

Enrique Dussel
Der Gegendiskurs
der Moderne

KÖLNER VORLESUNGEN

Aus dem Spanischen von Christoph Dittrich

TURIA + KANT

DER GEGENDISKURS DER MODERNE

1. Auflage 1992

DER GEGENDISKURS DER MODERNE

1. Auflage 1992

AUS DER REIHE "KURZE MONOGRAPHIEN"

1. Auflage 1992

ENRIQUE DUSSEL

DER GEGENDISKURS DER MODERNE

KÖLNER VORLESUNGEN

AUS DEM SPANISCHEN VON CHRISTOPH DITTRICH

VERLAG TURIA + KANT

WIEN-BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data
is available on the internet at <http://dnb.ddb.de>.

Covergestaltung: Bettina Kubanek

© Verlag Turia + Kant, Wien 2013
ISBN 978-3-85132-671-0

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise
info@turia.at | www.turia.at

Die Entbergung des Anderen. Enrique Dussels Kritik der Moderne (<i>Christoph Dittrich</i>)	9
---	---

ERSTE VORLESUNG

ANTI-CARTESIANISCHE MEDITATIONEN: ÜBER DEN URSPRUNG DES PHILOSOPHISCHEN GEGENDISKURSES DER MODERNE	21
--	----

§ 1. War René Descartes der erste moderne Philosoph?...	22
§ 1.1. Wo und wann wird der Ursprung der Moderne traditionell angesetzt?	22
§ 1.2. Descartes und die Jesuiten	29
§ 1.3. Descartes und der Augustinismus des <i>ego cogito</i> . Das »neue Paradigma« der Moderne	33
§ 1.4. Die <i>ratio mathematica</i> , der epistemische Rationalismus und die Subjektivität als Grundlage der politischen Beherrschung der kolonialen, farbigen und weiblichen Körper	37
§ 2. Die Krise des »alten Paradigmas« und die ersten modernen Philosophen. Ginés de Sepúlveda: <i>ego conquiro</i>	40
§ 3. Die erste akademisch-metaphysische Philosophie der <i>Früh</i> moderne: Francisco Suárez	44
§ 4. Der erste philosophische Gegen-Diskurs der <i>Früh</i> moderne. Die Kritik am europäischen Weltreich: Bartolomé de Las Casas	50
§ 5. Die Kritik an der Moderne aus der Perspektive »radikaler Exteriorität«. Der kritische Gegen-Diskurs von Felipe Guamán Poma de Ayala	65
§ 6. Schlüsse	92

ZWEITE VORLESUNG

VON DER KRITISCHEN THEORIE ZUR PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG (THEMEN EINES DIALOGS) 99

- § 1. Die ersten Kontakte mit der Frankfurter Schule
(die »erste Generation«) 100
- § 2. Der Dialog mit der Diskursethik (die »zweite
Generation« der Kritischen Theorie). 108
- § 3. Themen eines möglichen Dialogs mit der »dritten
Generation« 117
 - § 3.1. Der kritische Diskurs der Gemeinschaft der
Unterdrückten und Ausgeschlossenen 118
 - § 3.2. Die Frage »des Sozialen«: die materialen Felder kreuzen
das Politische 125
 - § 3.3. Eine Anmerkung zur politischen Organisation:
die strategische Aktion 132

DRITTE VORLESUNG

TRANSMODERNE UND INTERKULTURALITÄT (AUS SICHT DER PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG) 135

- § 1. Auf der Suche nach der eigenen Identität. Vom Euro-
zentrismus zur kolonialen Entwicklungsideologie . . . 135
- § 2. Kulturelles Zentrum – kulturelle Peripherie.
Das Problem der Befreiung 144
- § 3. Die *Volkskultur*: kein einfacher Populismus 149
- § 4. Moderne, Globalisierung des Okzidentalismus,
liberaler Multikulturalismus und das militärische
Imperium des »Präventivkriegs« 154
- § 5. Die Transversalität des transmodernen und inter-
kulturellen Dialogs: Eine wechselseitige Befreiung
der postkolonialen Kulturen der Welt 164
 - § 5.1. Affirmation der missachteten Exteriorität 170
 - § 5.2. Kritik der eigenen Tradition aus den Vorräten der
eigenen Kultur 172

