilden. Sie ist die Arbeit der Verwirklichung an sich — kreativ, erfinderisch, innovativ.

2.6.8 Das Ethos der Befreiung

2.6.8.1 Ethos (2.5.8.1) ist Sitte und Charakter. Wie kann es dann aber eine Sitte geben, deren Funktion darin liegt, Neues zu schaffen? Wie kann jemand eine Haltung einnehmen, die auf das immer Neue sich richtet? Ist es möglich, eine Haltung des Einzigen, des Unwiederholbaren zu haben — Befreiung aus der bestehenden Situation der Unterdrückung? Wenn es eine solche Tugend gibt, müssen wir wissen, wie wir sie von den schlechten Mystifikationen unterscheiden, die sich als Tugend der Totalität verkleiden. Das Ethos der Befreiung, des Befreiers *par excellence*, ist nicht die Haltung, dieselbe Sache immer zu wiederholen. Im Gegenteil, es ist die Fähigkeit oder das Vermögen, den Charakter zu erneuern, neu zu schaffen. Insoweit der Dienst vom

Anderen ausgeht — und der Andere ist immer eine konkrete Person in einer einzigartigen Situation der Unterdrückung und Exteriorität — kann nur der ein Befreier sein, der für die Einzigartigkeit des Anderen Verantwortung übernimmt.

2.6.8.2 Das Ethos der Befreiung strukturiert sich als eine Forderung, die weder Mitgefühl (wie bei Schopenhauer) noch Sympathie (wie bei Scheler) ist — beide Positionen sind funktionale Teile für andere Teile (mit einem Gleichen mit-leiden) —, sondern Solidarität: sich selbst jemandem, der in Not ist, an die Seite stellen. Das Ethos der Befreiung ist ein auf den Anderen gerichtetes Begehren oder eine metaphysische Gerechtigkeit; es ist die Liebe zum Anderen als anderen, als Exteriorität, die Liebe zu den Unterdrückten, jedoch nicht als Unterdrückten, sondern als Subjekten der Exteriorität. Die traumatische Position des menschlichen Seins, die aus der Freiheit kommt, den Anderen als Instrument des Systems zu benutzen, ist das Elend. Den Anderen als anderen zu entdecken, sich solidarisch an seine Seite zu stellen, sich die Enteignung der Freiheit des Anderen zu eigen zu machen und seine Knechtschaft mittragen; divergent, eigenständig zu sein und sich gleichzeitig nur als Teil zu unterscheiden, den Schmerz dieses Bruches mitzuerleiden, das ist die primäre Haltung des Ethos der Befreiung. Es ist keine Freundschaft oder Kollegialität (unter Gleichen), sondern Liebe zu den Unterdrückten aufgrund ihrer realen Würde als Exteriorität.

2.6.8.3 Aus der Solidarität, die die Helden der Befreiung und die Unterdrückten miteinander verbindet — weil sie unbegrenzte Solidarität für alle in der gleichen Lage besitzen —, wird das ganze Ethos der Befreiung organisiert (nur in dieser Hinsicht sind Kollegialität und Freundschaft aktiv befreiend). Von ihr hängt die befreiende Gerechtigkeit ab, die nicht jedem gibt, was ihm nach dem Gesetz und der herrschenden Ordnung zukommt, sondern die allen gibt, was sie aufgrund ihrer Würde als Andere bedürfen. Die befreiende Gerechtigkeit ist daher keine legale Gerechtigkeit, sei sie distributiv oder kommunikativ, sondern eine reale Gerechtigkeit, d.h. sie ist subversiv: sie wälzt die bestehende, ungerechte Ordnung um. Sie ist ein Gehorsam (ein Hören auf den Anderen, der vor einem ist: ob-audire im lateinischen), der voll wahren Vertrauens nicht am Wort des Anderen zweifelt. Sie ist daher metaphysische Klugheit und nicht machiavellistische oder vorsichtige innersystemische Zweckmäßigkeit. Eine authentische befreiende Politik leitet die Helden der Befreiung und das Volk an, ihr Leben zugunsten der neuen Ordnung aufzugeben — eine unkluge Haltung für die Herrschenden im System, absurd für die Weisheit des Betrachters.

Sie ist die geduldige und aktive Hoffnung auf die Befreiung der Unterdrückten, die weiß, wie sie die Strategie im Auge behält, selbst wenn viele reformistische taktische Zugeständnisse gemacht werden müssen. Sie ist die starke, dauerhafte Hoffnung, die sich nicht fürchtet, ihr Leben für das, was sie tut dahinzugeben. Sie ist der Wert der Befreier, die höchste Geste der vollkommenen, exemplarischen Person. Mahatma Gandhi, Patrice Lumumba und Ernesto Che Guevara stehen als Symbole für die Jugend der Welt; ohne Zögern treten diese Menschen für ihr Volk dem Tod gegenüber.

2.6.8.4 Nur der Mensch, der den Tod nicht fürchtet, wird schließlich gefürchtet. Der Mensch ist im Angesicht des Todes frei, der bereits vom Wohlstand frei ist, den der Bürger in den süßen Armen der Konsumgesellschaft genießt. Das Maß als Herrschaft über Gefühle und Bedürfnisse erlaubt die richtige Interpretation des Wortes des Anderen, garantiert die richtige Ausübung der Gerechtigkeit und macht es für die Tapferen möglich, alles auf den Dienst für die Armen bis zum Tod hinzuordnen. Ohne Disziplin gibt es keine Befreiung.

2.6.9 Die Illegalität der Güte

2.6.9.1 Man darf die Güte nicht mit einem naiven, unkritischen Tun des Guten verwechseln. Unter Güte verstehe ich den Ursprung des befreienden Aktes: die menschliche Fülle, die es erlaubt, sich in schöpferischer Arbeit, die die Revolution des Neuen bringt, zu entäußern. Ängstliche und feige Menschen können schlecht etwas Neues schaffen, wenn sie nicht einmal die alltäglichen Probleme ihrer egoistischen und totalisierten kleinen Welt lösen können. Güte ist großzügig; sie bezieht sich auf große Projekte und Aufgaben.

2.6.9.2 Der Akt der Befreiung, der sich nichts verdankenden, verantwortlichen Güte, richtet sich vertrauensvoll auf die Zukunft (nicht die Zukunft eines ontologischen Projekts, die im Bann der Identität verbleibt; die Utopie ist auch nicht die imaginäre Verlängerung des Selbst), auf eine wirkliche Utopie (die Realisation der Exteriorität des anderen, die wirkliche utopische Überzeugung, die hier und heute keinen Platz hat, *ouk tópos* im Griechischen), auf eine neue Ordnung hin (Pfeil f).

2.6.9.3 Das Projekt der Befreiung, der Grund oder das Sein der zukünftigen, neuen Ordnung ist nicht die Verlängerung des Systems (univok), sondern eine Neuschöpfung durch die Provokation oder die wirkliche Offenbarung der Exteriorität des Anderen (anadialektisch 5.3 und daher analog); es ist der Andere, der den Prozeß bewegt. Der Prozeß ist die reale Kritik des Systems; er bedeutet Bruch und Zer-

störung. Die Güte als diffusivum sui zeigt sich in der Detotalisation des Systems oder der Leugnung repressiver Grenzen.

2.6.9.4 Auf diese Weise ist der Akt der Befreiung illegal (der Akt der gratuitären Güte), insoweit er das innersystemische Interesse übersteigt, und er kann nur illegal sein, im Gegensatz zu den bestehenden Gesetzen, die ungerecht sind, weil sie der alten Ordnung angehören, die Unterdrückung schafft. Das ist die unvermeidliche Position der Befreiung: subversive Illegalität.

2.6.9.5 Wenn sich die entfremdete Arbeit vom Kapital befreit, wenn sie die Gemeinschaft der freien Menschen im Von-Angesicht-zu-Angesicht schafft, dann kann das in den Produkten objektivierte menschliche Leben die Subjektivität in Gerechtigkeit ermöglichen. Fest, Freude, Erfüllung, Gesang sind dann möglich ...

3. Von der Politik zum Antifetischismus

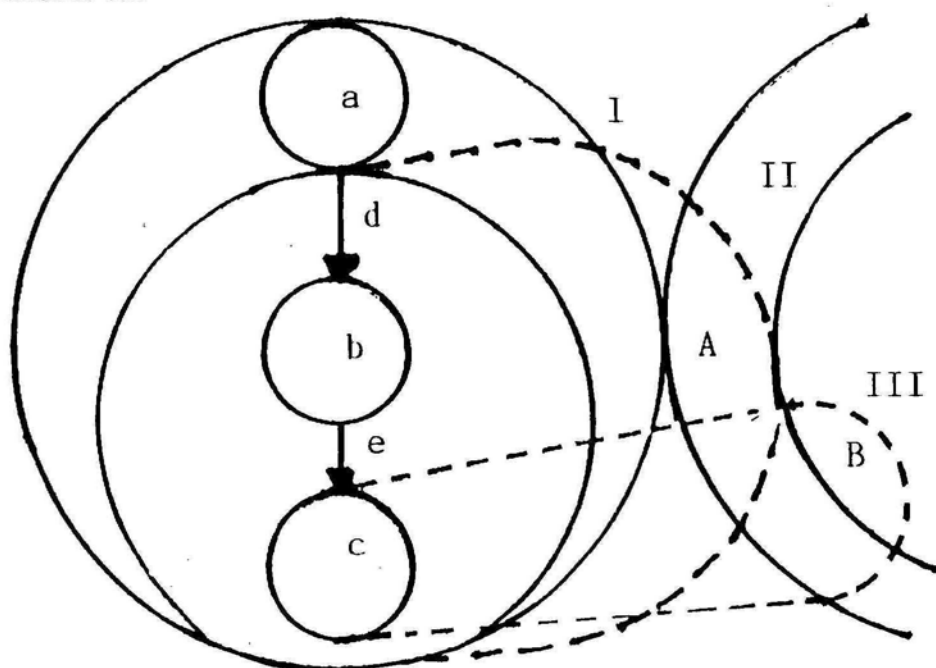
3.1 Die Politik

3.1.1 Die Fragestellung

3.1.1.1 Die Proximität, von der ich in diesem Kapitel (3) ausgehe, ist nicht die Proximität der Mutter zum Kind (2.1.3); vielmehr werde ich hier das Verhältnis von Bruder zu Bruder (Schwester-Schwester, Bruder-Schwester, Schwester-Bruder) oder die Politik behandeln, insoweit sie (quantitativ) einen weit größeren Einflußbereich besitzt und insoweit sie (qualitativ) die primäre Bedingung der anderen drei Momente, der Erotik (3.2), der Pädagogik (3.3) und des Antifetischismus (3.4) bildet.

3.1.1.2 Um unsere Darstellung zu vereinfachen, obwohl sie bereits sehr verkürzt ist, werde ich nicht bei dem Moment der politischen Proximität (das Thema von 2.1 auf der Ebene der Politik) verharren, das in gewissem Umfang in 3.1.3-1.4 definiert wird; ich werde hier auch nicht die politische Vermittlung (auf dieser Ebene die Anwendung von 2.3) behandeln, weil sie in gewisser Hinsicht in der Ökonomie (4.4)

Schema 3.1



a Imperialer Staat, Zentrum; b herrschende Klassen der peripheren Nation; c unterdrückte Klassen; d internationale Herrschaft; e innerstaatliche, gesellschaftliche Herrschaft; I herrschende Ordnung des Zentrums; II Staat oder Nation der unterdrückten Peripherie; III Volk oder unterdrückte Klassen (Volk im präzisen Sinn); A politisch nationale periphere Exteriorität; B Exteriorität des Volkes

dargestellt wird. Andererseits hat das Wort »Politik« hier eine breite und keine enge Bedeutung. Es schließt nicht nur die Handlung eines (berufsmäßigen) Politikers ein, sondern jede menschliche, gesellschaftliche, praktische Handlung, die nicht ausschließlich erotisch, pädagogisch oder antifetischistisch ist. Politik bezieht sich ebenso auf die Regierung wie auf die Regierten auf einer nationalen oder internationalen Ebene, auf Gruppen und Gesellschaftsklassen, auf Gesellschaftsformationen und ihre Produktionsweisen etc. Mit dem Ausdruck »von Bruder zu Bruder« möchte ich diesen weiten Geltungsbereich des Begriffes erfassen.

3.1.2 Das politische System

3.1.2.1 Das praktisch-politische Verhältnis von Bruder zu Bruder manifestiert sich immer in einer institutionell strukturierten Totalität als einer historischen Gesellschaftsformation, und letztlich auch in der Macht eines Staates. Von den Clans oder Stämmen der paläolithischen Periode bis zu den Dörfern oder Städten des Neolithikums, bis zum Zusammenschluß der Städte oder Königreiche (wie im Mesopotamien des vierten Jahrtausends) oder der Weltreiche (den Persern, Azteken oder Inkas, von Spanien, England oder den Vereinigten Staaten) stellt sich das politische Leben als System dar. Aristoteles, Augustinus, Vico, Hegel und Marx ebenso gut wie Parsons, Weber und Lévi-Strauss, sie alle stimmen darin überein, daß sich das Politische als funktionelle Totalität darstellt. Wenn es sich um eine Totalität (2.2) handelt, besitzt diese einen Grund oder ein Projekt, ein Sein (2.2.5) mit einer dialektischen Entfaltung (2.2.8) von geopolitischer oder utopischer Qualität (auf Zukunft hin).

3.1.2.2 Ein politisches System ist ein institutionelles System, d.h. es ist ein Ganzes, das in Teile strukturiert ist, die die Aufgaben oder Berufe, d.h. die Verantwortung je nach Art und Niveau der Produktionsweise erfüllen. Es gibt Schafhirten, Bauern, Goldschmiede, Priester, Soldaten, Kaufleute, Regierende etc. Die Funktion ist der Beruf oder eine tägliche Gewohnheit, um eine Aufgabe wahrzunehmen. Jede Funktion ist organisch mit den anderen verbunden, und sie bilden unter sich ein funktional organisches Ganzes aus. Diese Funktionalität ist durch die Jahrhunderte gewachsen; sie wird mit der Geburt eines Systems experimentell wirksam und erreicht vielleicht nach und nach eine klassische Epoche. Ihr Abstieg setzt ein, wenn das funktionale Ganze nicht länger auf die neuen Anforderungen einer neuen geschichtlichen Zeit antwortet.

3.1.2.3 Das konkrete praktische Ganze auf der politischen Ebene kann als »Gesellschaftsformation« bezeichnet werden. Der Ort, an dem die Macht ausgeübt wird, ist der Staat. Es ist evident, daß der Staat in Beziehung steht zu den Gesellschaftsklassen oder den stabilen Personen-gruppen, die aufgrund der Arbeitsteilung, der ideologisch-kulturellen Formation und anderer Faktoren (alle in Beziehung auf die praktisch-produktive Totalität, die als Produktionsweise bezeichnet werden kann) Gestalt annehmen. Das bedeutet nicht, daß der Staat keine relative Autonomie gegenüber den Gesellschaftsklassen (wie etwa in bestimmten Populismen im abhängigen Kapitalismus) besitzt. Die politischen Verhältnisse hängen andererseits auch von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen ab, die zwischen den Klassen existieren. D.h., die praktisch-politische Ebene muß die produktive Beziehung Person-Natur (4.3) und aufgrund dessen die wirtschaftliche Beziehung Person-Produkt-Alterität (4.4) in Betracht ziehen.

3.1.2.4 Es ist eine Tatsache, daß jedes politische System ein praktisches Modell besitzt; dennoch konnte dies explizit bis in unsere Epoche nicht formuliert werden. In allen Bereichen besitzen die Systeme eine Stabilität gemäß der funktionalen Institutionalität ihrer organischen Teile. Das politische System ist ein System der Systeme; nicht als eines, das die kulturellen, militärischen und anderen Systeme konstituiert, sondern als eines, das sie konditioniert.

3.1.3 Die internationale politische Exteriorität

3.1.3.1 Jenseits der hegemonialen Totalität begegnet man dem Volk, hier in seiner weltpolitischen Bedeutung als einer peripheren Nation (2.4.6.2) verstanden. Wir definieren als Volk diejenigen, die durch eine politische Totalität (II in Schema 3.1) unterdrückt werden, die aber eine kulturelle Exteriorität (A) besitzen: die periphere politische Alterität.

3.1.3.2 Die unterdrückten Klassen sind als Unterdrückte dysfunktionale Teile der Struktur der politischen Totalität. Sie sind die Teile, die die entfremdete Arbeit erfüllen müssen, welche sie daran hindert, diejenigen Bedürfnisse zu befriedigen, die das System in ihnen reproduziert. Diese ausgebeuteten und unzufriedenen Klassen streben nach einem neuen System (3.1.7), weil sie bereits die Erfahrung von einer anderen Welt außerhalb des Systems besitzen, das sie unterdrückt (A). Ihre eigene Geschichte liegt vor der Unterdrückung, die sie erleiden, und deswegen besitzen sie einen anderen Sinn des Lebens; sie bilden eine andere Kultur. Das Volk existiert außerhalb des und vor dem Kapitalismus, d.h. insoweit die Massen durch die Loslösung aus den alten Verhältnissen verarmt sind; es stellt sich in der Gegenwart außerhalb

des Systems durch eine »Untergrund«-Wirtschaft und durch die verborgene Subsistenz — die Zeit gegen den Hungertod vermittelt. Das Volk sind die Armen, die nicht durch das Kapital subsumiert werden können: Sie sind die »Phantasmen eines anderen Reiches«, wie Marx sagte.

3.1.3.3 Dank der Theorie der Dependenz und der ungleichen Entwicklung können wir auf der weltpolitischen Ebene ein weltweites System entdecken, dessen Zentrum die USA und, mit relativer Unabhängigkeit, Europa, Japan und Kanada sind. Der Rest ist die unterdrückte Peripherie: das Volk der gegenwärtigen Welt. In diesem Fall sind das Volk die peripheren Nationen als partielle Totalitäten (II), abhängig und beherrscht (Pfeil d), in einem ungerechten System eingeschlossen, das sie unterdrückt (I). Der »Andere« der Imperien, der imperialistisch-kapitalistischen Gesellschaftsformation (der USA z.B.), sind lateinamerikanische, afrikanische und asiatische Länder. Die Exteriorität dieser Nationen ist nicht nur ökonomisch (sie sind zum großen Teil heute in das imperialistische System eingeschlossen), sondern ebenso gut historisch, politisch und kulturell. Diese Exteriorität kommt in einer unterschiedlichen Art und Weise des Lebens, des Handelns, des Verstehens und Interpretierens der technologischen Instrumente und Vermittlungen zum Tragen. Diese Exteriorität sind die peripheren Gesellschaftsformationen.

3.1.4 Die gesellschaftliche Exteriorität der Nation

3.1.4.1 Wenn auch die Position eines bestimmten Nationalismus gegen die Metropolen ein Fortschritt war wie im Fall von Kemal Atatürk, Gandhi, Sukarno, Nasser, Senghor, Cardenas oder Perón, unterschied sich dennoch diese Position von der von Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh, Frantz Fanon, Lumumba, Agostinho Neto, Castro oder dem Sandinismus im Begriff des Volkes als einer Nation. D.h., daß der Anti-Imperialismus auftreten kann als äußerer Schein (wie im Falle von Golberg de Couto e Silva, Mobutu, dem Schah des Iran), in äquivoker Form (im Fall der lateinamerikanischen Populismen, der Position der Mehrheit der arabischen Führer, der Kongreßpartei in Indien) oder direkt revolutionär. Der Antiimperialismus ist dann real, wenn der Nationalismus durch die unterdrückten Klassen definiert wird. Deshalb muß der Begriff des Volkes in einer Gesellschaftsformation entwickelt werden.

3.1.4.2 Wenn Volk die unterdrückte Nation bedeutet (3.1.7), ist es inäquivok zu sagen, daß man unter dem Volk in der Nation die unterdrückten Klassen versteht. Die geopolitisch unterdrückten Klassen in

den peripheren Nationen sind kleinbäuerliche Klassen (seien es Eingeborene, Campesinos, Landarbeiter, Clans oder Stämme): sie sind der periphere Raum der Nation, der durch die Zentralität der Kapitalen oder der privilegierten Regionen in den abhängigen Ländern negiert wird.

3.1.4.3 Aber »Volk« impliziert neben den Landarbeitern auch die entstehende Arbeiterklasse, die allmählich in den Industriegebieten zur Substitution der Importe heranwächst. Und wir dürfen nicht vergessen, daß außerdem, wie es Castro ausdrückt (»Wir verstehen, was Volk heißt, wenn es sich kämpfend bewegt«), die revolutionären Kleinbürger, die Marginalisierten, die ethnischen Gruppen in die analytische Kategorie »Volk« einbezogen werden müssen (wie dies Mariátegui getan hat, obwohl ihn die »Dogmatiker« als Populisten kritisierten).

3.1.4.4 Es gibt daher in den peripheren Nationen herrschende Klassen (die Direktoren transnationaler Gesellschaften, die Oligarchien von Landeignern, nationalen Managereliten im Bürgertum, Militär und Technik), Mittelklassenbereiche (berufstätige Eigentümer kleiner Betriebe, öffentliche Angestellte und Beamte) und die unterdrückten Klassen, das Volk im eigentlichen Sinn (Bauern und Proletariat und marginale Gruppen: Saisonarbeiter, Erntearbeiter, Haussklaven, Bettler ...).

3.1.4.5 Die periphere Nation als Totalität ist nicht das Volk, sondern das Volk sind die unterdrückten Klassen (III in Schema 3.1), welche manchmal nur ein Teil der Nation sind.

3.1.4.6 Die unterdrückten Klassen oder das Volk der abhängigen Nationen sind diejenigen, die in ihrer eigenen Kultur (3.3.4.3) die größtmögliche Exteriorität zum bestehenden weltweiten System bewahren; eben aufgrund ihrer metaphysischen Alterität können sie eine reale neue Alternative (B in Schema 3.1) für die zukünftige Menschheit darstellen.

3.1.5 Die internationale Entfremdung der Gesellschaftsformation der abhängigen Nationen

3.1.5.1 Im internationalen oder weltpolitischen Maßstab resultiert die Entfremdung des peripheren Volkes aus dem Imperialismus. Philosophisch gründet sie sich auf die europäisch-nordamerikanische Ontologie. Ökonomisch haben wir sie bereits definiert (4.4). Militärisch existiert sie als die Kontrolle der Weltmeere und Kontinente durch die Streitkräfte und die Satelliten, die den Himmel bewachen; kulturell besteht sie als die Ideologie der Kommunikationsmittel.

3.1.5.2 Aufs Ganze gesehen wurden die armen Länder der Welt zu Feinden des Zentrums (2.5.2) gemacht, wie man an den Treffen der UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) ablesen kann, die die Preise für Rohstoffe festsetzen. Der Kapitalismus des Alltagsmenschen im Zentrum fürchtet bei Zunahme faschistischer Tendenzen das demographische Wachstum der braunen, schwarzen oder gelben Massen. Obwohl die Massen totalisiert und systematisch ausgebeutet werden (2.5.4), kann das Zentrum keine Ruhe finden. Ein Neo-Malthusianismus möchte den Aufstieg der Peripherie verhindern.

3.1.5.3 Die Praxis der imperialistischen Herrschaft wird auf zwei Ebenen ausgeübt: auf der ökonomischen Ebene durch den Raub des Mehrwerts durch einen weltweiten zweiten Neokolonialismus (1.1.8.4), und auf der politischen Ebene durch die staatliche Macht, die durch die militärische unterstützt wird.

3.1.5.4 In der Tat begann der Mensch als Jäger, der Tiere tötet, um zu leben. Später benutzten die Jäger ihre Waffen gegen andere Menschen, entstand der Krieger. Der Krieger der ersten Königreiche entwickelte sich seit der Bronzezeit, endgültig seit der Eisenzeit und danach unbegrenzt vervielfacht durch die Technologie zum professionellen Militär. Die Kunst des Militärs oder die Technik rationalisierter Gewalt ist das letzte und präziseste Wesen der Praxis imperialistischer Herrschaft. Das ist der Grund dafür, warum das Pentagon die Verantwortung für die Ungerechtigkeit auf der internationalen Ebene der Gewalt trägt: die Produktion und die Verwendung von Waffen. Die Technologie wurde gewiß seit den Zeiten der Speerspitzen und des Paläolithikums verbessert. Die imperialistische Praxis wird immer machiavellistischer und unmoralischer, wenn sie die Ermordung eines Politikers der Peripherie plant (so die CIA in Chile) oder wenn die Mehrheit der nordamerikanischen Unternehmer der Meinung ist, daß es nicht falsch ist, die Käufer ihrer Produkte in der Peripherie zu bestechen, wie es der Skandal um Lockheed gezeigt hat. Von daher wird es evident, daß der Ontologie zufolge die Einwohner der Peripherie keine Menschen sind (zumindest nicht sind »wie wir«, wie skrupellose multinationale Unternehmer sagen würden); sie können bestochen oder wie Meeresschweinchen im Laboratorium getötet werden. Das ist die Praxis des Imperialismus — eine Praxis, die seine innere Wirklichkeit zeigt. Die Philosophen können sehr menschlich sein (in einer herrschenden Totalität), aber sie rechtfertigen dennoch, wie Aristoteles und Hegel, den Status quo ihrer eigenen Gesellschaftsformation.

3.1.5.5 Im Wesen des Ethos der imperialistischen Herrschaft kann man die disziplinierte Gewißheit der Bürokraten oder der Fanatiker

finden (die weit gefährlicher sind, weil sie ein gutes und sogar tugendhaftes Gewissen besitzen, das faszinierend ist), die bei ihren täglichen patriotischen und religiösen Pflichten mit unerschütterbarer Überzeugung glauben, daß sie es sind, die die Sache der Zivilisation, der Kultur, der Demokratie, der Freiheit durch die Mittel von Mord, Erpressung, Korruption, Ausbeutung, Hunger und Leiden in der Peripherie vorantreiben.

3.1.6 Die Entfremdung in der nationalen Gesellschaftsformation

3.1.6.1 Die Klassen im Zentrum und in der Peripherie befinden sich heute nicht mehr in derselben Situation wie früher. Vielleicht werden sie morgen gar nicht mehr existieren. Die Bourgeoisie des Zentrums kann die Bourgeoisie der Peripherie ausbeuten; gleichzeitig kann das Proletariat des Zentrums das Proletariat der Peripherie unterdrücken. Die Klassentheorien des 19. Jahrhunderts und ihre Vertreter, die diese Analyse nur auf einer nationalen Ebene durchführen, stellen die Differenz zwischen den Klassen im Zentrum und denen in der Peripherie nicht in Rechnung. Aufgrund dieser Tatsache muß die Analyse vom Standpunkt einer weltweiten geopolitischen Räumlichkeit aus erneuert werden, damit eine Hermeneutik mit geeigneten Kategorien entwickelt werden kann.

3.1.6.2 Die Entfremdung der unterdrückten Klassen in der Peripherie wird durch den Abzug des Mehrwerts der Produkte verursacht, wenn diese vom Land in die Stadt, vom Landbewohner zum Städter, von entlegenen Gegenden oder Staaten in nationale Metropolen wie Buenos Aires, Rio de Janeiro, Mexico City, Rabat, Kairo oder Bombay gebracht werden. In den Industriezentren gibt es immer eine Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital (mit Ausnahme der sozialistischen Länder in der Peripherie) und der Arbeiter durch die Eigentümer. Die Campesinos in der Stadt-Land-Struktur und das Proletariat in der Struktur Kapital-Arbeit werden auf der nationalen Ebene der peripheren Gesellschaftsformation am meisten ausgebeutet, wie Samir Amin gezeigt hat.

3.1.6.3 Wenn diesen Klassen bewußt wird, daß sie beherrscht werden, stellen sie sich den Kräften der inneren (herrschenden und unterdrückerkischen) Ordnung entgegen. Wo immer die imperialistischen Armeen die internationale Unterdrückung weitertreiben, sind es die professionellen Armeen der Peripherie — die bewaffneten Streitkräfte der inneren Sicherheit und der polizeilichen Straßenkontrolle (wenn sie nicht als Geheimpolizei durch den Faschismus des abhängigen und unterentwickelten Kapitalismus benutzt wird), die Agenten der nationalen

Repression sind. Das Ethos der gesellschaftlichen Herrschaft ist militant und militärisch; es organisiert Terror, Folter, Bomben und Kidnapping.

3.1.7 Die nationale Befreiung vom Imperialismus

3.1.7.1 In der Peripherie gibt es ein schwaches aber wachsendes Bewußtsein der Notwendigkeit der Befreiung — d.h., des Bedürfnisses, die Ketten der herrschenden Abhängigkeit zu brechen. Dies ist eine gleichermaßen nationale politische und kulturelle Wirklichkeit (der lateinamerikanischen, arabischen, afrikanischen, indischen, südwestasiatischen und chinesischen Kulturen). Die Helden dieses historischen Prozesses sind weltweit bekannt, auch wenn ihre Anstrengungen nicht zu Lebzeiten mit dem letzten Erfolg gekrönt werden; sie sind zumindest Symbole der Nationen, die eines Tages frei sein werden. Ho Chi Minh, Mao Tse-Tung, Ben Bella, Lumumba und Che Guevara symbolisieren dieses neue Zeitalter der Weltgeschichte. Die Theoretiker dieser Phase sind Teotonio dos Santos, Enrique Falleto, Frantz Fanon, Samir Amin, und ihre bereits genannten vietnamesischen und chinesischen Kollegen. Dennoch sind unter ihnen keine Philosophen im strikten Sinne des Wortes, die der historischen Praxis einen metaphysischen Ausdruck verliehen. Wir denken, daß es an der Zeit ist, diese Lücke zu füllen.

3.1.7.2 Der Kampf für die Befreiung der Peripherie — national, aber gleichzeitig kulturell und kontinental — verläuft sehr unterschiedlich. Jede Art der Befreiung muß an dem Gefängnis ansetzen, aus dem sie herausführt. Daher müssen die Modelle der politischen Befreiung, die dem Imperialismus gegenüberstehen, sehr unterschiedlich sein, indem sie die konkrete historische Exteriorität, Originalität und Alterität jeder Region und jedes Landes berücksichtigen. Die Herrschaft des dominierenden Zentrums allein kann nicht aus sich heraus eine abhängige Nation definieren; Abhängigkeit ist nur ein Aspekt (d in Schema 3.1) der nationalen peripheren Totalität (II), die ihre eigene nationale Exteriorität (A) nicht einschließt.

3.1.7.3 Bei der extremen Linken beginnend und zur extremen Rechten übergehend können bestehende politische Parteien, Interessengruppen und Modelle ungefähr wie folgt charakterisiert werden: von den Gruppen der neuen Linken (von der trotzkistischen Guerilla ERP in Argentinien zu den Linken der chinesischen Kulturrevolution oder einigen Gruppen palästinensischer Guerillas) bis zu den Volkssozialismen (von China, Vietnam, Kuba und Angola), über die linken Volksfrontbündnisse (wie die Sandinistische Front in Nicaragua, die Farabundo

Marti Befreiungsfront in El Salvador) zu den Populismen unterschiedlicher Richtungen (Cardenas in Mexico, Vargas in Brasilien, Peron in Argentinien, Sukarno in Indonesien, Mahatma Gandhi und die Kongreßpartei in Indien, Nasser in Ägypten, Nyerere in Schwarzafrika), über die modernisierenden Militärregierungen (wie Velazco Alvarado in Peru, Ghaddafi in Libyen) zu den traditionellen rechten Konservatismen, den vom Kapitalismus abhängigen Faschismen (wie Golberg de Couto e Silva in Brasilien und Pinochet in Chile unter anderen). Alle diese Modelle formen ein ungeheures Spektrum politischer Möglichkeiten. Dennoch beweisen von allen nur die popularen und demokratischen Sozialismen das Modell wirklicher Befreiung, einer autonomen Entscheidung für die Peripherie. Das bedeutet nicht, daß dies alle Länder hier und jetzt verwirklichen können, wahr ist aber, daß die übrigen Modelle, vor allen anderen die zweifelhaften Populismen der nationalen Befreiung mit einer klassenübergreifenden Front (wie bei Peron und Nasser) ihre Ineffizienz zeigen, wenn die herrschenden nationalen Klassen sich in einer Krise mit den multinationalen Gesellschaften und mit dem Imperialismus gegen die unterdrückten Klassen, gegen das Volk verbünden. Kemal, Nasser Haye de la Torre, Senghor und Sukarno verfielen diesem Irrtum. Wenn die unterdrückten Klassen (3.2.8) nicht an der Spitze des Prozesses stehen, wird der Prozeß in Abhängigkeit oder in eine Konterrevolution umschlagen; kurz, es wird keine Befreiung geben.

3.1.8 Befreiung im strikt gesellschaftlichen Sinn

3.1.8.1 Der politische Prozeß der Befreiung findet in der nationalen gesellschaftlichen Peripherie bei den Bauern und der Arbeiterklasse statt. Vom Beginn der Moderne an waren es diese Klassen, die für den Wohlstand zahlen mußten, den die Kolonialmächte aus ihren Kolonien zogen — die Indios, deren Minen nach Gold und Silber ausgebeutet wurden, die Schwarzen, die als Sklaven verkauft wurden, die asiatischen Bauern, die um ihren Mehrwert betrogen wurden. Sie sind das Weltproletariat, die Armen der armen Nationen, die Ausgebeuteten in ausgebeuteten Ländern. Die gesellschaftliche Revolution der peripheren Länder, die Machtübernahme durch die unterdrückten Klassen (besonders der Landarbeiter und Tagelöhner) ist die *conditio sine qua non* für eine authentische nationale Befreiung. Es gibt keine andere authentische Alternative für die Zukunft. Nur in der Befreiung der Peripherie, der Völker in der Peripherie, deren unterdrückter Arbeiterklasse und Landbevölkerung, gibt es die Möglichkeit einer zukünftigen Weltkultur, die einen qualitativen Schritt hin zur Originalität, zum

Novum bringt. Wenn statt dessen der biologische oder kulturelle Genocid der peripheren Völker stattfindet, wird das Zentrum in der Identität verharren, die es hergestellt hat. »Es wird seine eigene Scheiße essen!« Der Tod des Kindes, der Tod des Armen wird sein eigener Tod sein.

3.1.8.2 Der Imperialismus und die neokolonialen Oligarchien in den abhängigen Ländern erlauben alles (den Aufbau von Unternehmen in der Peripherie, die Gründung von Industrien, um ausländische Importe zu unterstützen, sogar die nationale Entwicklung), aber niemals die volle Machtausübung durch die Massen des Volkes. Baran und Sweezy, die Kritiker des Zentrums haben gezeigt, daß es sich der Imperialismus nicht leisten kann, die politische Kontrolle über die Länder der Peripherie zu verlieren, weil er seine Märkte verlieren würde, die enorme Profite abwerfen. Das ist der Grund dafür, warum die Befreiung durch das Volk, die riesige Macht der Gruppen aus dem Volk das Überleben des Systems des Zentrums und damit der kapitalistischen Gesellschaftsformation bedroht.

3.1.8.3 Wenn wir von Befreiung reden, meinen wir immer gleichzeitig die Befreiung der peripheren Nationen und Befreiung als Machtübernahme durch die Klassen des Volkes, um die Gesellschaftsformation zu organisieren. Die Philosophie der Befreiung muß sich auf der politischen Ebene darüber vollkommen im klaren sein; ansonsten könnte sie in eine verwirrende, irreführende, reformistische oder kleinbürgerliche ontologische Ideologie zurückfallen. Die politische Philosophie unserer Epoche kann die Regierungen nicht länger in Monarchien, Aristokratien und Demokratien unterteilen, wie es der konservative Aristoteles tat (der seine »Politik« schrieb, um die Polis zu retten oder zu bewahren, dem die Revolution das politische Übel an sich war — d.h. Anti-Befreiung). Heute sind die Nationen in Staaten und Gesellschaftsformationen des Zentrums und der Peripherie aufgeteilt. Das Zentrum übt seine Hegemonie durch einen Imperialismus kapitalistischen Zuschnitts und multinationaler Handlungsreichweite aus. Im Zentrum gibt es halbabhängige Staaten wie Westeuropa und Japan. In der Peripherie gibt es Gesellschaftsformationen und Staaten, die aufgrund der Anstrengung ihres Volkes frei sind wie Kuba, Vietnam, China, Angola; die unmittelbare imperialistische Klasse (die herrschende oligarchische oder bürgerliche Klasse) ist verschwunden. Es gibt auch Gesellschaftsformationen in Staaten der Peripherie, die die Entwicklung in verschiedenen Formen des Kapitalismus (3.1.7) suchen. Und es gibt faschistische Modelle des abhängigen Kapitalismus in der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus.

3.1.9 Das Projekt und die Würde der Befreiungspraxis

3.1.9.1 Der befreiende Politiker ist der Prototyp des politischen Menschen, besonders wenn wir uns daran erinnern, daß in den gegenwärtigen peripheren Gesellschaftsformationen die Politik das letztbestimmende Feld ist. Ich beziehe mich nicht auf Antihelden — Cäsar, Cortes, Napoleon, Hitler oder die für den Krieg in Vietnam und Angola Verantwortlichen. Ich beziehe mich auf Jeanne d'Arc, Washington, Bolivar, San Martin, Agostinho Neto, Castro, Mao, auf alle, die ihr Leben für die Unterdrückten hingeben. Ihr Befreiungskampf (Projekt f der Ordnung II, das Objekt des Pfeils d in Schema 2.6) negiert die Negation der Unterdrückten (B) und affirmiert (Pfeil e) ihre Exteriorität (c). Sie sind wie Moses oder Mohammed Symbole eines Volkes, das geboren wird, das wächst, das lebt. Sie sind Propheten des Lebens, nicht des Todes, Begründer, nicht Mörder der Freiheit. Zwischen George Washington und Henry Kissinger (dessen Verantwortung für den Sturz Allendes jetzt aufgedeckt wurde) liegt der Übergang von der Schaffung eines neuen Staates in Gerechtigkeit zur dekadenten Selbsterhaltung eines Reichen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung.

3.1.9.2 Das Projekt der Befreiung, das ein Volk affirmativ in seine Kultur als Alterität einbringt, ist das zukünftige Gemeinwohl, die positive, authentische, humane, ethische Utopie. Das ist der Grund dafür, warum das Leben selbst auf Grund dieses Wortes als Vermittlung interpretiert wird.

3.1.9.3 Das Projekt der Befreiung, das künftige Sein (als Nicht-Sein im gegenwärtigen System) ist der analektische (5.3) Grund (abgründig, chaotisch und anarchisch für das gegenwärtige System), auf den sich die Befreiungspraxis selbst (Pfeil d und e im Schema 2.6) mit aller Kraft, vorbehaltlos und gänzlich bezieht. Als der folternde Soldat Lumumba im Gefängnis mit dem Bajonett töten wollte, rief der Held: »Alles für die Befreiung des afrikanischen Volkes!« Sein Leben war ein Opfer und ein Angebot für das Projekt eines neuen Vaterlandes. Der größte Moment der Befreiungspraxis war sein eigener Tod. Sein Blut unterstützt die Geburt eines neuen Afrika. Das ist der Grund dafür, warum die subversive Praxis ethisch war; was er unternahm — die Zerstörung des Alten, des Toten —, war metaphysisch.

3.1.9.4 Politische Systeme oder Gesellschaftsformationen durchlaufen vier strukturelle Momente, die immer analog, niemals identisch sind. Die Periode der Befreiung beginnt mit dem Widerstand gegen die Unterdrückung; sie nimmt den Kampf auf, den die Herrschenden notwendig machen (für sie ist er pervers) und denen die Befreiten antworten (für sie ist er ehrenwert, gut, heroisch). Die zweite Periode enthält die

Organisation eines Staates und einer neuen Produktionsweise. Das ist die Zeit eines Lincoln, Lenin und Borge. Das ist die Zeit der Gerechtigkeit; es gibt Platz für jeden; es gibt viel zu tun; alles liegt vor einem. Befreiung ist die Zeit des Kampfes (und deshalb eine Zeit militärischer Priorität, aber eines nichtprofessionellen Militärs). Jeanne d'Arc war eine Schafhirtin, Washington ein Gutsbesitzer, Hidalgo Priester, Belgrano Rechtsanwalt, Trotzky Intellektueller, Mao Lehrer, Che Guevara Medizinstudent, Camilo Torres Priester, Lumumba Lehrer, Agostinho Neto Schriftsteller, Sandino Arbeiter. Sie waren Zivilisten; ihr militärischer Wert war ziviler Patriotismus. Im Moment der Rekonstruktion erscheint der große Politiker (die militärische Kunst gibt der politischen Weisheit Raum in ihrem authentischen befreienden Sinn). Die dritte Periode ist die Epoche der Stabilität, des langsamen Wachstums. Die patrizischen Schöpfer weichen den Senatoren, den Konservativen. Die vierte Phase ist gleichermaßen durch Glanz und Dekadenz gekennzeichnet. In dieser Phase verhärten sich Staat und Gesellschaftsformation; die Produktivkräfte wachsen; die Herrschaft über die Unterdrückten wird repressiv. Das Militär erlangt wiederum den Primat, aber nicht als Wert der Zivilisten, sondern als Disziplin der militärischen Bürokratie, eines Berufes, der ausgeübt werden muß. Es ist die Epoche der Imperien, von Brot und Spielen, der Ermordung der Befreier, weil diese subversiv sind. Es ist die Zeit des Pentagon, der Grenzkontrolle, des Verbots für die Barbaren, die Donau zu überschreiten ... oder für die Mexikaner, den Rio Grande zu überqueren.

3.1.9.5 In der Zeit der Befreiung, der Praxis der Solidarität, wird das Ethos um die Tugenden der Tapferkeit, des gerechten Wertes, der geduldigen Klugheit und des Maßes strukturiert, das vom Komfort weit entfernt ist, weil es bereit ist, alles — selbst das Leben, wenn es notwendig sein sollte — für die neue Heimat hinzugeben. Das solidarische Begehren der Alterität für die Armen, für die Unterdrückten, für das Volk ist das befreiende Ethos, das unauslöschliche Feuer, das sich durch die unbegrenzte Großzügigkeit ernährt, die das Maß aller anderen menschlichen Gracuität ist. Eine unbedingte Verantwortung, überwältigender als Gefängnis oder Folter, bewegt den Befreier, die Geschichte auf ein gerechtes und menschliches Ziel hin zu bearbeiten.

3.2 Die Erotik

3.2.1 Die Fragestellung

3.2.1.1 Die politische Ungerechtigkeit ist der Brudermord, der Tod des Bruders, der Schwester, eines nahen Angehörigen. Ungerechtigkeit oder Perversion auf der erotischen Ebene ist Frauenmord (Tod der Frau in einer Gesellschaft, in der eine machistische, phallokratische Ideologie regiert, wie wir sehen werden). Erotik definiert das Verhältnis von Mann und Frau. Wir sollten niemals das menschliche Sein (die Art) oder die Person mit dem Mann (der männlichen Person) oder der Frau (der weiblichen Person) vermischen.

3.2.1.2 Aus der Masse der Personen, in den Gezeiten des alltäglichen Lebens taucht plötzlich jemand auf, der nicht länger nur Kollege oder Mitbürger ist, sondern eine Frau für den Mann, ein Mann für die Frau. Die sexuelle Exteriorität ist von der politischen Totalität getrennt; die politische Erfahrung unterscheidet sich von der sexuellen Erfahrung, die auf Berührung und Kontakt beruht mit der Intention, den Körper des Anderen zu fühlen. Die Erotik ist ein neues Kapitel in der Metaphysik.

3.2.2 Die erotische Welt

3.2.2.1 Das ego cogito hat den Vernunftaspekt der menschlichen Natur herausgestellt. Durch Freud wurde das »Ich wünsche« wiederentdeckt, und wir können behaupten, daß das Ich des ego cogito ein phallisches, männliches Ich war (so lehnte Descartes seine Mutter, seine Freundin und seine Tochter ab). Weil Freuds Intention operativ, therapeutisch war, beschrieb er die Sexualität nicht so distanziert, wie dies z.B. Merleau-Ponty getan hat.

3.2.2.2 Plato behauptet im Symposion, daß es seit der Spaltung der Androgynen (einem fremden Wesen, das männlich-weiblich ist) Männer gibt, die Frauen lieben, d.h. sie suchen zu sich selbst zurückzukehren. Aristoteles stimmt dem zu, indem er sagt, daß es die Sexualität in ihrer Finalität dazu bringt, daß durch die Zeugung »dasselbe (die Art) dasselbe bleibt«. Wenn der Mann die Frau penetriert, dann geschieht dies, damit durch die Empfängnis die ewige Gattung Unsterblichkeit erlangt. Wir haben bereits gesehen, daß im Hochmittelalter Thomas von Aquin lehrt, »daß die Mutter nur die Materie unterstützt, es aber der Vater ist, der dem Kind das Sein gibt.« Das »Selbst« ist das phallische; es ist der Eros, der nach Identität verlangt. Mehr noch, mit der Verachtung des Körpers kam die Verachtung der Sexualität.

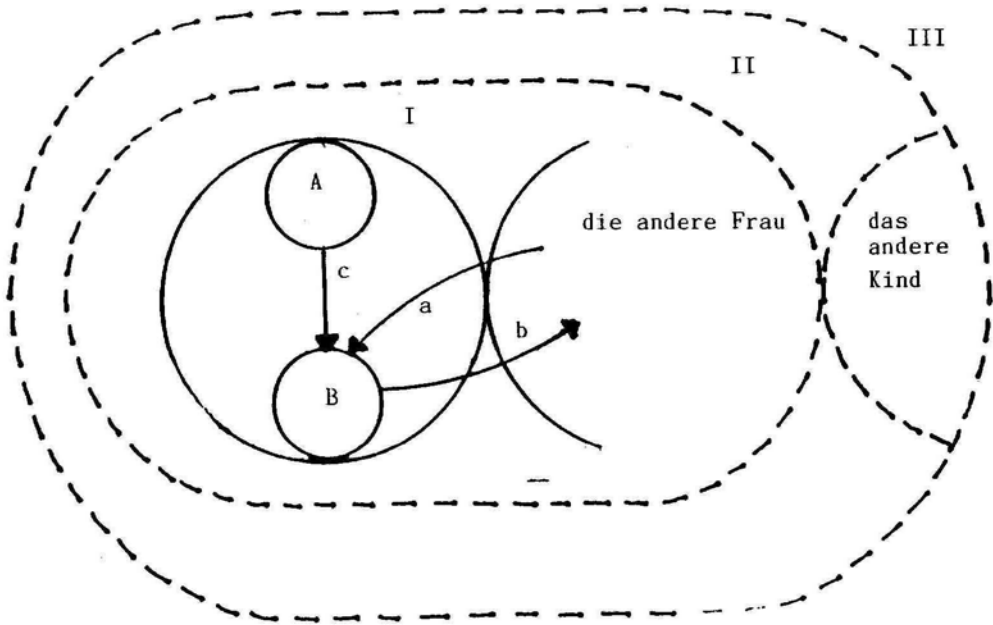
3.2.2.3 Erst in unserer Epoche, am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, beginnt eine anticartesianische, antidualistische Wiederaneignung der alten Lehre einer dualen Leib-Seele-Substantialität. Merleau-Ponty zeigt, daß die normale Person eine sexuelle Intention konstituieren kann. Solch eine Intention besteht darin, ein Objekt zu sexualisieren: den Körper des anderen. Sexualität wäre die Sensibilisierung für den Körper des anderen. Die ganze Welt eines Menschen ist erotisch aufgeladen, wenn diese Intention konstituiert ist, die weder reine Repräsentation noch reine biologische Determination ist. Sie markiert eine eigene phänomenologische Region für sich. Diese Intention treibt die erotische Situation weiter: sie weiß, wie sie sich zu behaupten hat und wie sie kontinuierlich bis zu einer vollständigen Erfüllung weit geht.

3.2.3 Die erotische Exteriorität

3.2.3.1 Die erotisierte Welt tendiert als Totalität dahin, den Anderen (3.2.5-2.6) durch das Begehren nach Totalisierung zu ignorieren (und deswegen ist es eine schizoide oder geschlossene Welt). Im Gegenteil beginnt die normale menschliche Sexualität damit: »Laß mich ihren/seinen Mund mit Küssen bedecken.« Es ist die Proximität, die der erotischen Welt Grenzen setzt, sie überwindet und die sexualisierten Objekte konstruiert. Vor der Sexualisierung des Objekts, vor dem Sexualobjekt im Sinne Freuds, provoziert der Andere die divergente Sexualität. Der Andere, als Mann für die Frau und als Frau für den Mann, nicht different, sondern divergent (2.4.4.2), kommt aus der Distanz des Politischen näher, zur Proximität des Kusses, des Eros, des Koitus. Der größte Divergenz wird zur größten Konvergenz: Proximität in der Nacktheit (weil die Kleidung die politische oder pädagogische Beziehung deserotisiert, ist sie ein Hindernis für den Eros), in der Schönheit, der *prima pulchritudo*, die jede Schönheit mißt.

3.2.3.2 Wenn wir den Leib-Seele-Dualismus überwinden und die Einheit des Körpers (hebräisch: *basar*) bejahen können, dann können wir verstehen, daß das Sexuelle, mehr noch die Sensibilität für den Leib des Anderen, bedeutet, sich mit dem Verlangen des Anderen als anderen zu beschäftigen, mit seinem Verlangen als einem anderen Körper, als Exteriorität. Die Person, das Subjekt des Begehrens der Alterität (für Freud unbekannt), durch das sich der Eine dem Anderen zuwendet, erreicht tatsächlich das, was außerhalb des Horizonts oder des Lichts der Ontologie liegt. Das Erotische, das authentisch metaphysisch ist, nähert sich dem schattenhaften Gebiet, wo der Andere wohnt. Der Andere, dessen Sexualität mich zur komplementären Er-

Schema 3.2



A Unterdrücker, Mann; B Unterdrückter, Frau; a Entfremdung; b Befreiung; c Herrschaft; I machistische Ordnung; II befreites Paar; III das Haus

gänzung seines Mangels einlädt, kann niemals als reines Objekt oder Ding ergriffen werden. Im Gegenteil, mit dem Verlust der Alterität verliert einer auch die Fähigkeit für die Fülle der Liebe, der Gratuität, der Selbsthingabe, der Freiheit, der Gerechtigkeit.

3.2.3.3 Die Exteriorität des Anderen als Möglichkeit der Negation der Provokation ist der Ursprung der menschlichen orgasmischen Realisierung.

3.2.4 Metaphysische Beschreibung des Eros

3.2.4.1 Das sexuelle Interesse beginnt mit Berührung, Kontakt, Liebkosung. Liebkosen bedeutet Nähe, Proximität; es ist ein Fortschritt, der durch die Scham gebremst wird, der aber zur Schändung neigt; es ist ein Wachstum und eine neugierige »Entdeckung«, in der zwei Personen einander näherkommen und sich zurückziehen, den Anderen als anderen ohne Wort fragend, ob ihre Wünsche gegenseitig austauschbar sind. Es ist ein geheimes Ausstrecken der Hand in die Nacht jenseits des Seins und des Lichts (des Ontologischen), ohne nach der Wahrheit eines Sinns (des Phänomenologischen) zu verlangen, ohne die Absicht, irgendeinen Wert zu setzen. Die Liebkosung nähert sich in der Absicht an, ein Zusammenprallen mit dem Widerstand aus der Freiheit des Anderen zu vermeiden, welcher immer möglich ist. Die

Nacktheit neigt immer zum Sadismus des Gewalttäters oder zum Masochismus des Opfers der Gewalt. Alejo Carpentier sagt uns, daß »ich ganz nahe an Rosario die ursprüngliche Erfahrung von Schönheit teile, von physisch wahrgenommener Schönheit, die gleichermaßen Leib und Geist erfreut, die mit jedem Sonnenaufgang geboren wird.«

3.2.4.2 Der Rhythmus von Nähe und Ferne, der die Summe des Lebens und der Geschichte ist, wird im Akt des Koitus (durch den Kontakt des Phallus mit dem weiblichen Fleisch und den Kontakt der Klitoris mit dem männlichen Fleisch) in einer Kadenz gelebt, die wächst, bis sie den ekstatischen Höhepunkt erreicht, an dem sich die Subjektivität und das »Ich« dezentralisieren, um in der Umarmung wechselseitiger Leidenschaft — wenn es in Gerechtigkeit geschieht — im Orgasmus totalisiert zu werden.

3.2.4.3 Der Koitus ist eine der privilegierten metaphysischen Erfahrungen des menschlichen Seins. Er ist eine Annäherung an das Feld der Realität, das jenseits des Horizonts der Welt liegt. Es liegt jenseits der Vernunft, wohin uns das Verlangen zur Befriedigung des Verlangens des Anderen treibt. Er ist nicht länger reiner Wunsch oder auf den Anderen gerichtetes Begehren, sondern die Realisierung des Begehrens in der Proximität selbst. Das Sexualorgan ist im Menschen die Gegenwart der Totalität in der Abwesenheit des Anderen: es ist ein Ruf nach der Realisierung des Anderen aus der Negativität des Anderen.

3.2.5 Der Machismus als Mord an der Frau

3.2.5.1 Der Tod eines Bruders oder einer Schwester, der Bruder-oder Schwestermord, ist die politische Entfremdung. In unserer Kultur und Epoche ist der Tod des Eros die Ermordung der Frau: der Frauenmord. Die machistische Ideologie ist das Gegenstück zum Frauenmord. Die beste europäische Diagnose des Machismus wurde von Freud vorgeschlagen. Er sah ganz klar, daß »die Sexualität von Natur aus männlich ist«, und definiert deswegen den Phallus als konstituierend und aktiv und die Vagina als passiv und konstituiert, als das Sexualobjekt. Der Satz »Das Seiende ist, das Nicht-Seiende ist nicht« lautet in der erotischen Ontologie: »Der Phallus ist, die Kastration ist nicht.« Das heißt, daß die Frau nicht ist, sie ist nur ein Objekt, wie es die Indios, die Afrikaner, die Asiaten, die armen Nationen, die unterdrückten Klassen, die politisch Benachteiligten sind. Wenn das konstituierende »Ich« das »phallische ego« ist, dann ist das Sein des Machismus, die Basis der entfremdeten sexuellen Totalität, die »Phallizität« (des Phallus als Phallus). Dann kann man verstehen, daß, wenn die Frau nicht ist, im Nicht-Sein alles ohne Unterschied ist: In der Nacht

sind alle Katzen grau. Der Phallus kann den Sexualakt nicht länger darstellen, weil vor dem Eintritt in die Beziehung mit dem Sexualobjekt (Frau) der Mann indifferent in den Tausch mit seiner Mutter und Frau tritt (weil es im Nicht-Sein keine Differenz gibt, nicht einmal zwischen der klitoral-vaginalen Intentionalität der Frau und der Brust-Mund-Intentionalität der Mutter; die Frau ist ununterschieden Mutter-Frau). Der ontische, konkrete Sexualakt ist immer inzestuös.

3.2.5.2 Vom Sein als abstrakter oder fundamentaler Phallizität, vom *imago patris* (dem Vaterbild her, das Mitscherlich nicht adäquat definiert hat), erstreckt sich der Horizont des Verstehens auf alle erotischen Beziehungen. Das ist der Ort in der Entfremdung der Frau, an dem die ödipale Situation entsteht. Die Liebe des Sohnes zur Mutter ist doppeldeutig (zumindest soweit sie den Vater mitbetrifft); der Vater, das phallische ego, setzt sich zu seinem Sohn in Gegensatz, weil er Verkehr mit dem Nicht-Sein, dem Sexualobjekt, der Frau hat — derselben Frau, die der Sohn auch zu totalisieren versucht (in Wirklichkeit ist es die unbefriedigte Frau, die sich durch ihren Sohn totalisiert). In der konflikthaltigen Gegenwart zwischen dem tatsächlichen Phallus (dem Vater) und einem möglichen Phallus (dem Sohn), die beide mit derselben Frau konfrontiert sind (ohne Differenz zwischen Mutter und Frau, aber definiert als weibliches Objekt), kann sich der Sohn nur durch Unterdrückung seiner Phallizität helfen und bleibt in einem neurotischen, pathologischen, perversen Zustand des inzestuösen Wunsches.

3.2.5.3 Der Machismus als Ideologie, der die Herrschaft über die als Sexualobjekt definierte Frau errichtet, entfremdet nicht nur die Frau selbst, sondern macht auch den Mann impotent, insoweit er von einer Beziehung zu einem anderen als Sexualobjekt (zur Frau) abhängt. Er wendet sich der solipsistischen Masturbation zu, einer Sache, die seine Selbstliebe erfüllt.

3.2.6 Erotik und politische Herrschaft

3.2.6.1 Die Phallokratie als die durch den Phallus konstituierte Herrschaft ist manchmal ein Ersatz oder eine Voraussetzung für die Geldherrschaft. Im Prozeß der Eroberung Lateinamerikas beherrschten die Europäer nicht nur den Indiomann, sondern verletzten auch die Indiofrau. Cortes lebte im Konkubinat mit Malinche, einer Indiofrau, der Mutter der Mestizen. Das ego cogito konstituiert ontologisch das »Ich erobere« und das phallische ego, zwei Dimensionen der Herrschaft von Person über Person oder von Klasse über Klasse oder von Nation

über Nation. Die Sexualität ist daher ein Abbild der politischen, ökonomischen, kulturellen Herrschaft.

3.2.6.2 Im Weltmaßstab wurde die Problematik der sexuellen Entfremdung bisher wenig oder überhaupt nicht studiert. Eine Studie über den afrikanischen Ödipus zeigt uns, daß in manchen afrikanischen Kulturen nicht so sehr der Vater der mythische Älteste und Beschützer ist, sondern daß der älteste Bruder oder die Mutter die Funktion des repressiven, kastrierenden, phallischen Bildes erfüllen. Die Manifestation der Prostitution ist ein Phänomen der Klassen des Volkes, im Zentrum wie in der Peripherie; sie zeigt die phallische Herrschaft Hand in Hand mit der ökonomischen. Der Tango »Margot« von Celestino Flores (1918) erzählt die Trauer eines armen Jungen aus einer Vorstadt von Buenos Aires, als er sieht, wie seine Geliebte Margarita, ein einfaches Mädchen aus der Stadt, zum Spielzeug eines reichen Mannes aus dem Stadtzentrum wird (und darum nimmt sie den französischen Rokokonamen Margot an).

3.2.6.3 Die Frau aus dem Volk, die Frau aus der peripheren Kultur wird von einem schrecklichen Angriff, von einer dreifachen Gewalt getroffen: sie wird verletzt als Mitglied einer unterdrückten Kultur und Nation, als Mitglied einer unterdrückten Klasse, als Mitglied eines unterdrückten Geschlechts. Sie ist eine arme Frau des Armen — des Indio, Afrikaner oder Asiaten, ein Opfer des Imperialismus, des Klassenkampfes und der machistischen Ideologie.

3.2.7 Erotische Befreiung

3.2.7.1 Die Befreiung des Eros wird durch die Befreiung der Frau vollendet, die es dem Mann erlaubt, seine in der machistischen Ideologie verlorene Sexualität wiederzuerlangen. Die Befreiung vom alten Patriarchalismus (den die Indoeuropäer und die Semiten über Jahrtausende weitertrugen) ist die Befreiung der Frau, die immer als kastriert definiert wurde, als nicht-phallisch. Es ist notwendig, wieder ganz von vorn anzufangen.

3.2.7.2 So wie der Mann eine aktive, konstitutive, phallische Offenheit auf die Welt hin besitzt, so besitzt auch die Frau als Frau eine aktive, konstitutive klitoral-vaginale Offenheit (für den Phallus des Mannes) und als Mutter eine mammarische Offenheit (für das saugende Kind). Positiv definiert (das phallische Nicht-Seiende ist etwas wirklich Unterschiedenes: die aktive klitoral-vaginale Wirklichkeit) hat die Frau eine unterschiedliche und positive Orientierung gegenüber dem Mann (klitoral-vaginal) und dem Kind (Brust-Mund). Befreiung ist nicht einfach die Negation von Herrschaft durch die Negation der

sexuellen Verschiedenheit (so wenn Feministinnen die Homosexualität favorisieren oder Kinder aus der Retorte etc.). Befreiung beharrt auf wirklicher sexueller Divergenz: der Mann affirmiert seine phallische Offenheit (mit dem darin enthalten Risiko) und die Frau affirmiert gleichermaßen ihre klitoral-vaginale und mammarisch-orale Offenheit (in ihrer Rolle als Frau und Mutter). (4.2.6.2)

3.2.7.3 Auf diese Weise erfüllt die Proximität des Koitus, die Praxis der Befreiung des Anderen als anderen und der sexuelle Rhythmus als Liturgie in Respekt vor dem Anderen den Wunsch nach dem Anderen als anderen, nach der andersgeschlechtlichen, erotischen Alterität. Nur in der realen Exteriorität des Anderen, eines freien und sexuell divergenten Anderen kann der Orgasmus ein humaner Akt sein, der die Politik und die Pädagogik vollendet.

3.2.7.4 Die Detotalisation, die Deobjektivierung oder die Divergenz der Frau ist die *conditio sine qua non* für die Normalität eines nichtpathologischen, nicht repressiven Eros.

3.2.8 Das neue Haus

3.2.8.1 Die orgasmische Fülle menschlicher Liebe zwischen Mann und Frau bildet den Grund, das Wesen oder den Kern des Hauses. Im Zentrum des Hauses steht das Feuer, der Herd, der Wärme gibt, auf dem das Essen gekocht wird, der Intimität ausstrahlt. Herd, Wärme, Mutter. Das Ur-Haus, das erste Haus, ist ein Raum, der sich um den Herd und die Proximität Mann-Frau bildet. Das Ur-Haus ist ein einziges Zimmer für alle Lebensäußerungen: es dient als Urküche, Urschlafzimmer, Ureßraum, Urwohnraum. Es ist ein Allzweck-ein-Zimmer Haus, noch nicht aufgeteilt in ein Haus mit vielen Räumen und Funktionen. Das Wesen des Hauses ist die Wärme des Eros.

3.2.8.2 Der Mann und die Frau, die sich in der Wärme des Koitus zusammenschließen, sind eine neue analoge Einheit: das Paar. Das Paar ist äquivok; es kann totalisiert werden. Wird es totalisiert, wird wieder einer ermordet — der Andere, das Kind (der Kindsmord ist die pädagogische Entfremdung *par excellence*).

3.2.8.3 Durch die Fruchtbarkeit öffnet sich das Paar dem Kind. Nur auf diesem Weg, in der komplexen Beziehung Paar-Kind, erscheint das Haus. Das Haus ist eine fundamentale Totalität, die alle restlichen Totalitäten vorbestimmt: die Erotik von Mann und Frau, die Pädagogik von Eltern und Kindern, die Politik. Alle, die zusammen um den Tisch und den Herd sitzen, konstituieren das Haus, die Familie. Sie sind alle

zusammen da; besser, sie kommen in der politischen Versammlung oder zum Lernen im Klassenzimmer zusammen.

3.2.8.4 Die machistische Ideologie entfremdet die Frau, die entfremdete Frau zerstört das Kind; das zerstörte Kind ist für politische Ungerechtigkeit anfällig. Die Befreiung der Frau räumt mit dem Machismus auf und erlaubt die Erscheinung des Paares, die Gleiche sind (sexuell unterschieden, aber Personen mit gleichem Recht auf Leben, Arbeit, Erziehung, Politik usw.). Das Paar erlaubt die Erscheinung des Kindes und des Bruders. Der Tod des alten Hauses, der phallischen Familie, erlaubt das Erscheinen des neuen Hauses, des befreiten Hauses, in dem eine expansive, innovative, fruchtbare, nichttraumatische Sexualität regiert.

3.2.9 Das Projekt und die Praxis der erotischen Befreiung

3.2.9.1 Die phallische Ontologie denkt die menschliche erotische Vollendung als Asexualität. Aufgrund der Tatsache, daß die Phallizität (das Sein als Phallus an sich) in eine unlösbare Aporie fällt (alle phallischen Akte sind inzestuös: sie sind auf die Mutter und die Frau gleichermaßen gerichtet), führt der einzige Weg zur Vollendung durch die Ataraxie (Unberührbarkeit) oder Apathie (Leidenschaftslosigkeit): die höchste Freude liegt in der Kontemplation. Das ist die Kastration durch die Sublimation, die einzige moralische Lösung der machistischen Ideologie. Ihr Gegenstück ist die Moralität der parthenos (der Jungfrau, die dem heiligen Phallus geopfert wird). Das kann nicht das Projekt der erotischen Befreiung sein.

3.2.9.2 In der Peripherie — ebenso wie im Zentrum, aber mit leicht erklärbaren Unterschieden — bewahren aristokratische Familien, Oligarchien und Eliten fetischistische Praktiken, die von den Konquistadoren, den Kolonialherren, den Unterdrückten und imperialistischen Bürokratien oder Institutionen und durch die Massenmedien überliefert werden. Die Konkubinat mit Indiofrauen, die Fortpflanzung der Negersklaven unter Bedingungen wie bei Tieren und die Prostitution mit Mädchen aus der Arbeiterklasse gehören zu diesen Praktiken. Die kulturelle Erotik der abhängigen Völker und Kulturen sowie der Klassen des Volkes zu befreien, ihnen ihre Würde zurückzugeben, das könnte ein Ziel für eine weltweite Kampagne der sexuellen Befreiung sein.

3.2.9.3 Insoweit der sexuelle Verkehr die Exposition der Nacktheit gegenüber dem Anderen ist, enthält er immer ein Risiko; der Andere kann mich instrumentalisieren oder mit meiner dienenden Gratuität spielen. Es scheint so, daß der, der keine Zweifel bezüglich des

Anderen hat, diese Person bereits als Sexualobjekt instrumentalisiert hat. In diesem Falle gibt es kein Risiko, weil die entfremdende Totalität bereits etabliert wurde und der Akt intrinsisch pervers und autoerotisch ist. Wenn es sich im Gegensatz dazu um eine authentische, dienende sexuelle Offenheit handelt (wenn den Wünschen des Anderen gedient wird, ist die Praxis der erotischen Befreiung erfüllt), kann die Antwort des Anderen immer verdingt werden. Nacktheit, die nicht schockiert, ist keine authentische humane Sexualität. Man kann immer fürchten, durch den Anderen benutzt zu werden. Die Furcht, die immer möglich ist, gewährleistet die authentische, auf den Anderen gerichtete Sexualität; das ist die Scham. Die Scham ergänzt die erotische Schönheit und begleitet ihre volle Erfüllung in Gerechtigkeit.

3.2.9.4 Ein chinesischer Dichter schreibt im Chi-King: »Ein Sohn ist geboren. Er wird ins Bett gelegt und mit teuren Kleidern eingewickelt. Der Herr, der Meister, der Herrscher ist geboren. Eine Tochter ist geboren. In gewöhnliche Kleider eingewickelt, wird sie auf den Boden gelegt. Es gibt bei ihr weder gut noch böse. Laß sie lernen, wie Wein zubereitet wird, wie Essen gekocht wird. Achte darauf, was sie wissen sollte.«

3.2.9.5 Die Frau des Mannes in den unterdrückten Klassen und Völkern ist heute die Unterdrückte par excellence in der Welt. Ein lateinamerikanischer Gaucho, Martin Fierro, singt traurig von seinem Unglück: »Und meine arme Frau,/ Gott weiß, wie sie gelitten hat! Man sagt mir, sie wollte fliehen/ mit, ich weiß nicht was für einem Gauner,/ ohne Zweifel auf der Suche nach dem Brot,/ das ich ihr nicht geben konnte.«

3.3 Die Pädagogik

3.3.1 Die Fragestellung

3.3.1.1 Die Pädagogik hat an der Stelle mit der Eltern-Kind bzw. der Lehrer-Schüler-Proximität zu tun, wo Politik und Erotik zusammenreffen. Das im Haus geborene Kind wird erzogen, um Teil einer politischen Gemeinschaft zu werden; von dem in einer Kultur geborenen Kind wird erwartet, ein Haus zu gründen. Das ist der Grund dafür, warum der pädagogische Diskurs immer doppelbödig ist und die Ebenen ständig verwechselt werden. Die Sache wurde mehr oder weniger ausreichend im Abschnitt über den sogenannten »zweiten Ödipuskomplex« behandelt. Der junge Mann findet sich in der Adoleszenz in einem ödipalen Konflikt wieder, der aber jetzt in einem soziopsychologischen Kontext steht. Das Verlangen nach der Mutter richtet sich zur

selben Zeit auf die Tradition, die Volkskultur; die Zwischenposition des Vaters nehmen die Gesellschaft oder der Staat ein. Sein Ideal (Vater-Staat) befindet sich in der Krise. Der junge Mann kann sich nicht mit einem dekadenten Vaterbild (*imago patris*) identifizieren; der ödipale Konflikt dauert an, und seine Offenbarung ist die jugendliche Rebellion als Symptom sexueller und politischer Unterdrückung.

3.3.1.2 Die Pädagogik beschäftigt sich nicht nur mit der Erziehung des Kleinkinds, des Kindes und des Jugendlichen in der Familie, sondern auch mit der Jugend und dem Volk als Ganzem in erzieherischen wissenschaftlichen und technologischen Institutionen und den Massenmedien. Ihre Themen sind die Ideologie und Kultur.

3.3.2 Pädagogische Systeme

3.3.2.1 Solange die Menschheit existiert, wurde der neuen Generation, dem Kind die Totalität der Vermittlungen übertragen, die die Welt konstituieren. Die Übertragung der akkumulierten Kultur wird durch pädagogische Systeme geleistet, von den ältesten und einfachsten (dem Unterricht, wie ein Stein poliert wird) bis zu den neuesten und komplexesten (so z.B. Satelliten in eine Erdumlaufbahn zu bringen oder Entscheidungen mittels eines Computers zu fällen). Es ist evident, daß die pädagogischen Systeme mit den wachsenden Ansprüchen an die Übertragung in quantitativer und qualitativer Hinsicht verbessert wurden. Vom einfachen Rat des Vaters im Paläolithikum ausgehend haben sie den Stand der technologischen Präzision der Universitäten und der Forschungsinstitute erreicht.

3.3.2.2. Das erotische oder pädagogische System erzieht im traditionellen Ethos des Volkes, in der Gesellschaftsklasse der Familie. Das System kann patriarchalisch sein, d.h. die Männer dominieren über die Frauen, und das Paar beherrscht das Kind. Dieses pädagogische System ist erotischer Frauenmord und pädagogischer Kindsmord. Die ödipale Situation ist bestimmten pädagogischen Systemen inhärent, anderen nicht — d.h. wenn wir bestimmten Folgerungen von Margaret Mead vertrauen können. In jedem Fall hängt der Charakter künftiger Bürger davon ab, wie ihre Sexualität zuhause geprägt wurde, in der Proximität mit der Mutter und in Korrelation zur Position des Vaters und der Geschwister.

3.3.2.3 Das politische oder gesellschaftliche pädagogische System erzieht auch im vorherrschenden Gesellschaftsethos, aber es gibt manchmal unterstützende Institutionen wie die Schule der »Amantas« des Inkareiches oder der Priester im alten Ägypten. Diese Institutionen sind keine vereinzeltten Momente, sondern sie bilden ein System.

Das Erziehungssystem und die Massenmedien sind heute die zwei wichtigsten Systeme in der Formung der Alltagsmenschen.

3.3.3 Die erotisch-pädagogische Exteriorität

3.3.3.1 Außerhalb des Erziehungssystems wird eine neue Person, der Andere geboren, der notwendigerweise das Gegebene in Frage stellt. Wenn sich Mann und Frau in Freiheit und Gratuität dazu entscheiden, jemandem eine Realität zu geben, der noch nicht ist, konstituieren sie sich selbst als Ursprung in der schöpferischen Fruchtbarkeit, die vom Nichts zur Wirklichkeit des Kindes voranschreitet. Das Kind ist ein Novum, etwas Neues, das die Wirklichkeit der sexuellen Einheit von Mann und Frau als Ehepaar darstellt. Vaterschaft und Mutterschaft (ein qualitativ neues Moment zusätzlich zu Mannsein und Frausein) sind korrelativ zur Kindschaft. An dieser Stelle zeigt sich das metaphysische Moment, mit dem wir uns in diesem Werk beschäftigen, ganz deutlich.

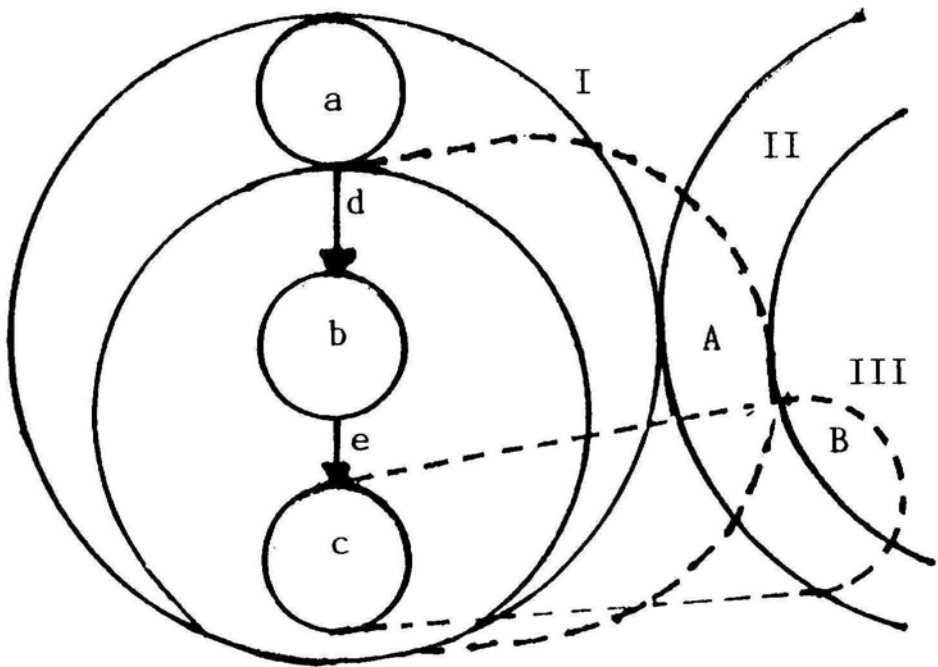
3.3.3.2 In der Politik kann der verantwortlich handelnde Mensch mit dem Armen und Unterdrückten, den er vorfindet, Solidarität üben. In der Erotik kann der verantwortlich handelnde Mensch für die verletzten Frauen in einer machistischen Welt eintreten. In der Pädagogik aber zeigt sich das metaphysische Vorher in einer noch klareren Weise, vor jedem ontologischen Horizont: das prae der Freiheit des Erzeugers. Aus der schöpferischen Freiheit kommt ein Kind ans Licht der Welt, das die reale Zukunft, die utopische Kritik besitzt, weil es sich außerhalb der organisierten, traditionellen, gegebenen Ordnung befindet. Schöpferische Fruchtbarkeit und Verantwortung für Gerechtigkeit sind das, was der neuen Ordnung, der neuen Person Realität gibt.

3.3.3.3 Das Kind ist die Exteriorität jeder Erotik, ihr metaphysisches Ziel, ihre reale Erfüllung (4.1.5.5). Darüber hinaus ist das Kind vom Paar divergent, nicht einfach verschieden; das Kind ist der Andere, von dem man immer zu lernen hat, wie man im Schweigen auf die neue Offenbarung hören muß, die als Tradition von der Vergangenheit her kommt. Das Kind ist die Innovation selbst, die neue Zeit und deshalb eschatologisch, das Kind ist die Endzeit. Das ist der Grund dafür, warum wir in der Gegenwart eines neuen Anderen, in der Gegenwart des Mysteriums einen heiligen Respekt und Schweigen bewahren sollten, um zu lernen, wie wir auf die provozierende Stimme hören müssen, die die Tradition fruchtbar und geschichtlich wirksam macht.

3.3.4 Die politisch-pädagogische Exteriorität

3.3.4.1 Das Kind, der neue Andere, ist keine Waise; das Kind ist ein Abkömmling seiner Eltern und eines Volkes. Die Nachkommenschaft eines Volkes ist die Jugend und das Volk selbst, insoweit es unterdrückt, insoweit es kulturelle Exteriorität ist. Die periphere Nation oder die lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische Kultur befinden sich außerhalb des herrschenden kulturellen Systems des Zentrums. Die Exteriorität der nationalen Kultur (A in Schema 3.3) provoziert und stellt das hegemoniale Kultursystem in Frage. Und in denselben unterdrückten Nationen gibt es unterdrückte Klassen, Campesinos, ländliche Arbeiter, Randgruppen; in jeder Nation spielen sie die Rolle der kulturellen Exteriorität (B).

Schema 3.3



a imperiale Kultur; b intellektuelle Kultur; c Kultur der Massen; d Herrschaft der imperialen Kultur; e Herrschaft der intellektuellen Kultur; I imperiale kulturelle Ordnung; II nationale Kultur; III Kultur des Volkes; A Prozeß der nationalen kulturellen Exteriorität; B Prozeß der kulturellen Exteriorität des Volkes

3.3.4.2 Die afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Kulturen existieren in einem eigenen Bereich, der von den in die hegemonialen Schulen oder Universitätssysteme eingegliederten Menschen oder von den öffentlichen Kommunikationsmitteln nicht verstanden werden kann, weil sie als Nicht-Kultur, als Barbarentum, Analphabetismus und Zauberei eingeschätzt werden. Sie werden durch die

herrschende rationalistische, die Universität für sich beanspruchende Kultur als Nicht-Sein, Chaos oder Irrationalität interpretiert. Die Verachtung, die diese Kulturen trifft, ist analog der, die der Vater des Ödipus für seinen Sohn hat: Der Sohn ist der Phallus als Möglichkeit, und deshalb verachtet ihn der Vater.

3.3.4.3 Die Kultur der unterdrückten Gruppen und Klassen dieser drei Kontinente — der Volkskultur — bewahrt das Beste der Tradition der Dritten Welt; aus ihr kommen die Alternativen für eine zukünftige Weltkultur, die nicht einfach eine Wiederholung der Strukturen des Zentrums sind. Die Exteriorität der Volkskultur ist die beste Garantie und der am wenigsten vergiftete Kern für eine neue Menschheit. Ihre Werte, heute verachtet und nicht einmal vom Volk selbst erkannt, müssen sorgfältig studiert werden, sie müssen in einer neuen Pädagogik der Unterdrückten angereichert werden, um ihre Möglichkeiten zu entwickeln. In der Volkskultur, genauer in der traditionellen Kultur, wird die kulturelle Revolution ihren authentischen Inhalt erhalten (Niveau B in Schema 3.3).

3.3.5 Der Kindsmord

3.3.5.1 Der physische oder kulturelle Tod des Kindes ist die pädagogische Entfremdung. Das Kind wird im Mutterleib durch Abtreibung oder im Leib des Volkes durch kulturelle Unterdrückung getötet. Diese Repression wird immer im Namen der Freiheit und natürlich mit den besten pädagogischen Methoden ausgeführt.

3.3.5.2 Huitzilopochtli, der aztekische Sonnengott, sagt dem Falkengott in einem populären Mythos, daß er das Blut der Kinder, der Jugend braucht, um jeden Tag auszugehen. Der alte Gott braucht junges Blut. Das ist der mythische Tod des Kindes! Wie wir vorher gesehen haben, opferte Sokrates die Jugend gleichermaßen, indem er sie glauben machte, daß die griechischen Antworten, die er auf subtile Weise seinen Schülern nahelegte, nichts weniger waren als ewige und göttliche Ideen (er vergöttlichte die griechische Kultur). Aber wenden wir uns einem noch subtileren Herrscher zu.

3.3.5.3 Jean-Jacques Rousseau idealisierte im Namen der Natur die aufsteigende bürgerliche Kultur. Dazu benötigte er zuerst einen pädagogischen Vertrag mit seinem Schüler (analog dem Gesellschaftsvertrag). Der Vorgesetzte (der Vater oder der Staat) verpflichtet den Schüler, ein Waise zu sein oder sich so zu verhalten (ohne Mutter und ohne Volkskultur) und in allem zu gehorchen, wie Rousseau im »Emile« erklärt. Mit dem Anspruch, daß sich die Natur selbst in der Realität ausdrückt, verpflichtet der unterdrückende Vorgesetzte den Schüler Emile,

unermüdlich einem wahren Curriculum zu folgen, um den Titel eines Kleinbürgers zu erwerben, der Europa bereist hat (dem Vergnügen der Bourgeoisie dieser Zeit), der eine absolut folgsame Frau, eine unterdrückte Hausfrau besitzt. Rousseaus Projekt ist auf zwei Arten ideologisch: erstens, weil er die bürgerliche Klasse als Natur betrachtet; zweitens, weil er keinerlei Aufmerksamkeit auf diese Voraussetzung verwendet und Emile im Namen des Kritizismus zur Annahme dieses Projektes in aller Naivität bringt. Pestalozzi, Montessori und Dewey tun nichts anderes als denselben ideologischen Weg weiterzugehen, den Prozeß der Domestizierung mit modernisierten Techniken.

3.3.5.4 Der arme, unterdrückte Ödipus ist das Produkt moderner, machistischer, individualistischer Erziehung, die darauf zielt, den Wolf zu erziehen, den Hobbes braucht, die Person, die bereit ist, immer und überall zu kämpfen, um in einer Welt des Wettbewerbs zu bestehen.

3.3.6 Das Porträt des Kolonisierten

3.3.6.1 Albert Memmi und Frantz Fanon zeichnen das Antlitz der politisch-kulturell unterdrückten Person in der Peripherie. Um diesen Topos zu verstehen, müssen wir einige Unterscheidungen treffen.

3.3.6.2 Unter »imperialistischer Kultur« oder »Kultur des Zentrums« verstehe ich die Kultur, die in der bestehenden Ordnung herrscht. Es ist die verfeinerte Kultur der europäischen und nordamerikanischen Eliten. Es ist die Kultur, an der alle Kulturen gemessen werden. Die Mona Lisa kritisiert alle anderen Bilder; Beethovens Fünfte Symphonie ordnet alle Musikkompositionen; Notre Dame ist der Prototyp aller Kirchen. Und diese Kultur hält die kollektiven Mittel der Kommunikation in ihren Händen (die USA produzieren und übertragen 80 % des Materials, das in Lateinamerika an Tageszeitungen, Magazinen, Radio, Kino und Fernsehen benutzt wird).

3.3.6.3 Diese Kultur bricht sich teilweise an den oligarchischen Kulturen herrschender Gruppen in den abhängigen Nationen der Peripherie. Sie ist die Kultur, welche diese Gruppen bewundern und nachahmen, fasziniert vom künstlerischen, wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt des Zentrums. Diese Eliten werden als entfremdende Minderheiten in ihren eigenen Nationen von den Kulturschöpfern des Zentrums verachtet. Ein Schwarzer spielt Piano — das ist so, wie wenn eine Hyäne akrobatische Vorstellung böte oder ein Esel Flöte spielte. Auf den Masken dieser lokalen Eliten wird das Gesicht der Zentrums dupliziert. Sie ignorieren ihre nationale Kultur; sie verachten ihre Hautfarbe; sie wollen Weiße sein; sie sprechen Englisch oder

Französisch; sie kleiden sich, essen und leben, wie wenn sie im Zentrum wären. Sie sind aus der Geschichte ausgestoßen.

3.3.6.4 Die Kultur der Unterdrückten, nicht als Kultur des Volkes (3.3.8), sondern der Unterdrückten, ist die Kultur der Massen. Sie ist die unbegrenzte Reproduktion, die Vulgarisierung als Kitsch, die von der imperialistischen Kultur auf die oligarchische Kultur gebracht und zum Konsum in Zeitschriften, Groschenheften, pornographischer Literatur und anderen weitergegeben wird.

3.3.6.5 Dieser ganze Prozeß kultureller Entfremdung ist von Grund auf ideologisch, insoweit er universelle Kenntnisse oder Ideen zum Ausdruck bringt (weil sie aus dem Zentrum sind), und insoweit er die Unterdrückung versteckt, die den unterdrückten Ländern und Klassen Leiden schafft. Durch die Massenkultur propagiert diese Ideologie imperialistische Unternehmen und produziert einen Markt für ihre Produkte (4.3.3). Die kulturelle Herrschaft ist daher ein Element der politischen (3.1.5-1.6) und ökonomischen (4.6-4.7) Entfremdung; sie entspricht dem Wachtposten der Armee, der das Terrain für die nächste Attacke vorbereitet. Der ideologisch-kulturelle Imperialismus übersteigt heute alle anderen Arten früheren Kultureinflusses und genießt die Unterstützung der Wissenschaften und derer, die Chomsky »intellektuelle Soldaten« nennt, die in Harvard, Yale und anderswo geformte Elite.

3.3.7 Der Anti-Ödipus

3.3.7.1 Den Sohn zu befreien, das ist die Aufgabe der metaphysischen Pädagogik. Weder der Vater noch der Sohn müssen getötet werden. In Wirklichkeit ist es in »Totem und Tabu« nicht der Vater, der getötet wird, sondern der alte Mann, insoweit er überlebt, weil er nicht länger seine Söhne, die neuen Erwachsenen beherrschen kann. Die ödipale Situation ist entfremdend und entfremdet. Dem Sohn ein eigenes Sein zuzugestehen, so daß Ödipus als anderer aufwachsen kann wie Anti-Ödipus, heißt, ihn in seiner Exteriorität zu respektieren. Natürlich darf er nicht, um den Kindsmord zu vermeiden, den Frauenmord begehen.

3.3.7.2 Eine freie Frau erlebt das Erscheinen eines wirklichen Paares. Das orgasmisch erfüllte Paar erzieht das Kind in Liebe. Die Eltern sind verantwortlich für dessen unterschiedliche Alterität, sie hören mit Achtung auf den Schrei des Kindes, seinen Protest und die jugendliche Kritik. Wenn es keinen kastrierenden Vater gibt, gibt es keine kastrierende Mutter, und der Sohn wird nicht als Phallus definiert, als möglicher Feind, sondern als Mund-Hände-Füße, die Aufmerksamkeit

beanspruchen. Daher wendet er sich an die Frau nicht in deren klitoral-vaginaler Offenheit, sondern an ihre nährenden, schützenden, weichen, warmen Mutterbrüste. In der Proximität von Brust und Mund beginnt das Kind, erfüllt und nicht unterdrückt, langsam und sicher auf der Straße der Alterität zu gehen, die es zur Sexualität und zur Politik führt.

3.3.8 Die Befreiung der Kultur des Volkes

3.3.8.1 Die Befreiung der Unterdrückten ist das Werk der Unterdrückten, aber durch die Vermittlung der kritischen Vernunft des Lehrers, des Anführers, des organischen Intellektuellen — mit und in dem Volk.

3.3.8.2 Jenseits der oligarchischen Kultur der herrschenden Eliten findet sich die nationale Kultur (II in Schema 3.3), die eine äquivoke Kultur ist, weil sie die Bedingungen der Oligarchie einschließt. In jedem Falle ist die Affirmation der nationalen Kultur eine befreiende Begegnung mit der imperialistischen Kultur und ein erster und notwendiger Schritt auf der Straße der kulturellen Revolution der Peripherie.

3.3.8.3 Die Kultur des Volkes (III) schließt die Kultur der Masse (c), der Unterdrückten als Unterdrückten ein und reflektiert die imperialistische Kultur und die eigene unterschiedliche Exteriorität der unterdrückten Gruppen (B). Die kulturelle Revolution durch die Befreiung muß beim Volk und mit dem Volk beginnen und von ihm aus zur Volkskultur werden. Solch eine Kultur besitzt die Symbole, die Werte, die Gebrauchswerte und die Traditionen der Weisheit ebenso wie das historische Gedächtnis; sie kennt ihre Feinde, ihre Freunde und ihre Verbündeten. Die Volkskultur, weit davon entfernt, eine Sache von Minderheiten zu sein, ist der relativ am wenigsten vergiftete Kern des Widerstands der Unterdrückten gegen die Unterdrücker. Aber sie kommt nicht spontan zum Leben.

3.3.8.4 Das Volk allein kann sich nicht befreien. Das System hat es mit der Massenkultur vergiftet, dem schlimmsten, was es anzubieten hat. Deshalb ist die kritische Vernunft des organischen Intellektuellen, der kritischen Gemeinschaften oder politischen Parteien unersetzbar, damit das Volk eine kritische Vernunft erlangen und unterscheiden kann, was es in sich trägt (introjizierte imperialistische Kultur [:c]) und was es an Resten von alters her hat (kulturelle Exteriorität, das Maximum möglicher Kritik ohne aktuelles Bewußtsein [:B]). Die Philosophie hat hier eine große Aufgabe (5.9.5).

3.3.9 Das Projekt und die Praxis der pädagogischen Befreiung

3.3.9.1 Das Projekt der pädagogischen Herrschaft vernichtet die Kultur der peripheren Nationen und der unterdrückten Klassen. Das Projekt der pädagogischen Befreiung andererseits, das der Passivität der Lernenden entgegenarbeitet, wie Paulo Freire sagte, affirmiert das, was das Volk an Exteriorität, an eigenen Werten (B) hat. Das Projekt der pädagogischen Befreiung wird nicht durch die Lehrer formuliert; es ist bereits im Bewußtsein des Volkes. Es ist das metaphysische Apriori des Prozesses, das Ziel, auf das hin eine breite Straße vom allgemeinen Kampf des Volkes führt, dem genuinen Projekt der authentischen alten Volkskultur, wie es Mao ausdrücken würde.

3.3.9.2 Dieses Projekt, das ist wahr, kann durch die bekehrten Kolonisierten angestrebt werden, durch die Intelligenz, die ihr eigenes Volk entdeckt. Frantz Fanon stellte fest, daß in der ersten Phase die kolonisierten Intellektuellen die Kultur der imperialistischen Besatzer simulieren. In einer zweiten Phase distanzieren sie sich von dem, was sie getan haben, und versuchen eine Rückkehr zum Volk. Schließlich, in der dritten Periode, nachdem sie versucht haben, im Volk aufzugehen, sich mit dem Volk zu identifizieren, kommen sie zu der Einsicht, daß sie das Volk aufrütteln müssen. Anstatt die Lethargie des Volkes zu unterstützen, werden sie diejenigen, die aufwecken. Dennoch ist die kritische Aktion der organischen Intellektuellen keine hinreichende Bedingung, wie Gramsci sagte.

3.3.9.3 Worauf es ankommt, das ist ein revolutionärer Arbeiter in einer Volkskultur, eine Person des Volkes, die das Volk niemals verlassen hat, die aber eine kritische Haltung besitzt, die das Volk zu seiner eigenen kulturellen Affirmation führt. Solange, wie das kritische Gewissen in der Praxis der Anführer des Volkes nicht geformt ist, ist jede Erziehung elitär und beherrschend.

3.3.9.4 Das Ethos der pädagogischen Befreiung fordert, daß jeder Lehrer weiß, wann er in schweigendem Respekt auf die Jugend oder auf das Volk zu hören hat. Nur der authentische Lehrer, der ein geduldiger und enthusiastischer Schüler wurde, kann die Wirklichkeit angemessen beurteilen, in der sich das Volk befindet. Die Schüler, die Jugend und das Volk bewundern Lehrer, die in ihrem Lebensstil, in ihrer Art mit ihnen zu leben, in ihrer Demut und Solidarität sich ein kritisches Bewußtsein bewahren, die in der Jugend und im Volk liegenden Werte zu bejahen. Solche Lehrer zeigen eine Zusammenarbeit, die einiges macht, die mobilisiert, organisiert und das Neue schafft. Die antiideologische Wahrhaftigkeit ist die fundamentale pädagogische Haltung. Sie ist die Aufdeckung der Mängel des Systems, eine Negation

oder Destruktion dessen, was das System eingeführt hat, um das Volk zu vergiften, und eine affirmative Konstruktion der kulturellen Exteriorität. Diese Aufgabe ist heutzutage in der Peripherie lebensgefährlich, denn die kritischen Menschen, diejenigen, die eine gerechtere Zukunft fordern, sind die ersten, die ins Gefängnis kommen, die eliminiert werden, die ermordet werden. Aber sie sind die Vorkämpfer für das, was kommt. Ich habe das selbst durchlitten, und viele Kollegen und Mitkämpfer ebenso.

3.3.9.5 Aus der befreienden revolutionären Kultur wird eine neue Weltkultur entspringen, eine Alternative, die reicher ist als die imperialistische Kultur, Wir werden mit dem Dichter Carlos Fuentes sagen: »Du, mein Sohn, wirst mein Triumph sein; der Triumph der Frau ... Malinxochitl, der Göttin der Morgendämmerung ... Tonantzin, Guadalupe, Mutter.«

3.4 Der Antifetischismus

3.4.1 Die Fragestellung

3.4.1.1 Wir befinden uns hier am Ursprung und am Ende der Metaphysik. Es geht um die Sache einer Archäologie, wenn *arché* Quelle oder Ursprung bedeutet, den Ort, woher alles kommt, woraufhin alles zielt (eher Abgrund als Grund oder Ursache). In diesem Kapitel erreicht unser Diskurs sein Ziel und sieht sich mit dem Phänomen des Fetischismus konfrontiert. »Fetischismus« nennen wir den Prozeß, durch den eine Totalität absolut gesetzt, abgeschlossen, vergöttlicht wird. Die politische Totalität wird zum Fetisch, wenn sie im Imperialismus (3.1.5) oder im nationalen Totalitarismus (3.1.6) angebetet wird. Die erotische Totalität wird zum Fetisch, wenn sie die Faszination des perversen Phallus der machistischen Ideologie (3.2.5-2.6) übernimmt. Die kulturelle Totalität wird zum Fetisch, wenn die oligarchische Kultur die Volkskultur (3.3.6) entfremdet oder den Sohn (3.3.5) kastriert. Der Fetischismus ist der Tod der Totalität, des Systems, des Diskurses.

3.4.1.2 Der Antifetischismus, der eine negative Note dadurch erhält, daß er in jedem Fall die unbegrenzte metaphysische Affirmation eröffnen will, ist der Garant der fortdauernden Dialektik der Geschichte, der Detotalisation, die Befreiung in allen erstarrten Systemen produziert. Der Atheismus gegenüber dem bestehenden System ist die Bedingung für eine innovative, schöpferische, befreiende Praxis.

3.4.2 Die Fetischisierung des Systems

3.4.2.1 Das Wort Fetisch kommt von dem portugiesischen Wort *fetico* (aus der lateinischen Wurzel *facere*, machen; es meint, »das Gemachte«, von dem sich gleichzeitig das Wort »Zauber« ableitet) und bedeutet das, das von menschlicher Hand gemacht ist, was aber als göttliche Sache erscheint, als absolut, als anbetungswürdig, faszinierend, furchterregend, als etwas, wovor man in Furcht und Schrecken oder Bewunderung erzittert. Jedes System neigt dazu, sich selbst zu fetischisieren, zu totalisieren, zu verabsolutieren.