Die Entbergung des Anderen

Enrique Dussels Kritik der Moderne

Christoph Dittrich

Johannes Colerus berichtet in seiner Lebensbeschreibung von einem Attentat auf Baruch de Spinoza, das sich spätestens 1650 zugetragen haben müsste. Der Messerstich eines Fanatikers traf nur Spinozas Rock, den dieser zur Erinnerung und Mahnung aufbewahrte.¹ Bis zu diesem Ereignis muss man wohl zurückkehren, möchte man einen historischen Vorläufer des 2. Oktobers 1973 finden, als sich in Mendoza (Argentinien) erneut ein Attentat auf einen Philosophen, Enrique Dussel (*1934), ereignete, diesmal in Form eines Bombenattentats. Ähnlich wie Spinoza bewahrt Dussel jene Bücher auf, die damals von der Bombe beschädigt wurden, und zeigt sie gelegentlich seinen Studenten. Wie man einem beigegeführten Pamphlet entnehmen konnte, wurde die Bombe von einer Gruppierung der extremen Rechten innerhalb des Peronismus gelegt, die den Philosophen bezichtigte, die Jugend zu verderben. Mit diesem Akt ist zwar der gewalttätigste Moment der Repression gegenüber der Philosophie der Befreiung benannt, jedoch nicht ihr Ende. Vielmehr wurden die Vertreter dieser damals noch sehr jungen Bewegung in der Folge so sehr bedrängt, dass sich ein Großteil 1975 angesichts der zunehmenden Repression und der heraufziehenden Militärdiktatur dazu entschloss, Argentinien, das Land ihrer Herkunft, zu verlassen und ins Exil zu gehen. Dussel wählte bis heute Mexiko als neue Heimat, doch insgesamt verteilten die Vertreter der Befreiungsphilosophie sich und ihren Diskurs über den ganzen Kontinent. Damit ging 1975 die erste Phase der

¹ Cf. Baruch de Spinoza, *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, Hamburg, 1998, S. 77.

Philosophie der Befreiung nur sechs Jahre nach ihrer Entstehung gewaltsam zu Ende. Jedoch lässt sich dieses Gründungsdatum nur annähernd angeben, da sie von Beginn an kein individuelles, sondern ein kollektives Unternehmen darstellte.²

Zum einen waren es die politischen Bewegungen hin zu einer »zweiten Emanzipation« Lateinamerikas, die Entstehung starker Strömungen kritischen Denkens wie der Dependenztheorie, der Pädagogik der Unterdrückten und besonders der Theologie der Befreiung, die Ende der Sechziger Jahre eine junge Generation argentinischer Philosophen dazu angeregt hatten, auch in der Philosophie den Diskurs auf die »Befreiung« des Südens aus politischer, ökonomischer und kultureller Abhängigkeit auszurichten. Entscheidend beeinflusst wurden sie zum anderen durch eine innerphilosophische Debatte über die Existenz und die Konditionen einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie und die Rolle von deren kolonialer Prägung. Die Befreiungsphilosophie schloss an diese Diskussion an: Auch sie diagnostizierte eine Kolonialität der Philosophie, eine »Gehirnwäsche«, von und durch »Marionetten«: »[k]astrierte Lehrer, die ihre Schüler kastrierten«³. Dennoch sollte die entstehende Philosophie in der Geschichte des Kontinents und seinen Landschaften verwurzelt und gleichzeitig authentisch sein. Seine Antwort auf die Frage der Konditionen eines solchen Denkens präsentierte Dussel 1971 auf dem *II. Argentinischen Kon-*

² Da es nicht möglich ist, die wichtigsten Vertreter der Befreiungsphilosophie hier sinnvoll zu präsentieren, sei auf die Seite der *Asociación de filosofía y liberación* (www.afyl.org) verwiesen. Stellvertretend sollen nur Juan Carlos Scannone als Vertreter der an »Volksweisheit« orientierten Strömung sowie Raúl Fornet-Betancourt erwähnt werden, der sich als Autor, Herausgeber und Organisator um die Befreiungsphilosophie im deutschen Sprachraum verdient gemacht hat.

³ Enrique Dussel, *Die Philosophie der Befreiung*, Hamburg, 1989, S. 25.

gress für Philosophie in einem Vortrag, der zu den ersten expliziten Äußerungen der Philosophie der Befreiung gezählt wird und unter dem Titel *Metaphysik des Subjekts und Befreiung* ein Programm enthält, dem er bis heute treu bleibt:

«[I]st eine authentische Philosophie auf unserem sogar kulturell und philosophisch unterentwickelten und unterdrückten Kontinent möglich? Sie ist unter einer Bedingung möglich: dass sie, von dem Selbstbewusstsein ihrer Entfremdung und Unterdrückung aus, also im Wissen um das Erleiden der Dialektik der Herrschaft in der eigenen Frustration, besagte Unterdrückung bedenke; dass sie zudem ›vom Inneren‹ der Befreiungspraxis ›aus‹ eine Philosophie ersinne, die ebenfalls befreiend ist. [...] Besagte Dialektik zu überwinden, heißt nicht, praktisch dafür zu kämpfen, der künftige Herrscher zu werden [...]. Die Befreiungspraxis muss die Dialektik der Herrschaft zerstören.»⁴