3.4.2.2 Wenn ein politisches System in geopolitischer, ökonomischer und militärischer Hinsicht zentrale Macht erhält, dann wird es vergöttlicht: »Ave, Cäsar« riefen die Gladiatoren, bevor sie starben. »Die Spanier opfern eine große Zahl von Indianern ihrem Gott, der das Gold ist«, so sagte man im 16. Jahrhundert in Lateinamerika. »Gott mit uns« stand auf den Koppelschlössern im Nazi-Deutschland. »In God we trust« ist auf dem US-Dollar aufgedruckt (der darüber hinaus ein Symbol der Trinität zeigt, das Auge der göttlichen Weisheit und andere fetischistische Symbole). Die Lehre von der »nationalen Sicherheit«, die vom CIA aufgestellt wurde, wird in Brasilien als die Verteidigung der westlichen und christlichen Zivilisation affirmiert. Im Namen der Materie — vor der Holbach, Engels und auch Goethe heiligen Respekt empfanden — regiert mehr als eine Bürokratie. (Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß es zwischen der Materie als Totalität und der Idee als Totalität keinen praktischen oder ideologischen Unterschied gibt, ihre Logik und ihre Göttlichkeit sind identisch.) Wenn sie einmal vergöttlicht ist, wer wagt die Blasphemie gegen die Würde des absoluten Staates (des Leviathan, wie Hobbes sagen würde)?

3.4.2.3 Wenn ein erotisches System zur Geltung kommt, und von den Unterdrückten akzeptiert wird, ist es teilweise vergöttlicht. In der machistischen Ideologie ist der perverse Phallus, der des frauenmordenen und kastrierenden Vaters, fetischisiert. Nicht nur in den phallischen Systemen der heiligen Prostitution, sondern auch im täglichen Kult, wo die Frau und der Sohn dem Ehemann-Vater untertan sind, in der vaginalen Passivität und in der Kastration des Ödipus, wird der Phallus fetischisiert. Das Göttliche ist der »Vater« (der entfremdete Vater). Wer will es wagen, den Phallus im Namen der Frau zu verändern?

3.4.2.4 Wenn ein pädagogisches System, »eine heilige Kuh«, wie es Illich nennt, mit der Wahrheit selbst identifiziert wird, mit einer absoluten Wahrheit, dann übt die Ideologie ihre Herrschaft über die Residuen aus und interpretiert sie als Nichts, als Barbaren: »Das Sein ist, ich bin

das Sein; das Nicht-Sein ist nicht: die Peripherie, die unterdrückten Klassen, die Armen, die anderen sind nicht.« Das ist die Sakralisierung des pädagogischen Fetischismus. Parmenides war dessen erster Priester, Rousseau, der größte der Europäer, und die Nachfolger Deweys seine Akolythen.

3.4.2.5 In unserer Gesellschaft ist das schrecklichste und aktuellste Beispiel aus Lateinamerika die Fetischisierung des Kapitals als eines Molochs, dem die peripheren Nationen (wie gegenwärtig in El Salvador) und die Arbeiter geopfert werden.

3.4.3 Der atheistische Antifetischismus

3.4.3.1 Die Göttlichkeit eines fetischisierten Systems zu leugnen ist authentischer Atheismus. Das ist die Negation der Negation. Antifetischismus heißt, zu wissen, wie man die Dinge auf einem praktischen Weg an die richtige Stelle setzt, sie auf ihre Wahrheit zurückführt. Das heißt nicht — mit Hegel oder Nietzsche — zu sagen: »Gott ist tot!«. Die Frage lautet: Welcher Gott ist tot? Der Fetisch? Das vergöttlichte Europa? Es geht nicht darum, seine Kleider zu zerreißen, weil jemand sagt: »Es gibt keinen Gott.« Die Frage heißt: Warum essen sie mein Volk, so wie sie Brot essen (Psalm 14), und geben das Brot nicht den Hungernden?

3.4.3.2 Es ist dann metaphysisch korrekt zu sagen, daß »der Anfang aller Kritik die Kritik der Religion ist« — d.h. der Religion des Systems, der fetischistischen Religion, der Religion der mittelalterlichen Christenheit (das kein Christentum, sondern eine Kultur war, wie Kierkegaard treffend gezeigt hat) und des modernen Bürgertums. Der Fetischismus des Kapitals hat alle anderen Götter vom Altar des Zentrums beiseitegeschoben, und er wird vorsichtig von den großen erleuchteten demokratischen Herrschern angebetet, die vor lauter Konsum fett geworden sind. Auf seinem Altar werden die Indios in den Goldminen, die schwarzen Sklaven und die Asiaten aus den Kolonien geopfert, wird die Frau als unnützer Luxus mit einer vertraglich genutzten Vagina, wie Esther Vilar sagen würde, und ebenso der Sohn als möglicher Markt überflüssiger Waren geopfert.

3.4.3.3 Marx sagt, daß der Atheismus als reine Negation des Wesens keinen Sinn mehr macht; der Atheismus negiert Gott (als Fetisch) und affirmiert aufgrund der Logik seiner Negation die Existenz der Menschen, der Armen, der Unterdrückten. Ebenso hat Feuerbach gezeigt, daß es notwendig ist, die fetischistische Theologie Hegels abzuschaffen und auf eine Anthropologie (der anderen Person) hin zu öffnen. Solche Atheismen sind eine Voraussetzung für die Möglichkeit der

befreienden Revolution und für eine Affirmation, die an einem Punkt außerhalb des herrschenden Systems ansetzt. Die Göttlichkeit des Kapitals zu negieren, dessen Kult der Internationale Währungsfond (IWF) über allen Göttern und über jeder Ethik pflegt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Affirmation eines nicht deistischen Absoluten.

3.4.4 Die notwendige Hypothese der revolutionären Praxis

3.4.4.1 In seiner »Philosophie des Elends« bekennt Proudhon, daß »beim Studium im Schweigen des Herzens das Geheimnis der menschlichen Revolution, die größte Unbekannte, Gott, für mich eine notwendige Hypothese geworden ist, ich meine, ein notwendiges dialektisches Moment.« Dies erklärt, warum Johannes vom Kreuz in »Der Aufstieg zum Berg Karmel« sagt, daß nach allem das Nichts kommt, oder warum Baboeuf, der erste Sozialist, 1794, dem Jahr des Höhepunkts der französischen Revolution an seine Frau schrieb, daß er sich selbst in der »Nacht des Nichts« versteckt. Das Nichts des Systems, das, was die Totalität transzendiert, das Metaphysische (»in dessen Gegenwart es notwendig ist zu schweigen«, würde Wittgenstein sagen) ist das Nicht-Sein, das anders ist als das Bestehende. Offen zu sein für das Nichts, für den radikalen Nihilismus, heißt sich selbst der Freiheit auszusetzen, die das System nicht konditioniert.

3.4.4.2 Der oder das Unbekannte ist eine notwendige Bedingung oder Hypothese. Wenn das System göttlich ist, ist es unveränderlich. Wenn es nicht göttlich ist, muß es atheistisch sein. Aber kann jemand die Göttlichkeit eines Systems, sei sie gegenwärtig oder zukünftig, bestreiten, wenn er nicht affirmiert, daß das Göttliche die Alterität jedes Systems ist? Erst diese Affirmation — zuerst als praktische, dann als theoretische — stellt die Bedingungen dar, die die Revolution ermöglicht — die Bewegung der Befreiung aus den fetischistischen Systemen.

3.4.4.3 Die praktische Affirmation des Atheismus ist der Kampf für Gerechtigkeit. Das heißt, wer immer für die Befreiung der Armen kämpft, affirmiert auf praktische Weise, daß das System ungerecht, daß es nicht göttlich ist. Hermann Cohen sagt in seinem Werk »Vernunft und Religion« deutlich, daß die Propheten entdecken, wer die Armen im Staate sind, und von diesem Punkt aus erarbeiten sie eine pathologische Diagnose des Systems. Um daher die Armen zu entdecken und sich für sie einzusetzen, muß man um die Nichtgöttlichkeit der unterdrückerischen Totalität wissen (weil das Göttliche, der absolute Andere, die Güte selbst und die Gerechtigkeit ist).

3.4.4.4 Der Mensch, der aufgrund der metaphysischen Passivität die allererste Wirklichkeit darstellt und Verantwortung für die Unterdrückten in der Gegenwart des absoluten Anderen übernimmt, ist der Träger der Religion — der nicht fetischisierten, aber metaphysischen Religion, des Ursprungs aller gerechten Systeme. Unerschütterliche Verantwortung, die stärker ist als der Tod, das ist die schöpferische metaphysische Potenz des Novum in der Geschichte. Die Befreiungskämpfer für eine neue Heimat empfinden Verantwortung für das unterdrückte Volk (3.1.9); die Eltern sind dafür verantwortlich, daß sie ihren Nachkommen die Wirklichkeit aus echter Großherzigkeit heraus kritisch übermitteln (3.3.7); die Lehrer sind dafür verantwortlich, daß ihre Schüler und das Volk ein kritisches Bewußtsein erlangen (3.3.8). Wer Verantwortung für die Unterdrückten auf sich nimmt, wer dafür verfolgt, eingekerkert, gefoltert und getötet wird, bezeugt die Herrlichkeit des Unendlichen in der Totalität.

3.4.4.5 Ein reiner Atheismus ohne Affirmation des unendlichen Anderen ist nicht hinreichend kritisch; er läßt die Fetischisierung eines künftigen Systems zu. Nur wenn affirmiert wird, daß das Göttliche die Alterität aller möglichen Systeme ist, wird die befreiende Revolution möglich. Daher muß der Unglaube an den Fetisch — der Atheismus — als die Exteriorität der Absolution und des Ursprungs affirmiert werden. Das Zentrum (Europa, die USA etc., die einen als Idee, die anderen als Materie) setzt sich selbst als göttlich: es weist die anthropologische Exteriorität (die Indios, die Afrikaner, die Asiaten) und daher auch die absolute Exteriorität zurück. Der Antifetischismus ist die Negation der Negation der absoluten Exteriorität. Die absolute Exteriorität zu affirmieren heißt, den Weg zu einer zukünftigen transontologischen Negation der befreienden Affirmation zu versperren. Das ist, wie Proudhon sagt, die notwendige Hypothese jeder Revolution.

3.4.5 Die Metaphysik des historischen Prozesses

3.4.5.1 Der Atheismus gegenüber dem Fetisch ist die negative Bedingung für die Revolution; die Affirmation der absoluten Exteriorität ist die affirmative und definitive Bedingung der Befreiung. Beide Bedingungen sind praktischer Art. Im praktischen Akt wird der Fetisch geleugnet und die Exteriorität affirmiert — wenn einer Verantwortung für die Unterdrückten übernimmt. Nun wollen wir uns der theoretischen Bedingung der Befreiung zuwenden.

3.4.5.2 Der Fetischismus vergöttlicht nicht nur das System wie der tragische Pantheismus der Klassik (z.B. bei den Griechen und Römern), sondern nimmt auch dessen Instrumente, Praktiken und Institutionen in

Besitz. Das Ganze und die Teile werden vergöttlicht (2.6.6.2). Insoweit die Funktion, die eine Sache im System erfüllt, mit ihrer Realität identifiziert wird, wird alles verewigt. Eine Gruppe subversiver Kämpfer, die Makkabäer-Brüder, führte im zweiten Jahrhundert v. Chr. eine Revolution gegen das Hellenistische Reich an. Sie und ihre Mütter waren die ersten, die den absoluten Anderen mit dem Ausdruck affirmierten, daß »alles aus dem Nichts geschaffen ist«. Tertullian affirmierte gegen Hermogenes: »Gott schuf alle Dinge aus dem Nichts« (ex nihilo). Schöpfung bedeutet, Realität zu verleihen ohne eine Vorgabe von etwas, was schon vorher besteht, von einem Ort aus, der außerhalb des Systems oder der Gesellschaftsformation liegt.

3.4.5.3 Die metaphysische Theorie der Schöpfung ist die theoretische Unterstützung für die befreiende Revolution; sie ist das weitreichendste Konzept dafür, daß kein System ewig ist, weil alles, sogar Sonne und Erde, kontingent ist (es könnte alles nicht existieren), weil alles möglich ist, nicht notwendig (es war zu einer bestimmten Zeit nicht).

3.4.5.4 Die metaphysische Kontingenz und Möglichkeit der Totalität des Kosmos (3.4.6) garantiert die Kontingenz und Möglichkeit der Institutionen einer gegebenen Gesellschaftsformation, jeden politischen, erotischen, pädagogischen und sogar religiösen Systems. Daher zielt die Kontingenz auf den Anspruch der Göttlichkeit, der von dem unterdrückerischen Staat aufgestellt wird. Sie nimmt seine Ewigkeit hinweg und stellt ihn in eine dialektische befreiende Bewegung.

3.4.5.5 Die metaphysische Theorie der Schöpfung versetzt das Ganze und alle seine Teile in Bewegung. Weder der Kosmos noch die Welt noch irgendein System sind göttlich. Die Theorie der Schöpfung leugnet solche Vergöttlichung und stimmt dem Atheismus gegen den Fetischismus zu: Der Fetisch selbst ist eine Schöpfung der Schöpfung. Das heißt, wenn alles geschaffen ist, ist nichts göttlich. Die Theorie der Schöpfung ist die Entgöttlichung des Kosmos und der Welt.

3.4.5.6 Die mittelalterliche Christenheit mißverstand diese Lehre; sie betonte den Aspekt, daß das Absolute die Welt geschaffen hat, wie sie ist. Die Schöpfung verlor deshalb ihre metaphysische Spitze und wurde eine fetischistische Ideologie.

3.4.6 Der ethische, kultische und ökonomische Status des Kosmos

3.4.6.1 Diejenigen, die sich aus Verantwortung für das Wohl der Unterdrückten in Gefahr begeben, darf bei der Aufgabe, die Hungernden zu ernähren, nichts behindern, auch nicht — als natürliches oder göttliches Recht (in der historischen und fetischistischen Realität) — das

Privateigentum derer, die ungerechterweise das Brot beanspruchen. Alles kann verändert werden, um dem Unterdrückten zu dienen. Diese systematische oder welthafte Veränderbarkeit wird analog auf den Kosmos übertragen. Der Kosmos selbst wird als abhängig von und in einer schöpferischen Freiheit erfahren, die den Kosmos, die Materie (3.4.8) zur Disposition des Befreiers und des Unterdrückten stellt. Das konstitutive Interesse, das den Kosmos und die Natur als Mittel benutzt, ist eine kulturell-ökonomische Integration (und deshalb kultisch) des Kosmos in den politischen Diskurs.

3.4.6.2 Der Kosmos, der die Totalität der Realität, der wirklichen Dinge ist, die untereinander von einem transzendentalen Band oder einer referentiellen Einheit zusammengehalten werden — dieser Kosmos, der an sich existiert, erscheint der Interpretation oder der Praxis des Befreiers als von einer nichtkonditionierten Freiheit geschaffen, als Schauplatz der Solidarität (3.4.8) oder der Materie (3.4.9), um den Hunger der Hungernden zu stillen. Der Kosmos erlangt deshalb eine ethische Konstitution. Diese kommt aus der absoluten Freiheit, die als Freiheit im Dienst am Anderen genutzt wird.

3.4.6.3 Wir beten jetzt nicht den Kosmos als Natur an, wie es die Griechen, Römer, Ägypter, Azteken, Inkas, Hindus und Chinesen taten. Wir benutzen den Kosmos als Mittel der Solidarität, des Kultes. Der Kosmos besitzt einen ethischen Status, insoweit es einen Schöpfer gibt; er besitzt einen kultisch-kulturellen Status, insoweit er in Gerechtigkeit bearbeitet wurde (4.2-4.4). Die Metaphysik der praktischen Freiheit vollzieht sich historisch im Kosmos, auf eine nicht-fetischistische Art und Weise. Sie wird sich nie zur Materie als ewiger Gottheit (dem naiven Materialismus von Goethe oder Engels) herabsetzen lassen; sie wird die Materie einfach als Vermittlung gebrauchen.

3.4.7 Wirklichkeit, Wesen und Existenz

3.4.7.1 Erst jetzt können wir uns diesen klassischen Begriffen zuwenden, obwohl sie einen etwas anderen Sinn erhalten. Die Wirklichkeit ist eine schöpferisch konstituierte Totalität; sie ist die relationale Einheit aller Substantivität, die eigenständig, von sich aus ist, die jeder zeitlichen oder räumlichen Manifestation in der Welt vorgängig ist. Das Wirkliche ist der Kosmos als die Totalität, die der Welt vorausgeht.

3.4.7.2 Der Kosmos existiert (ek-sistere: herausstehen) außerhalb der kreativen und absoluten Fruchtbarkeit. Das ewige Sein existiert nicht, sondern es »sistiert«; es ist wirklich »für sich« (a se und nicht ex se). Das, was existiert, ist das Geschöpf, ein Moment des realen Kosmos,

die Aktualität der konstituierten Totalität, die eigenständig von sich aus wirkt.

3.4.7.3 Dagegen ist das Wesen der kosmischen Dinge die Einheit der konstitutiven Merkmale, die zusammenwirken, indem sie einander determinieren. Das konstitutive oder reale Wesen ist individuell; es ist das, was die Realität einer Sache so konstituiert, daß diese selbst existiert. Das Wesen konstituiert die Substantivität der Wirklichkeit, wie Zubiri sagen würde. Genaugenommen hat daher die Totalität der anorganischen, natürlichen, körperlichen Dinge ein Wesen, und zwar nur ein Wesen, insoweit diese Dinge nur ein System bilden, eine astronomische Substantivität (4.1.3). Für ihren Teil hat die Totalität der lebendigen Wesen gleichfalls nur ein Wesen, weil sie nur eine Substantivität besitzt (4.1.4). Nur der Mensch hat in Wirklichkeit eine Substantivität (wir sagen nicht Substantialität, weil die Substantivität die Substantialität in der Weise annimmt, wie der Mensch eine Substanz wie Zucker aufnimmt), insoweit seine Freiheit die Einheit der konstitutiven Merkmale mit realer Autonomie, Unabhängigkeit und Operationalität bildet.

3.4.7.4 Nur der Mensch, jeder Mensch ist wirklich ein Ding, eine res eventualis, ein Ding mit Geschichte.

3.4.8. Der kritische Materialismus und der Gottesdienst als Ökonomie

3.4.8.1 Wenn sich das System als geschlossene Welt totalisiert, wird es, wie bereits gesagt, zum Fetisch. Nur die unerschöpfliche Provokation des Anderen, des Armen, erschüttert die etablierte Ordnung und das ruhige Gewissen des Herrschers. Der Einspruch der Unterdrückten, der Protest der Armen, das ist die Epiphanie der Offenbarung des Absoluten. Die Offenbarung ist nichts anderes als der Einspruch der Exteriorität, um die Praxis des Respekts in Gang zu setzen, d.h. um aus der trägen Masse (des Kosmos) das Objekt des Dienstes des Gottesdienstes zu machen.

3.4.8.2 Der naive kosmologische oder unkritische Materialismus behauptet, daß alles Materie sei. Unter Materie wird eine mythische Realität verstanden, die einer unendlichen Masse, einem unbegrenzten Felsen ähnlich ist. Wenn alles Materie ist und eine Person ihr Epiphänomen, wie Engels in der »Dialektik der Natur« behauptet, wenn die Materie unendlich ist (ein Widerspruch in den Begriffen selbst), wenn sie ewig ist (d.h. ohne Anfang und Ende; genau gesagt ist sie »immer«), wenn sie der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach Leben, Verstand, Schönheit u.s.w. hat, bedeutet das, daß die Materie

göttlich ist (sie hat alle Charakteristika, die der Gottheit beigelegt werden). Die ganze Wirklichkeit entsteht aus der Differenzierung der originalen Identität der Materie. In diesem Fall ist alles innerhalb der Materie; es gibt weder Freiheit noch Verantwortung; Determination und Notwendigkeit regieren. Alles ist göttlich. Es sind beispielsweise das unterdrückende Imperium, der kastrierende Machismus und die kindermordende Pädagogik göttlich. Wer könnte blasphemischerweise gegen die ewige Weisheit der Materie sich erheben? Wer könnte es wagen, diese heiligen Ursprünge zu ändern? Paradoxe Weise endet der naive Materialismus damit, daß er fetischistisch wird und eine Art Pantheismus oder Idealismus fortführt.

3.4.8.3 Im Gegensatz dazu interpretiert der authentische oder kritische Materialismus (der parallel zum authentischen und radikalen Atheismus verläuft) die Natur (4.1) als Materie der Arbeit (C in Schema 4.1). Die Dinge sind relevant, insoweit einer mit ihnen (das, mit dem das Kunstwerk hergestellt wird, ist seine Materialität) Dinge herstellt, deren der Andere als solcher bedarf, jenseits des bestehenden Systems der Notwendigkeit. Die Materialität der Sinn-Dinge, deren Möglichkeit oder Vermittlung im Dienst wird die kultisch-kulturelle Konstitution des Kosmos (3.4.6.3) genannt.

3.4.8.4 Für Hegel wird der höchste Gottesdienst oder die Liturgie durch den perfekten Akt der absoluten Religion dargestellt. Dieser Gottesdienst besteht in der Sicherheit, die das Subjekt des absoluten Staates erlangt, durch einen Akt des Glaubens, daß die Repräsentation die Idee ist; mit anderen Worten: die Sicherheit, Gott zu sein. Diese Sicherheit, die Manifestation einer Sache zu sein, kann ein Mitglied der Bürokratie oder ein nordamerikanisches Regierungsmitglied bei der Verteidigung der christlichen Zivilisation haben. Sie ist die Sicherheit der Faschisten, die ein »gutes Gewissen« bei der Ermordung der Helden der Befreiung haben.

3.4.8.5 Im Gegensatz dazu bedeutet der absolute Gottesdienst für den unendlichen Anderen, die absolute Ökonomie, dem Anderen die bearbeitete Materie in Gerechtigkeit zu geben. Insoweit der Dienst die Unterdrückten befreit, stellt er den Gottesdienst oder die Anbetung dar. Eine gerechte Wirtschaft als totale Summe der Artefakte, die durch die menschliche Arbeit produziert und nach dem Kriterium der Gleichheit unter dem Volk verteilt werden, ist Gottesdienst am Unendlichen: dem Hungernden und dem Armen Brot geben, sich für die Schutzlosen und Witwen, die Einsamen und Waisen einzusetzen, das ist die Liturgie für das Absolute.

3.4.8.6 Der authentische Materialismus steht in Korrelation zum kultischen Gebrauch des Kosmos: die Frucht der Arbeit und der Erde wird dem absoluten Anderen angeboten (4.3.4.4). Dieser Materialismus ist völlig unvereinbar mit einem Deismus, in dem Gott das »höchste Wesen« ist, das die Tugend des Menschen mit dessen Glück bezahlt (weshalb die Menschen in »dieser Welt« unglücklich sind), indem es die Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft entfremdet (das ist der historische Sinn des kantischen Begriffs des »höchsten Gutes« in der »Kritik der praktischen Vernunft«). Das Absolute ist kein »Sein« (Deismus), das die Ideologie der Herrschaft rechtfertigt; diesen Gott hat Feuerbach mit Recht vernichtet. Das Absolute als Motivation der Befreiung der Unterdrückten, der Armen, des Volkes ist ein anti-deistischer Gott.

3.4.9 Das Fest

3.4.9.1 Wir sprechen hier nicht über den homo ludens bei Nietzsche und seinen Kommentatoren. Es geht nicht um die Frage des dionysischen oder bacchantischen Festes des Weines, der die vergiftet, die ihn bekommen können, das Fest der Herrschenden, das Fest von Muße oder Orgie. Es geht um eine andere Art von Fest.

3.4.9.2 Der Gottesdienst für den Unendlichen ist die Befreiung selbst. Das Fest des Unendlichen ist die Freude über die Befreiung. Aber, wie uns Rosenzweig sagt, die Völker erinnern und feiern immer nur die Zeiten ihrer eigenen Befreiung; niemals werden die Siege anderer Völker gefeiert.

3.4.9.3 Das Fest der Befreiung der Völker, derer, die singen, tanzen, rennen, springen, vor Freude jauchzen, das ist das Fest der Befreiung aus dem Gefängnis der Unterdrückung. Das politische Fest der Brüder, die ein neues Vaterland aufbauen; das erotische Fest des Paares, das im wechselseitigen begeisterten Füreinander zur Erfüllung des Orgasmus findet; das pädagogische Fest der rebellierenden Jugend, wenn sie der Meinung ist, eine gerechtere Welt ohne Repression mit ihren Händen greifen zu können. Das Fest, das Nicaragua jetzt seit 1979 am 19. Juli unter Führung der sandinistischen Befreiungsfront feiert, das ist die Freude über die Befreiung.

3.4.9.4 Es geht hier nicht um den Sonntag, der einfach eine Klammer der Woche darstellt. Auch beziehe ich mich nicht auf das Kartenspiel, das uns in seiner Idylle denken läßt, wir lebten im Himmel auf Erden, ohne Verantwortung, ohne Gerechtigkeit. Das Spiel der epoché, der Einklammerung, ist phänomenologisch; es ist die Unterhaltung des Zirkus, der Clowns, die andere glücklich machen, während sie selbst

hinter einer Maske von Einsamkeit und Angst weinen. Das ist das Fest der Herrschenden; sie wollen das tägliche Leid vergessen, weil sie entgegen ihrer Behauptung, gesiegt zu haben, wissen, daß das Erreichte fiktiv und fetischistisch ist.

3.4.9.5 Der höchste Gottesdienst, die Praxis der Befreiung, schenkt die höchste Freude. Das Fest eines Volkes, das sich selbst befreit, ist ein unendliches, unvergleichbares Fest, das alle anderen Freuden ausmißt, und es uns ermöglicht, weiterzuleben. Es ist ein Sprung hinüber in die Geschichte der Freude des Absoluten.

4. Von der Natur zur Ökonomie

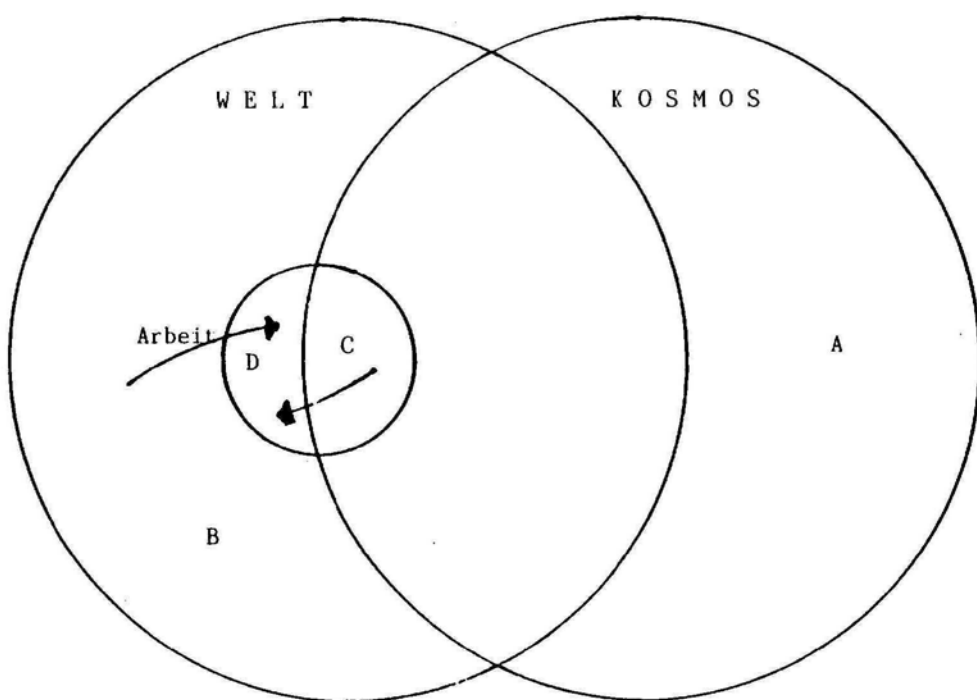
Die sechs Kategorien der Reflexion (Proximität, Totalität, Vermittlung, Exteriorität, Entfremdung und Befreiung) in den vier metaphysischen Situationen (Politik, Sexualität, Pädagogik und Antifetischismus), die wir in den Kapiteln 2 und 3 bereits entwickelt haben, müssen jetzt in die Ebenen der Natur, der Semiotik, Poietik und Ökonomie übertragen werden. Der Diskurs multipliziert die Komplexität des in Kapitel 3 erreichten Niveaus um vier.

4.1 Die Natur

4.1.1 Die Fragestellung

4.1.1.1 Das praktische Verhältnis zu dem Anderen (3.) schließt immer ein Verhältnis Person-Natur als Proxemie oder Poiesis ein. Von dieser Natur müssen wir hier sprechen. Natur ist weder Kosmos (2.3.3.1) noch die Kultur (4.2-4.4). Natur ist die noch rohe Materie der menschlichen Arbeit, die eine Bedeutung und eine Geschichte hat und die in einem dialektischen Gegensatz zur Kultur steht. Die Natur als der Teil des Kosmos, der in der Welt eingeschlossen ist, wird durch natürliche

Schema 4.1



A Kosmos; B Natur; C Materie; D Kultur

Seiende (4.1.2.2) gebildet. Sie ist die Totalität der Phänomene, die durch die physikalische, astronomische, anorganische oder organische pflanzliche und tierische Ordnung strukturiert wird. Wir müssen die möglichen Materie der menschlichen Arbeit (der Materie der Semiotik, Poietik, Ökonomie), deren Zerstörung und ökologische Regeneration beschreiben.

4.1.2 Natur und Politik

4.1.2.1 Der naive Realismus und Materialismus (wie im Fall von Engels) behauptet, daß der Kosmos (A) das erste ist; damit wird die Bedeutung der Natur eliminiert, wie wir sie hier erklären. Der Idealismus (wie im Fall von Sartre) affirmiert die Welt und das Bewußtsein als erstes und vermischt den realen Kosmos mit der welthaften Natur (B). Die Philosophie der Befreiung überwindet für ihren Teil jenseits des kritischen Realismus oder des Heideggerschen Denkens (eines ontologischen Idealismus) den falschen Gegensatz von Realismus und Idealismus durch die Affirmation der realen Vorgegebenheit des Kosmos (*ordo realitatis*), des existentialen *a priori* der Welt (*ordo cognoscendi*) und der ökonomischen (*ordo operandi*) Interpretation der Natur.

4.1.2.2 Die Natur ist die Totalität der nichtkulturellen Seienden, die es in der Welt (2.2.7) gibt, so daß sie ohne Frage ein Teil des Kosmos als reale Dinge (2.3.8.1) sind, obwohl sie dennoch als Ursache ihres Sinnes das historische Projekt der Welt (2.2.3.2) haben. Die Natur ist eine intramundane Realität: sie ist ein Ding, das — jenseits der Essenz (3.4.7.3) — Sinn (2.3.8.3) macht, d.h. sie ist ein natürliches Seiendes. Ein natürliches Seiendes ist ein Sinn-Ding der Möglichkeit (4.2.-.4) nach, oder besser und genauer formuliert, ein natürliches Ding mit Sinn (unterschieden vom kulturellen Ding oder Artefakt, das genau genommen das Sinn-Ding ist). Die Natur ist das Phänomen des Kosmos (2.2.3); sie ist die Erscheinung des Kosmos in der Welt als Totalität. Die Natur ist eine phänomenale Totalität, die durch natürliche Dinge, durch Natur (5.1.3), durch Nicht-Kultur, durch Fakten konstituiert wird.

4.1.2.3 Von der Welt aus, von einer historisch, politisch, sexuell oder symbolisch determinierten Welt aus begreifen wir die Natur und interpretieren die natürlichen Seienden. Wenn es eine Geschichte der Welt gibt, gibt es vergleichsweise eine Geschichte der Natur. Die Griechen verstanden die *physis* als göttlich und ewig im Werden; im Mittelalter deutete man die Natur als geschaffen (*natura naturata*), begrenzt, ohne ein Prinzip der Zerstörung; die modernen Europäer haben die Natur

als Materie verstanden, die mathematisch beobachtet (wie bei Galilei) oder ökonomisch ausgebeutet werden kann (seit der Industriellen Revolution). Die Natur bildet zusammen mit Arbeit und Kapital den Ursprung des Mythos vom zivilisatorischen Fortschritt. Man kann jetzt verstehen, was es heißt, die Natur politisch zu interpretieren: sie kommt hermeneutisch als Sache des Zentrums oder als Sache der Peripherie (4.1.8) in den Blick, als Sache verschiedener Gesellschaftsklassen und politischer Systeme, als die Materie einer Produktionsweise in einer determinierten Gesellschaftsformation.

4.1.3 Die physikalische Substantivität

4.1.3.1 Die Natur, der nichtkulturelle Teil des Kosmos in der Welt (von daher besitzt die Natur ein negatives Merkmal in bezug auf die menschliche Arbeit) ist das phänomenale Erscheinen dessen, was real ist, was es an sich vor der Welt in der Ordnung der Manifestation gibt, die sich von der Ordnung der Offenbarung (2.4.5.2-3) und der realen Konstitution (3.4.7.1) unterscheidet. Kant kennt die Natur als das dem Wissen sich entziehende Noumenon (das Objekt des Archetypen schaffenden Verstandes), und das bezeichnen wir als Natur, d.h. als die Ordnung der physikalischen Objekte, die durch die apriorischen Kategorien der Vernunft konstituiert wird. Wir behaupten weiter, daß der Kosmos in seiner realen Konstitution (das abgeleitete Verstehen ist die reale Entdeckung (2.2.4.7) durch die Erkenntnis real erfaßt, aber niemals zur Gänze interpretiert wird (aufgrund der Exteriorität des Kosmos; deshalb gibt es immer die Möglichkeit einer zukünftigen Geschichte der Natur) Der Kosmos ist daher ein welthaftes Phänomen — d.h. er wird in seiner historischen Bedeutung (2.2.5.6) als Natur konstruiert.

4.1.3.2 Die reale Konstitution wird in jeder wahren Sinn-Interpretation mitgetroffen. Deshalb kennen wir den Kosmos als Natur. Von der Natur her formulieren wir Modelle, die uns zu verstehen erlauben, was der Kosmos ist. Ich werde das Modell des Kosmos Universum nennen, insoweit er Natur ist, aber auf einer makrophysikalischen, astrophysikalischen Ebene.

4.1.3.3 Heute vereint das weitgehend akzeptierte Modell des Universums (völlig verschieden von dem Konzept der *Physik* des Aristoteles, dem Konzept eines Holbach im »System der Natur«, eines Schelling oder Hegel in ihrer Naturphilosophie) Kosmologie oder Astronomie mit der Kosmogonie; das Universum ist weder ewig (wie für Aristoteles und Maimonides) noch unzerstörbar oder unwandelbar (wie für Thomas von Aquin), noch räumlich unbegrenzt. Im Gegenteil, es geht

von einem Nullpunkt aus; es befindet sich in einem begrenzten, sich ausdehnenden Raum. Das Universum ist jung; es hat noch überflüssigen Wasserstoff. Die Erde ist mehr als 4 Milliarden Jahre alt. Wir können nach Ambarzumjan (einem sowjetischen Astrophysiker, d. Übers.) exakt das Alter der Sonne, der Sterne und Galaxien berechnen. Wir können sogar über Galaxien Bescheid wissen, die sich mit einer ihrer Entfernung d proportionalen Geschwindigkeit V wegbewegen, wie uns Slipher (amerikanischer Physiker, d. Übers.) sagt.

4.1.3.4 Die Mikrophysik mit dem Korpuskel- und Wellenmodell berichtet uns von Atomkernen und Elektronen, Atomen und Molekülen und Makromolekülen, die von einem mikroskopischen Beginn aus immer komplexer werden bis astronomische Grade hinein.

4.1.3.5 Ehe der gesamte physikalische Kosmos als Natur wahrgenommen oder als Universum zum Modell gemacht werden kann, ist er in Wirklichkeit ein Makrosystem mit einer eigenen Einheit, Kohärenz und Substantivität. Wir möchten prinzipiell festhalten, daß er einheitlich ist. Ein Steinbrocken besitzt nur eine additive Einheit. Der Kosmos als reale Totalität hat eine konstitutionale Einheit. Diese kann viele Substanzen (Wasserstoff, Eisen, Blei: substantiae oder ousías) einschließen, die aber einem realen physikalischen System subsumiert werden. Die konstitutionale Einheit der interdependenten Merkmale, die ein System ausmachen, ist die Substantivität, wie Zubiri sagt (was nicht die traditionelle Substantialität ist). In diesem Fall ist die Substantivität oder die Einheit des Systems des Kosmos eine reale physikalische Totalität. Die Einheit kommt nicht einfach aus einem Prozeß der Kombination oder Komplexität, sondern aus einer effektiven physikalischen Kohärenz, die nicht die eines organischen oder mechanischen Artefakts ist. Sie ist eine zusammengesetzte Substantivität sui generis, das physikalische kosmische System; die Philosophie der Natur sollte diese Themen erforschen.

4.1.4 Die lebendige Substantivität

4.1.4.1 Die Totalität des Kosmos funktioniert daher nur wie ein einziges Ding: eine einheitliche konstituierte Realität, an sich, aus sich (ex se, nicht a se) ein reales System, das in der Welt als Natur eingeschlossen ist. In einer solchen Natur sollten wir nur das rein Physikalische (von der Astrophysik bis zur mikrophysikalischen Ebene) oder das Anorganische und das Lebendige unterscheiden (das beim organischen Sein beginnt).

4.1.4.2 Es scheint so zu sein, daß die schweren Atomkerne ein geringeres Alter besitzen. Demzufolge gibt es im physikalischen Kosmos

eine Transformation gemäß bestimmten Mustern. In jedem Fall besitzt der astrophysikalische Kosmos, obwohl er ungeheuer groß ist, eine relativ einfache und homogene Struktur; seine größere Komplexität ist immer nur eine Totalität von Makromolekülen im Prozeß der Entropie, die beträchtliche Mengen von Energie in Masse oder von Wasserstoff in Substanzen verwandeln, die ein größeres Atomgewicht aufweisen. Der physikalische Kosmos neigt zu einer unbeweglichen Stabilität.

4.1.4.3 In diesem Kosmos aber gibt es ein anti-entropisches Phänomen — das Leben —, bei dem man weit größere Komplexität als in einer einzelnen lebenden Zelle beobachten kann. In der Sprache der heterogenen Funktionalität der Strukturteile des substantivischen Systems des Lebens ausgedrückt, besitzt eine einzelne Zelle eine größere Komplexität als der ganze anorganische Kosmos.

4.1.4.4 Das Leben erscheint im Kosmos. Es gibt Leben auf der Erde seit drei- oder viertausend Millionen Jahren. Es entsteht und nimmt den Weg der Evolution. Daraus ergeben sich drei Themen: die lebendige Substanz, die phylogenetische Multiplikation der Individuen in einer Art und die Evolution durch den Prozeß der Metaspezifikation.

4.1.4.5 Die Substantivität des ganzen anorganischen Kosmos ist einheitlich: der Kosmos ist nur ein Ding. Atome, Moleküle und Konglomerate wie Felsen, Planeten und Galaxien sind einzelne Teile eines einzigen Systems. Im Gegensatz dazu hat jedes lebendige Wesen, vom Einzeller bis zur Pflanze oder zum Tier eine relative individuelle Substantivität — nicht so weitgehend wie bei der menschlichen Person, die — aufgrund der Autonomie — ein einziges Individuum im genuinen metaphysischen Sinn ist. Die quasi-individuelle Substantivität jedes Lebewesens hat eine Einheit in ihren konstitutiven Merkmalen, mit größerer Kohärenz und funktionaler Heterogenität als das ganze nicht-lebendige physikalische System.

4.1.4.6 Die größte lebendige Einheit und Individualität kann man in der reproduktiven Fähigkeit zur phylogenetischen Selbstvervielfältigung als einer stabilen Art durch die Reproduktion der neuen Individuen mit genetischer Identität oder ähnlichen spezifischen, vererbbaaren Merkmalen sehen. Die Individuen werden eine Art (nicht: die Art wird individualisiert). Eine Spezies ist die Totalität der konstitutiven Merkmale, aufgrund deren Logik ein konstitutives Wesen einer bestimmten determinierten Gattung entspricht.

4.1.4.7 Die Spezies entwickelt sich. In der Generation der neuen Individuen kann ein System oder ein konstitutives genetisches Schema mit Möglichkeiten für eine neue Spezifizierung versehen werden. Die Entstehung der spezifischen Wesen durch Metaspezifikation ist die

Evolution. Die Evolution wird nur dann vollständig, wenn ein neues Individuum produziert wird, das in seinem System oder genetischen Schema konstitutive Merkmale besitzt, die es von seinem Erzeuger unterscheiden und die sich von sich selbst aus als neue Spezies vervielfältigen können; das ist dann der Kopf des neuen Stammes. Die lebendige Substantivität oder das Wesen ist daher evolutiv. Das Leben würde dann eine biologische Finalität besitzen (ähnlich dem, was Bergson den »*elan vital*« genannt hat), welche die Entropie überwindet und auf immer höhere Grade der Komplexität oder des Bewußtseins zielt. Die philosophische Biologie muß diese Thematik reflektieren.

4.1.5 Die menschliche Substantivität

4.1.5.1 Die wirklichen Dinge, die individuellen und artgemäßen Wesen, entwickeln sich: vom Einzeller zum Mehrzeller, von der Pflanze zum Tier, von den Insekten zu den Wirbeltieren, vom Fisch zu den Amphibien, Vögeln und Säugetieren und — vor 70 Millionen Jahren — zu den Primaten. Vor mehr als drei Millionen Jahren schließlich erschien der Mensch, am Anfang vielleicht als *homo habilis*, vor 200000 Jahren als *homo sapiens* mit unterschiedlichen Differenzierungen in der Rasse.

4.1.5.2 Nur der Mensch besitzt eine Substantivität, die ausreicht, ihn als etwas Individuelles, Autonomes, Separates und Unabhängiges zu betrachten. Die Systemkohärenz der wesentlichen menschlichen Merkmale ist von größter Geschlossenheit: es ist eigentlich nur ein Ding, das die Totalität konstituiert. Und dies ist nicht so, weil es ein konstitutives Merkmal gibt wie die verstehende oder interpretierende Vernunft, sondern weil es das Merkmal der realen Alterität gibt: der Mensch ist eine Sache für den Anderen. Arme und Beine, Geschlechtsorgane, die Wirbelsäule, der Sprechapparat — die Körperlichkeit einer ganzen menschlichen Person orientiert sich nicht nur an seiner Intelligenz, sondern auch — um es einmal mehr zu sagen — an seinem metaphysischen Bezug zum Anderen. Es ist seine Offenheit auf den Anderen hin, auf die alterative Exteriorität, die den Menschen zum Menschen macht, zu einer sogenannten eigenen Substanz.

4.1.5.3 Die physikalische Substantivität ist abgeschlossen, einzigartig und diskret. Die lebendige Substantivität entwickelt sich von den Pflanzen, die bestimmte Innen-Außen-Reaktionen in der Photosynthese zeigen, bis zu den Tieren, die sich durch ein Nervensystem, das bei höheren Tieren immer komplizierter wird, in einem Reiz-Reaktionsverhältnis artikulieren können. Dennoch befähigen einfache Sensibilität und der erste Grad einer senso-motorischen Intelligenz das Individuum

nicht, sich von der Art als divergent und autonom zu separieren. Nur beim Menschen, dank seines Nervensystems, das eine unberechenbare relationale Kohärenz gemäß den 14 000 Millionen Neuronen in der Gehirnrinde hat, gibt es die Erfahrung der Proximität der totalen Exteriorität und des Umgangs mit vielfachen Vermittlungen der Totalität der möglichen Welt.

4.1.5.4 Dennoch darf man sich das nicht so vorstellen, daß der Mensch als eine Spezies erscheint, die darüber Bescheid weiß, wie heute verstanden, interpretiert und gefragt werden muß. In derselben Spezies gibt es einen Reifungsprozeß des Wesens. Vom homo habilis, dem Pithecanthropos oder Neandertaler bis zum homo sapiens gibt es eine Entwicklung konstitutiver Merkmale. Früher konnten Menschen intelligent, aber nicht rational und frei sein (wie ein Kind bei der Geburt intelligent ist, aber das Alter der Vernunft erst mit dem Ende der Kindheit und die Freiheit nach der Jugend erreicht). In derselben Weise muß sich der Mensch zuerst als totalisierte Spezies ausdrücken, so wenig wie möglich als separate, distinkte Exteriorität, als anders individualisiert. Im homo sapiens muß sich die Herrschaft der Vernunft selbst als reine, freie, unabhängige Exteriorität affirmieren, um dadurch Subjekt eines altruistischen Begehrens und einer sehr komplexen kommunikativen, relationalen Semiotik (z.B. der Sprache) zu werden.

4.1.5.5 Von der Tatsache der menschliche Unabhängigkeit, der freien und nach außen gerichteten Abgrenzung der menschlichen Substantivität hängt die Tatsache ab, daß jedes Individuum divergent und nicht einfach different (3.3.3.3) ist. Die menschliche Spezies entsteht nicht durch Individuen, die sich als univoke von einer einzelnen Identität unterscheiden. Die menschliche Spezies wird aus divergenten Individuen gebildet, die ihre Geschichte teilen (ein Mensch ist eine res eventualis und nicht einfach ein natürliches Wesen). Der Inhalt der Spezies ist analog, ähnlich, aber mit individueller Divergenz (und nicht einfacher Differenz). Es ist eine Spezies, die eine Geschichte besitzt, die Weltgeschichte; die Menschen sind Individuen mit einer Biographie. Die Metaphysik der Exteriorität und der Befreiung hängt von der realen, eigenständigen Konstitution der menschlichen Substantivität ab, der absoluten Diskretheit, Freiheit, Verantwortung, getrennter und unabhängiger Totalität mit einer semiotischen Funktion gegenüber den restlichen Individuen der Menschheit. Das einzige freie Wesen, das eine Welt hat, ist der Andere. Die philosophische Anthropologie studiert diese Themen.

4.1.6 Natur und Eros

4.1.6.1 Es ist das menschliche Wesen, das sich zum Anderen als Exteriorität hinwendet, ausgestattet mit einer spezifisch analogen Einheit, aufgrund der es in systematischen Gesellschaftsstrukturen (Klassen, Nationen, etc.) und Gesellschaftsformationen (den Produktionsweisen) existiert. Dank seiner Freiheit und Abgetrenntheit ist der Mensch das einzige Wesen, das sich Dingen zuwenden und über sie reflektieren kann, um sie in seiner Welt zu verstehen. Eine Welt (2.2) zu entfalten ist ein reales, konstitutives Merkmal des Menschen. In dieser Welt wurden die nichtlebendigen und die lebendigen Dinge des Kosmos integriert, seit die Menschheit auf der Erde ist, seit ihrem ersten Erscheinen. Daher ist die Natur so alt wie die menschliche Natur. Der erste menschliche Blick (2.3.5.5) auf den Kosmos etablierte die Natur als einen dem Verstehen zugänglichen Teil des Kosmos (B in Schema 4.1).

4.1.6.2 Die erste Natur konnte nicht anders als ungastlich sein, sie war der Grund verschiedener Ängste (aufgrund schrecklicher Naturphänomene, dem Unverständnis für das Verhalten wilder Tiere): Kälte, Hunger, Einsamkeit, Verwirrung. Indem sie die Menschheit auf jeder Ebene angriff, wurde die Natur als Drohung zum Horizont des Eros.

4.1.6.3 Die Natur als Landschaft, als Platz zum Ausruhen, zum Ankleiden und Essen, als Horizont ohne Grenzen — eine aggressive, wilde, chaotische Natur — das ist die erotische Natur, in der die Menschheit wohnte: sie ist ökologisch (sowohl Ökologie als auch Ökonomie stammen vom griechischen Wort *oikos*, Haus, ab). Auf diese Weise entsteht die Dialektik von Person und Kosmos, der Aufstieg der Natur zur Wohnstatt.