Authentische Philosophie in diesem Sinne findet ihren Ausgangspunkt in der Kritik der kolonialen und neokolonialen Abhängigkeit: Die Metaphysik des Subjekts als Ausdruck der europäischen Kolonialherrschaft, des größten Aases, das je unter der Sonne faulte, so eine Formulierung Aimé Césaires, gilt es zu überwinden, auch an und in sich selbst. Nur dann kann die Überwindung der zeitgenössischen Formen der Kolonialität und der kolonialen Existenzweisen gelingen. Dies zeigt sich im Werk Dussels als seither permanent überarbeitete Konstante: Die Moderne und auch die moderne europäische Philosophie sind aufs Engste mit der Errichtung der Kolonialherrschaft des modernen Europas verbunden. Die Philosophie muss sich deren Kritik widmen und positiv an der Konstruktion alternativer Projekte arbeiten. Diesem Entwurf widmet sich Dussel auch in den drei folgenden Texten, die er 2010 im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur

⁴ Enrique Dussel, *Metafísica del sujeto y liberación*, in: *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, 1973, S. 85-89, S. 88.

(Köln) unter dem Titel *Der Gegendiskurs der Moderne. Die Transmoderne in der Befreiungsphilosophie* als Vortragsreihe präsentiert hat.⁵

Die vorherrschende europäische Sicht auf die Moderne gilt ihm als provinzielle Illusion, als Träumerei der deutschen Romantik. Im Zuge der industriellen Revolution zum Zentrum des mit der Eroberung Lateinamerikas errichteten Welt-Systems geworden, erklärt sich Europa zum Mittelpunkt und Ziel einer vernünftigen Fortschrittsgeschichte, die Moderne zu einem intra-kontinentalen Phänomen und die eigene Philosophie zur Philosophie *tout court*. Diese Einschätzung irrt: »Die moderne europäische Philosophie hat die ökonomisch-politische Macht ihrer Kultur und die davon herrührenden Krisen anderer regionaler Philosophien mit der Universalität ihrer Prinzipien verwechselt.«⁶

Dussels Gegendiskurs möchte eben diesen Eurozentrismus und Okzidentalismus aufzeigen und schwächen. Es bedarf einer anderen Historiographie, einer Gegenerzählung, um den Sinn der Moderne (und letztlich der Weltgeschichte) zu erfassen. Die Geschichten der Moderne und ihrer Philosophie als rein europäische Erzählungen verdecken die Sicht auf Ereignisse weltweiter Bedeutung, v.a. auf den eigentlichen Beginn der modernen Zeiten im Jahre 1492. Mit der äußerst blutigen Eroberung der Karibik und Amerikas und der Errichtung des Kolonialsystems entfaltet sich für Dussel der eigentliche, jedoch verdeckte, Prozess der Moderne. Paradigmatisch für das Denken der Neuen Zeit steht Ginés de Sepúlveda, der das Programm der modernen Subjektivität im Kontext der *Conquista* in philosophische Gedanken fasst: Das ursprüngliche *ego* der modernen Philosophie entspricht den Eroberungs- und Vernichtungszügen von Cortés und Pizarro. Hierin wur-

⁵ Cf. www.amp.uni-koeln.de.

⁶ Enrique Dussel, *Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques*, in: *Cahiers des Amériques latines*, n°62, *Philosophie de la libération et tournant décolonial*, Paris, 2009, S. 111-127, S. 126.

zelt die vermeintlich vorraussetzungs- und geschichtslose Selbstgewissheit des späteren Cartesianischen *ego*.

»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, [...] von diesem ›Ich‹ geht das Cartesianische Denken im ›Ich denke‹ (*ego cogito*) aus.«⁷

Descartes *ego* wird dem erobernden nicht nur nachfolgen, es wird es verabsolutieren und ihm ein ontologisches Fundament errichten: Ein unbedingtes *ego* konstituiert den Anderen als sein *cogitatum*. Die Inthronisierung des erobernden Ichs rechtfertigt Sepúlveda durch die Natur der Dinge, die natürliche Überlegenheit der europäischen Kultur. Er entwirft den »Mythos der Moderne«, demgemäß die europäische Zivilisation im Vergleich zu anderen Kulturen weiterentwickelt und höherwertig sei. Dies verpflichte dazu, den anderen Kulturen den Weg der Vernunft zu weisen, der dem der eigenen – und einzig möglichen – Entwicklung entspricht. Der Widerstand der unterentwickelten Kulturen gegenüber diesem Fortschritt sei ihrem unmündigen und rückständigen Denken geschuldet und muss zum Ziele ihrer Mündigkeit notfalls mit Gewalt gebrochen werden. Diesen Mythos hält nicht nur Dussel für aktuell, und so schreibt etwa Ramón Grosfoguel:

»In den letzten 513 Jahren des [...] Weltsystems sind wir vom ›werde Christ oder ich töte dich‹ im 16. Jahrhundert, zum ›ziviliere dich oder ich töte dich‹ im 18. und 19. Jahrhundert, zum ›entwickle dich oder ich töte dich‹ im 20. Jahrhundert und [...] zum ›demokratisiere dich oder ich töte dich‹ zu Beginn des 21. Jahrhunderts übergegangen.«⁸

⁷ Dussel, *Philosophie der Befreiung*, S. 21.