4.1.6.4 Aus der Natur nehmen die Menschen z.B. das Holz, das — nach der Zähmung des Feuers — für Wärme, Sicherheit und Licht (3.2.8.1) sorgt. In dieser Natur entdecken sie die Höhle als Haus, den Stein als Tür, die Früchte der Erde als Nahrung, und die Tiere, die sie eines Tages aufziehen, um ihren Bedarf an Proteinen abzudecken. Die Natur dient als Nahrungsmittel und Zufluchtsort, sie gibt Schutz und Mütterlichkeit. Es ist die schöne Natur der glänzenden Morgendämmerung und des Zwielfichts, der Berggipfel, des Gesangs der Nachtigall, der wilden Ozeane, des Dufts der Rose.

4.1.7 Natur und Imperialismus

4.1.7.1 Die gartenähnliche Natur wurde von der Menschheit in einen ungeheuren Abfallhaufen verwandelt. Die Menschheit, die einst in Respekt vor der Mutter Erde lebte und diese sogar anbetete, verwandelt

sie jetzt in die reine Materie der Arbeit — obwohl es Romantiker gibt, die für eine Rückkehr zur Natur plädieren (wie früher die Hippies). Die göttliche Natur der Griechen, die Schwester Erde des Franziskus von Assisi, wird jetzt nur in Begriffen der Ausbeutung interpretiert: homo naturae lupus. Wie der Wolf? Unendlich schlimmer als der Wolf, der in keiner Weise die Natur zerstört hat.

4.1.7.2 In der Tat wird die Natur als ausgebeutete Materie, die unbegrenzt zerstört wird und die dem Profit als Quelle der Kapitalerträge dient, als Moment des herrschaftlichen Verhaltens der Sklavenhalter (die die Sklaven diese Natur bearbeiten ließen) zu einem untergeordneten Teil der gängigen Interpretation des Zentrums gemacht (zuerst von Europa, dann gleichermaßen von den USA). Dieser Wandel des Verhältnisses Mensch-Natur nahm seinen Anfang in der Industriellen Revolution und erreicht einen Höhepunkt im gegenwärtigen Zustand des monopolistischen imperialistischen Kapitalismus, der Gesellschaft der Überkonsumtion, die aggressiv die natürliche Ökologie zerstört (selbstverständlich als einfache Vermittlung der vorausgehenden Zerstörung der unterdrückten Völker der Peripherie). Die göttliche Natur ist jetzt industrieller Rohstoff: Eisen, Petroleum, Kaffee, Weizen, Fleisch, Holz ...

4.1.7.3 Die industriellen Ballungszentren verwandeln den Garten in einen Abfallhaufen. Fabrikabwässer töten die Fische und die Vegetation der Seen; sie vergiften die Atmosphäre mit schädlichen Gasen; sie zerstören die natürlichen Quellen des Sauerstoffes (die USA rauben der Peripherie den Sauerstoff, weil sie mehr verbrauchen als sie produzieren). Der *Club of Rome* hat ausgeführt, daß die natürlichen Ressourcen unwiederbringbar erschöpft sind, daß die Verschmutzung steigt, daß sich die menschliche Gattung unverantwortlich vermehrt, daß die Nahrungsmittelvorräte abnehmen und daß wir einem gigantischen ökologischen Kollaps entgegengehen. Die Natur könnte diese Gattung vernichten, die aufgrund ihres ökonomischen Systems irrational geworden ist. Die Natur, die passiv und geduldig zu sein schien, antwortet mit einer Drohung, die keine Opposition erträgt: wer mich zerstört, zerstört sich selbst!

4.1.7.4 Aber das technologisch-ökonomische System der kapitalistischen Gesellschaftsformation scheint nicht bereit zu sein, sich zu ändern. Durch seine eigene Logik auf die Profitmaximierung im Kreislauf von Konsumtion und Produktion festgelegt, setzt der Imperialismus seinen verheerenden Weg fort. Wohin? Bis zu welcher Grenze?

4.1.8 Ökologie und Befreiung der Peripherie

4.1.8.1 Die Natur, die Erde, ihre Biosphäre und Atmosphäre sind tödlich verletzt. Der zweite Bericht des *Club of Rome* sagt, daß das Wachstum nicht linear, sondern organisch ist (d.h. die Regionen des Zentrums werden die Krise besser überstehen; die in der Peripherie sterben früher). Aber die Krisen sind jetzt global und werden alle Winkel aller Regionen erfassen. Verantwortlich für die Zerstörung der Natur sind die entwickelten Kräfte des Zentrums: sie verursachen mehr als 90 Prozent der Vergiftung der Erde (obwohl sie weniger als 30 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen). Das industrielle Zentrum wird sich nie dafür entscheiden, sein eigenes Wachstum zu reduzieren: seine Ökonomie ist auf das (irrationale) Prinzip des immer schneller wachsenden Profits gegründet. Werden einige technologische Wunder ein ökologisches Gleichgewicht wiederherstellen? Oder wird der romantische und moralistische Rat des *Club of Rome* die Wölfe zu Lämmern bekehren? Es sieht nicht danach aus. Eine Lösung, wenn es denn eine gibt, kommt von einer anderen Instanz.

4.1.8.2 Das alternative Weltmodell, das in der Peripherie im Gegensatz zum *Club of Rome* (durch die *Bariloche Foundation* in Argentinien) formuliert wurde, geht von anderen Prämissen aus. Aber es bleibt noch viel zu tun.

4.1.8.3 Kann es sein, daß ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur für den Kapitalismus im gegenwärtigen Entwicklungsstand unmöglich ist? Kann es sein, daß Modelle des Verhältnisses des Menschen zur Natur, die weniger extravagant, weniger zerstörerisch, weniger konsumorientiert, dafür aber ökonomischer, ausdauernder und rücksichtsvoller sind, nur in Völkern entstehen können, die den widersprüchlichen Grad der Technologie im Kapitalismus noch nicht erreicht haben? Kann es sein, daß das zerstörerische System nur dann an ein Ende kommt, wenn die zwischenmenschlichen Verhältnisse neu definiert werden?

4.1.8.4 Es scheint so, daß in dem Moment, da die Völker der Peripherie einen gerechten Preis für ihre Rohstoffe fordern (die Natur wird vom Sklaven, vom Unterdrückten, vom Beherrschten bearbeitet), wie dies angeblich in Ansätzen beim Öl geschah, das ganze System explodiert. Bevor dies geschieht, können natürlich die Mächte des Zentrums ihre am meisten umweltverschmutzenden Industrien in die Peripherie transferieren und sich selbst der Kontrolle weniger zerstörerischer und komplexerer Unternehmungen versichern. Und bevor dies so ist, werden die imperialistischen Armeen mit Invasion, Repression und Mord fortfahren. Aber schließlich wird die Stunde kommen. Nur in

der Peripherie — in Asien, Afrika und Lateinamerika — kann eine Regeneration der Beziehungen des Menschen zur Natur stattfinden — wenn es nicht bereits zu spät ist.

4.1.8.5 Die politische Befreiung der Peripherie scheint eine existentielle Bedingung der Möglichkeit der Regeneration des natürlichen ökologischen Gleichgewichts zu sein — wenn eine wahre Befreiung, die Affirmation der kulturellen Exteriorität und nicht eine einfache Imitation des ökonomischen Prozesses und der destruktiven Technologie des Zentrums angestrebt wird. Das wäre die authentische Humanisierung der Natur, die Entwicklung der Kultur in Gerechtigkeit.

4.1.8.6 Es ist an der Zeit, eine metaphysische Basis für die Friedensbewegungen in Europa und in den USA und für die Befreiungsbewegung in der Dritten Welt zu finden. Diese Basis kann nichts anderes sein als das Leben — das menschliche Leben, als Sein, das durch den Rüstungswettlauf im geopolitischen Zentrum und durch die Ungerechtigkeit in der Peripherie bedroht wird. Das kapitalistische System, das unfähig ist, seine Überproduktion zu verteilen, kann nicht die mammutartige Produktionskapazität gebrauchen. Anstelle dessen produziert es Arbeitslosigkeit. Arbeitslosigkeit reduziert die Kaufkraft, geringere Löhne verringern die Kaufkraft. Um den Profitverlust durch reduzierte Produktion und Konsumption auszugleichen, verlagert sich das Gewicht auf die Waffenindustrie. Waffen (als Mittel zum Tod, nicht zur Produktion oder zur Konsumtion) bringen die Drohung der totalen Auslöschung des Lebens im Zentrum, und sie werden dazu benutzt, um die Befreiungsbewegungen in der Peripherie zu unterdrücken und zu vernichten. Dieses Leben — im Zentrum durch die Atombomben und in der Peripherie durch Hunger und Ungerechtigkeit bedroht — steht gegen die Logik des Profits und kämpft — mit Pazifismus im Zentrum und mit Maschinengewehren in El Salvador.

4.2 Die Semiotik

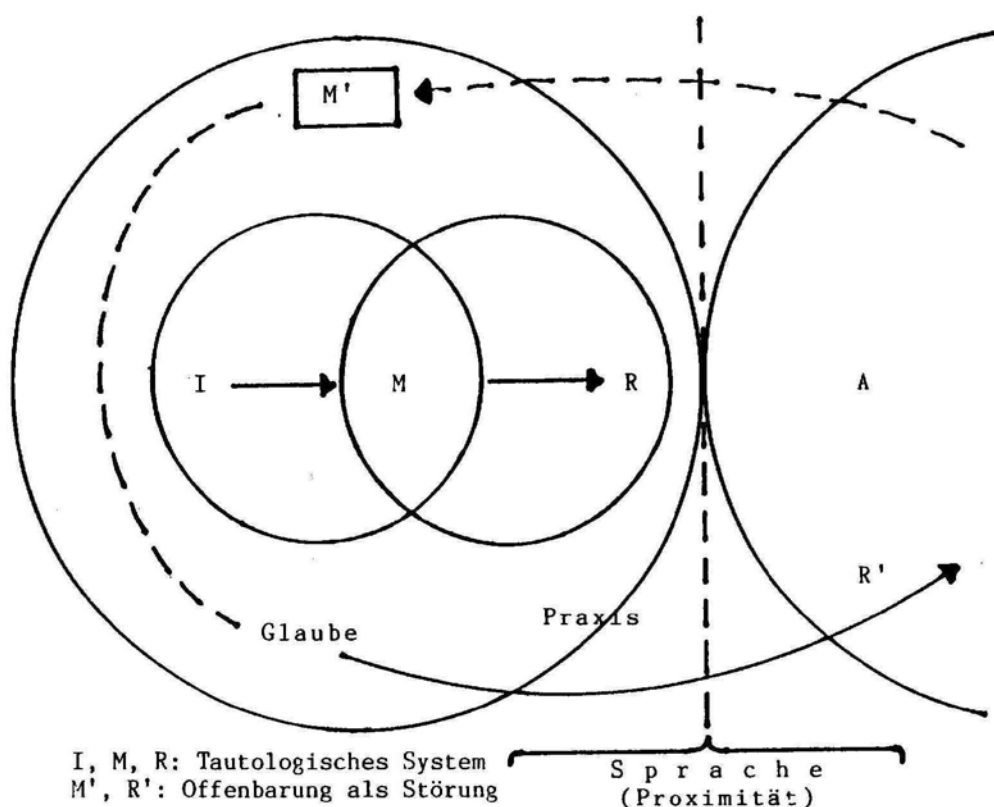
4.2.1 Die Fragestellung

4.2.1.1 Eine Philosophie des Seienden hat zwei Aspekte: die Beschreibung des natürlichen Seins (4.1) und die Beschreibung des kulturellen Seins (Poietik). Kulturelles Sein nennen wir die Vermittlung, die das Resultat menschlicher Arbeit ist. Der Kosmos erscheint von sich selbst aus, an sich, als Natur; er ist real, vorgängig vor der Welt. Kulturelles Sein als Resultat der Beziehung Mensch-Natur existiert auf einer neuen Ebene, der Ebene der Kultur. Dort gibt es Zeichen, Produkte oder Artefakte. Die Totalität dieses Seins nennen wir Kultur. Das, was

jemanden oder etwas anzeigt, wird Zeichen genannt; es wird von der philosophischen Semiotik studiert. Seiende, Handlungen und Systeme, die in die funktionale und formale Kohärenz der Produkte involviert sind, werden Artefakte oder nützliche Dinge genannt.

4.2.1.2 Die philosophische Semiotik schließt viele klassische Disziplinen der Philosophie ein (die Logik, die Philosophie der Sprache oder der Kommunikation). Sie ist eine Philosophie des Zeichens und der Kommunikation, wo das, »was gesagt worden ist«, aus der »Sprache« und der anfragenden Offenbarung der Proximität und Gerechtigkeit entfaltet wird.

Schema 4.2



I Information; M Botschaft; R Empfänger; M' Botschaft der Offenbarung; R' exterioritärer Empfänger (der Andere); A der Andere, der sich offenbart

4.2.2 Die wortlose Selbst-Darstellung

4.2.2.1 In der Proximität des Von-Angesicht-zu-Angesicht, in der nicht-räumlichen Zeitlosigkeit der Unmittelbarkeit, in der Nähe zum Anderen und mit dem Anderen, beim Saugen des Kindes, beim Kuß der Liebenden, beim Freudenschrei der Kämpfenden, die den Sieg der

Befreiung feiern, beim Freudentanz, da gibt es keine Worte; es herrschen Schweigen oder Musik. Es ist das lichte Schweigen der Fülle, in der das Wort entsteht. Am Ursprung der Worte steht der Andere, der durch seine Präsenz (nicht als Substanz, Wesen, sondern als Selbstoffenbarung, Parusie) »spricht«. Die Protosemiotik ist eine unausschöpfliche Sprache; sie sagt nicht etwas; sie sagt nicht nichts. Sie stellt sich selbst in der Proximität dar, sie ist die reine Epiphanie, nicht Wahrheit, aber Wahrhaftigkeit, Vertrauen, die *veritas prima*: eine enthüllende Nacktheit vor dem Anderen, schweigende Verantwortung für einen, über den man nichts sagen kann, weil einer ganz da ist, in der Nähe zum Anderen.

4.2.2.2 So wesentlich ist die ursprünglich Proximität für die Semiotik (*sêmeion* bedeutet im Griechischen Zeichen, Marke oder Zeugnis), daß ohne sie kein Zeichensystem als Brücke zur Überwindung der Distanz in der Kommunikation (4.2.5) entstehen kann.

4.2.2.3 Der Mensch wird zu früh geboren: Frühreife heißt, daß bestimmte Nervenzentren bis zu 80 Prozent ihrer Neuronen nach der Geburt produzieren. Die Aneignung der mütterlichen Proximität — als Wärme, Zärtlichkeit, Stillen — gewährleistet eine bessere Konstitution des Gehirnwachstums nach der Geburt. Daher gehört die Proximität in die physische Konstitution des Anderen. Es ist eine Proximität, die auf der sexuellen, politischen oder pädagogischen Ebene im Orgasmus, in Freude und Begeisterung die erste (und letzte) Beziehung erneuert, die das ganze menschliche Leben und seinen semiotischen Prozeß belebt. Was ist die semiotische Poietik, wenn nicht die Rekonstruktion der Proximität auf eben diese Weise?

4.2.3 Der Ausdruck

4.2.3.1 Die Distanz zwischen einer Person und einer anderen erfordert die Produktion von Zeichen der Kommunikation, so wie der Schafhirte auf den Bergen mit seinen Kollegen durch Pfeifen kommuniziert. Sich ausdrücken (aus-drücken, wie eine Orange ausquetschen) heißt, das nach außen zu bringen, was innen ist. Verstehen oder Aufnehmen enthält daher ein Moment der Passivität; der Ausdruck durch die semiotische Entäußerung ist die entsprechende Aktivität.

4.2.3.2 Es gibt eine bestimmte Semiotik bei Tieren; sie können Töne hervorbringen, die bestimmte Reize anzeigen (das ist der rein deiktische Charakter des Zeichens). Der Tanz der Bienen signalisiert die Entfernung und die Richtung zu den Nahrungsmitteln. Angeborene oder (im Bereich der sensitiv-motorischen tierischen Intelligenz) erlernte Instinkte beziehen sich auf die Bedürfnisse der Gattung, sie sind

aber keine Zeichen an sich, noch werden sie in ihrer Bedeutung interpretiert.

4.2.3.3 Nur der Mensch besitzt eine semiotische Funktion, die eine symbolische Poetik erlaubt: das Zeichen (das bezeichnende Element) bezieht sich auf das bezeichnete Element (interpretative Bedeutung) und daher auf die Welt (4.2.4). Der Mensch ist das »Lebewesen, das Sprache hat«; er kann sich selbst ausdrücken, d.h. er besitzt eine apophantische Fähigkeit, er sagt etwas über etwas. Das, was gesagt wird, ist das ontische Resultat der semiotischen Funktion.

4.2.3.4 Der menschliche Ausdruck folgt einem kategorialen Code, einem Programm von Ausdrucksprinzipien. Der Code hat eine wesentliche, genetische, konstitutive oder vererbte Ebene, eine Art von »angeborener Mentalstruktur«, wie Chomsky sagen würde, die als eine Art »generativer Grammatik« wirkt, die dann ihre Resultate schrittweise (Piaget) weiterführt, bis der Stand der Erwachsenen erreicht ist. Der Code ist auch kulturell (soziokulturelles Erbe, Levi-Strauss). Dieses Apriori des expressiven Codes hat eine Beziehung zum Kategorienproblem bei Aristoteles (der Bezug auf die griechische Sprache) oder zu Kant (der Bezug auf die Urteile, d.h. auf bestimmte Arten der Prädikation).

4.2.3.5 Weil das Kind ein Mensch ist, entdeckte es sehr bald den Sinn des Zeichens, d.h. die Referenz des Zeichens, eines Bedeutenden in Beziehung auf ein Bedeutetes. Die semantische Dimension ist das Abbild der Seienden oder der Dinge. Das Ding zeigt sich, es manifestiert sich selbst. Die Entdeckung der Dinge, der Seienden, ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist der Weg von der Sache zur Interpretation; die Semantik geht von der Interpretation zum Zeichen. Die Bewegung der Wahrheit ist das Gegenstück der Signifikation.

4.2.4 Signifikative Totalitäten

4.2.4.1 Die Welt ist die tägliche existentielle Totalität (2.3). Die Welt wird intentional als interpretierte Totalität (2.2.5) oder als sinnvolle Totalität ausgedrückt. Das ist die Ebene des Begriffs oder des mentalen Zeichens (dessen Inhalt ein realer Aspekt des Dinges, dessen Bedeutung ist). Für ihren Fall wird die Totalität des Sinnes durch signifikative oder signifikante Totalitäten ausgedrückt. Sie bestehen auf vielen Ebenen (so z.B. das System der Autobahnzeichen in einer bestimmten Nation), die Basis aber ist die Sprache. Unter Sprache verstehe ich eine Totalität signifikanter Momente, die durch elementare Einheiten gebildet wird, um phonetisch oder schriftlich die Sinntotalität in einem Moment ihrer Geschichte auszudrücken. Die interpretierte Totalität

repräsentiert die Welt, und die Sprache bringt die Interpretation zum Ausdruck.

4.2.4.2 Die linguistische Totalität hat eine funktionale grammatische Struktur, einen Code, durch kategorische Prinzipien strukturiert, der es ermöglicht, daß das sich ausdrückende System (Diskurs als Kontinuum von Phrasen und Sätzen) eine innere Logik besitzt, die sich aus elementaren Einheiten aufbaut, die einzeln analysiert werden können (Lexeme, Morpheme, Phoneme etc.). Der Bezug zu den kosmischen Dingen oder die Phänomenalität der weltlichen Bedeutung wird syntaktisch in der Sprache produziert. Wenn ein Seiendes eine weltliche Einheit (oder die Einheit einer Bedeutung) ist, dann ist die semantische linguistische Einheit das Wort (als adäquate semiotische Struktur).

4.2.4.3 Die Beziehung der Signifikanten (eines Wortes z.B.) zum Signifikat (der Sinn, der als intentionaler Signifikant in bezug auf den realen Signifikanten wirkt, die Sache selbst in einem ihrer Aspekte) ist die Semantik. Alle Signifikanten besitzen eine Denotation oder einem unmittelbaren Referenten (die Bedeutung) und eine Konnotation oder einen finalen Referenten in der Welt. Jede Denotation von etwas ist im Endeffekt konnotativ in bezug auf eine Totalität der Welt. In derselben Art und Weise zeigt der Signifikant aufgrund der semantischen Veränderbarkeit der Signifikation (die progressiv die Bedeutung in der historischen Welt ändert), seine Signifikation nicht länger total, sondern nur partiell. Die Veränderbarkeit der Signifikation ist das, was die Möglichkeit der Geschichte der Sprache (4.2.9.1) begründet.

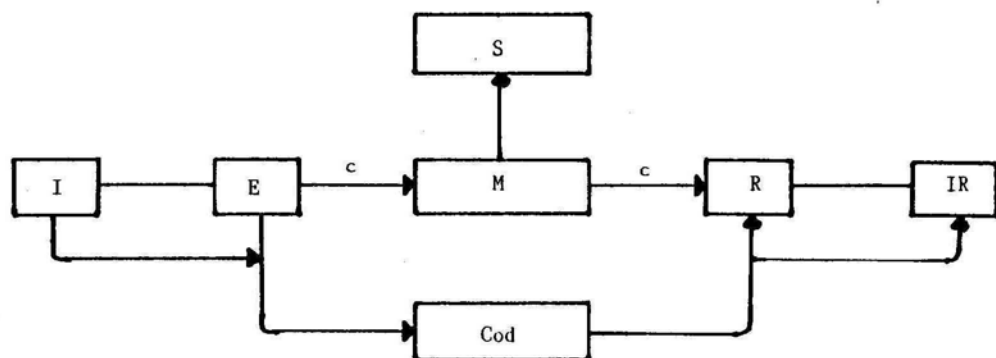
4.2.4.4 Die Sprache als Totalität, die eine Welt zum Ausdruck bringt, hat so viele Modalitäten wie die Welt selbst. Es gibt eine Alltagssprache; es gibt die Sprachen der oligarchischen Kulturen und der Massenkultur; es gibt die Sprache der Volkskultur. Es gibt die sexuelle Sprache (symbolisch reproduziert als Sprache des Begehrens im Traum; ihre Semantik ist interpretierbar) die religiöse Sprache (wie Roland Barthes zeigt), die politische Sprache (die nicht dadurch verständlich wird, was sie sagt, sondern worüber sie urteilt, gegen wen sie spricht, wann und warum, etc.) und die technische Sprache.

4.2.5 Die Tautologie

4.2.5.1 Die Eindimensionalität des alltäglichen Diskurses, die Unmöglichkeit, einen anderen Sinn zu entdecken als den, der hineingelegt wurde, der eine einzige Sinn, der von allen akzeptiert wird, das was »man« sagt, wird in eine gigantische Tautologie übertragen. Was gesagt wird, wird gesagt, weil es jeder immer gesagt hat. Der Sinn von

Bedeutung und Nicht-Bedeutung geht verloren. Theorien der Kommunikation werden häufig auf solchen Tautologien mit den beschriebenen, nicht ausgesprochenen Voraussetzungen gegründet.

Schema 4.2.5.2



4.2.5.2 Die empirischen Kommunikationswissenschaften stellen die Kommunikation als Faktum ohne Abgründe oder Geheimnis dar, so wie das im Diagramm 4.2.5.2 geschieht. Der Sender (E) sendet eine Botschaft (M) an einen Empfänger (R) über einen Kanal (c), der Hindernisse oder einen Widerstand besitzen kann. Der Sender überträgt eine bestimmte Information (I), die als Referenten eine Signifikation (S) besitzt, die durch den Empfänger als Information (IR) verarbeitet wird. Die Information wurde durch einen bestimmten Code (code) verschlüsselt (zwischen I und E); sie muß entschlüsselt werden, wenn sie zum Empfänger kommt (zw. R und IR).

4.2.5.3 Der Prozeß der Codierung korreliert mit dem der Decodierung. Die zu übertragende Information muß semantisch und phonetisch codiert werden, um phonetisch, syntaktisch und semantisch als vom Sender erhaltene Information decodiert zu werden. Das alles kann in mathematische Modelle übertragen werden und bis zu einem hohen technischen Niveau der Sophistik geführt werden.

4.2.5.4 Was dabei übersehen wird, ist, daß diese Modelle eine enorme systematische Tautologie annehmen. D.h., daß es keine linguistischen, gesellschaftlichen, politischen oder sexuellen Konflikte gibt. Kommunikationsexperten, die als gegeben ansehen, was das Resultat unzähliger Abstraktionen ist, vermengen die abstrakten Strukturen mit der wirklichen Struktur der Kommunikation. Sie vergessen, daß das System tatsächlich häufig eine herrschaftliche Qualität besitzt, in der alle verpflichtet sind, das, was gesagt wird, zu interpretieren, obwohl sie in Wirklichkeit der Bedeutung des Gesagten keinerlei Gewicht geben können.

4.2.6 Die Exposition

4.2.6.1 Wir nähern uns jetzt dem antisemiotischen Moment par excellence oder genauer, dem Ausgangspunkt, dem Ursprung der neuen historischen semiotischen Totalitäten. Wir haben gesagt, daß die Proximität des Kusses oder des Saugens ohne Worte (4.2.2.) durch die Distanz der Semiotik (4.2.3-2.5) ersetzt wird. Aber plötzlich taucht in der Welt der Zeichen, Gesten, Markierungen oder Worte das Unvorhergesehene, das Unerwartete, das Unausschöpfbare auf, das die semiotische Totalität erschüttert. Irgendeiner schreit vor Schmerzen: Aaaa! Kein Wort wird gesprochen. Die Haare stehen einem zu Berge; ein Schauer durchjagt uns; angespannt warten wir auf das, was geschehen wird. Es erscheint jemand in einem semiotischen Vakuum. Dieser Ausdruck beruht auf der Exposition. Einer hat sich selbst dargeboten wie diejenigen, die sich mit ihrem Fleisch, mit ihrer nackten Brust der Füsilierung aussetzen, um die Mörder zu bedrohen. Die Anderen offenbaren sich apokalyptisch (in der Parusie); auf ihrem Gesicht, ihrem nackten Fleisch, ihrer Person erscheint die Botschaft selbst jenseits jeder Codierung. Die »Rede« als Exposition nimmt die »Sprache« als Ausdruck vorweg.

4.2.6.2 Der Andere — die Armen; die Unterdrückten; die lateinamerikanischen Bauern, die Afrikaner oder Asiaten; die verletzte Frau; das entfremdete Kind — kommt als vertrauendes, bittendes, provozierendes Angebot von außerhalb (*symbolon*) der Welt. Der Andere in seiner Körperlichkeit ist das erste Wort (das hebräische Wort *dabar* meint beides: »Wort« und »Sache«), das mit dem Signifikanten identische Signifikat, der historische und äußerliche Inhalt, die biographische Metapher, die Nacktheit als Selbst-Offenbarung; der Andere ist eher Wahrhaftigkeit als Wahrheit. Wahrheit ist die Entdeckung der Bedeutung dessen, was einer als Alterität ist (er läuft immer das Risiko, als Heuchler, als rein erscheinende Authentizität, Falschheit oder Ironie genommen zu werden). Der einfache Ausdruck der Unterdrückten als Exteriorität enthält immer eine Exposition, ein Risiko, einen Wert.

4.2.7 Die Ideologie

4.2.7.1 Wenn die Exposition unterdrückt wird, wird die semiotische Totalität gewaltsam als ideologische Herrschaft besetzt, als Tautologie des Brudermords, des Frauenmords, des Kindermords. Die Europäer entfremdeten das Wort des Indios durch die Eroberung im sechzehnten Jahrhundert und die afrikanischen und asiatischen Kulturen durch die Kolonisation im neunzehnten Jahrhundert. Die englische, französische

und spanische Semiotik zerstörte das Wort der Azteken und Inkas, der Völker von Ghana, Indien und China und der nahöstlichen Kalifate.

4.2.7.2 Die Ideologie (sei sie politisch, erotisch-machistisch oder pädagogisch) ist ein konkreter Diskurs, der die Herrschaft rechtfertigt und überhöht. Das Zeichen (es kann eine Idee, ein Wort, eine Form, ein Bild, ein Ton oder ein Geruch sein) hat nur die oligarchisch neokoloniale (3.3.6.4) oder imperialistische (3.3.6.2) Kultur als Bedeutungshorizont. Die Volkskultur wird totgeschwiegen (3.3.8), ihr Ausdruck wird unterdrückt, ihre Exposition verletzt. Die Propaganda und die Indoktrination der Ideologie des Imperiums und der nationalen Oligarchien führen mit den Mitteln der Kommunikation eine Konditionierung der Massen als Ware herbei, die sie zu kalkulierbaren Wünschen des kapitalistischen Wirtschaftssystems des Zentrums macht.

4.2.7.3 Die Frage der Ideologie zu entdecken heißt, das Kapitel der konfliktiven Semiotik zu eröffnen (oder der Linguistik des Konflikts), die mit dem zwangsweisen Schweigen einsetzt, auf das die Völker der Peripherie, die Frauen und die Jugendlichen reduziert wurden.

4.2.7.4 Die Wissenschaft (5.7) kann ebenso ideologisch sein wie die konditionierte Mentalität der Massen (diejenige der Oligarchien des Imperiums oder der abhängigen Nationen ebenso wie die der Massen, insoweit sie unterdrückt sind, nicht insoweit sie als Exteriorität des Volkes existieren). Die gegenwärtige herrschende ideologische Mentalität ist auf eine herrschende semiotische Totalität gegründet. Ein Volk kann als entfremdete Masse eine naive ideologische Mentalität haben, durch die es die ihm auferlegte Herrschaft passiv akzeptiert. In diesem Fall entschlüsselt das Zeichen nicht die Wirklichkeit der Unterdrückung; es verschleiert die Unterdrückung; es ist unwahr.

4.2.8 Die semiotische Subversion

4.2.8.1 Die unausschöpfbare, wortlose »Sprache« (4.2.2.1), die aus der Exteriorität des Unterdrückten entspringt, stellt die fetischistische Verabsolutierung eines semiotischen Systems in Frage (4.2.5.4). Die wortlose »Sprache«, ihre provozierende und protestierende Einrede (4.2.6.1), ist die Offenbarung oder die deiktische Manifestation (das griechische Wort *deiknyein* meint anzeigen, vorzeigen) eines anderen Bedeutungsraumes. Das subversive Wort heißt im Hebräischen *dabar* (es ist nicht einfach ein auf Verstehen oder Expression gerichtetes Wort, es ist ein operationales Wort, auf Verwirklichung drängend, subversiv). Die Exposition (4.3.6) ist die linguistische Subversion als Offenbarung des Absoluten (3.4.8.1) in der Geschichte durch die Epiphanie der Armen.

4.2.8.2 Die Unterbrechung als Exposition des Schmerzes der Unterdrückten (der später in den Proklamation oder Manifestation der Befreiung artikuliert wird), der Protest der Befreiung der Frauen, die Rebellion der Jugend gegen ihre Lehrer, das ist die Botschaft, das Wort, die Offenbarung oder die metaphorische Apokalypse, denn die Anderen nehmen uns jenseits des gesprochenen Wortes dadurch in die Pflicht, daß einer als divergente Exteriorität spricht. Es ist unmöglich, dieses Wort (in seiner Ganzheit) zu decodieren, weil seine Botschaft für mich nicht nur eine Referenz von einer rein ontischen Bedeutung (etwas), sondern von einer metaphysischen Bedeutung (einer, der Andere) hat. Es kann nicht vollständig, sondern nur analog, annäherungsweise decodiert werden. Diese Decodierung findet nicht auf der Ebene der rationalen Interpretation statt, sondern auf der Ebene der Akzeptanz dieser Bedeutung aufgrund der Person des Sprechenden (sie ist daher ein historischer Akt und enthält das Risiko des Glaubens [2.4.8.4]).

4.2.8.3 Der einzige Weg, die Bedeutung adäquat zu decodieren, ist der des praktischen Aktes der Solidarität (2.6.7.3), der es demjenigen, der die Botschaft erhält, erlaubt, sich der Exteriorität anzunähern, die die andere Person ist. Für diejenigen, die sich in der herrschenden semiotischen Totalität befinden, bedeutet das, daß sie sich selbst in eine äußerliche kritische Situation ohne Schutz begeben müssen. Deshalb setzen sich Künstler mit ihrem bohèmehaften Lebensstil und politische Helden mit der Verfolgung, die sie erleiden, ja sogar mit ihrem Leben der Exteriorität aus. Ein Risiko, aus dem das Novum entsteht.

4.2.8.4 Die semiotische, poietische oder poetische Schönheit findet ihren Ausdruck im System des Projekts der Befreiung der Unterdrückten; das künftige Projekt im gegenwärtigen System, das ist die Hoffnung der Unterdrückten, eine Hoffnung auf die Morgendämmerung dessen, was sein wird. Künstler und Kunst setzen sich dem System als Zeugen dessen aus, was kommen wird, sie zeigen auf eine apokalyptische Weise (wenn Apokalypse die Offenbarung des Wortes des Unterdrückten meint) das Antlitz des Unterdrückten. Deshalb ist ihre Exposition häßlich, gemessen an den geltenden Regeln und Maßstäben; aber sie ist die Innovation der formalen Kohärenz der Zeichen und deshalb die Schaffung der Schönheit einer neuen Ordnung. Die scheinbare Häßlichkeit des Antlitzes des Unterdrückten, das zerfurchte Gesicht des Bauern, die erstarrte Hand des Arbeiters, die raue Haut der ausgelaugten Frau (die keine Kosmetik kaufen kann), das ist der Ausgangspunkt der Ästhetik der Befreiung. Es ist die Forderung, die die Schönheit des Volkes zeigt, nicht die herrschende Schönheit, sondern

die Befreiung künftiger Schönheit. Der Ästhetizismus ist die herrschende ideologische Belastung für die Schönheit, die von den Kulturen des Zentrums und den oligarchischen Klassen (vermittelt durch die Massenmedien) bewundert wird. Es ist die Ideologie der Schönheit.

4.2.8.5 Die am stärksten unterdrückten Klassen besitzen nicht immer das schärfste, kritische Bewußtsein; ein solches Bewußtsein aber können die Klassen erlangen, die die ideologischen Widersprüche am schwersten belasten, obwohl sie objektiv nicht am stärksten unterdrückt sind. Deshalb vermag der Philosoph (5.9.5.1, .2 und 5.9.5.8) als organischer Intellektueller, als Militanter die Kritik eines Volkes mit einem Maximum an Präzision auszudrücken (selbst dann, wenn der Philosoph durch Geburt, Kultur, oder Arbeit nicht von Anfang an den unterdrückten Klassen angehört).

4.2.9 Die Befreiung des Zeichens

4.2.9.1 Eine Semiotik der Befreiung sollte den Prozeß des Übergangs von einem bestehenden Zeichensystem zu einer neuen Ordnung beschreiben, die aus dem Untergang der alten Ordnung entsteht. Man denke z.B. an die Entstehung der romanischen Sprachen aus dem Lateinischen durch die Invasion der exterioritären und unterdrückten germanischen Völker in der Zeit des römischen Imperiums. In derselben Art und Weise wird die periphere Exteriorität der lateinamerikanischen, arabischen, schwarzafrikanischen, indischen, südostasiatischen oder chinesischen Semiotik durch ihr Einbrechen in die Geschichte (wenn ein Prozeß politischer Befreiung stattfindet (3.1.7-1.8)) eine neue weltweite Semiotik mit Zukunft fördern. Die Geschichte der Sprachen z.B. zeigt die beständige Frucht solchen Eindringens und Übergangs von einem linguistischen System in ein anderes. Dasselbe läßt sich von der Semiotik sagen, die von den und für die unterdrückten Klassen (3.1.4), die befreite feministische Kultur und die rebellierende Jugend vorgeschlagen wird.

4.2.9.2 Die Praxis der semiotischen Befreiung bringt neue Wörter hervor, weil sie den Sinn der Welt erneuern; sie kreiert einen neuen kulturellen und historischen Code. Die expressive Offenbarung des Volkes, die im Schweigen begrüßt wird, ist der Anfang der semiotischen Befreiung. Ihre Dynamik ist die Bewegung des Volkes selbst, in dessen Exposition das provokative Wort befreit wird.

4.2.9.3 Die epische Poesie aller Völker und aller Zeiten ist die Kunst par excellence. Sie ist schöpferisch; sie spricht von dem Unausschöpfbaren, von dem niemals erzählt wurde; sie ist die eigentliche Erzählung von der Befreiung des Volkes. Die Zeit wird kommen, daß die

Poesie eines Pablo Neruda oder eines Ernesto Cardenal klassisch wird, die Poesie einer neuen Ordnung. In jedem Fall ist die Kunst des Volkes die primäre Kunst, der höchste Ausdruck der Ästhetik. Sie entwickelt sich im Alltag, in der Musik, im Tanz, in der Malerei, im Theater. Die Wandmalereien eines Orozco, eines Siqueiros und Rivera in Mexiko sind dort die Exposition eines Volkes in der revolutionären Phase. Eine Ästhetik des Volkes muß als Ausgangspunkt der Befreiung des Zeichens und als Ausdruck einer formalen Kohärenz formuliert werden.

4.3 Die Poietik

4.3.1 Die Fragestellung

4.3.1.1 Die Poietik oder die Philosophie der Produktion schließt in Wirklichkeit die Semiotik (4.2) ein, aber wir haben sie von ihr aus pädagogischen Gründen getrennt. In diesem Abschnitt wenden wir uns der materialen Produktion oder der Beziehung Mensch-Natur, der physikalischen Natur, der Arbeit und all ihren Modalitäten (Technologie, Design, Kunst etc.) zu. Die Poietik beschäftigt sich mit dem Seienden als Artefakt, als Produkt der Transformation der Natur in die Kultur. Sie beschäftigt sich mit der produktiven Arbeit in ihrem allgemeinsten Sinn, indem sie die nicht unübliche philosophische Reduktion vermeidet, die die Poietik mit der Ästhetik oder der Poesie, dem »reinen« Teil der menschlichen Produktion verwechselt.

4.3.1.2 Wir geben dem Design besonderes Gewicht, weil es Technologie, Kunst — im ganz ursprünglichen Sinn von operativer, projektiver Integration der Wissenschaft — und die Ausdehnung der Kunst auf den Alltag als integrale Momente einschließt. Das zentrale Thema des Designs ist das der Gestaltung eines Produkts mit formaler Kohärenz. Design schließt Technologie und deshalb Wissenschaft in ihrer poietischen Qualität ein, insoweit sie funktionale Kohärenz, Gebrauchswert, bedeutet. Sie schließt die Ästhetik ein, weil die formale Kohärenz an sich die Schönheit eines Produktes ist.

4.3.1.3 Auf diese Weise werden z.B die Ingenieurwissenschaften und die inspirierte Kunst des Künstlers in die Objekte integriert, die in der proxemischen Dichte des Alltags von Person und Artefakt benutzt werden. Das Design ist jung, es entsteht mit der Industriellen Revolution; ferner ist es integrativ, weil es die Verbindung von Arbeit und Kultur konstituiert.

4.3.2 Von der »techné« zum Design

4.3.2.1 Das Operative (Praktische) ist nicht dasselbe wie das Machbare. Das Praktische hat mit der Realisierung der Proximität des Anderen zu tun; das Machbare hat mit der Produktion eines Artefakts zu tun. Ebenso gibt es unterschiedliche Methoden für die theoretische Erkenntnis der Wissenschaft (5.1), für das praktische Urteil der Klugheit (5.4) und für die poietische Produktivität (5.5). Dazu müssen wir eine historische Erklärung geben.

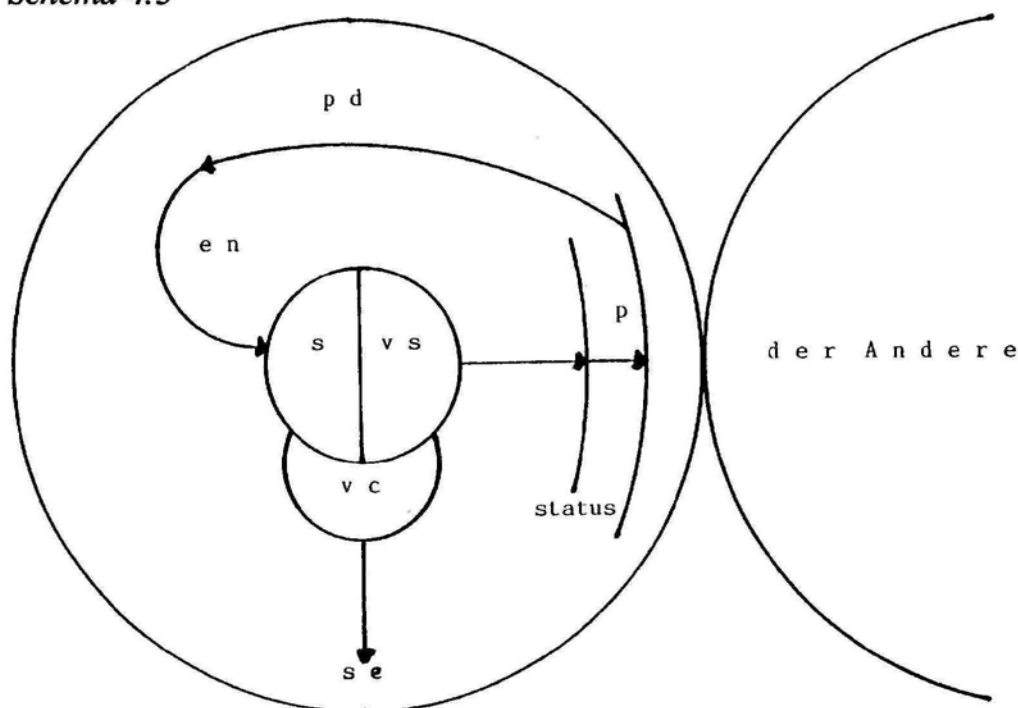
4.3.2.2 Tatsächlich war für Aristoteles die Disposition oder die Erkenntnis der Methode des poietischen Aktes die »techné« (Kunst, Handwerk). Das war die Arbeit aus Erfahrung, die Arbeit des Handwerkers und des Künstlers (vom einfachen Maurer in Athen bis zu Phidias), die sich gemäß bestimmten durch die Vernunft ausgearbeiteten Normen der Produktion vollzog. Die Vernunft der Produktion unterscheidet sich von der Theorie oder der Praxis. Die Methode der theoretischen Vernunft ist demonstrativ; die der praktischen Vernunft ist kommunikativ; die der poietischen Vernunft ist produktiv. Das Ergebnis der theoretischen Vernunft ist ein Schluß aufgrund von Beweisen, das oder der Methodologie der Poiesis an sich. Sie ist die projektive, integrale, vereinheitlichende Synthese der Technologie und Kunst.

4.3.3 Die Negativität des Bedürfnisses

4.3.3.1 Menschen sind endliche Lebewesen. Um zu leben, müssen sie ersetzen, was ihre Aktivität verbraucht. Sie sind Subjekte mit einem Mangel an etwas oder einem Bedürfnis nach etwas: nach Nahrung (den Früchten der Erde, der Natur, des Ackerbaus, der Schafherdenhaltung), um ihren Hunger zu stillen; nach Kleidung, um sich vor dem rauen Wetter zu schützen; nach Behausung für die Privatsphäre des Familienlebens. »Mangel an« bedeutet Negativität. Diese Negativität verstärkt sich mit dem Begehren oder mit dem Wunsch nach seiner Erfüllung. Das Bedürfnis ist die Spannung zwischen dem Objekt, das Befriedigung gewährt und von dessen Existenz einer weiß. Das Objekt oder die Vermittlung entsteht aus dem Bedürfnis nach der Befriedigung des Mangels. Der Status des Bedürfnisses bringt ein bedürftiges Subjekt hervor, den Ursprung aller produktiven Akte, aller Arbeit.

4.3.3.2 Einer befindet sich im »Stand des Bedürfnisses«, wenn er weiß, was er will: das Objekt, das das Bedürfnis befriedigen kann. Im kapitalistischen System gedeiht eine Politik der Erzeugung der Wünsche. Sie gründet sich auf die zentrale Macht des Systems und schafft durch die Publizität einen kollektiven Wunsch oder ein kollektives

Schema 4.3



p Projekt; *pd* Produktion der Wünsche; *en* Grad der Notwendigkeit; *s* Befriedigung; *vs* Wert/Zeichen; *vc* Tauschwert; *se* ökonomisches System

Bedürfnis — einen Markt. Der Markt, der nicht aufgrund einer »natürlichen« Notwendigkeit, sondern aufgrund der Propaganda produziert, ist das Ergebnis eines absoluten Kriteriums, das auf dem ökonomischen System selbst beruht: den größtmöglichen Profit mit kleinstmöglichem Einsatz zu erreichen.

4.3.3.3 Es gibt keine primären (biologischen) oder sekundären (kulturellen) Bedürfnisse an sich; menschliche Bedürfnisse sind immer biologisch-kulturell. Es gibt kein Bedürfnis, das auf natürliche (vorkulturelle) Art und Weise erfüllt wird. Es gibt kein kulturelles Bedürfnis, das nicht gleichzeitig biologisch-natürlich ist. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten des Bedürfnisses ist so ideologisch wie die Verabsolutierung des Tausch- oder des Gebrauchswertes.

4.3.4 Referent, Arbeit und Objekt

4.3.4.1 Der produktive Akt beginnt damit, sich positiv das vorzustellen, was das Bedürfnis in negativer Weise fordert. Die Forderungen oder Bedürfnisse werden projektiv als funktionale Systeme oder Subsysteme eines Artefakts beschrieben, das noch nicht existiert; es existiert nur als Möglichkeit, nur ideell. Dies nenne ich den Referenten

(R im Diagramm) oder die Idee, die Form, die der bearbeiteten Natur gegeben wird.

4.3.4.2 Schematisch werden Personen einfach in ihren Funktionen vorgestellt (dem »möglichen, tendenziellen, ideellen Grund«, würde Marx sagen), sie werden zu herstellenden, produzierenden Subjekten (D/P im Diagramm). Ein *ego laboro* ist unvergleichlich reicher, weil mehr auf das Allgemeine, auf die Kohärenz und die Körperlichkeit bezogen als ein *ego cogito*. Eine Person als produktives Subjekt steht in Beziehung zu der Natur (dem Nichtkulturellen oder Unbearbeiteten) (B) und konstituiert sie als Materie (C). Im poetischen Materialismus konstruieren das produzierende Subjekt und die Arbeit die Natur als Objekt. Das Subjekt der Geschichte ist das Apriori der Materie. Der historische Materialismus schätzt den kosmologischen Materialismus, der sagt: »Alles ist Materie«, als antidialektisch und naiv ein. Im produzierenden Akt ist die Materie (das, womit etwas getan wird), der Ursprung (M/R im Diagramm).

4.3.4.3 Die Artefakte oder Objekte (A/O) im Diagramm, die uns in unserer Alltagswelt umgeben, sind in ihrer physikalischen Dichte Produkte der menschlichen Arbeit — Tische, Stühle, Häuser. Aber selbst Bäume in einem Garten und sogar Naturparks, die als Erinnerung an die Natur (4.1) vor dem Erscheinen der Menschheit bleiben, sind künstliche Produkte, natürliche Museen bzw. kulturelle Momente (D im Diagramm). Wenn bestimmte Sachen Instrumente sind, sind sie das Objekt menschlicher Arbeit. Die Arbeit an der Natur (Poiesis, nicht Praxis, wie wir sehen werden) ist der volle und ganzheitliche menschliche Akt, der sich der Instrumente, der Dinge-mit-Bedeutung, der Kulturobjekte und Artefakte bedient und sie vollendet.

4.2.4.4 Der theoretische Akt (*theoría*) ist kontemplativ, passiv; er produziert Wahrheit als Entdeckung dessen, was ist. Er wird durch eine Interpretation, durch allgemeingültige Beweise definiert. Sein Metier ist die Ontologie und die Wissenschaft. Der praktische Akt (*práxis*) ist operational und aktiv; er wird durch eine Entscheidung, durch Normen, durch eine gültige Beschlußfassung definiert. Sein Metier ist die Politik.

4.3.4.5 Der poetische Akt (*poíesis*) ist faktisch, produktiv; er produziert das Artefakt (das, was durch die Kunst gemacht wird: das Kunstwerk) als Transformation eines kosmischen Objektes in ein Sinn-Objekt, ein Instrument. Das heißt, der poetische Akt oder die Arbeit (als Hand- oder Kopfarbeit) verändert die Form des Gegenstandes (das, was bearbeitet wird), um einem realen Objekt eine Struktur (*morphé*) zu geben, die einem Zweck dient: Arbeit ist funktional. Der Arbeiter

hat ein Modell der Form im Kopf, die er dem kosmischen Objekt geben wird; in einem Raum, der nicht länger ein Raum zum Spielen (wie beim Kind), sondern ein Raum für die Arbeit ist, schafft er mit formaler Kohärenz (4.3.5) ein kulturelles Produkt.

4.3.4.6 Der Gebrauchswert ist das, was die Arbeit am natürlichen Gegenstand objektiviert und in ein Artefakt, ein Instrument verwandelt. Er besitzt keinen Wert, weil er einem Zweck dient. Seine Funktionalität erhebt den Artefakt über den wirklichen Gegenstand. Der Stein (realer Gegenstand) der neolithischen Zeit ist weniger wert als der zugehauene Stein, der als Pfeil dient. Die Funktion der Fähigkeit, das Versteck eines gejagten Tieres aufzuspüren, dort einzudringen und das Tier zu erlegen, macht das Gewehr nützlich; das ist der Gebrauchswert solch eines Artefaktes. Der Gebrauchswert ist eigentlich keine Sache der Ökonomie; er hat mit der Poiesis, mit Technologie und Design zu tun. Adam Smith sagt deutlich, daß die Arbeit die Quelle des Gebrauchswertes ist, aber er sieht nicht, daß sie nicht nur Teil der Ökonomie, sondern auch der Ergonomie ist — des Designs, das die Technologie impliziert, wie wir sehen werden.

4.3.4.7 Insoweit ein Produkt ein Bedürfnis (der Verbrauch macht jemanden zum Subjekt der Konsumtion, Sc im Diagramm) befriedigt, hat es funktionalen Wert, einen Gebrauchswert; aber gleichzeitig kann er für etwas anderes eingetauscht werden. Das ist der Tauschwert. Der Tauschwert — ein Gegenstand als Ware — ist nichts absolutes, sondern relativ zu dem bezeichneten Wert eines Produktes, zu seiner Entdeckung des Status (»Ich unterscheide mich von der Masse, deshalb kaufe ich das!«) oder der Mode (der beschleunigte Verschleiß eines Produkts, um größere Profite zu erlangen) im kapitalistischen System von Verbrauch und Zerstörung. Der bezeichnete Wert eines Produkts bezieht sich auf ein ganzes semiotisches oder kulturelles System, das in Wirklichkeit den Sinn der Ware, des Gebrauchsgegenstandes fixiert.

4.3.5 Formale Kohärenz

4.3.5.1 Die formale Kohärenz eines Artefakts verhält sich in Relation auf das zu begründende funktionale System wie eine Denotation in bezug auf die Konnotation (4.2.4.3). Wir sprechen hier von dem Zusammenhang oder der Einheit des Artefakts selbst (Beziehungen existieren in der Totalität eines Seienden zwischen den funktionellen Teilen seiner eigenen Struktur) und nicht von ihm als Teil eines größeren Systems, in dem es definiert wird.

4.3.5.2 Organe sind kohärent, sie wirken koordiniert zusammen, sie unterstützen sich gegenseitig durch ihren Aufbau, sie sind wesentliche

Teile eines lebenden Organismus. Im menschlichen Körper gibt es den Magen, das Herz, das Gehirn, usw. Jeder funktionelle Teil ist ein Organ, das, obwohl es eine eigene Funktion darstellt (der Magen verdaut, das Herz pumpt das Blut, etc.), die anderen Teile in der kohärenten Struktur des Ganzen auf komplexe Weise verbindet. Der Magen verdaut für das Herz, das für den Magen Blut pumpt. Die formale Kohärenz eines Artefakts ist immer geringer; sie ist nur mechanisch, nicht lebendig.

4.3.5.3 Man muß begreifen, daß die formale Kohärenz nicht, wie etwa die Kleidung, die äußerliche Form einer Sache ist. Die Haut, die Organe und die Form des lebendigen Organismus sind nicht voneinander unabhängig. Der technologische Akt des Design beginnt analog am Ursprung des Projektes selbst, so wie die Form des Organismus beim einzelligen, befruchteten Ei beginnt. Die Haut und die äußere Form sind nur die Manifestationen der funktionalen Subsysteme.

4.3.5.4 Die formale Kohärenz besitzt daher einen doppelten Aspekt. Einerseits ist sie die adäquate Lösung der funktionalen Problematik des Artefakts, vom größeren Subsystem bis zu den letzten Subsystemen oder Einzelelementen (die funktionale Form). Andererseits macht die finale Form des Produkts, das Sichtbare, das Greifbare, das Seiende schön (der ästhetische Wert, der immer schwierig zu bestimmen ist). Das Zusammenspiel von funktionaler Form (Gebrauchswert des Artefakts) und ästhetischer Form konstituiert die beste und adäquate formale Kohärenz der Artefakte, das Objekt des poietischen Aktes, des Designs. Eine gute technologische Lösung kann ergonomisch unbefriedigend sein, wenn und weil sie ein Artefakt erzielt, das vom Standpunkt der Mechanik aus hervorragend, vom Standpunkt der Ergonomie aus aber nicht komfortabel ist. Und umgekehrt: ein schönes aber nutzloses Artefakt kann verkauft werden, weil es den Schein der Nützlichkeit (4.3.8) besitzt.

4.3.6 Instrumentelle Totalität und unbearbeitete Exteriorität

4.3.6.1 Jedes Artefakt ist Teil einer kulturellen, funktionalen, symbolisch-signifikativen Totalität. Seine intrinsische formale Kohärenz hat die funktionale Kohärenz mit der kulturellen Totalität zur Bedingung. Seine Inkohärenz, sei sie intrinsisch oder innersystemisch, bestimmt seine Unzulänglichkeit oder Dysfunktionalität. Die instrumentelle Totalität ist die sogenannte materiale Sphäre als Kultur, aber dieser Ausdruck ist äquivok. In Wirklichkeit ist die artifizielle Ebene oder die Ebene der Sinn-Objekte, der nicht nur materielle Dinge, sondern auch Zeichen angehören (weil sie eine Form besitzen, die sich durch trans-

formierende, technologisch-designhafte Arbeit, durch Ästhetik und Ergonomie erhalten); es sind Gegenstände mit einer Funktion, die sie in einer Totalität von Kultur, Semiotik und Ökonomie erfüllen.

4.3.6.2 Es gibt so viele funktionelle Totalitäten, wie es Welten gibt; genauer, so viele artifizielle Funktionalitäten, wie es praktische Systeme gibt. So wie das Artefakt eine Vermittlung ist, die von dem Anderen aus der Distanz heraus benutzt wird, ist der Andere derjenige, der die Typen der Artefakte definiert. Es gibt Systeme von Artefakten auf der politischen Ebene (von den Autobahnen einer Nation bis zu den Fabriken), auf der sexuellen oder häuslichen Ebene (vom Haus zum Teelöffel), auf der pädagogischen Ebene (wie der Tempel oder ein Ornament). Jede dieser strukturierten Totalitäten an Artefakten determiniert auf bestimmte Art und Weise die formale Kohärenz jedes Produktes im voraus. Das System geht dem Subsystem oder Element voraus.

4.3.6.3 Um irgendein Produkt analysieren zu können, muß man wissen, wie es in der instrumentellen Totalität einzuordnen ist, in der es eine determinierende Funktion spielen soll. Ein Automobil sollte im fortgeschrittenen industriellen technologischen System analysiert werden, das die Rolle eines Subsystems im Wirtschaftssystem des imperialistischen Konsumismus der Gegenwart spielt. Dieses System ist andererseits ein Subsystem der politischen Totalität, die gegenwärtig an der Macht ist (das die anderen Subsysteme wie das der Regierung, des Militärs etc. einschließt). Der Übergang vom Teil zum Ganzen, vom Teilganzen zum wahren Ganzen ist das genuine Moment der Dialektik. Ohne den dialektischen Diskurs gibt es weder den wissenschaftlichen Diskurs noch die reale Technologie.

4.3.6.4 Ein wirkliches Ding (ein Zweig von einem Baum z.B.) wird durch seine konstitutive Substanz definiert, unabhängig von menschlicher Einwirkung; ein Artefakt (der Zweig als Teil eines Pfeiles) wird von der menschlichen Substantivität aus interpretiert. Die instrumentelle Totalität ist nichts anderes als die innere Ausfaltung der Welt, die ein reales Moment der menschlichen Substantivität ist. Deshalb ist das Wesen des Pfeiles, und nicht das Holz des Baumes, die wörtliche oder kulturelle Totalität, in der seine determinierende Funktion erfüllt (zum Jagen z.B.); das Instrument ist ein Moment des menschlichen Wesens.

4.3.6.5 Weil das Artefakt den Teil eines Systems bildet, von dem es seine Definition erhält, kann es nicht aus den Grenzen ausbrechen, die z.B. durch die politische Sphäre fixiert sind. Die Kultur des Zentrums ist ein instrumentelles System, wie es auch die oligarchische neokoloniale Kultur ist. Tatsächlich organisiert das Design einer peripheren Nation oder eines machistischen, autoritären Systems funktionell die

Artefakte so, daß sie durch und für die Herrscher manipuliert werden können. Das Design erscheint als Herrschaftssystem.

4.3.6.6 Außerhalb des gegenwärtigen gültigen Systems und seines herrschenden Designs findet man einen ganzen Bereich, der durch die unterdrückende Totalität als unzivilisiert, abwegig und »nicht designed« beurteilt wird. In der internationalen Ordnung ist er metaphysisch das, was von der oligarchischen Kultur als vulgär und populär betrachtet wird. Der Bereich, der als »nicht designed« gilt — gemäß dem Maßstab des herrschenden Designs, gemäß seiner Technologie und seinen Kriterien von Schönheit —, ist in Wirklichkeit auf eine andere Weise »designed«. Die lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Kulturen sind für die USA im besten Falle Folklore. Denn nationale Oligarchien in Kultur und Design der eingeborenen Kultur (Indios, Stämme, Tradition) sind rückständig, roh und hinter der Zeit zurück.

4.3.6.7 Wenn es dennoch eine aussichtsreiche Innovation von Technologie und Design im zwanzigsten Jahrhundert gibt, wird diese davon abhängen, ob diese Bereiche der Exteriorität, die nicht durch das herrschende System »designed« werden, sondern die ein anderes Design besitzen, sich selbst so artikulieren können, daß ihre traditionelle Technologie durch die Assimilation von (wissenschaftlichen) Elementen angereichert werden kann, um die Bedürfnisse zu befriedigen, ohne den Sinn für ihre Geschichte zu verlieren. Wenn dies gelingt, dann kann eine allgemeine, eigenständige, innovative Technologie mit Design entstehen.

4.3.7 Die poetische Exteriorität

4.3.7.1 Es kommt auf den Übergang von einer abstrakten Exteriorität — selbst wenn sie ein Antlitz haben sollte — zu einer konkreten Exteriorität mit den Mitteln der Arbeit an. Das Konzept der Exteriorität muß um die »innere Transzendentalität« (2.4.8) gegenüber dem System selbst als Totalität erweitert werden. Die Exteriorität ist eine Transzendentalität, die nicht gänzlich durch und von der Totalität definiert werden kann. Eine der Formen, die diese annimmt, ist die der überschüssigen Arbeit, die das System nicht absorbieren kann, sondern die es leugnet, entfremdet und unterdrückt.

4.3.7.2 Ein brachliegendes Arbeitspotential — »Surplus-Arbeit« — eine Produktivkraft, die vom System nicht genutzt wird, weil dieses nicht weiß, was es damit tun kann (im Gegensatz zum Ursprung eines Systems), in dem die Produktivkräfte ihre Anstrengungen verdoppeln müssen, um eine Produktionssteigerung zu erreichen) — führt zum

bewußten Auftreten eines historischen Subjekts, das eine politische oder produktive Praxis ausübt.

4.3.7.3 Die Subjektivität, die konkret durch die Struktur des Systems konditioniert wird, zeigt sich als historische Subjektivität — als aufsteigende Klasse, die sich ihrer Exteriorität bewußt ist, sowohl ihres vorausliegenden als auch ihres künftigen Moments (die historische Abkunft der Unterdrückten, die utopische Zukunft des Kampfes, der den Weg für ein neues System bereitet). Sie nimmt in dem von der Nichtübereinstimmung von Arbeit und Produktion herrührenden leeren Raum Gestalt an, in der Form der unproduktiven Zeit der Arbeitslosen — d.h. als verlorene Zeit der Marginalisierten. Aber die verlorene Zeit kann eine subversive Zeit sein; eine Zeit, in der das Bewußtsein in einer aufsteigenden Klasse reift, daß ein neues System nötig ist.

4.3.7.4 Es ist genau diese Krise des Produktionssystems, in der das neue System entsteht. Die poetische Exteriorität kommt aus der inneren Transzendentalität der historischen Subjektivität mit dem Bewußtsein, daß sie mehr tun kann (Surplus-Arbeit). Die Arbeitslosigkeit führt zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Bedingungen; ein Antlitz nimmt seinen Anfang und fordert ein neues System.

4.3.7.5 Die reine Negativität des Widerspruchs ist weder der Ursprung noch die Lösung der Dialektik. Die dialektische Veränderung ist der Übergang zu einer neuen Totalität. Sie geschieht durch die Überwindung eines Widerspruchs. Der Widerspruch erscheint im Aufstieg eines historischen Subjekts — einer arbeitslosen Klasse mit einem brachliegenden Produktionspotential. Wenn der Andere im System auftaucht — als Anderer mit Exteriorität und innerer Transzendentalität (dem tieferen Bewußtsein einer Klasse, zu größer Produktivität fähig zu sein, und im Bewußtsein von einer Geschichte, das weiter zurückreicht als das herrschende System) —, kristallisiert sich der Widerspruch heraus. Aus der Sicht der herrschenden Klasse ist die Opposition real, wenn eine beherrschte Klasse als rebellische Klasse, als nonkonforme Klasse, als andere Klasse aufsteht. Weder die passive Negation oder der Widerspruch (eine Klasse ist nicht die andere Klasse), noch die aktive Negation (eine Klasse kämpft gegen die andere Klasse) entspringt aus der reinen Negativität oder geht in ihr auf. Passive und aktive Negation entspringen der Exteriorität der inneren Transzendentalität, der analektischen Affirmation der Alterität als einer aufsteigenden und deshalb unterschiedlichen Klasse. Sie wirkt unvermeidlich, furchterregend und neu. Ihr positiver Bruch begründet Opposition und Kampf. Das System gerät in die Krise.

4.3.7.6 Der dialektische Prozeß als Übergang zu einer neuen Totalität kann sich nicht nur auf die negative Kraft der Negation stützen. Er muß auch die Affirmation der Alterität hin zu einem neuen System fördern, das aus der Manifestation der Exteriorität des Anderen in der inneren Transzendentalität der »Surplus-Arbeit«, der Arbeitslosen und Unproduktiven entsteht.

4.3.7.7 Aufgrund dessen ist das analektische Moment der dialektischen Bewegung der Ursprung und die Lösung der Dialektik selbst und ihrer Negativität. Das historische Subjekt als ungenutztes poetisches, produktives Potential ist der Ursprung der Affirmation der Alterität, der inneren Manifestation der Exteriorität oder der transzendentalen Antizipation des neuen Systems. Es wird notwendig sein zu zeigen, wie das Wesen der Subjektivität auf machtvoller Weise der Ursprung der »Surplus-Arbeit« jenseits der Totalität ist.

4.3.8 Produktive Entfremdung

4.3.8.1 Die abhängigen und ausgebeuteten Nationen sehen mit Angst und Schrecken die Widersprüche eines fremden Designs in ihrem eigenen Land. Sie bedauern die von Zufällen gesteuerte Imitation der diversen Technologien, die durch die Mächte des Zentrums mit konfliktträchtigen poetischen Kriterien exportiert werden. Die Hauptstraße eines Dorfes wird von einem Esel und einem übergroßen Chevrolet genutzt. Neben dem Campesino, der eine von seiner Frau selbst gesponnene Kleidung trägt, geht ein anderer, der nach der neuesten Mode des Westens gekleidet ist. Die kulturelle, ökonomische und politische Abhängigkeit prägt ein inneren Widerspruch, der alle instrumentellen Elemente ergreift. Die Negation der Volkskultur negiert auch deren Technologie und die Möglichkeit einer Technologie und eines Designs, das die Ökologie einer Nation, eines Kontinents harmonisch planen würde — die rechtmäßigen Güter der Abhängigen.

4.3.8.2 Das entfremdete Design ist ein ideologisches Design. Es ist nicht nur der ideologische Begriff der Formulierung, der die Herrschaft (4.2.7) enthält. Eine Form, die die Beherrschten täuscht oder ausbeutet, ist immer ideologisch, die Form verschleiern die Herrschaft zum Nutzen des Herrschers. Im Design, in der Gestaltung (die Gestaltung eines Produkts wird so gemacht, daß ihre Erscheinung die Käufer fasziniert und die Erlöse steigert) erfüllt sie die Funktion eines ideologischen Zeichens. Ein einzelnes Auto erscheint als eine riesige Macht, mit flossenförmigen Kotflügeln, um einen möglichst geringen Luftwiderstand zu erreichen; in Wirklichkeit aber ist es ein Auto mit verminderter Geschwindigkeit, Lebensdauer und Stabilität. Der Bruch

zwischen dem Gebrauchswert (Funktionalität) und dem Tauschwert und Statussymbol (4.3.4.7) führt zur Entdeckung einer tiefen Dimension der Entfremdung, ihrer ideologisch-semiotischen und technologischen Bedeutung. Die Ästhetik stellt die Technologie in den Dienst am Profit der Kapitalinvestitionen.

4.3.8.3 In den abhängigen Nationen können solche ideologisch aufgeladenen Produkte nur von oligarchischen und herrschenden Minderheiten erworben werden, zum Schaden der nationalen Außenhandelsbilanz. Das ist der erneute Verkauf von Gold und Silber im Tausch gegen gewöhnliche Glasperlenketten.

4.3.9 Produktive Befreiung

4.3.9.1 Die Befreiung auf der Ebene des technologischen Design und der Produktion impliziert eine Selbstbestimmung, die nur politisch und wirtschaftlich freie Völker besitzen können. Diese zwei Freiheiten werden in einer authentischen, ideologischen, kulturellen Revolution gesichert, die weiß, wie eine adäquate nationale Produktion gelingen kann. »Adäquate Technologie« ist keine folkloristische Produktion alternativer Artefakte in kleinem Maßstab, in beschränkter und durch das herrschende System entmutigter reformistischer Manier. Es ist eine Frage des Anfangs einer neuen Technologie und eines Design, die andere Kriterien besitzen, weil sie den unterentwickelten Ländern angepaßt sind.

4.3.9.2 Das erste Kriterium jeder Technologie und jedes Designs der Befreiung in den Ländern der Peripherie ist die Gewährleistung des Rechts auf Arbeit. Das Bedürfnis nach Handarbeit, das weit größer ist als in den entwickelten Ländern, macht schlagartig die Forderung nach Vollbeschäftigung klar. Das Recht auf Leben wird nicht durch die Gewährleistung der lebensnotwendigen Bedürfnisse wie Ernährung und Gesundheit erfüllt, sondern durch den Schutz der menschlichen Würde. Durch die Arbeit erwirbt sich eine Person das Recht auf Leben.

4.3.9.3 Andere Kriterien sind minimaler Kapitaleinsatz, Gebrauch von mittlerer Technologie (obwohl höhere Technologien manchmal notwendig sein mögen) und die Verwendung der nationalen Ressourcen, wo immer möglich (d.h. der Gebrauch von natürlichem, nicht angereichertem Uran, um nicht von den entwickelten Ländern abhängig zu sein). Die Befreiung der Technologie und des Design ist eine objektive Notwendigkeit, sie ist jedoch langfristig angelegt. China hat teilweise die Schaffung eigener nationaler Technologie beseitigt und sich selbst dem Einfluß der fremden Technologie ausgesetzt, die eine ganze Welt an Zerstörung und unnötigem Verbrauch mit sich bringt.

4.3.9.4 Wenn die ökonomische und technische Arbeit, die in die Produkte geht, die den Tauschwert, das Zeichen und den Gebrauchswert tragen, gleichzeitig die Bedeutung besitzen würde, daß sie die Arbeit ist, die in die Produkte geht, die einen ästhetischen, künstlerischen Wert tragen, wenn der Arbeiter die Materie bearbeiten würde, um ein nützliches Produkt herzustellen wie der Künstler dieselbe Materie bearbeitet, um ein schönes Werk herzustellen, — in diesem Moment wären Ökonomie und Ästhetik identisch. Wenn gleichzeitig in Politik und Sexualität (und deshalb auch in der Pädagogik) und vor dem Absoluten Gerechtigkeit herrschen würde, dann würde in der unmittelbaren Proximität nicht länger Raum bleiben für antagonistische Vermittlungen — d.h. es gäbe keine Entfremdung mehr. Diese in der Geschichte unmögliche Utopie kann dennoch unsere Reflexion anleiten, und wenn es nur dazu wäre, um die Entfremdung zu sehen, in der wir leben und das Bedürfnis auf verschiedenen Ebene zu realisieren. Die eschatologische Utopie ist der Ursprung der Klarsichtigkeit, der Praxis und der Poiesis.

4.3.9.5 Aber solange die Utopie nicht realisiert und scheinbar per definitionem nicht realisierbar ist, ist es wahr, daß die Mehrheit der Nationen (die Nationen in der Peripherie, die abhängig und unterdrückt sind) und die Mehrheit ihrer Bewohner (die Bauern, Arbeiter und Randgruppen), die durchschnittlichen Arbeiter in Wirtschaft und Technik, vom gewöhnlichen Verkauf ihres Seins, ihrer Wirklichkeit und ihres Lebens um eines Lohnes willen existieren, der die in der Arbeit verausgabte Energie nicht ersetzt. Die Verdammten dieser Erde leben in einer riesigen Kluft zwischen Ökonomie und Ästhetik. Sie arbeiten wie Tiere, sie können ihre eigene Kultur nicht zum Ausdruck bringen; das Produkt ihrer Arbeit ist von ihnen entfremdet. Das ist die Hölle auf Erden, das Land, das Europa gründete, als es die Afrikaner versklavte und die Asiaten kolonisierte.

4.3.9.6 Im Akt der Befreiung entdeckt der Andere seine menschliche Erscheinung. Die scheinbare Häßlichkeit (für den weißen und blonden Abendländer) des kupferbraunen Indios, des schwarzen Afrikaners, des gelben Asiaten, die Herabwürdigung der prostituierten Frau zum Sexualobjekt, die passive Haltung des reinen Gedächtnisses beim Kind, das die paternale Kultur imitiert. Solche »Häßlichkeit« wird bald als leuchtendste und faszinierendste (aber nicht fetischistische) Schönheit erscheinen. Der Ausdruck und die Exposition solcher Schönheit — die Haltung eines unterdrückten Volkes, seiner Kultur, seiner Wirklichkeit — ist die höchste Ästhetik, die Ästhetik des Volkes. Sie ist die Koinzidenz von Vermittlung und Schöpfung, von Nutzen und Dienst

bzw. Geschenk, wie das Hochzeitsgeschenk auf der Ebene der Erotik oder das verdiente und erarbeitete Geschenk eines neuen Landes in Gerechtigkeit. Sie ist das schöne, frische, warme, duftende und würzige Brot, das Leben für die Liebe, für Umarmung für das Fest, für den Kuß... in der Freiheit autonomer Personen erneuert, die sich selbst aus dem Gefängnis befreit haben.

4.4 Die Ökonomie

4.4.1 Die Fragestellung

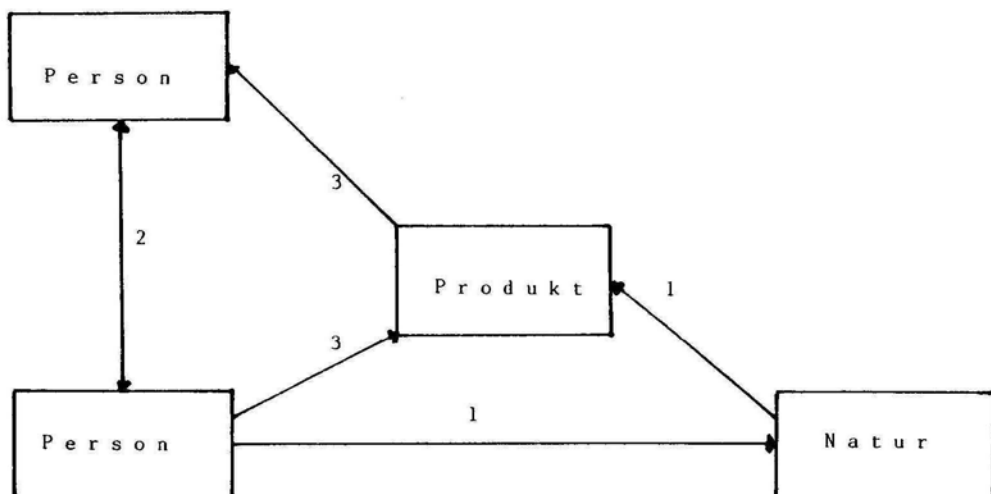
4.4.1.1 Die Ökonomie ist der Teil der Philosophie, der das praktisch-produktive Verhältnis des einen Menschen zum anderen Menschen bedenkt, das durch das Produkt aus dem Verhältnis Mensch-Natur vermittelt wird. Man muß deshalb sagen, daß das ökonomische Verhältnis konkret und real ist; im Vergleich dazu sind die ausschließlich praktischen (3) oder poietisch-produktiven Verhältnisse (4.2-4.3) abstrakt oder ermangeln einer historischen und institutionellen Wirklichkeit. Das praktische Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht als ein metaphysisches Moment in Gerechtigkeit ist die letzte Instanz der Wirklichkeit der Ökonomie. Jede Produktion, jede Distribution, jeder Tausch wird für jemanden unternommen (und das ist das praktisch-metaphysische Moment der Ökonomie, das immer in allen Systemen oder Konzepten der Ökonomie Gültigkeit besitzt).

4.4.1.2 Die Ökonomie ist daher des Verhältnis der praktischen Ebene (Politik, Sexualität, Pädagogik, Antifetischismus) zur produktiven Ebene (Semiotik, Technologie, Design, etc.). Ohne Arbeit (produktive Ebene) gibt es keine konkrete (praktische) Proximität, aber es gibt auch keine Poietik ohne praktischen Bezug. Die Einheit beider ist die Ökonomie; jemand schenkt oder verkauft etwas an jemanden oder kauft oder raubt etwas von jemanden. Der erste »Jemand« ist der Ausgangspunkt der Ökonomie; das »Etwas« ist das Produkt der Arbeit; der »Andere« ist das Ziel der praktischen, hier ökonomischen Beziehung.

4.4.1.3 Die Ökonomie studiert die Mechanismen der konkreten Produktion, des Tausches, der Distribution und Konsumtion einer bestehenden Gesellschaftsstruktur und die Abhängigkeiten zwischen diesen Mechanismen und Strukturen. Sie stellt bestehende Systeme in bezug auf die Entfremdung und Befreiung des Anderen auf der produktiv-praktischen Ebene in Frage.

4.4.1.4 Manche Theoretiker folgten dem Ökonomismus (indem sie die praktischen oder poietischen Momenten vergaßen) oder den ideologischen Positionen, die die Konsistenz der Ökonomie leugnen (der

Schema 4.4.1



1 Poiesis; 2 Praxis; 3 Ökonomie

Idealismus, um die ökonomische Unterdrückung zu rechtfertigen, wie im Fall von Scheler: er überdehnte die geistigen Werte so, daß er die menschlichen Dinge wie Essen, Kleidung oder Wohnen vernachlässigte). Beide Extreme werden durch eine Ökonomie mit einem metaphysischen Sinn überwunden, in der das Praktisch-Produktive seine einzigartige Einheit besitzt, die aus dem menschlichen Wesen des Verhältnisses selbst stammt.

4.4.2 Die ursprüngliche Ökonomie

4.4.2.1 Menschen nehmen von der Natur oder produzieren, was notwendig ist, um ihre Bedürfnisse (das Poietische) zu erfüllen, aber sie tun dies immer in einer Gruppe, einer Familie, einem Clan oder Stamm, einer Gesellschaft (das Praktische). Die Entstehung des praktisch-produktiven Verhältnisses macht aus der Ökonomie ein primäres menschliches Experiment: wir tauschen die lebensnotwendigen Dinge. Sogar das unschuldige Saugen des Kindes ist bereits, wie wir gesagt haben (2.1.3.2), eine utopische Ökonomie: ein Tausch von Nahrungsmitteln ohne Arbeit (aus der Sicht des Neugeborenen).

4.4.2.2 Die utopische Ökonomie der Kinderernährung besitzt eine undifferenzierte Verlängerung in einfachen Wirtschaftsformen, mit denen die Menschheit über hunderttausend Jahre alle Funktionen der Gruppe für den einzelnen erfüllte: Jagen, Sammeln, Fischen, Haushalt führen. Es gab einfache Produkte und eine primäre Gemeinschaft. Das was die praktisch-produktive Vermittlung der Nomaden, die für sich alleine in einer unwirtschaftlichen und unbegrenzten Natur lebten.

Der Mensch produzierte und reproduzierte das Leben der Gruppe. Einige Produkte (mit Gebrauchswert) wurden bereits mit anderen Mitgliedern der Gruppe getauscht (so erscheint der Tauschwert in der Welt der ökonomischen Beziehungen). Nach und nach tritt dann eine Gruppe mit der anderen in Tauschbeziehungen. Die menschliche Intelligenz hat keine Schwierigkeiten gehabt, zwischen dem Gebrauchswert (dem »Wozu«) eines Produktes und dem Tauschwert (dem Wert für den Anderen) zu unterscheiden.

4.4.3 Ökonomische Systeme

4.4.3.1 Der menschliche Tauschhandel (in produktiven und praktischen Systemen) erhöhte sich schrittweise in den Jahrtausenden; es wurde systematisch produziert und reproduziert, manchmal mit selbstzerstörerischen Konsequenzen, manchmal mit der Unterdrückung anderer Menschen. Die praktisch-produktive Totalität garantiert das Überleben (Formen der Aneignung und Produktion, des menschlichen Lebens). Die divergierende Art, in der ihre Begriffe zusammenhängen, der divergierende Inhalt der Verhältnisse selbst, erzeugte in der Geschichte immer neue Modelle der praktisch-produktiven Totalität; in einigen Fällen erhielten sie ihre einfache Struktur (nomadische Clans oder Stämme von Jägern, Fischern, Sammlern); andere Menschen begannen vor ungefähr 800 Mill. Jahren v. Chr. von Pflanzen zu leben, manche Gruppen entwickelten den Ackerbau an sich; wieder andere lebten von der Schafzucht; Jagdtechniken wurden entwickelt und zu Kriegsmethoden verändert. So begann die Ära komplexer praktisch-produktiver Totalitäten oder der neolithischen Produktionsweise.

4.4.3.2 Durch ihre Überlegenheit in der Technik der Kriegführung (z.B. beim Zähmen der Pferde und beim Gebrauch von Stahl) dominierten die Indoeuropäer politisch (praktisch) die Bauernvölker des Hindustales, von Mesopotamien, der heutigen Türkei, Griechenland, Italien, und dem übrigen Europa. Die einen Menschen beherrschten andere (praktische Herrschaft) und eigneten sich selbst das Produkt der Arbeit des Anderen an. Sie taten dies auf zwei Arten: Entweder weil sie sich selbst als Eigentümer am ursprünglichen Sein des Anderen (Sklaverei) definierten und daher das Leben des Anderen, seine Arbeit und das Produkt seiner Arbeit besaßen, oder weil sie forderten, daß ein Teil des Produktes der Arbeit des Anderen ihnen gehört (Tributsystem). Alle Wirtschaftsformen der praktisch-produktiven Totalität oder der Produktionsweisen bis zum 15. Jahrhundert können auf diese zwei Arten reduziert werden.

4.4.3.3 Aufgrund der Krise im 14. Jahrhundert erlebte Europa den Zusammenbruch des Feudalismus (rezessives Tributsystem); dieses Faktum fiel ungefähr mit der Gründung der überseeischen Kolonien zusammen. Dank der Einkünfte aus den ländlichen Gegenden und den Kolonien erlebte Europa die Geburt eines neuen praktisch-produktiven Systems, des Kapitalismus. Im 18. Jahrhundert wurde der Merkantilismus industrialisiert. Das Produkt als Ware begann seine Vorherrschaft.

4.4.3.4 Das Sein der kapitalistischen Wirtschaft ist die Ware, das Produkt, das einen Tauschwert besitzt. Ware oder Tauschwert sind keine absoluten Momente; sie sind auf eine Totalität bezogen, die sie erklärt und erhält; die kapitalistische Gesellschaftsformation. Ein ökonomisches System hat immer ein bestimmtes Ziel (im Kapitalismus das Sein im Reichtum), eine bestimmte Ursache, zu der hin sich die Möglichkeiten oder Vermittlungen wie Brücken verhalten, die ihre Verwirklichung erlauben. In der Ökonomie sind solche Vermittlungen die Produkte oder Früchte der menschlichen Arbeit; sie wurden als Vermittlungen für ein Produkt produziert. Das einfachste Produkt ist die Nahrung (durch das Bebauen der Erde), um den Hunger zu stillen. Im Kapitalismus jedoch werden Produkte primär nicht produziert, um Bedürfnisse zu erfüllen, sondern als Mittel zum Profit; es geht um Ware, nicht um Bedürfnisse. Die Ware läßt uns daher als Vermittlung das ökonomische System als Totalität erkennen. Jede ökonomische Realität existiert in einem konkreten System, sei es mikroökonomisch (d.h. die Ebene der erotischen Ökonomie oder der Industrieunternehmen) oder als nationale, regionale oder globale Wirtschaft, makroökonomisch. Kleine Systeme sind nur Subsysteme des ökonomischen Welt-systems, das heute von dem imperialistischen Management des Kapitals und den weltweiten Konzernen beherrscht wird. Das Kontrollsystem ist die zentrale, kapitalistische Produktionsweise, deren Geschichte Immanuel Wallerstein beschrieben hat.

4.4.3.5 Wenn jede Ökonomie in einem System existiert, erlaubt uns die Entdeckung des Grundes des Systems, die Fülle vom Gesichtspunkt des Ganzen aus zu erklären. Man muß wissen, wie man vom Abstrakten (dem Teil: die Gesellschaft z.B oder die Nation) zum Konkreten (dem historischer Ganzen: einer nationalen oder internationalen Wirtschaft) aufsteigt. Der letzte Grund, das Sein aller ökonomischen Systeme ist die noch nicht differenzierte menschliche Arbeit; die Arbeit als Arbeit (unbestimmt, nicht bedingt durch und nicht unterschieden von dem Verhältnis Mensch-Natur). In jedem konkreten historischen System oder in jeder Gesellschaftsformation, die aus einer

oder mehreren Produktionsweisen zusammengesetzt ist, ist die Arbeit als Arbeit die Basis des Seins, der kristallisierten oder objektivierten Arbeit — des Produkts als Produkt.

4.4.3.6 Eine Produktionsweise ist immer ein inneres Moment oder ein Subsystem einer Gesellschaftsformation. Die Produktionsweise schließt das Verhältnis Mensch-Natur (4.3.2-4.3.4) und das Verhältnis Mensch-Mensch (4.8.) ein. Die Produktionsweise ist nicht nur politisch (d.h. das Verhältnis Herr-Sklave) oder technologisch (die Metallurgie der Eisenzeit), sondern genuin ökonomisch (5.9.3.5), insofern sie die Einheit zwischen Politik und Technologie darstellt. Gegen den Ökonomismus muß gesagt werden, daß die Produktionsweise Politik und Technologie nicht absolut determiniert, sondern daß sie eine notwendige Bedingung ist, die durch Politik und Technologie konditioniert wird und diese Bereiche selbst konditioniert.

4.4.3.7 Gesellschaftsformationen sind die konkreten Strukturen, die sich historisch und real durch eine einzige oder mehrere verschiedene Produktionsweisen bilden, wobei es vorherrschende und untergeordnete Produktionsweisen gibt. Die gegenwärtigen Gesellschaftsformationen werden durch die kapitalistisch-imperialistische Gesellschaftsformation als internationalem und zentralem System beherrscht. Die peripheren Gesellschaftsformationen — in Lateinamerika, der arabischen Welt, Schwarzafrika, Indien oder Südostasien (nicht aber China, weil es eine sozialistische Gesellschaftsformation hat) — haben verschiedenartige und sogar gegensätzliche Produktionsweisen. Es gibt die einfache, gemeinschaftliche Produktion, manchmal als Tributsystem; es gibt die Produktionsweise des einfachen Kleinhandels, der langsam in die abhängige, kapitalistische, periphere Gesellschaftsformation einbezogen wird. Bei der Analyse peripherer Gesellschaftsformationen muß deshalb auf die vorkapitalistischen Strukturen und die Form der Aggression des Kapitalismus (sei sie merkantil, industriell oder imperialistisch) geachtet werden.

4.4.3.8 Der historisch konkrete Inhalt seines Grundes definiert ein System oder eine Gesellschaftsformation. Auf diese Weise wird das kapitalistische System durch die Tatsache adäquat definiert, daß sich die Arbeitsteilung im Kapital kristallisiert, das sich den durch die produktive Arbeit des Industriearbeiters geschaffenen Mehrwert aneignet, sei es im Zentrum oder in der Peripherie. Die dialektische und ontologische Beschreibung formt den Anfang einer Aufklärung der Ökonomie als apodiktischer Wissenschaft.

4.4.3.9 Jedes ökonomische Produkt, jede Ware, jedes Seiende gründet sich stets auf ein ökonomisches System oder eine Totalität, die

dialektisch, von den Teilen zum Ganzen, und wissenschaftlich, von dem Grund zu den konstitutiven Elementen, beschrieben werden kann. Dieser Satz gilt für die Systeme vom entfernten Paläolithikum oder Neolithikum bis zur Industriegesellschaft und deren Nachfolgern.

4.4.4 Die ökonomische Exteriorität

4.4.4.1 Wie in allen früheren Momenten unseres Diskurses gibt es auch jetzt — da es die Realität selbst ausweist — ein Moment, das nicht im System selbst aufgeht. Es ist ein unsystematisches, asymmetrisches, anarchisches Moment, eine Art Ana-Ökonomie (wie es den Ana-Ödipus oder die Ana-Lektik gibt). Etwas liegt außerhalb des gegenwärtigen Systems der Ökonomie. Zweifellos kann die Ana-Ökonomie — die Exteriorität des Systems — nichts anderes sein als das, was nicht in die Totalität eingeschlossen ist. Sie behält ihre Autonomie und Unabhängigkeit. Sie bekommt einen abgeleiteten Namen, weil sie den Werten des Systems nicht angepaßt ist; sie ist nicht im Projekt des Systems enthalten und kann durch seine Vermittlung nicht manipuliert werden: die Ökonomie der Armut, der Armen, der unterdrückten Klassen, der abhängigen unterentwickelten, unzivilisierten Nationen, die nicht vom System absorbiert werden.

4.4.4.2 Es ist leicht zu verstehen, daß die neolithischen Systeme, denen die europäischen Kolonialmächte seit dem 16. Jahrhundert in Lateinamerika, Afrika, und Asien gegenüberstanden, den ökonomischen Totalitäten, die später das Zentrum bildeten, rein äußerlich begegneten. Schwieriger ist es, solche Exteriorität in der Peripherie nach den Untaten der Ermordung, der Kolonisation und des Imperialismus wiederzuentdecken. Die vorher bestehenden ökonomischen Systeme wurden durch die Macht des Systems in Subsysteme transformiert, in beherrschte oder sekundäre Produktionsweisen in peripheren Gesellschaftsformationen. Dennoch gibt es immer irgendeine ökonomische Exteriorität, weil es unterschiedliche Strukturen (bei Minderheiten von Ureinwohnern, bei Afrikanern, bei Asiaten, unter den Klassen des Volkes), unterschiedliche Tauschwertverfahren, unterschiedliche Bedeutungen eines Produktes (der Tauschwert ist ein kulturelles Symbol oder ein Statussymbol (4.3.1.7] einfach deshalb, weil es eine kulturelle Exteriorität (3.3.3-3.4) gibt. In den kapitalistischen Produktionsweisen gibt es einen klaren Unterschied zwischen den Unternehmern (den Subjekten der Arbeit) und den abhängig Beschäftigten. Die nationale Kultur (3.3.8.2) und die Kultur des Volkes (3.3.8.3), das menschliche produktive Subjekt, streben nach einer Ökonomie der Exteriorität.

Die Ökonomie studiert nicht nur die materiellen Produktionsweisen, sondern auch die semiotisch-kulturellen Momente.

4.4.4.3 In der ökonomischen (und deshalb kulturellen) Erfahrung von China oder Nicaragua (eine gleichzeitig nationale Exteriorität und eine Exteriorität des Volkes in bezug auf das Zentrum) könnte man etwas Neues für das weltweite ökonomische System erwarten. Andererseits wird dieses System seine Politik der reformistischen Veränderungen der Totalität fortsetzen, die zum Ruin beider, der Menschheit und der Natur führen.

4.4.5 Die Entfremdung der erotisch-pädagogischen Wirtschaftssysteme

4.4.5.1 Alles, was bisher gesagt wurde, kann auf der Ebene der sexuellen Ökonomie (Ansätze gibt es bei Engels im »Ursprung der Familie« oder bei Freud, wenn er über die Arbeit als Aufschub des Wunsches spricht) oder auf der Ebene der Pädagogik situiert werden (die Themen wurden insbes. von Illich in seinen Hypothesen zum Ende der Schule und zum Tod der Medizin behandelt). Beide Ebenen sind nicht einfach Subsysteme der politischen Ökonomie; sie sind relativ exterioritär.

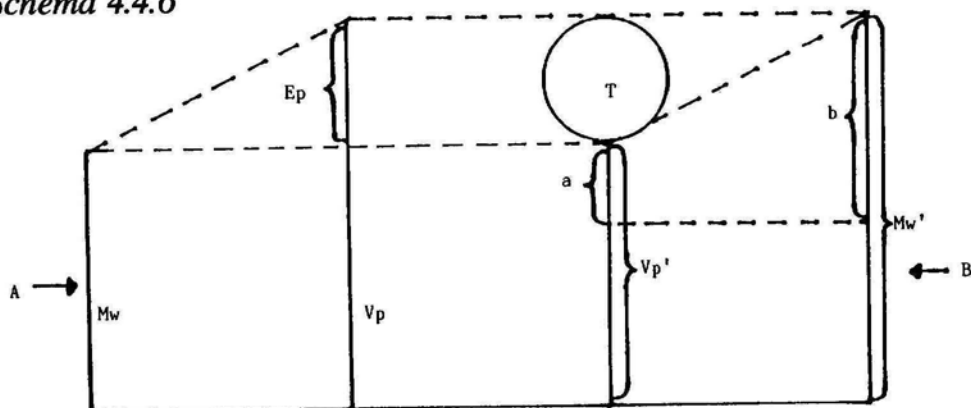
4.4.5.2 In der Totalität der Familie des Hauses (*oikonomiké*, sagt Aristoteles) kann man ein ökonomisch-erotisches System finden. Der Vater geht weg und kommt mit dem Lohn zurück. Die im machistischen System entfremdete Frau arbeitet als »Hausfrau« (mit dem Haus verheiratet), sie verrichtet häusliche Aufgaben und ist damit eine unbezahlte Sklavin des Mannes. In den herrschenden Klassen besteht ihre Arbeit in der Mehrung von Komfort und Konsum (sie ist der erste Adressat der Werbung). Durch die ökonomische Entfremdung der Frau wird die Entfremdung der Familie bewirkt.

4.4.5.3 In derselben Weise gibt es ökonomisch-pädagogische Subsysteme oder Dienste (Schulen, Sozialdienste, Krankenhäuser etc.). Sie verselbständigen sich alle, und anstatt dem Benutzer zu dienen, beuten sie ihn systematisch aus. Das medizinische System produziert durch seine chemische Therapie neue Krankheiten; es fordert unnötige Analysen; es eliminiert die weniger teure Medizin des Volkes; es steigert die Kosten für Medikamente und Therapie. Die Schule, die den traditionellen Methoden der erzieherischen Kommunikation ausweicht, macht sich selbst zum einzigen Mittel der Erziehung. Auf diesem Weg bleibt ein Volk letztlich unbelesen und ungebildet (weil die Schulen nicht von der Volkskultur ausgehen). Das kostenintensive Sozialsystem in der Peripherie erfüllt seine Aufgabe nicht. Es herrscht die Bürokratie.

4.4.6 Nationale und internationale ökonomische Entfremdung

4.4.6.1 Wir kehren hier zur Basisthese der Philosophie der Befreiung zurück. Die europäische Expansion, vom 16. Jahrhundert bis zur Herrschaft der USA (1.1.8.6) hat die Ökonomien der Völker entfremdet, die jetzt neokolonial sind (in Lateinamerika, der arabischen Welt, Schwarzafrika, Indien, Südostasien mit Ausnahme von China, Vietnam und einigen anderen Ländern). Die peripheren Gesellschaftsformationen (abhängige Nationen) werden vom imperialistischen System beherrscht. Seine Herrschaft ergibt sich aus den enormen Profiten bei der Manipulation niedriger Preise für die Rohstoffe und hoher Preise für Fertigwaren. Samir Amin hat gezeigt, daß 80 Prozent der Erträge, die das Zentrum im Handelstausch realisiert, aus der Peripherie stammen.

Schema 4.4.6



A entwickeltes Land; B unterentwickeltes Land; Mw Marktwert in A; Mw' Marktwert in B; Vp Verkaufspreis von A; Vp' Verkaufspreis von B; Ep Extraprofit von A; T Mehrwert

Die Arbeit der Arbeiter und Bauern und sogar des Kapitals der abhängigen Nationen wird kontinuierlich ausgebeutet. Ein Teil der Arbeit der Peripherie wird an das Zentrum in Form von Lizenzen, Versicherungen, irrsinnigen Zinsraten für Kredite, (inadäquater) Technologie, gefälschten Verkaufsberichten der Produkte multinationaler Gesellschaften in den peripheren Ländern usw. gezahlt. Der Raub des Mehrwertes, der in der Peripherie vorgenommen wird, erhöht die strukturelle Ungleichheit in der heutigen Welt. Die Philosophie der Befreiung nimmt diese Tatsache zum Ausgangspunkt eines radikalen theoretisch-epistemologischen Bruchs. Auf dieser Ebene findet die Entfremdung mit den verheerendsten Folgen für die Menschen unserer Zeit statt, die Entfremdung der Entfremdungen, die alle anderen bedingt.

4.4.6.2 Die Frage der Dependenz von Ländern der Peripherie kann in einer zwar abstrakten, aber doch sehr präzisen Art und Weise auf der Ebene des investierten und zirkulierenden Kapitals (vgl. das Schaubild 4.4.6) dargestellt werden. Ein besser entwickeltes Land erlangt einen »Extraprofit« durch den Verkauf seiner Produkte, während ein weniger entwickeltes Land seinen Mehrwert im Verkauf seiner Produkte transferiert. In den Begriffen der »organischen Zusammensetzung des Kapitals« ausgedrückt: ein weiter entwickeltes Land (A) kann eine Ware zu einem niedrigeren Marktwert (Mw) als ein weniger entwickeltes Land (Mw') produzieren, weil das unterentwickelte Land (B) gemäß seiner weniger fortgeschrittenen Technologie eine geringere Produktivität besitzt. Beim Verkauf seiner Produkte in ein unterentwickeltes Land kann ein entwickeltes Land einen Verkaufspreis (Vp) anbieten, der dem Preis entspricht, den das Kapital des unterentwickelten Landes erreicht ($Vp = Mw' = Mw + Ep$); das entwickelte Land realisiert so einen Extraprofit (Ep). Im Gegensatz dazu muß der Kapitalist des peripheren Landes seine Produkte zu einem niedrigen Preis (Vp') verkaufen als für den eigenen Verbrauch, um konkurrieren zu können. Er überträgt daher seinen Mehrwert (T) (obwohl er noch Profit (a) macht: $a > b$; in beiden Fällen wird der Mehrwert dem Arbeiter in der Peripherie geraubt). Diese Art des Profits und seines Transfers konstituiert das Leben der Armen in der Peripherie, das die Wirtschaft des Zentrums ernährt.

4.4.6.3 Die Entfremdung, die auf dieser internationalen Ebene regiert (wie sie die Theorie der Dependenz aufgedeckt hat), wird auf der nationalen Ebene der Peripherie durch die innere geopolitische Herrschaft und Abhängigkeit verdoppelt. Bestimmte Regionen, die aufgrund ihrer Industrie, ihrer Bergwerke etc. florieren, üben Macht über andere aus, erwerben sich das fiktive Erscheinen einer hohen Entwicklungsstufe (die Bürokratien der neokolonialen Staaten in Afrika), die im Gegensatz zur Ebene der extremen Armut der Mehrheit der Bevölkerung steht. Die Dissymmetrie nach außen (imperialistisches Zentrum versus Neokolonien) wird intern reproduziert (neokoloniales Zentrum versus städtische und ländliche Armut). Es ist evident, daß privilegierte Regionen geopolitische Vermittlungen des Zentrums sind.

4.4.6.4 Entwicklungspolitische Modelle der Ökonomie wollen die Welt glauben machen, daß der Ursprung der Unterentwicklung in der Tatsache liegt, daß rückständige Länder die Modelle der entwickelten Länder nicht nachahmen. Die Lösung wäre, den armen Ländern (durch den Einsatz von Importen) Kapital und Technologie zu bringen.

Diese entwicklungspolitische Ideologie versteht nicht oder gibt nicht zu, daß der Ursprung der Unterentwicklung Diebstahl ist — die internationale strukturelle Ungerechtigkeit, die fünf Jahrhunderte zurück datiert; die Ausbeutung der Peripherie durch die Niedrigpreise für ihren Export. Es wird keine wahre Entwicklung ohne das Ende der Niedrigpreise geben, ohne die Befreiung der nationalen Wirtschaften, ohne die Transformation der kapitalistisch-imperialistischen Gesellschaftsformation des Zentrums mit seiner Produktionsweise.

4.4.7 Die Entfremdung von Kapital und Arbeit in der Peripherie

4.4.7.1 Eine andere Vermittlung der Entfremdung von Zentrum und Peripherie oder der Entfremdung von internationalem und abhängigem nationalen Markt ist die, die mit den Mitteln des abhängigen nationalen Kapitals (des dependenten Kapitalismus) bewirkt wird. Der Raub des Mehrwerts der Arbeit durch das Kapital (d.h. des Profits, den das Kapital aus dem zieht, was dem Arbeiter zusteht), produziert die internationale Verzerrung in der Peripherie, die nicht nur die Klassenunterschiede verfestigt, sondern auch die nationale Befreiung verhindert und die Hegemonie des Imperialismus verfestigt.

4.4.7.2 Alle neokolonialen nationalen Unternehmen hängen, zumindest in puncto Technologie, von den großen multinationalen Unternehmen ab. Darüber hinaus leben sie wie Parasiten von deren Propaganda, von deren Organisation und Expansion. Die abhängige Mikroökonomie auf Managerebene ist nichts anderes als eine sekundäre Vermittlung der imperialistischen internationalen Makroökonomie.

4.4.7.3 Die abhängigen neofaschistischen Modelle der Wirtschaft (so wie Brasilien, Chile oder Argentinien 1976, mit gesellschaftlicher Unterdrückung und abhängigem Kapitalismus) und die populistischen Modelle (eine Klassenposition unter der Hegemonie der nationalen Bourgeoisie, unter Zusammenarbeit mit dem Proletariat — bei Haya de la Torre, Vargas, Cardenas, Perón oder Nasser) erscheinen in ihrem Wesen mit der Tatsache unvereinbar, daß solche Modelle die multinationalen Gesellschaften akzeptieren und deshalb dem Mehrwert aus dem Kapital-Arbeit-Verhältnis erlauben, das Land in Form des Mehrwertes der Peripherie für das Zentrum zu verlassen. Wenn es keinen Umbau des neokolonialen Systems gibt, gibt es keine ökonomische Befreiung für die Peripherie. Eine neue Produktionsweise ist für die abhängigen Nationen notwendig.

4.4.8 Die ökonomische Befreiung der Peripherie und die Arbeiterklassen

4.4.8.1 Wir befassen uns deshalb mit einer Anti-Ökonomie, einer Ökonomie, die die ideologische Signifikanz der Mikroökonomie, der entwicklungspolitischen oder imperialistischen Ökonomie trägt. Weil die ökonomische Entfremdung die Erfüllung aller Entfremdungen ist (insoweit sie die Menschen versklavt, um die Natur zum Nutzen des Herrschers zu bearbeiten, indem sie ihr eigenes Sein entäußern), ist die ökonomische Befreiung, die konkrete Verwirklichung der menschlichen Befreiung, der Prozeß, in dem die Unterdrückten sich durch die Affirmation ihrer kulturellen Exteriorität auf ein neues Projekt eines ökonomischen Systems hin bewegen.

4.4.8.2 Die ökonomische Befreiung der abhängigen Nation hat objektive Priorität. Das Projekt der ökonomischen Befreiung sollte im Blick auf ein wissenschaftliches Handlungsmodell realisiert werden. Es gibt im wesentlichen drei solcher Modelle: Eine Entwicklung durch den Eingriff der internationalen Gesellschaften (abhängiger Kapitalismus), durch die unternehmerische Führung aus der nationalen Bourgeoisie (unabhängiger Kapitalismus) oder durch die Leitung der Klassen des Volkes (Sozialismus). Der Populismus ist nichts anderes als eine Version der zweiten Richtung, die in Nähe zur dritten steht. Im Grunde neigt er entweder der ersten oder der dritten Version zu.

4.4.8.4 In der Peripherie gehören die größten nationalen Unternehmen dem Staat. Und weil die Bourgeoisie der Peripherie »zu spät geboren ist« (entweder konnte sie den Mehrwert aus den Kolonien nicht behalten wie die Bourgeoisie Englands und Frankreichs, oder es gibt zu wenig Mehrwert aus der Ausbeutung des Proletariats im Vergleich zum 18. und 19. Jahrhundert), scheint der Weg der Peripherie entweder zu einem abhängigen Kapitalismus (mit faschistischer Politik) oder zu einem Sozialismus des Übergangs (mit einer Politik des Volkes oder der Nation) zu führen. Es ist der Übergang von einer Produktionsweise zu einer anderen.

4.4.8.4 Der bürgerliche Humanismus, der auf der handwerklichen Arbeit beruhte, im Gegensatz zum erblichen Adel in seiner klassischen Zeit vom 9. Jahrhundert bis zu den englischen und französischen Revolutionen etablierte das Privateigentum und sein Erbe als menschliches und göttliches Recht. Er konnte daher über Jahre hinweg ein gegebenes Kapital akkumulieren, das im Besitz einiger Hände, einiger Familien und Klassen war. Der Kapitalismus beruht auf dieser Fixierung, diesem institutionellen Kristallisationspunkt — dem exklusiven Besitz, der durch Erbe weitergegeben wird.

4.4.8.5 Einer besitzt zu einer bestimmten Zeit etwas, und die Anderen besitzen nichts; das ist die Freiheit der ökonomischen Produktion, von Kauf und Verkauf, der Werbung; Wettbewerb. Es ist evident, daß der große Wolf den kleinen gemäß der Definition von Hobbes (1.1.7.3) fressen wird. Deshalb impliziert die Befreiung des Volkes und der unterdrückten Klassen zuerst die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, so daß eine authentische Freiheit ausgeübt werden kann — nicht die Freiheit der Mächtigen, die die Schwachen zerstören, sondern die Freiheit, in der die Gleichen bestimmen, was gerecht ist. Das erfordert die Entlarvung der Strukturen, die die Verzerrung und die Dissymmetrie der gegenwärtigen ökonomischen Ordnung festigen, welche es dem System erlaubt, und es darin unterstützt, daß der eine einen Gewinn durch die Arbeit des Anderen macht, indem er den höchsten Anbieter bezahlt.

4.4.8.6 Das System der kapitalistischen Unternehmen, mit dem vererbten Kapital auf der einen, und dem Verkauf der Arbeitskraft auf der anderen Seite (das in seinem mittelalterlichen Ursprung aus dem Gilden der Meister und der Gesellen entstand, dann durch einen grundlegenden Wandel mit der Akkumulation des kolonialen Kapitals, durch die industrielle Revolution neu definiert wurde und jetzt wieder durch die nationalen und internationalen Unternehmen) kann nicht länger in der Peripherie nachgeahmt werden. Die Befreiung der Klassen der Bauern und Arbeiter erfordert eine totale ökonomische Revolution. Die Philosophie der Ökonomie muß diese Problematik des Übergangs zu einem anderen weltweiten System klären, das ohne Peripherie jenseits der herrschenden Produktionsweise existiert.

4.4.9 Die Ökonomie der Befreiung

4.4.9.1 Ökonomie als Solidarität (*habodah*) mit dem Anderen als anderen, mit dem Unterdrückten, mit dem Armen, mit der Frau und der Jugend, das ist die Ökonomie der Befreiung; die ist der Akt, in dem die Metaphysik eigentlich historisch (2.6.7) realisiert wird. Sie ist das Opfer, das dem Absoluten (3.4.7) angeboten wird, weil die Praxis (das pädagogische Saugen, der erotische Kuß, die politische Umarmung, das religiöse Gebet) äquivok ist, solange sie nicht durch eine tatsächliche, wirkliche, effektive Vermittlung erprobt wird. Das ist keine Frage der Information darüber, daß die Unterdrückten hungrig sind; es ist eine Frage der Notwendigkeit, den Hungernden Brot zu geben. Brot impliziert Bodenbau, Aussaat, Bestellen des Feldes, Ernte, Mahlen des Korns, Kneten des Teigs, Backen des Brotes, Verkauf, Transport und Hinlegen auf den Teller des hungernden Menschen. Es impliziert

Arbeit, Leiden, Erfahrung, Technologie, Design und Kunst. Es impliziert Poiesis, Gerechtigkeit, Strukturen, Gleichheit, Freiheit und *habodah*; es impliziert Solidarität, Dienst und Opfer.

4.4.9.2 Die befreiende Ökonomie ist Solidarität in Gerechtigkeit, eine Vermittlung, die dem Anderen dient, technische Innovation und Technologie für den Anderen — für dessen Wachstum, Entwicklung und Glück. Ohne Ökonomie ist alles Illusion, Anarchie oder Utopie (im Sinne einer Flucht: man proklamiert das Unmögliche, weil man die Vermittlungen, die zu seiner Verwirklichung notwendig sind, nicht bearbeitet). Die Befreiung impliziert nicht nur ein Projekt und eine Motivation, sondern eine Vielzahl von geplanten, wirksamen, möglichen Vermittlungen, die technologisch effizient sind. Ohne die ökonomische Befreiung, die eine Inspiration aus den Institutionen des Volkes, von Tradition und Aktion beinhaltet, gibt es keine wirkliche Befreiung. Wenn es wahr ist, daß die politische Revolution die Öffnung des bestehenden Systems bewirkt, dann kann nur mit der Vermittlung des technologischen Designs und der Arbeit ein neues System in Gerechtigkeit für die Gegenwart organisiert werden. Ohne Arbeit, ohne effiziente Arbeit mit wissenschaftlicher Vermittlung gibt es kein Brot. Ohne Brot ist ein Volk nicht befreit. Es träumt von den Fleischtöpfen in Ägypten, wo es zumindest Brot gab. Aber ohne gerechte Verteilung bleibt das Brot in der Kornkammer des Unterdrückers; der Arme hat keinen Zugriff.

4.4.9.3 Die Ökonomie als Solidarität mit dem Anderen, mit dem Unterdrückten erbaut das Haus, das Haus der befreiten Familie — die Fabrik und die Versammlung der Gemeinschaft, in der alle über ihr Schicksal in der politischen Ökonomie bestimmen. Sie sorgt für Schulen, Radios und Fernsehen. Sie konstruiert die kulturelle Welt und die Geschichte — in Gerechtigkeit. »Wir können uns — jetzt — eine Assoziation freier Menschen vorstellen ...«

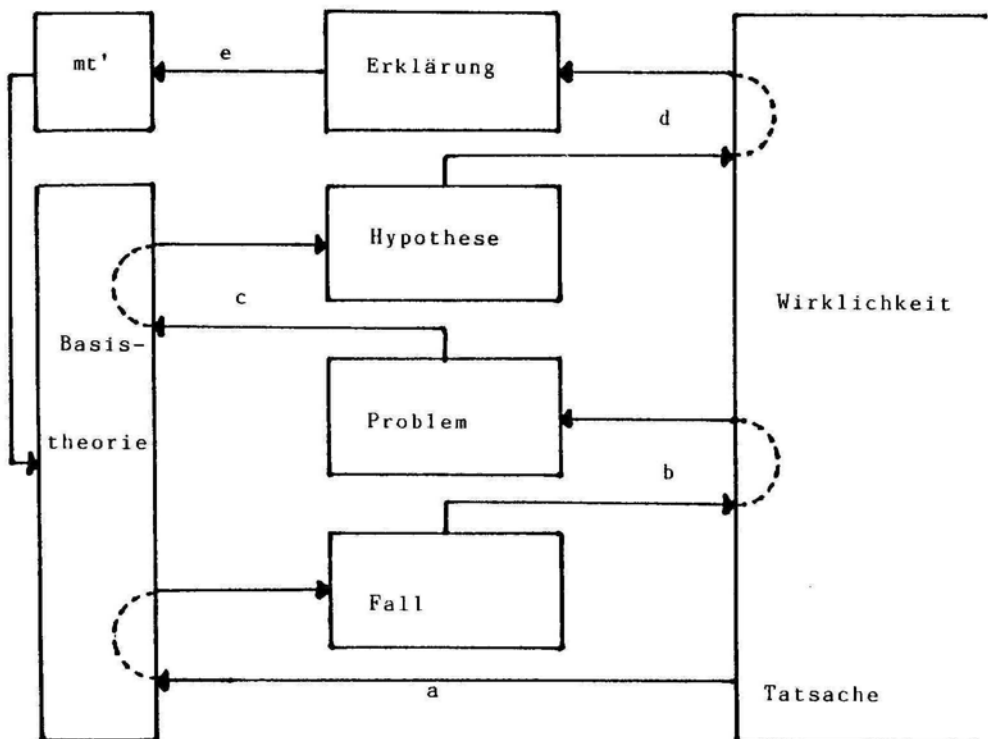
5. Von der Wissenschaft zur Philosophie der Befreiung

In diesem Kapitel werden wir einen Diskurs entwickeln, der die Diskurse der vorangegangenen vier Kapitel zum Thema hat: einen Meta-Diskurs. Er behandelt die Frage der Methoden, des Wissens darum, wie ein methodisches Vorgehen in Theorie, Praxis und Poiesis auszu-sehen hat, bis wir die Bestimmung der Methode der Philosophie erreichen und ein eigenes Modell des Prozesses des kritischen Diskurses (5.9.4) vorschlagen werden.

5.1 Die Wissenschaft

5.1.1 Das alltägliche Verständnis, die alltägliche Interpretation der Welt ist naiv, nicht kritisch; sie gibt den Dingen immer ihren vordergründigen Sinn. Dennoch ist sie in bezug auf die Interpretationen der sogenannten primitiven Völker kritisch oder zumindest relativierend. So ist die Sonne für die Azteken der Gott Huitzolopochtli; für den durchschnittlichen Zeitgenossen ist die Sonne ein Stern, um den sich die Erde beständig dreht. Für ihren Teil ist die wissenschaftliche Interpretation gegenüber der alltäglichen Interpretation des Durchschnitts-

Schema 5.1



menschen kritisch, weil sie die Sonne in einer umfassenden und genaueren Art und Weise beschreiben kann. Sie kann erklären, daß sich die Wärme, die wir von der Sonne erhalten, aus der Explosion von 800 000 t Wasserstoff pro Sekunde ergibt. Mit einem kritischen Blick auf den Alltag nehmen die Subjekte die Abweichung von dem alltäglichen Bewußtsein vorweg und nähern sich der Ebene, wo sich die Wissenschaftler als Wissenschaftler verhalten.

5.1.2 Die wissenschaftliche Methode wurde traditionell als Prozeß von Erklärung und Beweis definiert. In seiner »Analytik« erklärt Aristoteles den Beweisprozeß (apodiktisch; vom Wortstamm her ist die *apodeixis* ein »zeigen-von«) aus Prinzipien. Kant unterteilt die Wissenschaften in solche mit analytischen, tautologischen Beweisverfahren (die formalen Wissenschaften wie Logik und Mathematik) und solche, die mit synthetischen Urteilen a priori arbeiten. Diese letztgenannten Wissenschaften sind durch ihre Prinzipien definiert, die die Bedingungen der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis a priori festlegen, unter Berücksichtigung der Elemente des Verstehens und der Materialität der Erfahrung. Für uns heute werden Fakten durch Theorien interpretiert, die zu Explikationen oder Konklusionen mit verschiedenen Graden an Wahrscheinlichkeit oder Falsifizierbarkeit führen.

5.1.3 Die Real-Wissenschaften beschäftigen sich mit der ontischen Ebene, auf der es semantisch gesehen von Natur aus Seiende (4.1.2.2) gibt. Ihr Ausgangspunkt sind die Fakten. Eine Tatsache ist das wirkliche konstitutive Merkmal einer Sache, durch die sie aktualisiert wird oder in der Welt erscheint. Ein Datum andererseits ist die Thematisierung des Merkmals oder des realen, phänomenalen Aspekts einer Sache, insoweit sie wirklich ist; es ist die Thematisierung eines realen Moments. Daher nehmen die Real-Wissenschaften als wesentliche Kategorie ihres Diskurses die reale Substantivität auf, sei sie physikalisch (4.1.3), organisch oder menschlich (4.1.4), insoweit das Menschliche von Natur aus gegeben, nicht insoweit es Kultur oder Geschichte ist.

5.1.4 Der wissenschaftliche Prozeß setzt bei der Tatsache als Phänomen an. Die Tatsache ist dann ein Objekt der Erfahrung durch Wahrnehmung oder durch direkten oder indirekten Beweis. Die Wissenschaft beschäftigt sich nicht mit der Tatsache an sich, sondern mit der Erklärung, mit dem Warum der Tatsache.

5.1.5 Das im Schema 5.1 vorgeschlagene Wissenschaftsmodell ist nur eine pädagogische Vereinfachung des wissenschaftlichen Prozesses. Es beginnt mit einer Tatsache, die mit einem a priori gegebenen theoretischen Gerüst bestehender Theorien konfrontiert (a) wird. Zuerst in

seinem alltäglichen Sinn interpretiert, wird das Faktum als Repräsentant ähnlicher Fakten, als untersuchter Fall, mit der Wirklichkeit (b) konfrontiert, um Daten zu gewinnen, die eine genaue, wissenschaftliche Interpretation erlauben. Man entdeckt ein Problem oder man entdeckt kein Problem. Gibt es ein Problem, dann muß es klar und präzise in einer angemessenen wissenschaftlichen Sprache definiert werden. Das Problem wird dann mit einer Theorie, mit deren Gesetzen und mit der Totalität ihrer systematischen Strukturen konfrontiert (c). Aus dieser Konfrontation wird eine Hypothese für die wissenschaftliche Forschung erarbeitet oder eben nicht. Wenn ja, wird die Hypothese mittels geeigneter Techniken, die in dieser Entscheidungsphase der spezifisch wissenschaftlichen Methode als Beispiel dienen, mit der Tatsache, mit anderen Tatsachen und mit deren konkreten und wirklichen Systemen konfrontiert (d). Aus den Techniken der Explikation, der Konfrontation und des Beweises, der experimentellen Methode, muß eine erklärende Konklusion folgen. Wenn die Hypothese in verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgraden verifiziert ist, wird sie in die Theorie integriert (e), und dadurch wird die Theorie auf bestimmte Art und Weise verändert: entweder wird sie bestätigt und erhält dadurch mehr Gewicht, weil sie erweitert wurde, oder sie wird negiert (als falsch erwiesen). In allen Instanzen gibt die Hypothese dem theoretischen Rahmen ein feedback und wird zum neuen theoretischen Rahmen für die nächste wissenschaftliche Forschung.

5.1.6 Das Prinzip der wissenschaftlich-faktischen Logik ist nicht länger das Prinzip der Kausalität, zumindest nicht im klassischen Sinn. Man könnte sagen, daß die reale Substantivität, auf Grund ihrer eigenen konstitutiven Struktur, als Prinzip die reale Validierung durch Daten und Fakten aus der Erfahrung erfordert. Die Validierung als Prinzip und die Substantivität als Kategorie unterscheidet die Realwissenschaften von den rein formalen Wissenschaften, deren eigentliche Sphäre abstrakt ist; sie sind mit logischen Dingen oder mit abstrakter Quantität befaßt, sie besitzen als Kategorie die reine Systematisierung und als Prinzip die formale Validierung (die nicht mit der realen verwechselt werden darf). Insoweit sie tautologisch oder analytisch sind, können die Formalwissenschaften nicht wahrhaft Basiswissenschaften genannt werden, sondern sie sind nur apodiktische Beweisverfahren spezieller Methoden. Sie sind instrumentelle Metadiskurse, wissenschaftliche Vermittlungen.

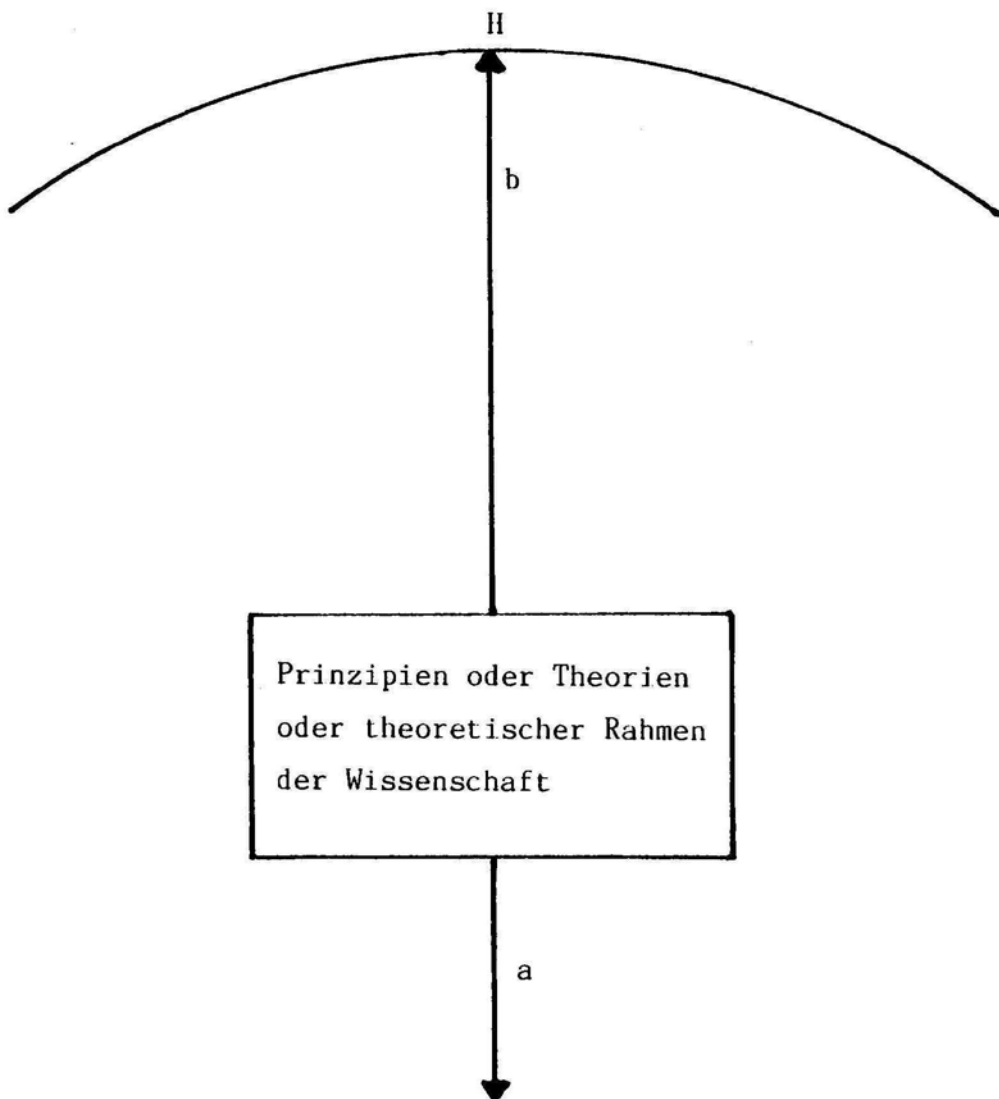
5.2 Die negative Dialektik

5.2.1 Wenn die Wissenschaft eine Erklärung von Erfahrungsdaten durch Theorien ist, dann gibt es ein anderes methodisches Feld, das nicht apodiktisch oder wissenschaftlich (epistemisch) ist, sondern zeigend oder deiktisch, ein Feld, das aufgrund seines Ursprungs nicht von etwas Vorausliegendem ausgehen kann wie die Wissenschaft. In diesem strikten Sinn durchschreitet die Dialektik diverse Horizonte von Totalität zu Totalität, bis sie bei der fundamentalen Totalität anlangt. Aristoteles zeigt in seiner *Topik*, daß die Dialektik eine Methode jenseits der Wissenschaft ist, weil sie die ureigenen Prinzipien der Wissenschaft, die von alltäglichen Meinungen abgeleitet wird, in Frage stellen kann. Für seinen Teil beschreibt Marx auf den wenigen Seiten zur Methode der politischen Ökonomie in den *Grundrissen* die dialektische Methode als Bewegung, die »vom Abstrakten zum Konkreten« aufsteigt, bis sie die »einfache Kategorie« erreicht, die nichts anderes ist als der Grund der Totalität.

5.2.2 Der der Dialektik eigene Bereich ist die Ontologie, d.h. der Übergang von einem Seinshorizont zum anderen, bis der Grund erreicht ist. Auf der semantischen Ebene bezieht sich die Dialektik auf konkrete Systeme, die die Alltagswelt auf ihrem unkritischen Niveau als Ausgangspunkt haben (oder als Endpunkt, wie ich zu sagen vorziehe). Die der dialektischen Methode angemessene Kategorie ist die Totalität. Ihr Prinzip ist das von Identität und Differenz, d.h. die Dialektik geht von dem der Wissenschaft eigenen Prinzip aus. Sie kann über die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Theorie aus der Sicht der Welt nachdenken und tut dies aus einer politischen, sexuellen, pädagogischen und ökonomischen Perspektive. Sie kann die Natur selbst als Moment der Geschichte der Welt mitbedenken; sie kann die Totalität der Wissenschaft in Frage stellen. Die letzten Voraussetzungen sind das Thema der Dialektik.

5.2.3 Der wissenschaftliche Prozeß (a) beginnt mit der Theorie und erklärt deren Resultat; er ist explikativ. Der dialektische Prozeß (b) beginnt, im Gegensatz zu den Wissenschaften, mit den Theorien und der Wissenschaft als einer Totalität und führt zu deren historischen, gesellschaftlichen oder ökonomischen Voraussetzungen. Er führt vom Abstrakten (Wissenschaft) zum Konkreten (praktische oder poetische Totalität [3.1-4.4]). Er beweist nicht den Grund; aber er zeigt als erstes durch eine *reductio ad absurdum* dessen Konsequenzen, dessen letzte Kohärenz in der Identität des Systems als einer Totalität, in der alle Differenzen (Seiende, Teile, Funktionen) die letzte Bedeutung der Totalität aufdecken.

Schema 5.2



H konkret-transzendentaler Horizont

5.2.4 Die dialektische Methode kann in allen Arten von Diskursen verwendet werden, seien diese politisch, sexuell, pädagogisch oder antifetischistisch, in der Aufklärung der Naturwissenschaften, der Semiotik, der Ökonomie oder der technologischen Ästhetik. Sie ist darüber hinaus die ontologische Methode der Philosophie. Jeder Horizont ist das Sein, das alles in seinem Bereich begründet. Sie ist eine kritische Methode, in bezug auf die die wissenschaftlichen Methoden oft so einfältig sind wie der Durchschnittsmensch in bezug auf den Wissenschaftler. Wir haben eine vierte Ebene des Diskurses erreicht: nach der ersten der primitiven Kultur, der zweiten des durchschnittlichen Zeitgenossen und der dritten des Wissenschaftlers kommt jetzt die

Ebene des Dialektikers. Jede Ebene ist naiv in bezug auf die folgende und kritisch in bezug auf die vorausgehende.

5.3 Das analektische Moment

5.3.1 Wie wir in Kapitel 2.4 gesehen haben, ist die Exteriorität der außerhalb der Basis der Totalität gelegene Bereich. Der Bereich der Exteriorität ist nur wirklich aufgrund der Existenz der menschlichen Freiheit (2.4.6). Die einfache naturale Substantivität der Menschen (4.1.5) erlangt hier ihre ganze Einzigartigkeit, ihre genuine Unbestimmtheit, ihr Wesen als Trägerin von Geschichte und Kultur; sie ist ein Seiendes, das sich frei und verantwortlich selbst bestimmt; sie ist Person, Antlitz und Mysterium. Das Analektische bezieht sich auf den wirklich-menschlichen Akt, durch den sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (*aná-*) des Horizonts der Totalität bestimmt. Die negative Dialektik ist nicht länger ausreichend. Das analektische Moment ist der Ausgangspunkt neuer Entwicklungen. Es eröffnet uns den metaphysischen Bereich (der nicht das Ontische der faktischen Wissenschaften oder das Ontologische der negativen Dialektik ist) durch den Bezug auf den Anderen. Seine genuine Kategorie ist die Exteriorität. Der Ausgangspunkt für seinen methodischen Diskurs (eine Methode, die mehr ist als die Wissenschaft und die Dialektik) ist die Exteriorität des Anderen. Ihr Prinzip ist nicht die Identität, sondern der Unterschied, die Divergenz. Nehmen wir ein theoretisches Problem, wie z.B. den Pauperismus. Der Arme, der »pauper« entsteht durch den Anstieg der Produktivität als Resultat der Verknappung der Zeit, die der Arbeiter zur Reproduktion seiner Arbeitskraft notwendig braucht. Wie aber die Würde des durch das Kapital »Vertriebenen« (der Exteriorität; 2.4.6.4) durch ein utopisches System wiederhergestellt und wie ihm Gerechtigkeit widerfahren kann, das ist eine analektische Frage.

5.3.2 Das analektische Moment der positiven oder metaphysischen dialektischen Methode, deren Ausübung und konkrete Entwicklung praktisch, poetisch und wissenschaftlich kritisch ist — wohlgemerkt auf der Ebene der Humanwissenschaften, nicht aber auf der der Naturwissenschaften, wo es keine metaphysische Exteriorität, sondern nur physikalische Substantivität gibt —, folgt einer bestimmten Sequenz, die bereits annähernd im Prozeß der Offenbarung und der Kommunikation in der Proximität beschrieben wurde (Schema 4.2). An erster Stelle wird die Totalität dazu gebracht, sich der Fragestellung durch die provozierende (apokalyptische) Forderung des Anderen zu öffnen. Das Wissen, wie man auf das Wort des anderen hören muß (2.4.5),

impliziert den Besitz eines ethischen Gewissens (2.6.2); wenn man das Wort nicht adäquat interpretieren kann, weil es von einem Ort jenseits der Basis einbricht, kann man es einfach nur aus Respekt vor der Person des Anderen annehmen. Das Wissen, wie einer sein Leben riskiert, um die Protestforderungen der Unterdrückten zu erfüllen und sich selbst für sie einzusetzen (2.6.7), ist Teil des Prozesses des analektischen Moments. Die Theorie genügt der Analektik nicht. In Wissenschaft und Dialektik ist die Vernunft das konstituierte Moment. Insofern die ethische Akzeptanz der Bitte des Unterdrückten und die Vermittlung der Praxis im analektischen Moment notwendig ist, bildet diese Praxis an erster Stelle die Vorbedingung für die Möglichkeit des Verstehens und der Aufklärung, welche das Resultat einer effektiven und realen Anstrengung für die Exteriorität ist (der einzige adäquate Bereich für die Ausübung eines kritischen Bewußtseins). Marx schrieb in den Manuskripten von 1844, daß »andere Augen« notwendig sind, um die »Phantasmen« aufzudecken, die die Exteriorität des Kapitals verdunkeln. Es geht darum, sehend zu werden und Theorien zu entwickeln, die der Exteriorität adäquat sind.

5.3.3 Das analektische Moment ist daher die Kritik und die Aufhebung der rein negativen dialektischen Methode. Sie leugnet diese nicht, ebenso wie die Dialektik die Wissenschaft nicht bestreitet, sondern aufnimmt, vervollständigt und ihr ihren wirklichen und wahren Wert gibt. Die negative dialektische Methode von Marcuse, Adorno, selbst von Bloch ist naiv in bezug auf die positive Kritik der Utopie der politischen Exteriorität, die von den Völkern der Peripherie, der Frau aus der Arbeiterklasse, der unterdrückten Jugend und den abhängigen Gesellschaften geleistet wird. Alle diese Methoden, die als untergeordnet beschrieben werden, sind durch das analektische Moment definiert, ohne das jede Methode nur wissenschaftlich ist. Das Wissenschaftliche wird auf die natürlichen Tatsachen reduziert; die natürlichen Tatsachen werden auf das Logische oder Mathematische reduziert; und diese Reduktion wird schließlich im Szientismus zur Basis des Lebens — extrem naiv und extrem gefährlich.

5.3.4 Das analektische Moment ist die Affirmation der Exteriorität; sie ist nicht nur die Negation der Negation der Systeme aus der Affirmation der Totalität. Sie ist die Aufhebung der Totalität, aber nicht nur als Aktualität dessen, was der Möglichkeit nach im System ist. Sie ist die Aufhebung der Totalität aus einer inneren Transzendentalität (2.4.8) — aus der Exteriorität, die niemals im System (5.2.4) war. Die Exteriorität affirmieren heißt das verwirklichen, was dem System unmöglich ist (es hat dazu keine Möglichkeit); es heißt, das Neue zu

realisieren, das von der Totalität nicht vorgesehen ist, das aus der nichtkonditionierten, revolutionären, innovativen Freiheit entsteht (Pfeile im Schema 2.6).

5.4 Die Praxis

5.4.1 Die Dialektik im positiven Sinne oder die »Ana-Dialektik« erlaubt es uns, uns den Methoden zu öffnen, die nicht wissenschaftlich oder nicht einmal theoretisch sind (weil die Analektik eine Methode ist, deren Ausgangspunkt eine ethische Option und eine konkrete historische Praxis ist). Das ist von großer Bedeutung, weil man ohne diese Voraussetzung die epistemologische Ebene der Humanwissenschaften nicht beschreiben kann (welche Analogien zu den empirischen Wissenschaften enthalten, die aber divergieren, weil naturhafte Seiende keine menschlichen Wesen sind — Menschen mit Geschichte, Kultur und Freiheit). Die praktische Methode, auf die wir uns beziehen, ist die Politik, nicht als Wissenschaft (5.6.1), sondern als Wissen, wie man auf den Ebenen der öffentlichen, gesellschaftlichen, regierungsamtlichen oder militärischen Entscheidungsprozesse praktisch handeln kann. Sie ist die praktische Methode der Politik als Verantwortung, sei es die des Bürgers oder des professionellen Politikers. Der politische Erkenntnismodus wurde von den Griechen *phrónesis*, von den Römern *prudencia* genannt. Wir haben bereits zwischen Praxis und Poiesis (4.4.3) unterschieden; jetzt behandeln wir die methodische Rationalität von Entscheidungen, die man kennen muß, um sie zu beherrschen (dem *orthós lógos práktikos*, wie Aristoteles sagt).

5.4.2 Praktische Entscheidungen werden nicht nur auf dem Feld der Politik, sondern auch auf dem der Sexualität, der Pädagogik und des Antifetischismus getroffen. Ihr passiver Ausgangspunkt ist der Appell des Anderen (des Unterdrückten als Exteriorität); ihr operativer Ausgangspunkt ist die Negation der Negation (die Negation der Unterdrückung) und die Affirmation der Exteriorität. Die wesentliche Kategorie der Methode ist *ex negativo* (metaphysisch) die der Exteriorität, affirmativ und operativ die der Befreiung (und nicht die der reinen Freiheit wie bei Kant). Das Prinzip der praktischen Methode ist das Prinzip der Analogie (das passiv das Prinzip der Divergenz und aktiv das Prinzip der Innovation impliziert). Es enthält eine operative Logik, die sich semantisch auf die politischen, sexuellen, pädagogischen und anderen Entscheidungen bezieht.

5.4.3 Das Modell eines Prozesses der praktischen Entscheidung unterscheidet sich natürlich von der wissenschaftlichen (5.1) oder der poetischen (5.5) Methode. Die Prinzipien oder die Basiskriterien

dieses Modells drücken entweder das vorherrschende existentielle Projekt (das Ziel des klassischen Denkens) oder die Forderung der Exteriorität aus; in jedem Fall enthalten sie die strategischen Ziele der praktischen Handlung, ob diese explizit bewußt sind oder nicht. Die strategische Ebene ist das Licht, das den ganzen folgenden Prozeß aufklärt (oder verdunkelt), wie etwa im Fall des Machiavellismus. Diese Ziele definieren eine Sache als nie zu lösendes Problem. An dieser Stelle muß, wie in früheren Phasen des Modells, eine Sache von großer Bedeutung geklärt werden. Die praktisch-politisch handelnde Person muß sich an die (faktischen, formalen und humanen) Wissenschaften wenden, um eine adäquate Lösung für die Frage nach dem Bewußtsein der eigenen Prinzipien, den nicht-äquivoken Wegen zur Definition des Problems, der Handhabung alternativer Hypothesen usw. zu finden. Bei all diesen Momenten kann es sehr nützlich sein, Systemtheorien, mathematische Formeln, Computertheorien oder Kybernetik zu kennen und anzuwenden, aber man muß wissen, daß diese Modelle nicht einfach die Anwendung der Wissenschaft auf die Praxis sind, sondern eine Anreicherung der Praxis, die das realisiert, was aus der Wissenschaft dienlich ist. Der Diskurs ist ursprünglich praktisch, nicht eine konkrete Ebene der Wissenschaft.

5.4.4 Das entscheidende Moment des Prozesses der praktischen Entscheidung findet sich im Moment der Deliberation (dem nach dem Prinzip der Güterabwägung vollzogenen, kollektiven Urteil, d.Ü.). Die Klassiker sprachen von einem praktischen Argument oder einem Syllogismus, bei dem das Prinzip der Anwendung (*applicatio*) auf einen konkreten Fall gilt. Griechische und lateinische Denker verwandten sehr viel Sorgfalt auf die Details des ethischen als des wesentlichen Moments der Praxis. An erster Stelle war ein präziser Blick notwendig, um die wirkliche Situation erfassen zu können (*aísthesis*), so dann ein sorgfältiger Gebrauch des Gedächtnisses (der Geschichte, der Analogien zu früheren Erfahrungen, der Humanwissenschaften), ferner eine Intuition für verbündete oder feindliche Kräfte (die *ratio particularis* entsprechend der Erkenntnismöglichkeit), Disziplin beim Wissen um das richtige Maß des Kompromisses, Schnelligkeit beim Finden einer neuen, unerwarteten Lösung (*sollertia*), einen realistischen oder praktischen Sinn (*ratio*), eine Perspektive oder die Fähigkeit, auf vorausliegende Quellen, die für die Zukunft notwendig sind, zurückzugreifen, eine Gesamtschau oder einen Überblick, der die Details nicht vernachlässigt, schließlich und endlich Vorsicht beim Wissen darum, wem zu trauen oder zu mißtrauen ist. Unter diesen Bedingungen kann man die taktischen Mittel der Ausführung wählen. Die

Entscheidung ist daher ein praktisches Urteil aus einem Wunsch heraus; ein urteilendes Begehren.

5.4.5 Die Wissenschaften der Gegenwart haben auf der Basis bestimmter Techniken einen ganzen Set von Methodologien entwickelt, mit deren Hilfe man eine ungeheure Anzahl von Variablen organisieren und Modelle konstruieren kann, die die Evaluation einer großen Zahl von hypothetischen Alternativen erlauben, und deren Resultate durch präzise Annäherungen zu fassen sind. Dennoch muß man sich der Tatsache bewußt sein, daß der beste Computer die 14 000 Millionen Neuronen (mit bis zu 200 000 Verbindungen jeder einzelnen mit den übrigen), die allein in der menschlichen Großhirnrinde liegen, nicht ersetzen kann. Die Methode für die beste praktische Entscheidung ist praktisch. Sie kann wissenschaftliche Mittel benutzen, aber diese müssen in einen praktischen Diskurs integriert werden, der sich an die Wissenschaft wendet, wenn er diese als nützlich ansieht, wie er sie als nützlich ansieht und insoweit er sie als nützlich ansieht. Die Praktiker der mathematischen Wissenschaften sind als die schlechtesten Politiker bekannt. Dinge mit Vernunft zu manipulieren ist nicht dasselbe, wie Personen zu respektieren, die sich selbst im Geheimnis ihrer Exteriorität entdecken.

5.4.6 Nach der Entscheidungsfindung ist es notwendig, deren Ausführung mit allen Mitteln zu planen, die Wissenschaft und Technik heute den handelnden Menschen anbieten. Schließlich wird die Entscheidung ausgeführt und bewertet. Die durchgeführte praktische Arbeit wird als Wirklichkeit gemacht, um entweder dem System zuzugehören oder eine neue Ordnung anzustoßen. Im letzteren Fall ist die Arbeit revolutionär und befreiend. Für ihren Teil modifiziert die korrekte Bewertung der ausgeführten Entscheidung das fundamentale politische Kriterium, auf das sich jemand bei einer künftigen Entscheidungsfindung verläßt.

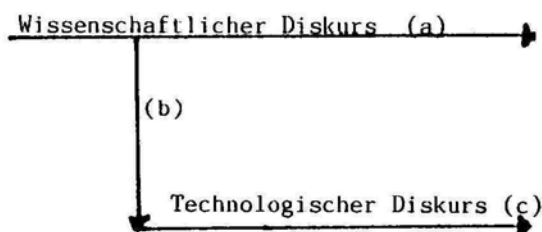
5.5 Die Poiesis

5.5.1 Wir haben jetzt in einem sehr allgemeinen Sinn gesehen, was Arbeit, Produktion, Technologie und Design sind. In der Tat besitzt die Poiesis, die produktive Arbeit, die Herstellung von Artefakten eine projektive Methode der Produktion. Sie ist projektiv, weil sie sich mit der Idee oder der künftigen Realisierung eines Artefakts beschäftigt, das noch keine Realität besitzt. Die Theorie entdeckt, was die Dinge »immer schon« sind; die Poiesis produziert Dinge, die »noch nicht« sind. Daher ist die der Poiesis eigene Sphäre das naturale oder materiale Ontische als Ausgangspunkt; aber sie bezieht sich semantisch auf

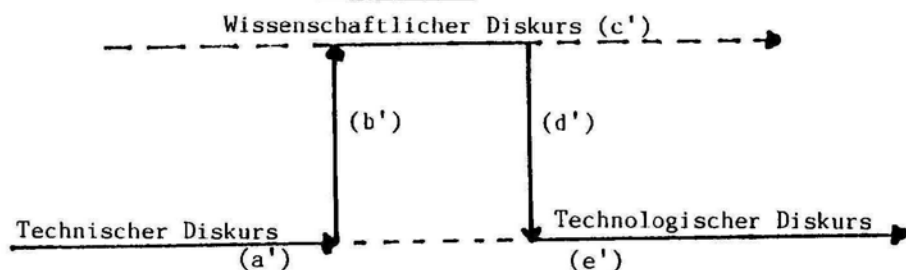
Artefakte oder die kulturelle Welt. Ihre genuine Kategorie ist die der formalen Kohärenz der Artefakte; ihr operatives Prinzip ist das der poetischen Projektionalität.

Schema 5.5.2

Alternative 1: Technologie ist die Anwendung der Wissenschaft



Alternative 2: Technologie ist das wissenschaftliche Instrument der Technik



5.5.2 Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß die reine Wissenschaft, die mit ihren eigenen Forderungen und aufgrund eines unbekannten Prinzips der Ausdehnung beginnt, ihre Konklusionen auf sich selbst anwendet und daß die Technologie ihre konkrete Schöpfung ist. In dieser Hypothese würde c durch a als Mittel der angewandten Bewegung b geschaffen. Im Gegensatz dazu ist es der technische und technologische Diskurs, der bei Schwierigkeiten, bei einer Grenze oder Doppeldeutigkeit sich auf die technische Vernunft stützt und wissenschaftliche Schlüsse oder Theorien verwendet. Der Prozeß des technologischen Nutzens der Wissenschaft beginnt nicht mit einer wissenschaftlichen Intention, sondern im Gegenteil mit einer technischen Entwicklung. Wir werden sehen, in welchem Ausmaß die Alter-

native 1 ideologisch ist. In Wirklichkeit haben Technik und konkrete Technologien die Wissenschaften in der Moderne hervorgebracht, um, ausgehend von neuen Theorien, nach neuen technischen Lösungen zu suchen. Und insoweit praktische Prinzipien in diesen poetischen Dingen impliziert sind, wird die Politik nicht vom Ursprung der Wissenschaft selbst entfernt sein, sogar bei denen, die »rein« zu sein beanspruchen, zumindest in der Wahl ihrer Themen.

5.5.3 Das Modell des technologischen Prozesses wird im Design akzeptiert, das uns durch die Einbeziehung aller Schwierigkeiten des technologischen und ethischen Modells erlaubt, den projektiven produktiven Sinn der poetischen Methode (die richtige Tatsachenvernunft, die *recta ratio factibilium*, wie es im Lateinischen heißt) zu entdecken. Wie vorher fassen wir kurz den Prozeß zusammen. Das Modell des Designs hat einen doppelten Bezugsrahmen: (1) Projektive Kriterien (cp) (die als angereicherte Elemente bestimmte theoretische und praktische Momente implizieren) und (2) Anforderungen (y) des gegenwärtigen Systems (I) — herrschende Kriterien — und Anforderungen (x), die aus der Exteriorität (B II) kommen — kritische Kriterien (c).

5.5.4 Aus der Alltäglichkeit (y) wird ein Werk zum Design vorgeschlagen, als möglicher Fall (a) interpretiert und als solcher mit Präzision definiert. Der Fall wird mit der Realität konfrontiert, aus der die Daten genommen werden, die die Definition des Problems (b) erlauben. Wenn das Problem mit projektiven Kriterien konfrontiert wird, beginnt die Phase des Studiums verschiedener alternativer Hypothesen (c). Wird eine davon gewählt, wird sie spezifisch als anzustrebendes Projekt (d) formalisiert. Die Reduktion dessen, was projiziert wurde, und seine Bewertung (e) schließen den Prozeß ab, dessen Folgerungen nun in die projektiven Kriterien (cp') integriert werden und dessen Funktion die Realität (F) verändert. Wenn der Prozeß eine Antwort auf die Bedürfnisse aus der Exteriorität (B) war, konstituiert er sich als neue Kultur der Solidarität mit den Unterdrückten — eine Revolution in Technologie, Kunst und Design.

5.6 Die Humanwissenschaften

5.6.1 Der methodische Übergang zwischen den Natur- und den Humanwissenschaften (nicht nur den Gesellschaftswissenschaften) wird durch das analektische Moment bewirkt, welches eine integrative Analyse der variablen Eigenart der Exteriorität oder der Freiheit im metaphysischen Sinn, wie wir sie oben beschrieben haben, erlaubt. Die Freiheit des Anderen ist keine zusätzliche Variable; sie ist eine

Variable aus einer divergenten Substantivität, Konstitution und Bedeutung. Aus der Exteriorität entsteht der ganze praktische (politische, sexuelle, pädagogische, fetischistische) und poietische (technologische, ästhetische, designerische) Bereich, die kulturell-geschichtliche Welt. So hat die naturale Tatsache jetzt die kulturell-historische Tatsache als Gegenstück. Diese Tatsachen hängen nicht von der menschlichen Natur ab (in ihrer rein vegetativen, animalischen, vorkulturellen Substantivität — obwohl diese in einem bestimmten Sinn eine reine Abstraktion ist, weil alles an der menschlichen Person kulturell und historisch ist). Diese Tatsachen hängen von einer kulturellen Geschichte ab; sie sind Objekt der Wissenschaften, deren Methoden wesentliche Momente der Unterscheidung aufnehmen müssen. Sie sind keine naturalen Realwissenschaften, sondern menschliche Realwissenschaften.

5.6.2 Im Gegensatz zu den praktischen oder poietischen Methoden kommt es in den Humanwissenschaften auf die theoretische Methode an, die Methode der Wissenschaften, aber eben *der* Wissenschaften, deren Objekt nicht die natürlichen Dinge, sondern die Menschen sind. Ihr Bereich ist nicht nur ontisch, sondern auch metaphysisch; ihr semantischer Bezug ist der Mensch, für den die Freiheit eine Realität ist; ihr Ausgangspunkt ist eine — allerdings doppeldeutige — Tatsache. Die wesentlichen Kategorien sind die der Totalität oder der Gesellschaftsstruktur, der Exteriorität (passiv) und der Befreiung (als operativer Kategorie). Ihr Prinzip ist das der strukturellen Validierung, aber ebenso das der Analogie in der Beschreibung der neuen geschichtlichen praktisch-poietischen Ordnung. Weder die politischen Wissenschaften (ob Soziologie, Recht, Politik etc.), noch die psychologischen Wissenschaften (die Individual- oder die Sozialpsychologie, die Psychiatrie etc.), noch die Pädagogik, die Historie, die Kommunikationswissenschaften, die Ökonomie können das für die Real-Wissenschaften geeignete Modell übernehmen. Man muß das dialektische Moment (5.2) einführen, um zu wissen, wie jede Tatsache in ihrem Zusammenhang mit der sie bedingenden Totalität steht, und man muß das analektische Moment (5.3) einführen, um zu wissen, wie die dysfunktionalen Bedürfnisse gedeckt werden, die die Unterdrückten beständig als Exteriorität oder Utopie des etablierten Systems ausschließen.

5.6.3 Aus diesem Grund besitzt das Modell der Humanwissenschaften und sogar der Gesellschaftswissenschaften eine ethisch-politische Option als eigener Komponente. Wenn die Real- und die Humanwissenschaften einfach identifiziert werden, bedeutet das, daß der einzige Verstehens-Horizont der der Totalität ist. Der Funktionalismus ist ein klares Beispiel für diese Identifikation. Durch die Eliminierung der

dialektischen und analektischen Momente wird die Humanwissenschaft unter dem Vorwand wissenschaftlicher Authentizität in einen ideologischen Szientismus verwandelt.

5.7 Ideologische Methoden

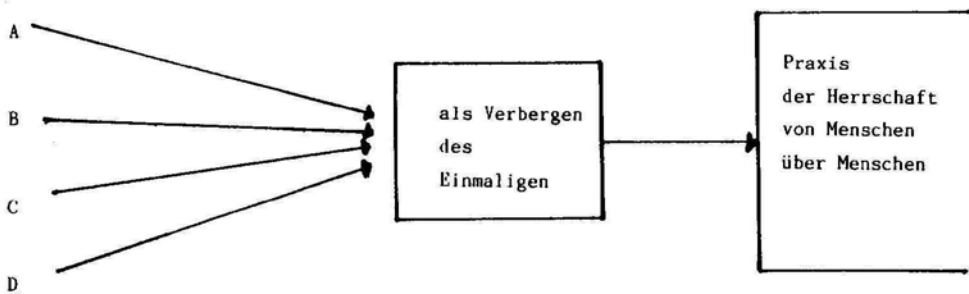
5.7.1 Die Kultur des Zentrums hat uns an den Gegensatz von Ideologie und Wissenschaft gewöhnt. Wo es Wissenschaft gibt, kann es keine Ideologie geben. Diese Ausschließung ist selbst eine Ideologie; die Totalität eines methodischen, theoretischen, wissenschaftlichen Diskurses kann nicht nur aufgrund ihrer extrinsischen Entwicklung, sondern auch aufgrund ihres Anspruchs, ihres Ausgangspunktes, ihres Projektes ideologisch sein — oder aufgrund der Tatsache, daß der Diskurs einem Kontext als Vermittlung dient, der ihn erklärt und ihm Bedeutung verleiht. Daher können Realwissenschaften und dialektische Methode, Humanwissenschaften und praktische oder poietische Methode ideologisch sein. Wir werden sehen, in welcher Situation jeder menschliche Akt (theoretisch, praktisch, poietisch und die entsprechenden Methoden) und sein Produkt (seien es Ideen, Worte, Zeichen, Formen, Entscheidungen, Artefakte etc.) ideologisch sein kann.

5.7.2 Jede Vermittlung, die etwas bedeutet im Sinne der Semiotik, ist ideologisch, wenn sie sich mit der praktischen Herrschaft einer Person über die andere (auf der politischen, erotischen, pädagogischen oder fetischistischen Ebene) befaßt und diese rechtfertigt. Das heißt, jede Theorie oder theoretische Bedeutung, jede Praxis oder praktische Bedeutung, jede Poiesis oder poietische Bedeutung, die der Verschleierung der Herrschaft dient, ist ideologisch. Deshalb können Wissenschaften, Praxis, Technologie, Kunst, Design und so weiter ideologisch sein. So benötigen wir Neologismen — Szientismus, Technologismus, Ästhetizismus, Politismus, Erotizismus, Pädagogismus —, um die ideologische Position der Themen und Methoden auszudrücken, die uns gegenwärtig betreffen.

5.7.3 Die Ideologie ist das Ensemble der semiotischen Ausdrücke, die Herrschaft rechtfertigen oder bestätigen; wenn sie methodisch bewußt sind, fällt ihre Rechtfertigung vollständig aus. Die ideologische Funktion ist ihrem Wesen nach das Verhältnis des Zeichens oder des Signifikanten zur Rechtfertigung herrschaftlicher Praxis. Wenn sie wissenschaftlich ist, ist sie ideologischer denn je. Wenn z.B. eine Wissenschaft von ihrem gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen (dialektischen) Bedingungen absieht, wenn sie vergißt, daß ihre mathematischen Formeln dem Soldaten helfen können, in Vietnam sein Ziel mit Brandbomben zu treffen (weil er nicht auf die analektischen Forderungen der

Armen hört), dann wird die Wissenschaft zum Szientismus. Es ist eine Wissenschaft, die, gerecht wie sie ist, glaubt, daß sie eine absolute Autonomie besitzt; sie ist immer und überall gültig; ihre Themen entspringen den inneren Bedürfnissen des wissenschaftlichen Diskurses, der von allen Ländern der Welt als reine, unbelastete, neutrale Vermittlung imitiert werden kann. Oskar Varsavsky und Orlando Fals Borda haben die Gefahren des Szientismus aufgezeigt. Althusser geht fehl, wenn er den konkreten ideologischen Gehalt der Wissenschaft des Zentrums und seiner eigenen Philosophie nicht entdeckt.

Schema 5.7



A Szientismus (Theorie); B Technizismus (Technik); C Ästhetizismus (Formen); D Politizismus (Entscheidungen)

5.7.4 Wissenschaft und Technologie sind für den Prozeß der Befreiung der Nationen und der Klassen des Volkes in der Peripherie notwendig. Die schlimmsten Feinde der Intelligenz und der Entwicklung aber sind die Pseudowissenschaftler, die eine angeblich unbelastete Wissenschaft importieren. Ihr Szientismus beruht auf dieser Unterstellung, und das Ungleichgewicht, das sie einführen, beruht auf der Unfähigkeit zu praktikablen Lösungen. In diese Kritik sind auch Technologien einzubeziehen, die die Notwendigkeit des Imports von Technologien predigen (mit der sie fremde Techniken ebenso wie praktisch-politische, ökonomische und poetische Kriterien einführen, die den Neokolonialismus in der unterentwickelten Welt der Peripherie bestärken und konsolidieren). Worauf es ankommt, das ist ein neues Design und eine Innovation mit Kriterien, die praktisch und poetisch sind, die der Nation und dem Volk angemessen sind. Methodische Ideologien sind am stärksten ideologisch belastet, weil sie die Praxis der Herrschaft wissenschaftlich begründen. Die Wissenschaftler, denen es nicht gelingt, ihre Wissenschaft wirklich an die effektiven und dialektischen Bedingungen der Politik anzupassen, um ihre relative Autonomie zu entdecken, und die nicht wissen, wie sie auf die klaren Forderungen reagieren sollen, die die Unterdrückten gegen das System hervor-

bringen, sind Pseudowissenschaftler. Sie praktizieren Wissenschaft, das ist wahr, aber nur um die Herrschaft zu bestätigen und zu rechtfertigen, die das Zentrum und die unterdrückten Klassen über die Nation in der Peripherie und die unterdrückten Völker ausübt.

5.8 Kritische Methoden

5.8.1 Unter Beachtung der Realwissenschaften und ihrer genuinen Methodik kann man ein kritisches Bewußtsein von den Themen, den Bedingungen und von der Anwendung der Resultate haben. Dies alles erlaubt den Wissenschaftlern, die ein politisch-ethisches Gewissen besitzen, verantwortlich auf ihre Handlungen zu achten. Das kritische Gewissen ermöglicht ihnen, den Irrtum der Pseudowissenschaftler zu vermeiden, aber es konstituiert ihre Wissenschaft nicht als intrinsisch kritische Wissenschaft; indem sie naturale Dinge und nicht Menschen zum Objekt ihrer Wissenschaft erheben, ist ihre Kritik dialektisch (aufgrund der genannten Voraussetzungen) und nicht intrinsisch. Dagegen ist die Kritik in den praktischen (politischen etc.) und poetischen (technologischen etc.) Methoden der Humanwissenschaften und, wie wir gesehen haben, in der Philosophie dem spezifischen Formalobjekt selbst intrinsisch, weil diese Methode sich mit Menschen beschäftigt. Wenn ausschließlich die dialektische Totalität als letzter Horizont genommen wird, kann die Kritik letztlich nur das Projekt des Systems affirmieren. Wenn man dagegen bei der Forderung nach Gerechtigkeit für die Exteriorität ansetzt, wird dieselbe funktionale Totalität durch die impliziten Anforderungen in Frage gestellt, die aus der Konstruktion einer neuen, künftigen, utopischen Ordnung folgen, die bereits im Projekt des Volkes ihren Anfang genommen hat. Marx selbst, der immer eine Utopie vor Augen hatte (das »Reich der Freiheit«, die »Assoziation freier Menschen«), hat mittels des analektischen Bezuges ein Feld eröffnet, in dem er die ökonomische Wissenschaft von Smith, Ricardo, Malthus usw. kritisch entwarf. Ohne diesen Bereich der Exteriorität wäre seine »Kritik der politischen Ökonomie« oder, was dasselbe ist, seine kritische »politische Ökonomie« nicht möglich.

5.8.2 Der Machiavellismus oder politischer Faschismus, eine Pädagogik, die die Erziehungssysteme beherrscht, nachahmender Technologismus, die Pseudowissenschaften des soziologischen Funktionalismus, d.h., die Etablierung des Systems selbst als ewig, zureichend, fundamental und absolut, konstituieren eine ideologische Methode unter der Entfremdung der Intelligenz und der Vermittlung der Herrschaft. Dem steht eine politische Ökonomie entgegen, die mit einer

Dependenztheorie wie der von Samir Amin ansetzt. Sie schließt eine Soziologie der Befreiung ein, wie sie von Fals Borda vorgeschlagen wird, eine Psychologie wie die von Frantz Fanon, die diverse Prinzipien auf das Studium der Pathologie der beherrschten Länder oder der unterdrückten Klassen des Volkes anwendet, eine Geschichte, die den Prozeß beschreibt, in dem die Armen die Protagonisten sind. Sie schließt eine politische Wissenschaft ein, die den imperialistischen Staat demaskiert. (Gegenüber dem mächtigen Nationalen Sicherheitsrat, dem Pentagon, dem State Department, den multinationalen Konzernen und der CIA ist der Kongreß der Vereinigten Staaten so hilflos wie der römische Senat gegenüber dem Kaiser Augustus.) Und sie schließt eine Technologie und ein Design ein, die Kriterien für eine nationale industrielle Befreiung von der herrschenden »universalen« Technologie und dem Styling der transnationalen Konzerne formuliert (die den Maximalprofit für den Produzenten, das Maximum an Kapital und Technologie anstreben, so wie sie den Wert der Arbeit auf ein Minimum drücken, so wie sie aggressiv nichterneuerbare Ressourcen verschwenden und zerstören). Eine kritische Wissenschaft ist dann authentisch, wenn sie mit dem größtmöglichen kritischen Bewußtsein einen Beitrag zur Totalität der Gesellschaftsformation liefert, in der wir leben. Nur diejenigen, welche die Phänomene des Systems im Licht der Exteriorität interpretieren können, können die Realität mit größerer Klarheit, Schärfe und Tiefe erkennen. Nur kritische Methoden, die in einem anadialektischen Prozeß konstituiert werden (aus der Exteriorität, von außerhalb [*aná-*] wird die Entfaltung produziert, durch [*diá-*] das Verstehen zu einem neuen Horizont, *lógos*), sind heute dazu qualifiziert, substantielle Forderungen für die Nationen und Volksklassen in der Peripherie zu stellen.

5.9 Die Philosophie der Befreiung

5.9.1 Die Fragestellung

5.9.1.1 Die Methode der Philosophie ist in theoretischer Hinsicht analektisch; sie ist weder intrinsisch praktisch noch poetisch, weil sie durch beide Bereiche konditioniert wird. Die negative ontologische oder dialektische Methode ist nicht zureichend. Wenn sie nicht als erste Philosophie genommen wird (als Philosophie der Praxis der Befreiung 2.6.3.1), rechtfertigt sie das System und begründet jede Ideologie. Die Methode der Philosophie der Befreiung weiß, daß die Politik — die Politik der Ausgebeuteten — die erste Philosophie ist, weil die Politik das Zentrum der Ethik als Metaphysik ist (die ethisch-meta-

physische Exteriorität [2.4-5.3], die in einer besonderen Weise in der Politik konkretisiert wird [3.1], auf diese Weise die reine Ontologie [2.4.9] überwindend). Zwischen ideologischer Wissenschaft oder Szientismus (Pseudowissenschaft) und kritischer Wissenschaft besteht eine analoge Differenz, die der zwischen der Philosophie der Herrschaft, des Systems, der Ontologie und der Philosophie der Befreiung ähnlich ist.

5.9.1.2 In der Peripherie, speziell in Lateinamerika, existieren neben den ontologischen Philosophien (wie der Phänomenologie, dem Existentialismus usw.) solche Philosophien, die in einer ideologischen Position bleiben, indem sie einen der möglichen Zugänge zur Wirklichkeit verabsolutieren. An erster Stelle ist das die analytische Philosophie, die den Anspruch erhebt, aufgrund des Szientismus der Logik, der Sprachphilosophie, der Epistemologie, der Wissenschaftstheorie, über alles, was es gibt, als Philosophie reflektieren zu können; sie reduziert damit das Vermögen der philosophischen Reflexion auf die Vernunft selbst. Sie verstellt die Aufklärung der praktischen und poetischen Realität; sie kastriert die Philosophie durch die Verachtung der Möglichkeit politischer und historischer Kritik. Es ist notwendig, die analytische Philosophie in ein politisches und dialektisches Konzept zu überführen, das sie der internationalen Realität der unterdrückten Nationen, Klassen und Personen öffnet.

5.9.1.3 An zweiter Stelle steht der Marxismus, der durch seine Theorie der Dependenz erlaubt, den Raub des Mehrwerts (der Produkte), den die Peripherie produziert, durch das Zentrum zu entdecken und zwischen den Gesellschaftsformationen des Zentrums und der Peripherie zu unterscheiden. Aber es ist auch notwendig, die Dependenztheorie in ein reales, konkretes, historisches Konzept zu übertragen. Die Eigenart oder die nationale Exteriorität der Peripherie (3.1.3) wird nicht nur durch eine nationale Geschichte erklärt. Ohne diese Anreicherung degeneriert der Marxismus zu einer neuen Ideologie, besonders wenn er historisch nicht mit den Klassen des Volkes verbunden ist.

5.9.1.4 An dritter Stelle rangieren zahlreiche philosophisch-historische Analysen der Peripherie mit einem ungeheueren Material an Fakten und Daten, die eines theoretischen Konzepts oder einer festen Struktur hermeneutischer Kategorien bedürfen. Die historische Interpretation kann ohne präzises theoretisches Gerüst in einen Historismus ohne erkenntnisleitende Hypothese zurückfallen, der im letzten folgenlos für eine Befreiungspraxis der Nation und des Volkes bleibt. Der Szientismus der analytischen Philosophie ohne politischen Rahmen, der

Marxismus ohne historischen Rahmen und ohne Verbindung zum tatsächlich gegebenen Bewußtseinsstand des Volkes in einem Staat, und die Historie ohne theoretisches Gerüst, das sind die drei Irrwege, in die die Philosophie in der Peripherie heute geraten kann und gerät.

5.9.1.5 Die Philosophie der Befreiung beansprucht, das Wesentliche der oben genannten Position zu übernehmen. Sie tut dies in einer rezipierenden, aber nicht eklektischen Haltung. Sie beansprucht, einen Diskurs zu verfolgen, der die oben erörterten Diskurse einschließt, ohne ihre Natur zu zerstören, der ihnen aber ihren authentischen Sinn zurückgibt. Sie beansprucht weiterhin, das griechische Naturverständnis, die mittelalterliche Theologie und die moderne wissenschaftliche Mentalität des Zentrums historisch-philosophisch zu überwinden, indem sie an einer Anthropologie arbeitet, einer Philosophie, die als ihr Zentrum die freie Person als Exteriorität, die Person des Unterdrückten hat. Aus diesem Grunde ist die Politik im ethisch-metaphysischen Sinn ihr ureigener Kern, selbstverständlich als die Politik des Volkes, der ausgebeuteten Klassen.

5.9.2 Das Problem und die Hypothese der Philosophie der Befreiung

5.9.2.1 Von allen Tatsachen alltäglicher Erfahrung in der Welt hat die Philosophie der Befreiung eine Tatsache als den Ausgangspunkt eines neuen Diskurses interpretiert. Seit 1965 gab es einige Philosophen in Lateinamerika, die sich fragten, ob es möglich sei, in den unterentwickelten Ländern Philosophie zu betreiben. Etwas später wurde die Frage auf eine andere Art und Weise gestellt: Ist es möglich, in einer abhängigen und beherrschten Kultur authentisch zu philosophieren? Das heißt, die Tatsache der Unterentwicklung und Dependenz und die Tatsache der Philosophie scheinen sich gegenseitig auszuschließen oder zu bedingen. Diese Tatsachen verwandelten sich in ein Problem, in das zentrale Problem der Philosophie der Befreiung: Ist eine lateinamerikanische Philosophie möglich? Mit der Zeit veränderte sich die Frage: Ist eine lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische Philosophie der peripheren Welt möglich?

5.9.2.2 Der vor einiger Zeit verschollene Peruaner Augusto Salazar Bondy antwortete eindeutig: Nein! Nein!, weil eine beherrschte Kultur so ist, daß in ihr die Ideologie des Herrschers durch die Unterdrückten angenommen wird — durch die Kolonisierten, würde Memmi sagen. Das Problem löst sich durch eine einfache Verneinung. Dennoch gibt es eine andere Möglichkeit, eine affirmative Möglichkeit. Sie wurde als Arbeitshypothese entwickelt.

5.9.2.3 Diese Hypothese wurde unter dem Titel einer »Philosophie der Befreiung« durch eine Gruppe von argentinischen Theoretikern verfolgt. Die Hypothese lautet: Es scheint möglich, in der Peripherie zu philosophieren — in unterentwickelten und abhängigen Nationen, in beherrschten und kolonialen Kulturen, in einer peripheren Gesellschaftsformation — unter der Bedingung, daß der philosophische Diskurs des Zentrums nicht imitiert, sondern daß ein anderer Diskurs entdeckt wird. Um radikal anders zu sein, muß dieser Diskurs einen anderen Ausgangspunkt haben, andere Themen verfolgen und aufgrund einer anderen Methode zu unterschiedlichen Folgerungen kommen. Das ist die Hypothese. Die vorliegende Arbeit will einen Umriß dessen zeigen, was das erste theoretische, provisorische philosophische Gerüst eines solchen Diskurses sein müßte. Das heißt, es ist notwendig, die Konflikte nicht nur nicht zu verstecken, sondern an den Gegensätzen Zentrum/Peripherie, Herrscher/Unterdrückter, Totalität/Exteriorität anzusetzen und von hier aus alles, was bisher entwickelt wurde, neu zu durchdenken. Und darüber hinaus ist es notwendig, zu denken, was noch nie gedacht wurde: den Prozeß der Befreiung der abhängigen und peripheren Länder. Das Thema ist die Praxis der Befreiung. Die Option für diese Praxis ist der Anfang des philosophischen Protodiskurses. Die Politik führt zur Ethik, welche zur Philosophie führt.

5.9.3 Die theoretische Struktur der Philosophie

5.9.3.1 Dieses Buch ist ein erster, schwacher und vorläufiger Versuch, in Kürze einige mögliche Thesen darüber aufzustellen, was eine theoretische Struktur der Philosophie der Befreiung beinhalten muß. Die theoretische Struktur muß die wesentlichen Kategorien und die notwendigen Momente des Diskurses enthalten, der mit diesen Kategorien etabliert wird und der niemals die Ebene der Realität (der Welt und des Kosmos als Natur und Kultur) verläßt. Diese Struktur ist der Ansatzpunkt einer Interpretation der Interpretation, nicht des Interpretierten.

5.9.3.2 Die theoretische Struktur ist, obwohl abstrakt, selbst ein Diskurs. Wir beginnen seine Entfaltung mit seiner Geschichte (Kap. 1), mit der Beschreibung einer Tatsache, der Philosophie in diesem Falle, ihrer Entwicklung in der menschlichen Geschichte. Alle anderen Themen der theoretischen Struktur müssen diese historische Beschreibung berücksichtigen. Was einzigartig an der historischen Beschreibung der Philosophie der Befreiung ist, ist der Gebrauch solcher Kategorien wie Zentrum/Peripherie, unterdrückte Klassen/Klassen des Volkes. Jede

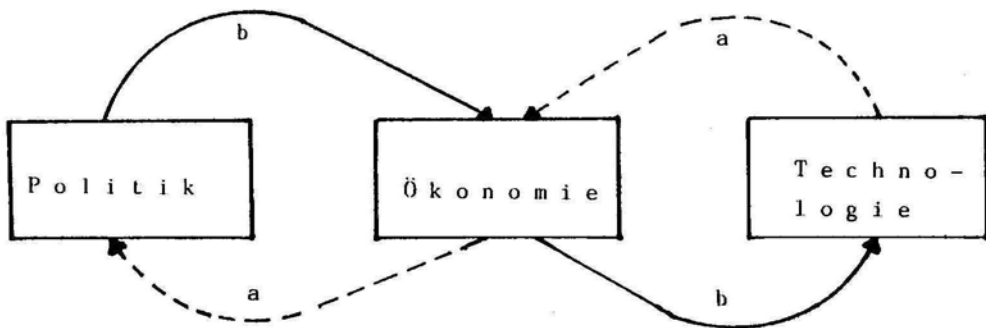
Beschreibung muß einer historischen Methode folgen, die sich an einen ideologischen/nicht-ideologischen Standard des Kritizismus hält. Es ist z.B. heutzutage unmöglich, das Problem der imperialistischen Ideologie der nationalen Sicherheit auszuspargen, welche die Ausübung der weltweiten geopolitischen Macht rechtfertigt.

5.9.3.3 Zweitens durchdringt der Diskurs das, was Metaphysik genannt wird, wenn er eine Ethik ist, oder das, was Ethik genannt wird, wenn er eine Metaphysik ist (Kap. 2), wo Kategorien beschrieben werden — so kurz wie möglich, aber doch ausreichend —, die dem kontinuierlichen Diskurs einen strukturellen Beitrag zur *omnitude realitatis* (der Wirklichkeit im vollen Sinn) erlauben. Unter diesen Kategorien besitzen einige Priorität. Die Basis bildet die Totalität (das Ontologische; 2.1). Von primärer Bedeutung ist die Exteriorität (das Metaphysische oder das Ethische; 2.4); die Proximität (2.1) erklärt sich aus der Exteriorität. Die Vermittlung (2.3) ist die ontische Ebene (welche nicht die Ebene der Substantivität ist, die kosmisch oder wirklich ist). Die Entfremdung (2.5) ist rein negativ, passiv. Die Befreiung (2.6) ist die operative, anadialektische Kategorie, die aller vorhergehenden zu ihrer Erklärung bedarf (und wir brauchen sie, um die Praxis der realen historischen Befreiung zu beschreiben, die das zentrale Thema unserer Reflexion ist).

5.9.3.4 Drittens richtet sich der Diskurs auf die Ebene der Praxis. In ihr gibt es privilegierte Momente wie die Politik (3.1) und die Sexualität (3.2) mit der Pädagogik (3.3), die zwischen ihnen vermittelt. Der Antifetischismus (3.4) ist eine Art Summe, die die vorigen drei Momente als Verabsolutierung oder Kritik der politischen, erotischen oder pädagogischen Systeme integriert. Sie beinhaltet diverse Beziehungen, die durch die Exteriorität angereichert werden.

5.9.3.5 Viertens setzt die Poietik oder die Philosophie der Produktion den Diskurs in der Praxis oder unter den Bedingungen der Praxis als Verhältnis Mensch-Natur fort, von der Natur und der Kategorie der Substantivität ausgehend, um sich selbst den ersten Ebenen der Poietik zu öffnen, der Funktion der Signifikate oder der Zeichen — der Semiotik (4.2). Wie die Pädagogik zwischen Politik und Sexualität vermittelt, so ist die Ökonomie (4.4) die primäre Vermittlung zwischen Praxis und Poiesis oder Technologie (4.3). Die Politik gibt der Ökonomie praktische Kriterien; die Ökonomie gibt der Technologie oder dem Design die grundlegenden Kriterien. Die Technologie (d.h. die Industrielle Revolution) beeinflusst die Wirtschaft, welche die Politik beeinflusst. Jede naive Vereinfachung ist ideologisch (4.4.3.6).

Schema 5.9.3.5



a materielle Bedingung; b praktische Bedingung

5.9.3.6 Die theoretische Struktur der Philosophie wird durch die Reflexion auf den Diskurs selbst in einem methodologischen Metadiskurs vervollständigt. Die Methoden sind differenziert, sie hängen von den Aktivitäten ab, die sie ergänzen, oder von den Objekten, mit denen sie sich beschäftigen. Wir unterscheiden daher die Real- und Idealwissenschaften (5.1), die dialektische oder ontologische Methode der Totalität (5.2), das analektische Moment der Exteriorität (5.3) und die praktischen (5.4) und poetischen (5.5) Methoden, die wir als Kategorien der Humanwissenschaften (5.6) benutzen. Die methodische Entfremdung ist die Ideologie (5.7) auf den verschiedenen Ebenen. Ihr Gegenstück ist die kritische Methodologie (5.8). Die Philosophie der Befreiung gehört zu den kritischen Methoden. Ihre Methode ist nicht operativ oder produktiv, sondern theoretisch, spekulativ. Im Gegensatz zu den Real- oder Idealwissenschaften beschäftigt sie sich selbst nicht nur mit dem ontischen, sondern auch mit dem ontologischen Bereich; im Gegensatz zur negativen dialektischen Methode beschäftigt sie sich mit dem metaphysischen Bereich der Exteriorität. Ihr Thema ist daher die *omnitudo realitatis*: alles. Ihr Ausgangspunkt ist eine ethisch-politische Option zugunsten der Unterdrückten in der Peripherie: Respekt für die Exteriorität des Anderen; in der geopolitischen und gesellschaftlichen Sprache hört sie auf das Wort des Anderen. Die wesentlichen Kategorien, die sie benutzt, wurden in Kapitel 2 und 4.1 beschrieben. Ihr Prinzip ist das der Analogie (und nicht nur das von Identität und Differenz). Die Logik der Befreiung muß erst noch geschrieben werden; dies wird mit jedem Tag notwendiger.

5.9.4 Ein Modell für die philosophische Reflexion

5.9.4.1 Im Vorwort dieses Buches sagten wir, daß sich dieser theoretische Aufriß der Philosophie an den Anfänger in Sachen Philosophie

der Befreiung richtet. Tatsächlich will er jedem von Nutzen sein, der anhand des Fortschritts der Philosophie der Befreiung denken lernen möchte. Für den Anfänger schlagen wir daher ein Modell für die Phasen der logischen Entwicklung vor, die der impliziten Logik der Befreiung bei der Bearbeitung eines Themas entsprechen. Der Philosoph muß über alle Themen reflektieren können. Weil die Themen unendlich sind, die Zeit aber kurz ist, ist es nötig, zu wissen, wie man die Zeit weise zu nutzen hat, um die fundamentalen Themen der Epoche zu wählen, in der wir leben. Es ist notwendig, zu wissen, wie man die Zeit weise nutzt, um sich mit den Kämpfen des Volkes und der unterdrückten Klassen in der Peripherie zu befassen. Es ist notwendig, zu wissen, wie man die Zeit weise nutzt, um auf ihre Stimme zu hören; ihre Vorschläge, Forderungen, Sitten, Poesie, ihre Erfolge und ihre Rückschläge. Es ist notwendig, zu wissen, wie man die Zeit weise nutzt und sekundäre Themen beiseiteschiebt, die zwar modisch, aber überflüssig und unnötig sind, die nichts mit der Befreiung der Unterdrückten zu tun haben.

5.9.4.2 Einiges muß zu den Kriterien gesagt werden, mit denen die Themen für die Reflexion ausgewählt werden. Das erste absolute Kriterium ist: es muß ein reales Thema sein, und unter den realen eines von den wesentlichen, und unter den wesentlichen eines von den drängendsten, und unter den drängendsten eines der Themen mit Transzendenz, und unter diesen eines, was sich auf die Völker bezieht, auf die Masse der Menschen, die Unterdrückten, die am Rande des Todes, des Hungertodes, der Verzweiflung leben. Das politische, ökonomische, technologische Thema ist ein Zyklus von Themen, mit denen sich die Philosophie heute beschäftigt. Aber es ist ebenso wichtig zu wissen, wie man falsche Themen ablehnt und wie man fruchtbare Themen auswählt. Die Philosophie des Zentrums gibt uns einen breiten Überblick über falsche Probleme unter diversen Titeln und Untertiteln. Seine Philosophen erscheinen manchmal als Hofnarren des Systems, das sie durch ihre Witzeleien und logischen Spielchen mit leichter Hand unterhalten. Das sind die Themen der Sprachphilosophie, der Wortspiele, die den Schrei der Unterdrückten auf das Schweigen reduzieren. Sogar den Schmerz der Unterdrückten können sie nicht interpretieren. Ideologische Themen dürfen nicht behandelt werden, es sei denn, um zu zeigen, wie und warum sie ideologisch sind. Die phänomenologische Ontologie, ein guter Teil der analytischen Philosophie und bestimmte dogmatische Marxismen sind Luxus oder geistiges Feuerwerk. Sie sind keine Themen der Philosophie der Befreiung. Wenn einmal ein Thema oder eine Tatsache gewählt ist, kann man beginnen,

einen präzisen Diskurs zu entfalten, der manchmal erläuternd, manchmal beweisend und immer kritisch ist. Seine Absicht ist es, die Nebenstraße oder, wenn möglich, die Hauptstraße zu beleuchten.

5.9.4.3 Das Modell des Diskurses der Philosophie der Befreiung ist, obwohl es eine Methode für die theoretische Reflexion ist, der praktischen und poetischen Erkenntnis analog, weil es analektisch ist. Die kritischen Humanwissenschaften schließen sich immer enger an die Methoden der Philosophie an, aber die Philosophie wird Distanz halten aufgrund der verschiedenen Techniken, die zur Erklärung der Hypothesen verwendet werden. In unserem Fall kommt (y) das Thema der Reflexion (d in Schema 5.4) aus der Realität, als Anspruch der Exteriorität (B) in der Alltäglichkeit oder der Lebenswelt (A). Die Realität für die Philosophie der Befreiung ist immer — direkt oder indirekt — die Praxis der Befreiung und alles, was sie behindert oder befördert. Weil die Praxis die wichtigste Realität ist, determiniert die Praxis des Philosophen die Art und Weise der Problemstellung (b). Wird das Problem von den ontologischen Ansprüchen des geltenden Systems aus (A) interpretiert, wird alles als ideologischer Schein reflektiert. Wird das Problem von den Ansprüchen der Exteriorität aus definiert (B), wird es zum realen, historischen Problem mit spekulativen und operativen Möglichkeiten. Wird das Problem kritisch definiert, wird es sowohl mit der theoretischen Struktur der Philosophie als auch mit der durch Erfahrung und Wissenschaft vermittelten Realität konfrontiert, von der aus die Hypothese der philosophischen Reflexion (c) entsteht.

5.9.4.4 Ist die Hypothese bestimmt, entfaltet sie das wesentliche Moment der philosophischen Methode (d). Zuerst wird das Thema in der Totalität (2.2) situiert. Dann wird es als Vermittlung (2.3.) gedacht. Dann wird es von der Exteriorität (2.4) aus in Frage gestellt. Dann wird es in negativer Absicht als Entfremdung (2.5) oder nicht als Entfremdung beurteilt. Schließlich werden die realen Bedingungen der Möglichkeit der Befreiung (2.6) dessen, worüber nachgedacht wird, beschrieben. Die Schlußfolgerung oder die Explikation ist die klare Erkenntnis eines Themas als realer Tatsache in Struktur und Kontext.

5.9.4.5 Die Schlußfolgerung, die thematische Erkenntnis, bricht in die Realität als Aufklärung der Praxis oder der Poiesis der Befreiung ein. Die philosophische Schlußfolgerung befruchtet und verändert die Realität, eine Transformation, die die Konstitution der Weltgeschichte bildet. Andererseits verändert die Integration neuer Kriterien in die theoretische Struktur auch diese selbst. Der Bezug der Philosophen auf die Befreiungspraxis und ihre Arbeit bei der Definition einer präzisen theoretischen Struktur erlaubt die Aufarbeitung eines neuen Themas

mit mehr Quellen, mit Klarheit, Realismus und Kritik. Der Diskurs erzeugt neuen Enthusiasmus, werden seine Ergebnisse verifiziert.

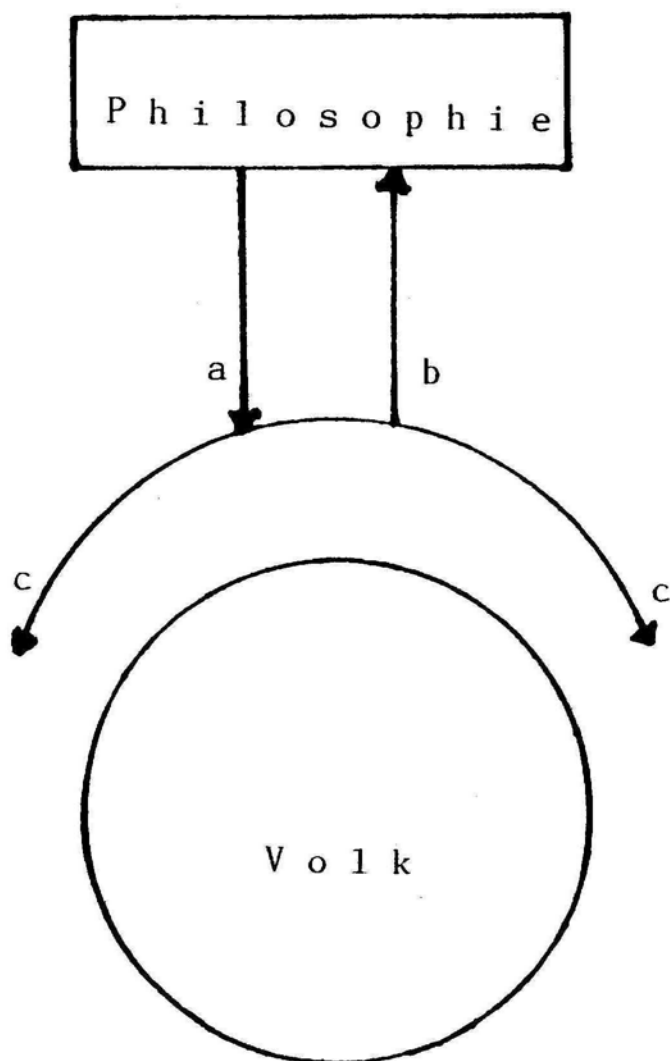
5.9.5 Beschreibung, Geltung und Relevanz der Philosophie der Befreiung

5.9.5.1 Es ist schwierig zu beschreiben, was die Philosophie der Befreiung ist. Sogar die Suche nach Gründen für ihre Geltung scheint eine ungeheuer große, unmögliche Aufgabe zu sein. Daher schlage ich nur einige andeutende, approximative Überlegungen vor. Die Philosophie der Befreiung ist eine pädagogische Aktivität, die aus einer Praxis kommt, die ihre Wurzeln in der Proximität der Relation Lehrer-Schüler, Intellektueller-Volk (des organischen Intellektuellen, wie Gramsci sagen würde), im Volk selbst hat. Obwohl pädagogisch, ist ihre Praxis durch die politische (und die erotische) Praxis geprägt. Als Pädagogik ist ihr Wesen dennoch theoretisch oder spekulativ. Die theoretische Aktion, die poetische aufklärende Aktivität des Philosophen zielt (mit vollem Einsatz und Risiko für das Leben des Philosophen) auf die Entdeckung und Darstellung aller Momente der Negation und der ganzen Exteriorität, die der Gerechtigkeit ermangelt. Aus diesem Grund ist sie eine analektische Pädagogik (2.4 u. 5.3) der Befreiung. Das heißt, daß sie das Lehramt im Namen des Armen, der Unterdrückten, des Anderen ausübt (2.4.6), im Namen dessen, der als Opfer des Systems dessen Fetischismus bis zur Totalisation bezeugt und den Tod der Systems in der Befreiungspraxis der Unterdrückten ankündigt. Alle Dinge im Licht des provozierenden Wortes des Volkes zu reflektieren — des Wortes der Armen, der kastrierten Frau, des Kindes, der kulturell unterdrückten Jugend, der Alten, die durch die Konsumgesellschaft verelenden — in einer unendlichen Verantwortung und in der Gegenwart des Unendlichen, das ist die Philosophie der Befreiung. Die Philosophie der Befreiung muß der Ausdruck eines kritischen Gewissens von größtmöglicher Reichweite sein.

5.9.5.2 Wenn einem die dialektische Methode eine Annäherung an die Basis der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst erlaubt, dann erlaubt die Tatsache der Annäherung an die Exteriorität des Systems der Totalität ein höchstmögliches kritisches Gewissen. Wenn die Philosophie der Befreiung die Reflexion auf die Praxis der Befreiung in ihrer Militanz als Status des organischen Intellektuellen im Volk ist, wird die Philosophie zur Kritik der Kritik transformiert, einer radikalen, metaphysischen Kritik jenseits der dialektischen Kritik. Daher bringt die Philosophie den Tod — den Tod der alltäglichen, sicheren Naivität des Systems. Sie trägt ein Risiko, das Risiko des Todes, weil diese Philo-

sophie als Opfer im System und als Zeuge für eine neue Ordnung auftritt. Sie formuliert eine starke Provokation — die Provokation der Unterdrückten, die jetzt mit dem theoretischen Verständnis der Struktur des herrschenden Systems bewaffnet sind.

Schema 5.9.5



a organische Praxis des Philosophen mit dem Volk; b theoretische Formulierung der Wirklichkeit; c Militanz im Prozeß der Befreiung

5.9.5.3 Welche Folgen hat dieses methodische Denken? Ich wiederhole hier nur, was ich einem Studenten 1975 in Bogota geantwortet habe, als er mich fragte: »Welche Garantie kann ich für die Relevanz der Philosophie haben?« Die absolute Sicherheit eines $2+2=4$ wird die Philosophie nie besitzen, und zwar nicht, weil sie nicht methodisch wäre, sondern weil ihr Thema von der Menschheit, der Geschichte, der

Realität der Freiheit abhängt. Dennoch gibt es viele Faktoren, die ihre Relevanz zeigen. Schauen wir uns einige von ihnen an.

5.9.5.4 Die Relevanz einer Philosophie kann durch ihr negatives kritisches destruktives Vermögen gezeigt werden. Es scheint so, daß die Philosophie der Befreiung ein ungeheures destruktives Potential hat, weil sie nicht nur kritische Methoden annimmt (so wie die analytische Philosophie, der Marxismus, die kritische Theorie usw.), sondern auch zusätzlich zu den kritischen Methoden von einem neuen Gesichtspunkt aus, von den Unterdrückten ausgeht.

5.9.5.5 Positiv muß eine Philosophie ein effizientes theoretisches und konstruktives Vermögen besitzen. Es scheint so, daß die Philosophie der Befreiung die Formulierung einer minimalen theoretischen Struktur der Philosophie durch ein Provisorium erreicht, das es erlaubt, über die drängendsten Themen für die unterdrückte Peripherie, für die unterdrückten Klassen, für die Frauen und die Jugend zu reflektieren.

5.9.5.6 Es scheint so, daß die durch die Philosophie der Befreiung behandelten Themen realistisch sind: die Praxis der Militanten im Prozeß der Befreiung der Peripherie. Durch eine Erklärung der Themen der Philosophie der Befreiung verstehen die Militanten, und sogar die einfachsten und am wenigsten gebildeten unter ihnen, ihre Situation und ihre Probleme besser. Aufklärung führt zur Mobilisierung. Metaphysisch — d.h. ethisch und psychologisch — ist es leicht verständlich: der einfache Analphabet, der sich durch den Gebrauch der Sprache die Wirklichkeit aneignet; der Campesino oder Arbeiter, der über die tatsächliche Situation seiner Unterdrückung reflektieren und einen, wenn auch strategisch unreifen, Weg der Befreiung verfolgen kann.

5.9.5.7 Es scheint so, daß der Diskurs der Philosophie der Befreiung nicht zu sich selbst im Widerspruch steht; er hat eine eigene Systematik, die Logik der Anreicherung, welche die Manifestation der Kohärenz ist.

5.9.5.8 Aus einem historischen, empirischen Blickwinkel: Wenn die Philosophie kritisch ist, wenn sie das System kritisiert, dann muß das System die Philosophie kritisieren und sie verfolgen. Philosophen, die das praktizieren, wurden zum Ziel von Bomben; sie wurden von ihren Universitäten entlassen, aus ihrer Heimat vertrieben; sie wurden durch die Agenten des Imperialismus, des Faschismus und der extremen Rechten zum Tod verurteilt.

5.9.5.9 In jedem Fall muß sich die Philosophie zu ihrer Zeit immer selbst rechtfertigen. Ihre Rechtfertigung war ihre Klarsichtigkeit; ihre Klarsichtigkeit war ihre Handlungsfähigkeit, ihre Handlungsfähigkeit

war ihr Realismus; ihr Realismus war der Ursprung ihrer Lebensfähigkeit, ihre Lebensfähigkeit war die Frucht der Praxis. Die Praxis der Befreiung war der Grund für die Ablehnung, für die Nichtakzeptanz durch das System. Die Exteriorität ist die unergründliche Quelle der Weisheit, des gesunden Menschenverstandes, des unterdrückten, armen Volkes. Das Volk ist der Lehrer der Weisheit, und Philosophie ist Weisheit. Mit Pedro Mir, dem karibischen Dichter, wollen wir in seinem »Gegengesang an Walt Whitman« singen: Jetzt/ ist die Stunde des Gegengesangs gekommen./ Wir die Eisenbahnarbeiter,/ wir die Studenten,/ wir die Bergleute,/ wir die Landarbeiter,/ wir die Armen der Erde,/ die Masse des Volkes in der Welt,/ wir sind die Helden der alltäglichen Arbeit,/ mit unserer Liebe und unserem Wert,/ getragen von der Hoffnung.«

6. Stichwortverzeichnis

- Abgrund 3.4.1.1
 das Absolute 3.4
 (→ Antifetischismus)
 absolutes Wissen 1.1.7.2
 Ästhetizismus 2.4.5.2 / 4.2.8.4 /
 5.7.2 (→ Ideologie)
 Ästhetik 4.2.8.3-4 / 4.2.9.3
 — der Befreiung 4.2.8.4
 — des Volkes 3.2.6.2 / 4.4.9
 Alltägliche Dialektik 2.2.8
 — Methode 4.3.6.3 / 4.4.3.5-6 /
 5.2 / 5.6.2
 Alltäglichkeit 2.3.4. / 5.1.1
 (→ unkritisch)
 Alterität 2.4.4.1 / 4.1.5.2
 (→ Exteriorität, Metaphysik, der
 Andere, Andersheit)
 an sich 4.1.4.1 (→ Wesen, Realität,
 Substanz, Ding)
 anadialektisch 2.6.9.3 / 5.3 / 5.4 /
 5.8.2
 analektisch 5.3 / 5.3.1 / 5.3.4 / 5.6.2
 Analogie 2.6.9.3 / 3.1.9.3-4 / 4.1.6.1 /
 4.2.9.2 / 5.3
 Anarchie 2.1.2.2 / 2.6.5.1
 der Andere 2.1.2 / 2.4.4-5 / 2.5.6 /
 4.1.5.5 / 5.3.1
 — absolut 3.4.4.3-5
 — als anderer 2.4.7.3
 — politisch 3.1.3.1
 — als Volk 2.4.5
 Andersheit (→ Alterität)
 Von-Angesicht-zu-Angesicht 2.1.5.1 /
 2.2.1.1 (→ Exteriorität,
 Unmittelbarkeit, Person,
 Proximität)
 Antifetischismus 3.4. / 3.4.1.2
 (→ Metaphysik)
 Anti-Ödipus 3.5.7
 Antlitz 2.1.4.3 / 2.4.2 / 2.4.4.2 /
 2.4.5.1 / 2.5.6 / 2.6.6 / 4.3.9.9
 (→ Proximität)
 Apokalypse 2.6.1.1 / 4.2.6.1 / 5.3.2
 (→ Offenbarung)
 apodiktisch 5.1.2 / 5.2.1
 apophantisch 4.2.3.3 / 5.1.2 / 5.2.1
 Arbeit 4.3.9.2 / 4.4.3.5 (→ Dialek-
 tik, Ökonomie, Ontologie)
 Arbeit/Werk 2.3.2.3 / 2.6.7.3 /
 4.3.1.1 / 4.3.4 / 4.4.2 / 4.4.7 /
 4.4.9.1 (→ Kultur, Ökonomie,
 Distanz, Vermittlung, Poiesis,
 Möglichkeit, Praxis, Dienst,
 Gottesdienst)
 — befreiend 4.4.9.2 (→ Dienst)
 archäologisch 2.1.4.3 / 2.1.6 / 3.4.1.1
 Arme, der 4.2.8.1 (→ Exteriorität,
 Nichts, Unterdrückter, der
 Andere)
 Armee 1.1.1 / 1.1.5.1 (→ Soldat)
 — imperialistische 3.1.6.3
 — nationale 3.1.6.3
 Art 4.1.4.5-6 / 4.1.5.4
 Artefakt 4.3.1.2 / 4.3.4.5 / 4.3.5.1 /
 4.3.6 / 4.3.6.1 / 4.3.6.5
 Atheismus 4.3.2 / 3.4.4 / 2.6.2.3 /
 3.4.3.3 / 3.4.4.3
 Autoerotik 2.5.8.2 / 3.2.5.3
 Außerhalb 2.4.3.1 / 2.4.7.2 / 2.6.1.1 /
 3.1.3.1 / 3.2.4.1 / 3.2.4.3
 Barbarei 1.1.4.1 / 4.3.6.6
 Bedeutung 2.3.5 / 2.3.7-8
 Bedürfnis 4.3.3
 Bedürfnis nach dem Anderen
 3.2.3.1-2
 — zur Alterität 2.4.9.3 /
 2.6.4.1 / 2.6.8.2 / 3.2.3.2 /
 4.1.5.4 (→ Liebe)
 — zur Totalisation 3.2.3.1
 Befreiung 2.6 (→ Metaphysik,
 Philosophie, Poiesis, Praxis,
 Dienst)
 — der Ästhetik des Volkes
 4.3.8.9 (→ Kunst, Ästhetik,
 Häßlichkeit)
 — Erotik 3.2.7
 — vom Imperialismus 3.1.7
 — national 3.1.8
 — Ökonomie 4.4.8
 — der Semiotik 4.2.8
 — der unterdrückten Klassen
 3.1.8
 — des Volkes 3.1.8
 — der Volkskultur 3.3.8
 — des Zeichens 4.2.9

- Befreier 2.6.9.2 (→ Außerhalb, Befreiung, Dienst)
 Begriff 2.3.7.2
 begriffliche Struktur 2.3.8.3
 — eidetisch 2.3.8.3 (→ Sinn)
 — linguistisch 4.2.4.2
 Beratung 5 / 4.4
 Berührung 3.2.4.1 (→ Empfindung, Sexualität)
 Bewertung 5.5.4
 Bezeichnetes 4.2.3.3 / 4.2.4.3
 Bezeichnendes 4.2.3.3 / 4.2.4.3
 Botschaft 4.2.5.2
 Bourgeoisie der Peripherie 4.4.8.3
 Bild, Portrait 3.3.6 (→ Antlitz, Maske)

 Christentum 3.4.3.2
 Christen 1.1.6.2
 Code 4.2.3.4 / 4.2.4.2 / 4.2.5.2
 — kategorialer 4.2.3.4
 Codifizierung 4.2.5.3
 (→ Decodierung)

 Darstellung 2.4.7.4 / 2.6.1.1 /
 2.6.3.3 / 4.2.6 / 4.2.8.2-4 /
 4.2.9.3 (→ Offenbarung)
 — erotische 3.2.9.3
 Dasein 1.1.7.2 (→ Entität, Existenz)
 dasselbe 1.1.7.2
 Daten 5.1.3 / 4.1.2.2
 Decodierung 4.2.8.2-3
 (→ Codifikation)
 Denotation 4.2.4.3 (→ Konnotation)
 Dependenz 4.4.6.2
 Design 4.3 / 4.3.2 / 4.3.2.5 / 5.5
 Destrukturierung 2.6.4.3
 (→ Zerstörung)
 Determination 2.2.3.4 / 4.1.5.2
 (→ konstitutive Merkmale)
 Detotalisation 3.4.1.2
 (→ Antifetischismus, Kritik)
 Dialektik 2.2.8 / 4.3.7.5-7 / 5.2 /
 5.2.1 / 5.8.2
 Diener 4.1.8.4 (→ Herr, Knecht)
 Dienst 2.6.7.3 / 3.1.9.5 / 3.4.6.2 /
 3.4.8.1 / 3.4.8.5 / 4.3.9.2
 (→ Kult, Kultur, Befreiung,
 Poesis, Praxis, Werk)
 Differenz 2.2.5.3 / 4.1.5.5
 (→ Identität)

 Ding 2.2.1 / 2.2.4 / 2.3.8.1 /
 3.4.7.3-4 / 4.1.2.2 / 4.1.4.1 /
 4.1.5.2 / 4.1.5.5
 — kulturelles 2.3.2.2 / 4.1.2.2
 (→ Artefakt)
 — naturales 4.1.2.2
 — sinnhaftes 2.2.3.3 / 2.3.2.2 /
 2.3.8.2 / 2.5.7 (→ Artefakt)
 Distanz 2.1.3 / 2.3.2 / 4.3.6.2
 (→ Nähe, ontische)
 Divergenz 2.4.3 / 2.2.4 / 2.5.3 /
 3.2.7.2 / 4.1.5.5 / 5.3.1
 Dualismus (von Leib und Seele)
 3.2.2.3

 Eigentlichkeit (Authentizität) 2.5.2.1
 Eigentum 2.5.5.2-3 / 2.5.9.2
 Einklammerung 3.4.9.4
 Empfindung 2.3.6.2-3 / 4.1.5.3
 (→ Dualismus, Wahrnehmung)
 Entdeckung des Sinns 2.5.3-5
 Entfremdung 2.5 / 2.5.5
 — von Design und Technologie
 4.3.8
 — international 3.1.5
 — kulturell 3.3.6
 — national gesellschaftlich 3.1.6
 — pädagogisch 3.3.5
 — politisch 3.1.5-6
 Entität 2.3.8.3-4 (→ Entdeckung,
 Phänomenalität, Realität)
 entwerfend 5.5.1
 epische Poetik des Volkes 4.2.9.3
 Epiphanie 2.6.1.1 / 3.4.8.1 / 4.2.2.1 /
 4.2.8.1 (→ Manifestation,
 Phänomen, Offenbarung)
 Erfahrung 5.1.2
 Erfindung 2.6.7.3 / 2.6.8.1
 Erklärung 5.1.2
 Eroberung 1.2.1
 Erotik 3.2-4 / 1.6.2 / 5.9.3.4
 — herrschende politische 3.2.6
 — des Volkes 3.2.9.2
 erotische Zärtlichkeit 3.2.4.1
 erotisches Paar 3.2.8.2-3
 erotischer Rhythmus 3.2.4.2
 (→ Distanz, Proximität)
 Erotizismus 3.2.6 / 5.8.2
 (→ Ideologie)
 Eschatologie 2.1.3.2 / 2.1.4.3 / 2.1.6

- es gibt 2.2.3.3 (→ Exteriorität, Realität)
- ethisches Gewissen 2.6.2.2
- ethisch-politische Option 5.6.3 (→ Humanwissenschaften)
- Ethik 5.3.2 / 5.9.1.1 (→ Metaphysik)
 - des Gesetzes, Tugend 2.5.9.1
- Evolution 4.1.4.6-7 / 4.1.5.1
- Ewigkeit 1.1.5.2 / 3.4.5.2 / 4.1.3.3
- Existenz 3.4.7.2
- Existential 2.2.4
- Expansion, dialektische 2.5.4.3
- Expression 4.2.3
- Exteriorität 2.4 / 2.6.3.3 / 5.3.2 (→ Außerhalb, von-Angesicht-zu-Angesicht, innere Transzendentalität, Metaphysik, der Andere, der Arme, Realität)
 - absolute 3.4.4.5
 - nicht designed 4.3.6.4-7
 - erotische 3.2.3
 - ökonomische 4.3.4
 - national gesellschaftliche, klassenmäßige 3.1.4
 - pädagogische 3.3.3
 - pädagogisch-politische 3.3.4
 - poetische 4.3.7
 - politische, weltweite, nationale 3.1.3
 - semiotische 4.2.9.1
- Faschismus 1.1.7.2 / 3.1.5.2 / 3.1.7.3
- Fehler, Laster 2.5.8.1
- Feier (→ Fest)
- Feind 2.5.6.2 (→ der Andere)
- Fest 2.1.6 / 3.4.9
 - der Herrschaft 3.4.9.4 / 4.2.2.1
- Fetisch 2.5.1.2 / 3.4.2.1
- Fetischisierung 3.4.1.1 / 3.4.2
- Fetischismus 2.6.2.3 / 3.4.3.2 / 3.4.5.2
- Forderung des Anderen 2.4.4 (→ Provokation, Offenbarung)
- Frau 3.2.5.1 / 3.2.7.2 (→ Mutter)
 - unterdrückte 3.2.9.4
 - des Volkes 3.2.6.3
- Frauenmord 3.2.1.1 / 3.2.5
- Freiheit 1.1.6.2 / 2.3.9 / 2.4.6 / 5.6.2
 - kreative 3.4.6.1-2 (→ Schöpfung)
 - distinkte 2.1.2.1 (→ Unterschied)
 - metaphysische 2.4.6 (→ Exteriorität, Nicht-Sein, Nichts, der Andere)
 - ontische 2.3.9
- Freude 3.4.9.2-3 / 3.4.9.5
- Friedensbewegung 4.1.8.6
- Fruchtbarkeit 3.2.8.3 / 3.3.3.1 / 3.4.7.2 (→ Schöpfung, Zeugung)
- Funktion (Funktionalität) 3.1.2.2 / 4.1.4.3 / 4.2.3.3 / 4.2.3.5 / 4.3.2.5 (→ Kohärenz)
- Funktionalismus 2.2.5.1 / 5.6.3
- Gehorsam 2.6.8.3
- Geisel 3.4.4.4 / 5.9.5.2 (→ Herrlichkeit, Zeuge)
- Geld 3.4.3.2 (→ Fetischismus)
- genetisch 4.1.4.5-6
- Geopolitik 1.1
- Gerechtigkeit 2.5.8.3 / 2.6.2.3
 - erotische 3.2.9.3
 - befreiende 2.6.8.3
- Geschichte 1 / 5.9.3.2
 - der Sprache 4.2.4.3 / 4.2.9
 - der Natur 4.1.2.3
 - der Philosophie 1.1.3 / 5.9.4.5
 - der Welt 5.9.4.5
- Gesellschaftsformation 3.1.2.3 / 3.1.5-6 / 4.4.3.7 (→ Produktionsweise)
- Gewalt 2.5.7.4 / 3.2.6.3
- Gewissen
 - ethisches 2.6.2 (→ moralisches Gewissen)
 - ideologisches 4.2.7.4
 - kritisches 3.3.8.1 / 3.3.8.4 / 4.2.8.5
 - moralisches 2.6.2.1
- Gewißheit 2.5.4.1
- Glaube 1.1.7.2 / 2.4.7 / 2.6.8.3 (→ Hören der Stimme des Anderen, Vernunft, Offenbarung)
- göttlich 1.1.5.2 / 3.4
- Gott ist mit uns 3.4.2.2
- Gott ist tot 1.1.7.3 / 3.4.3.1 (→ das Absolute, Antifetischismus, Schöpfung, Exteriorität, der Andere)

Gottesdienst (→Kult)
 Grenze 1.1.1 (→Horizont, Kontrolle)
 Grund 2.2.3.2 / 2.2.5.2 / 2.2.7.3
 (→Sein, Ontologie, Projekt)
 — metaphysisch 3.1.9.3
 (→Zukunft, Utopie)
 Güte 2.6.9.1

habituellem Mißbrauch 2.6.8.1
 Häßlichkeit 2.4.5.2 / 2.6.6.3 /
 4.2.8.4 / 4.3.8.9 (→Kunst,
 Schönheit, Ästhetik)
 Haß 2.5.8.2
 Haus 3.2.8 / 4.1.6.4
 heilig 2.6.2.3 (→der Andere)
 Hermeneutik 3.1.6.1
 (→Interpretation)
 Herr 2.5.7.1 / 4.1.7.2
 (→Entfremdung, Herrschaft,
 Sklave)
 Herrlichkeit 3.4.4.4
 Herrschaft 2.5.7-8 / 3.1.5.4 / 3.2.6
 Historismus 5.9.1.4
 Hören der Stimme des Anderen
 1.1.6.2 / 2.6.2-3
 Horizont 2.2.2.1
 — fundamentaler 2.2.3.2
 (→Sein, Basis)
 Hunger 2.4.3.4 / 2.5.6.1 / 3.1.5.5 /
 3.4.6.1-2 / 4.1.6.2 / 4.4.3.4
 Hoffnung 2.6.8.3

 Idealismus 2.2.3.4 / 3.4.8.2
 Identität 1.1.5.2 / 2.2.5.2 / 2.4.3.7 /
 4.1.5.5 (→Differenz, Ontologie)
 Ideologie 1.1.3.1 / 1.1.4 / 2.3.4.4 /
 3.3.6.5 / 4.2.5.4 / 4.2.7 / 4.4.6 /
 4.7.2 / 5.7
 — der Ideologien 2.5.4.3
 (→Ontologie)
 — machistische 3.2.5 / 3.2.8.4
 — methodische 5.7.
 Illegalität 2.6.9
 Imperialismus 1.2.4-6 / 3.1.5.1 /
 3.1.5.4 / 3.1.7 / 3.3.6.5 / 4.1.7 /
 4.4.8.1
 individuell 4.1.4.5 / 4.1.5.5
 Information 4.2.5.2
 innere Transzendentalität 2.4.2.2 /
 2.4.8 / 4.3.7 (→Exteriorität)
 Innovation 2.6.7.3 / 3.3.3.3

Instrumentalisierung des Anderen
 2.5.6

Interpretation 2.3.5 / 2.3.6.2
 — fundamentale 2.2.7.4
 (→Hermeneutik, Sinn)

Inzest 3.2.5.1 / 3.2.9.1

Irrationalität 4.1.7.3

Jüdische Welt 1.6.2

Kapitalismus 2.5.9.3 / 4.1.8.6 /
 4.4.3.4 / 4.4.3.8 / 4.4.8.6
 — abhängiger 3.1.6.3 / 4.4.6.2
 — imperialistischer 1.2.4-6 /
 4.1.7.2

Kastration 3.2.7.1-2 (→Nicht-Sein)

Kategorien 2.4.1.1 / 3.1.6.1 / 5.6.2
 — der Exteriorität 5.3.1
 — linguistische 4.2.3.4
 — der Substanz 5.1.3

Kind 3.3.3.1 (→Nicht-Sein, Nichts)

Kindschaft 3.3.3.1

Klitoris 3.2.4.2

Klugheit 2.6.8.3 / 5.4.1

Knecht 4.1.7.2

Körperlichkeit 4.1.5.2

Kohärenz

— formale 4.3.1 / 4.3.5
 — mechanische 4.3.2
 — organische 4.1.4.5 / 4.1.5.3
 — substantielle 4.1.5.2

Kohäsion 4.3.5.1 (→Einheit des
 Artefakts, Kohärenz)

Koitus 2.1.6.1 / 3.2.3.1 / 3.2.4.2-3 /
 3.2.8.2

Kommunikation 4.2 (→Semiotik)

Kommunikationsmittel 2.5.7.4 /
 3.1.5.1 / 3.3.4.2 / 3.3.6.2

Komplexität 4.1.4.3-6

Konnotation 4.2.4.3 (→Denotation)

Konstitution

— wirkliche 2.2.7.4 / 2.3.5.6 /
 2.3.7.3 / 4.1.3.1-2 / 4.1.5.5
 — der Natur 4.1.6.1
 — des Sinns 2.3.5.2-4

konstitutionale Einheit 4.1.3.5

— zusammengesetzte 4.1.3.5
 — des Artefakts 4.4.4.1

konstitutives genetisches Schema
 4.1.4.6 (→Konstitution,
 genetisch)

- kontingent (Kontingenz) 3.4.5.3-4
- Kontrolle 1.1.1 / 3.1.5.1 / 3.1.5.3-4 / 3.1.8.2 / 4.1.8.4
- Konvergenz 2.4.3.7
(→ Unterscheidung)
- Kosmogonie 4.1.3.3
- Kosmos 2.1.3.2 / 2.2.3 / 2.2.3.2 / 3.4.6 / 4.1.2.1-2 / 4.1.3.1 / 4.1.3.5
- Krieg 1.1.1 / 2.5.7.5
- Kritik, kritisch 2.3.4.4 / 4.2.8.3 / 5.1.1 / 5.2.4 / 5.9.5.2
 - par excellence 5.3.3
 - des Volkes 3.3.9.2
 - der Philosophie 4.2.8.5 / 5.9.5.2 / 5.9.5.8
 - der Religion 3.4.3.2
- Kult 3.4.6.1-3 / 3.4.8.1 / 3.4.8.3-4 / 3.4.8.6 / 3.4.9.2 / 3.4.9.5 / 4.4.9.1 (→ Dienst, Gottesdienst)
- Kultur 4.3.1.3 / 4.3.6
 - ideologische 4.2.7.1
 - imperialistische 3.3.6.2
 - der Massen 3.3.6.4
 - nationale 3.3.4.1
 - oligarchische 3.3.6.3
 - des Volkes 3.3.1.1 / 3.3.4.3 / 3.3.8 / 4.2.7.2
 - revolutionäre 3.3.9.5
 - weltweite, neue 3.3.9.5
- Künstler 4.3.2.3
- Kunst 4.2.8.4 / 4.3.6.6 / 4.4.3.7
(→ Ästhetik)
 - Volkskunst 4.2.9.3 / 4.3.2.4
- Kuß 2.1.5.1 / 3.2.3.1
- Leben 4.1.4.3-4 / 4.1.8.6
- Lebensmittel 4.1.6.4
- Legalität 2.5.9
- Liebe 2.6.8.2 (→ Wunsch nach Gerechtigkeit)
- linguistische Einheit 4.2.4.2
- Logik 2.4.3.5
- Machismus 3.2.5 (→ Ideologie, Phallokrate)
- mammarisch-oral 2.1.2 / 3.2.5.1
- Manifestation 2.6.1.1 (→ Ordnung, Phänomen)
- Marxismus 5.9.1.3
- Maske 2.5.6.1 / 2.6.6 / 3.3.6
(→ Antlitz, Bild, Häßlichkeit)
- Masochismus 3.2.4.1
- Maß 2.5.8.3 / 2.6.8.4
- Materialismus 3.4.8 / 4.3.4.2
 - authentischer 3.4.8.3
 - naiver 3.4.8.2 / 4.1.2.1
- Materie 3.4.8.1-3 (→ Natur, Poiesis)
 - erforschte 4.1.7.2
 - für die Arbeit 3.4.5 / 4.1.1.1 / 4.3.4.2
- Menschheit 3.4.6.1-2 / 4.1.6.2 / 4.4.3.4
- Merkmal 2.2.3.4 / 4.1.5.2
(→ Konstitution, Wesen, Wesensmerkmale)
- Metaphysik 1.1.6.2 / 2.4.3.3 / 2.4.9 / 2.4.9.2 / 2.6.1.1 / 3.2.4 / 3.4 / 4.1.5.5 / 5.9.3.3
 - Aktivität 2.6.5.1
 - (→ Befreiung)
 - erotisch 3.2.1.2 / 3.2.3.2
- Meta-Spezies 4.1.4.6 (→ Evolution)
- Metasystem 2.2.6.1
- Methode 5
 - analektische 5.3.1-3
(→ Exteriorität, Freiheit, Metaphysik, der Andere)
 - dialektische 5.2 / 5.3.3
 - ideologische 5.7
 - kritische 5.8
 - ontologische 5.2.4
 - der Philosophie 5.9.1.1
- Methodologie 5.9.3.6
- Mitleid 2.6.8.2
- Modell 4.3.4.5
 - der Kommunikation 4.2.5.2
 - der Ökonomie 4.4.6.3
 - der philosophischen Reflexion 5.9.4
 - der Politik 3.1.2.3
 - der Praxis 5.4.3
 - der Realwissenschaften 5.1.4-5
 - des Universums 4.1.3.3
- Möglichkeit 2.3.3.1 / 3.3.9.3 / 2.3.9.1-2 (→ Vermittlung)
- möglich 3.4.5.3-4 (→ kontingent)
- moralisches Gewissen 2.6.2.1
- Mutter 3.2.5.1 / 3.2.7.2 (→ Kind, Frau)

- Nacktheit 3.2.4.1 (→ Darstellung)
 Nähe 2.1.2.1 / 2.1.2.4 / 2.3.2.3 /
 2.3.6.3 / 4.1.1.1 / 4.2.1.1 /
 4.3.3.5 (→ das Ontische, das
 Proxemische)
 Nahrung 4.1.6.4
 Naivität 2.3.4 / 4.3.7.4 / 5.1.1. / 5.2.4
 — des Wissenschaftlers
 2.3.4.4 / 5.2.4
 Nation 3.1.3-4
 — abhängige 4.4.8.2
 Nationalismus 3.1.3 / 3.1.4.1
 Natur 2.5.9.2 / 4.1 / 4.3.4.3
 (→ Kosmos, natürliches
 Seiendes, Welt)
 Negation der Negation 2.6.5.3 /
 5.4.2
 Negativität des Seins (ontologische)
 2.4.9.2
 neue Heimat 3.2.8
 Neuheit, Novum 2.6.8.1
 (→ Schöpfung, Freiheit,
 Innovation)
 Nihilismus 3.4.4.1
 Nicht-Sein 1.1.4.1 / 2.4.6.2
 (→ Barbarei, Exteriorität,
 Freiheit, Nichts)
 — phallisches 3.2.7.2
 (→ Kastration)
 — pädagogisches 3.3.4.2
 Nichts 1.1.4.1 / 2.4.6 / 3.4.4.1
 (→ Exteriorität, Freiheit, Nicht-
 Sein)
 Objekt 2.3.3.3
 — sexuelles 3.2.3.1-2 / 3.2.5.1
 (→ Frau)
 Ödipus 3.2.5.2 / 3.3.4.2 / 3.3.5.4 /
 3.3.7 / 3.4.2.3 (→ Anti-Ödipus)
 — afrikanischer 3.2.6.2
 — zweiter Ödipus 3.3.1.1
 Ökologie 4.1.1.1 / 4.1.6.3 / 4.1.7.1-4 /
 4.1.8 / 4.1.8.5-6
 Ökonomie 3.4.8 / 4.1.6.3 / 4.3.1.2 /
 4.4. / 5.9.3.5
 — kulturelle 3.4.6.1
 — erotische 4.4.5.1-2
 — der Befreiung 4.4.9
 — pädagogische 4.4.5.3
 Ökonomismus 4.4.1.4 / 4.4.3.6
 Offenbarung 2.4.2.3 / 2.4.5 /
 2.4.8.4 / 2.6.1.1 / 3.3.3.3 /
 3.4.8.1 / 4.2.6.1-2 / 4.2.8 /
 4.2.9.2 / 4.4.8.1 / 5.3.2
 (→ Apokalypse, Provokation,
 Realität)
 Offenheit 3.2.7.2
 das Ontische 4.2.1.1 (→ Seiende,
 Vermittlung, Nähe)
 ontische Bewegung 2.2.8.2
 (→ dialektische Bewegung)
 Ontologie 1.1.4.3 / 1.1.5.1 / 2.2.1.1 /
 2.2.6.3 / 2.3. / 2.4.9 / 2.5.2.1 /
 3.2.4.1 / 4.4.3 (→ Totalität)
 — klassische 1.1.1 / 1.1.2.1-2 /
 1.1.4
 — erotische 3.2.3.2
 — methodische 5.2.2
 (→ Dialektik)
 — phallische 3.2.9.1
 ontologische Güte 2.5.2.3
 ontologischer Held 2.5.3.1
 — Befreier 2.6.8.3 / 3.4.4.4
 ontologische Offenheit 2.4.7.4 /
 2.6.3.2
 — zum Anderen 4.1.5.2
 — klitoral-vaginale 3.2.7.2
 — mammarisch-orale 3.2.7.2
 — metaphysische 2.4.8.4 /
 2.6.3.2
 — phallische 3.2.7.2
 Ordnung der Manifestation 4.3.3.1
 (→ Wesen, Realität, Ding)
 — der Konstitution 4.1.3.1
 (→ Manifestation)
 — des Neuen 2.6.4.1-2 / 2.6.7.1 /
 4.2.8.4 / 4.2.9.1
 — der physikalischen Objekte
 4.1.3.1
 — der Offenbarung 4.3.1
 (→ Apokalypse, Provokation)
 organisch 4.1.4 / 4.3.5.2
 (→ Kohärenz, Substanz)
 organischer Intellektueller 3.3.8.1 /
 3.3.8.4 / 3.3.9.2-5
 — der Peripherie 3.1.7.1
 Pädagogik 3.3
 pädagogischer Vertrag 3.3.5.3
 Pädagogismus 5.8.2 (→ Ideologie)
 Pantheismus 3.4.5.2 / 3.4.8.2

- Passivität 2.6.3.2 / 2.6.2.3
- Paternität 3.3.3.1
- Patriarchalismus 3.2.7.1
- Peripherie 1.1.2 / 1.1.5.2 / 4.4.4.2
 - ökonomische 1.1.3.2
 - politische 1.1.3.2
- Person 2.4.3 / 2.4.4.4 / 2.4.6.1
 - (→ von-Angesicht-zu-Angesicht, der Andere)
- phallisches ego 3.2.2.1
- Phallizität 3.2.5 / 3.2.5.2 / 3.2.9.1
 - (→ Machismus, Ontologie)
- Phallokrate 3.2.6.1 (→ Erotizismus, Machismus)
- Phallus 3.2.4.2 / 3.2.5.1-2 / 3.2.7.2 / 3.4.2.3
- Phänomen 2.3.2-3 / 2.3.5.2 / 2.3.5.7 / 2.3.8 / 4.1.3.1 (→ Sinn, Ding, Welt)
- Phänomenalität 2.3.8.3-4 (→ Entität, Phänomen, Sinn, Totalität, Welt)
- Phänomenologie 1.1.1 / 1.1.7.2 / 2.2-3 / 2.6.1.1
- Philosophie der Befreiung 1.2
 - (→ Hypothese, Problem, theoretisches Provisorium)
 - Beschreibung 5.9.5
 - Geltung 5.9.5
 - analytische 5.9.1.2
 - des Zentrums 2.4.1.1
 - des modernen Europas 1.1.7
 - des kolonialen
- Merkantilismus 1.2.2
 - der Emanzipation aus dem kolonialen Merkantilismus 1.2.3
 - der imperialistischen
- Rekolonisation 1.2.4
 - der Emanzipation aus dem neokolonialen Imperialismus 1.2.5
 - aus der Peripherie 1.2.5
 - erste 5.9.1.1
 - griechische 1.1.5
 - mittelalterliche 1.6
 - der Schöpfung 1.1.6.1
 - politische 3.1.8.3
 - und der Gesellschaftsklasse 1.1.4.4 / 1.1.5.3 / 1.1.6.3
- philosophische Theologie 3.4
 - (→ Antifetischismus)
 - hegelianisch 3.4.3.3
- philosophisches Thema 5.9.4.1-2
- Phonetik 4.2.4.1 / 4.2.5.3
- phylektische Multiplikation 4.1.4.5
- phylogenetisch 4.2.3.2
- Poesis 2.5.5.3 / 2.6.7.1 / 4.2.2.2 / 4.2.2.3 / 4.3 / 5.5.1 (→ Kult, Kultur, Dienst, Arbeit)
 - der Befreiung 4.3.8.4-6 / 4.4.9
- Poietik 4.3 / 5.4.1 / 5.5 / 5.9.3.5
- Politik 3.1 / 3.1.1.2 / 4.1.2 / 4.3.4.4 / 5.9.1.1 / 5.9.3.4
- Politiker 1.1.5.2
- politische Parteien 3.1.7.3
- politisches Genie 4.2.8.3 (→ Held)
- Populismus 3.1.4.1 / 3.1.7.3 / 4.4.8.2
- präsozialistisch 1.1.3.2
- Praktik 3.3.5.4 / 5.9.3.4
 - (→ Antifetischismus, Erotik, Methode, Pädagogik, Politik)
- praktische Alternative 5.4.3
- praktische Entscheidung 5.4.2
- praktischer Fall 5.4.3
 - des Designs
- Praxis 2.1.2.4 / 2.6.7.1 / 3.4.4 / 4.3.9 / 5.3.2 / 5.4 (→ Koitus, Kuß, Politik)
 - der Befreiung 2.6.7
 - der Herrschaft 2.5.7
 - der erotischen Herrschaft 3.2.9
 - der imperialistischen Herrschaft 3.1.5.3
 - der pädagogischen Herrschaft 3.3.9
 - metaphysische 2.6.7.3 (→ Befreiung, Dienst)
 - revolutionäre 3.4.4
- Prinzip 5.1.2
 - wissenschaftliches 5.1.3 / 5.1.6
 - der Analogie 5.4.2
- Prinzip Hoffnung 2.2.4.2
- Problem
 - des Designs 5.5.4
 - philosophisches 5.9.4.3
 - der Philosophie der Befreiung 5.9.2
 - praktisches 5.4.3
 - wissenschaftlich reales 5.1.5
- Produktion 4.3.1.2 / 4.3.6

- der Befreiung der Unterdrückten 4.2.8.2
- der erotischen Befreiung 3.2.9
- der pädagogischen Befreiung 3.3.9
- der politischen Befreiung 3.1.9
- von Wünschen 4.3.3
- Produktionsweise 4.3.3 / 4.4.3.6
- Projekt 2.3.9.1-2 / 2.3.9.5 / 3.1.9 / 3.3.9 / 4.2.8.4 (→ Sein, Grund, Zukunft)
- Provokation 2.4.4 / 3.4.8.1 / 5.9.5.2 (→ Offenbarung)
- Proxemie 2.3.2.4 (→ Nähe)
- Proximität 2.1 / 4.2.2.1-3 (→ Exteriorität, von-Angesicht-zu-Angesicht, Unmittelbarkeit, Metaphysik)
- archäologische oder eschatologische 2.1.6
- historische 2.1.4
- pädagogische 3.3.7.2
- ursprüngliche 2.1.3
- Psychose 2.5.6.1 / 2.5.8.3
- Rationalität 4.1.5.4 (→ Vernunft)
- Raum 1.1.1 / 1.1.3 / 2.2.4.1
 - existentieller 1.1.1
 - geopolitischer 1.1.1 / 1.1.3
 - leerer 1.1.1
 - peripherer 1.1.1
 - politischer 1.1.1
- Räumlichkeit 1.1.3.1 / 2.2.4.3-4
 - periphere 3.1.4.2
- Realismus
 - naiver 2.3.3.4 / 4.1.2.1
 - kritischer 4.1.2.1
- Realität 2.1.4.2 / 2.2.3.2 / 2.3.8.1 / 2.3.8.3-4 / 2.4.1.1 / 2.4.3 / 3.4.7.1 (→ Außerhalb, Kosmos, Wesen, Exteriorität, Metaphysik)
- rechtlos 1.1.4.2
- Rede 4.2.6.1 / 4.2.8.1
- Referent 4.3.4.1
- Reife 4.1.5.4 (→ Evolution)
- Reiz 2.2.1 / 4.1.5.3
- Religion
 - metaphysische 3.4.4.4
 - fetischistische 3.4.3.2
- Repression 2.5.7.3-5 (→ Entfremdung, Herrschaft)
- Reproduktion 4.1.4.5
- Respekt für den Anderen 2.6.2.3
- Revolution 3.4.4
 - kulturelle 3.3.8.2-3
 - industrielle 4.1.7.2
- Revolutionäre 3.1.4.1
- revolutionäre Arbeiter 3.3.9.3
- Risiko 4.2.6.2 / 4.2.8.3
 - des Todes 3.3.8.4 / 5.9.5.2 (→ Kritik, Held, Geisel, Befreier, Lehrer)
- Rundblick 2.3.5.5 (→ Interpretation)
- schizoid 3.2.3.1
- Schmerz 2.6.3.1 / 2.6.8.2 / 4.2.8.2 (→ Schrei)
- Schönheit 4.2.8.4 / 4.3.1.2 / 4.4.9.6
 - erotische 3.2.9.3
 - zukünftige 2.4.5.2
 - natürliche 4.1.6.4
 - des Volkes 4.2.8.4
- Schöpfung (geschaffen) 2.6.7.3 / 2.6.8.1 / 3.4.5.2-7.2
- Schrei 2.6.3.1 / 4.2.6.1
- Schweigen 2.6.2.3 / 3.3.9.4 / 4.2.2.1 / 4.2.7.2 / 5.3.2
- Sein (esse) 1.1.5.1 / 1.1.6.2 / 2.1.1 / 2.2.5.1 / 2.3.3.3 / 2.4.3.1 / 2.4.9.3 (→ Verstehen, Dialektik, Grund, Horizont, Projekt, es gibt, Totalität)
- Seiende (entia) 2.3.1.2 / 2.3.3.2 / 2.3.3.4 / 2.3.5.2 / 2.3.8.2 / 2.4.2.1 / 2.4.9.2
 - interpretativ 1.1.2.1
 - kulturell 4.2.1.1
 - logisch 5.1.6
 - natürlich 4.1 / 4.1.2.2 / 4.1.8.4
- selbstverständlich 5.1.1 (→ unkritisch, alltäglich, existentiell, naiv)
- Semantik 4.2.4.2-3 / 4.2.5.3
- Semiotik 4.1.5.4 / 4.2
- Sender 4.2.5.2
- sensomotorische Intelligenz 4.1.5.3
 - verschiedene Arten 2.2.1.1
- Sexualität 3.2 / 3.2.3.1 / 3.2.5.1 / 3.2.9.3

- Sexualobjekt 3.2.3.1
- sexuelle Intention 3.2.2.3 / 3.2.4.1
- Sicherheit 2.5.4.1 / 3.4.8.4
- Sinn 2.3.3 / 2.3.5 / 2.3.8.3
 - (→ Seiende, Interpretation, Phänomen, Wert)
- sinnlos 1.1.4.1 (→ Barbarei, Nicht-sein, Nichts)
- Soldat 3.1.5.4 / 3.1.9.4 (→ Armee)
- Solidarität 2.6.8.2-3 / 3.1.9.5
- Sorge 2.4.9.3
- Sozialismus 3.1.7.3
- Sprache 4.2.3.3 / 4.2.4.1 / 4.2.4.4 / 4.2.6.1
 - politische 4.2.7.2
- Spur 2.6.1.1
- Staat 2.1.2.3 / 3.1.2.3 / 3.1.8.3 / 3.1.9.4
 - imperialer 1.1.1
- Strukturalismus 1.1.7.2
- Substanz 3.4.7.3 / 4.1.3.5
- Substantivität
 - physikalische 3.4.7.3 / 4.1.3-5
 - menschliche 4.1.5 / 5.3.1
 - lebende 4.1.4
- Syntax 4.2.4.2 / 4.2.5.3
- System 2.2.3.2 / 2.2.6 / 2.4.2.1
 - (→ Welt, Totalität)
 - des Ausdrucks 4.2.4.2
 - kosmisches 4.1.3.5
 - ökonomisches 4.3.3
 - pädagogisches 3.3.2
 - politisches 3.1.2
 - substantielles 4.1.4.3
- Szientismus 2.2.2.2 / 5.6.3 / 5.7.3
 - (→ Ideologie)

- Tatsache 2.3.8.2 / 5.1.2-4 / 5.6.2
 - (→ Datum, Merkmal, Phänomen)
 - natürliche 4.1.2.2
- Taktik 2.6.8.3
- Tautologie 2.5.4.4 / 2.5.8.2 / 3.4.4.5 / 4.2.5
- Technik 4.3.3 / 4.3.3.2-4
- Technologismus 5.7.4
- Technologie 4.3.2 / 4.3.4 / 5.5.2 / 5.9.3.5
 - befreiende 4.3.8.4

- Teile 2.2.6
 - wesentliche 4.3.5.2
 - (→ Kohärenz, Wesen)
- theoretisches Provisorium der Philosophie 5.9.3
 - wissenschaftliches 5.1.5
- Tod 3.4.1.1
 - der Naivität 5.1.1
- Totalität 2.2 (→ Sein, Basis, das Ontologische, System, Welt)
 - funktionale 3.1.2.1
 - instrumentale 4.3.6
 - phänomenale 4.1.1.1
 - signifikative 4.2.4
- Totalisierung 2.5.4 / 3.4.2.1
 - (→ Entfremdung, Herrschaft, Übel, schizoid)
- Transontologische, das 2.6.1.1
 - (→ Außerhalb, transzendieren, Befreiung, Metaphysik)
- Transzendenz, metaphysische 2.6.1.1
 - (→ Metaphysik, transontologisch)
- transzendieren 2.6.5.2 (→ Außerhalb, transontologisch)
- Trennung 2.4.3.6 (→ Unterschied)
- Tugend 2.5.8.1 / 2.5.9.3
 - nietzscheanische Tugend 2.5.4.2

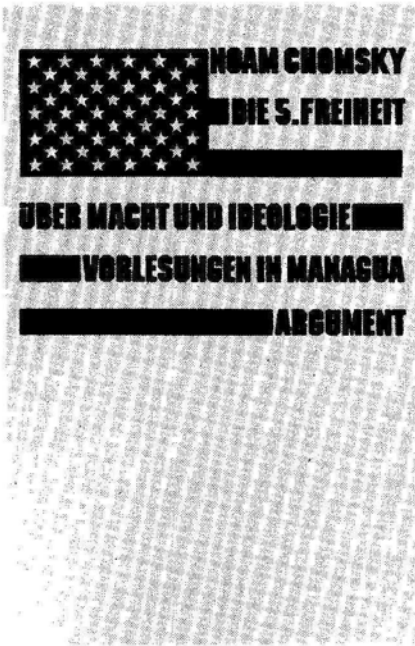
- Übel 2.5.2.2 / 2.5.4.1
- Umgebung 2.3.2.1-2 / 2.4.2.1
- unbestechlich 4.1.3.3
- Universum 4.1.3.2 (→ Kosmos, Natur)
- unkritisch 2.3.4 / 5.2.2
- Unmittelbarkeit 2.1.2.2 / 2.1.3.2 / 2.1.4.1 / 2.1.5.1 / 2.1.6.6 (→ von-Angesicht-zu-Angesicht, Proximität)
 - Arbeit-Kunst 4.3.9.5
 - (→ Ästhetik, Utopie)
- Unterdrückte als Unterdrückte 2.6.4.1 / 3.1.3.3
 - (→ Entfremdung)
 - als andere, als Exteriorität 2.6.8.2 (→ metaphysisch)
- unterdrückte Klassen 3.1.4.1 / 3.1.4.4-6 / 3.1.6 / 4.4.9
- Ursache 3.4.1.1
- Ursprung 3.4

- Ursprung des Wesens 4.1.4.6
 - (→ Evolution)
- Utopie 2.1.6.7 / 2.4.9.2 / 4.3.9.4
 - (→ Exteriorität, Grund, Projekt)
 - ästhetisch-ökonomische 4.3.9.4
 - kritisch-pädagogische 3.3.9.2
 - reale 2.6.9.2
 - real-politische 3.1.9.2
- Validierung 5.1.6
- verabsolutieren 3.4.2.1
- Verantwortung 2.1.2.2 / 2.1.4.2 / 2.6.3 (→ Vorhersein, Passivität)
- Vergöttlichung (→ Antifetischismus, Fetischismus)
 - erotische 3.4.2.3
 - institutionelle 3.4.5.2
 - pädagogische 3.4.2.4
 - politische 3.4.2.2
- Verhältnis
 - zum Anderen 4.1.1.1 (→ Proximität)
 - zu Seienden 2.3 (→ Nähe, das Ontische, Vermittlung)
- Vermittlung 2.3 / 2.3.7.4-5 / 2.3.9.1-2
 - (→ Nähe, das Ontische, Möglichkeit)
- Vernichtung 2.5.3 (→ Entfremdung)
- Vernunft 2.4.7 (→ Rationalität)
- Versachlichung des Anderen 2.5 / 6.3
- Verständnis 2.2.7
 - abgeleitetes 2.2.7.4 / 2.3.8.3 (→ Basisinterpretation)
- Vielheit 2.2.1.1
- Volk 2.1.4.2 / 3.1.3-4 / 3.3.8 / 3.4.1.2
 - (→ Nation)
- vorbegrifflich 2.2.7.2 (→ Verstehen)
- Vorhersein 2.1.2.2 / 2.2.2.1
 - metaphysisches 3.3.3.2
 - passives 2.6.5.1 (→ Verantwortung)
- Wahl 2.3.9.1-2
- Wahn 2.6.3.3 (→ Vorhersein, Verantwortung)
- Wahrgenommene, das 2.3.6.2
- Wahrheit 3.3.9.4 / 4.2.2.1 / 4.2.6.2
- Wahrnehmung 2.3.6
- Wahrscheinlichkeit 5.1.2
- Waise 3.3.5.3
- Ware 4.3.4.7 / 4.4.3.4
- Welt 2.2-4 (→ Existential, Horizont, Totalität)
 - als konstitutives Merkmal 4.1.6.1
 - erotische 3.2.2
- Wert 2.3.2.3 / 2.3.7 (→ Vermittlung, Sinn)
 - Gebrauchswert 4.4.2
 - Schätzung des Wertes 2.3.7
 - Tauschwert 4.3.2.5-6 / 4.3.4.7
- Wesen 2.3.8.1-3 / 2.4.3.3 / 3.4.7.3-4 / 4.1.2.2 / 4.1.3.5 / 4.1.4.5
 - (→ konstitutive Merkmale, an sich, Realität, Substantivität, Ding)
 - individuelles 3.4.7.3f. — menschliches 4.1.5 / 4.3.6.4
- wesentliche Merkmale 2.3.8.3
 - konstitutionelle 4.1.3.5
 - konstitutive 2.3.8.3 / 3.4.7.3 / 4.1.4.5 / 4.1.5.2 (→ Merkmal)
- Wissenschaft 5.1
 - formale 5.1.2
 - der Kommunikation 4.2.5.2
 - menschliche/Human- 5.6
 - reale 5.1
- wissenschaftliche Hypothese 5.1.5
 - alternative 5.4.5
 - des Designs 5.4
 - der Philosophie 5.9.4.4
 - der Philosophie der Befreiung 5.9.2.3
 - praktische 5.4.3-4
- wissenschaftliche Theorie 5.1.5
 - metaphysische 3.4.5
- wissenschaftlicher Schluß 5.1.5
- Wort 4.2.4.2 / 4.2.6.2
 - forderndes 4.2.9.2
 - befreiendes 4.2.8.1
- Wortlosigkeit 4.2.2
- Wunsch 3.2.2.
- Zeichen 4.2.9
- Zeichenwert 4.3.4.7
- Zeit 2.2.4.1-2 / 2.2.4.4
- Zeitlosigkeit 2.1.5
- Zentrum 1.1.4 / 1.1.5.2 / 4.1.7.2

Zerstörung der Ordnung 2.6.4
(→ Befreiung)
Zeuge 3.3.9.4 / 4.2.8.4 / 5.9.5.2
(→ Herrlichkeit, Geisel, Risiko)

Zeugung 2.6.7.3 / 2.6.8.1 / 3.3.3.2
(→ Schöpfung, Fruchtbarkeit,
neue Ordnung)
Ziel 3.4 (→ Sein, Grund, Projekt)

Was heißt und zu welchem Ende betreibt man Großmacht-Politik?



Noam Chomsky

Die fünfte Freiheit

*Über Macht und Ideologie
Vorlesungen in Managua*

Dieser Band enthält fünf Vorlesungen zur US-amerikanischen Außen- und Sicherheitspolitik, die der angesehene Sprachwissenschaftler Noam Chomsky 1986 an der Universität von Managua (Nicaragua) gehalten hat. Der Titel deutet an, worum es Chomsky bei seinen Analysen geht: Den vier Freiheiten, die Präsident Roosevelt während des Zweiten Weltkriegs für die westlichen Alliierten formulierte — Redefreiheit, Glaubensfreiheit, Freiheit von Mangel und Freiheit von Furcht — stellt Chomsky die Fünfte Freiheit, die zu Raub und Ausbeutung, vor allem der Dritten Welt, entgegen. Mit welchen Mitteln die Vereinigten Staaten diese

Freiheit verteidigten (und noch verteidigen) belegt Chomsky mit einer beeindruckenden Fülle von geschichtlichen Beispielen vor allem aus Indochina und Lateinamerika. In großen Linien zieht er die Strukturen der US-Außenpolitik von den Anfängen über die umfassenden Weltmachtpläne der Nachkriegszeit bis in die Gegenwart nach. Er fördert dabei brisantes geschichtliches Material zu Tage: Regierungsdokumente, Planungsstudien, Geheimpapiere, die sich allesamt dem Problem widmen, wie die politische und wirtschaftliche Vorherrschaft der USA weltweit gesichert und ausgebaut werden können — ohne große Rücksichtnahme auf Demokratie, Menschenrechte und Menschenleben.

Weitere Themen sind der Rüstungswettlauf und die innenpolitische Situation der USA.

Das Buch ist, bei allem Engagement, sachlich und informativ und über das historische Material hinaus eine glänzende Einführung in die Kunst der ideologischen Verschleierung unbequemer politischer Tatsachen.

176 S., br., DM 24,—

Argument

Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13

»Geschrieben aus der Sicht der Peripherie für Menschen und Völker in der Peripherie wendet sich dieses Buch auch an die Leser im Zentrum des bestehenden Weltsystems. Es geht ihm wie dem entfremdeten Kind, das gegen den übermächtigen Vater protestiert; das Kind wird erwachsen. Die Philosophie, das exklusive Erbe, das in erster Linie aus dem Mittelmeerraum, dann aus Europa stammt, kommt jetzt an den Punkt, an dem es ihr zum ersten Mal im Laufe der Menschheitsgeschichte möglich wird, authentisch weltweite Verbreitung zu erlangen. ... Die Philosophie der Befreiung ist postmodern, volksnah (eine Philosophie des Volkes, eine Philosophie mit dem Volk), feministisch. Sie ist eine Philosophie, die ihren Ausdruck findet durch die Jugend der Welt, die Unterdrückten der Erde, die Verdammten der Weltgeschichte.«

Enrique Dussel