⁸ Ramón Grosfoguel, *De Aimé Césaire a los zapatistas*, in: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta und Carmen Bohórquez (Hg.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino«* [1300-

Das *ego* des kolonial konstituierten Diskurses der Moderne denkt nicht nur sich selbst, sondern richtet den Anderen nach den eigenen Bedürfnissen zu und ist so dem Menschen ein Wolf. Deshalb sucht ihn von Beginn an ein selbst moderner Gegendiskurs heim, den in Dussels Geschichte der Missionar Bartolomé de Las Casas und Guamán Poma de Ayala verkörpern. Die eurozentrischen Erzählungen verbergen nicht nur den Diskurs der Kolonisation, sondern zudem den Widerstand und die Kritik, die sie hervorruft. Wie Walter Mignolo sagt, ist die »Moderne eine Hydra mit drei Köpfen, obwohl sie nur einen zeigt: die Rhetorik der Errettung und des Fortschritts.«⁹ Kolonialismus und dekoloniale Empörung bleiben beide in einer »Verbergung des kolonialen Seins« verschwiegen. Mit Guamán Poma, den Dussel neben Las Casas, eine der großen Referenzen der Befreiungstheologie und –philosophie, stellt, erreicht die Kritik der Moderne zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihr »höchstmögliches kritisches Bewusstsein«: ein Drehpunkt der Ideengeschichte, insofern er die vielleicht erste Manifestierung der dekolonialen Wende des Denkens markiert, das von der *kolonialen Wunde* (Mignolo) bzw. den *offenen Adern Lateinamerikas* (Galeano) ausgeht und aufgrund der kolonialen Verfasstheit des Wissens nicht zusammen mit den hegemonialen Autoren der politischen Theorie diskutiert wird. Die Stimmen des Gegendiskurses der Moderne – und auch die Philosophie der Befreiung – bewahren eine grundlegende Äußerlichkeit, sie stammen aus dem Außen des Systems: »Vom Nicht-Sein her, vom Nichts, vom Anderen, von der Exteriorität, vom Geheimnis des Nicht-Seins her, entsteht unser Denken. Es ist deshalb eine ›barba-

2000], Mexiko, 2009, S. 673-682, S. 680. Mit Grosfoguel, Mignolo u. a. arbeitete Dussel in der letzten Dekade in dem Forschungskollektiv *Modernidad/Colonialidad* zusammen.

⁹ Walter Mignolo, *El pensamiento decolonial. Deprendimiento y apertura*, in: Dussel, Mendieta und Bohórquez (Hg.), S. 659-672, S. 660.

rische Philosophie.«¹⁰ In diesem Sinne verschiebt Dussel die von Emmanuel Levinas übernommene Kategorie der Exteriorität, die zu einem Schlüsselbegriff der Befreiungsphilosophie wurde. Jener selbst stand dieser umstrittenen Rezeption seines Denkens durchaus wohlwollend gegenüber, die ihn radikalisierte, indem sie der Alterität die Absolutheit, nicht die metaphysische Bedeutung, nahm und sie vom Kopf auf die Füße stellte. Im Gespräch mit Raúl Fornet-Betancourt äußerte er:

»Ich kannte Dussel, der mich früher viel zitierte und der heute eher politisch denkt, sogar geopolitisch. Außerdem lernte ich eine sehr sympathische südamerikanische Gruppe kennen, die an einer ›Philosophie der Befreiung‹ arbeitet [...]. Es gibt da sehr interessante Versuche, den Geist des Volkes Südamerikas wiederzuerwecken [...]. Ich bin sehr glücklich und sogar stolz darauf, daß ich in dieser Gruppe gehört werde. Das ist eine tiefe Zustimmung.«¹¹

Diese Exteriorität der Ein- und Ausgeschlossenen des ontologisch-dialektischen Expansionsprozesses des modernen Selbst bietet das Sprungbrett zur Überwindung der konstitutiv an die Kolonialität gebundenen Neuen Zeit im Entwurf der Transmoderne. Dieser Gegendiskurs hofft nicht auf eine Vollendung des unabgeschlossenen Projekts der Moderne, sondern zielt darauf, »das unabgeschlossene und unvollständige Projekt der Dekolonisation kulminieren zu lassen.«¹²

Dussels Entwurf antwortet wohl nicht unabsichtlich auf Habermas' (rhetorische) Frage, wer wenn nicht Europa denn aus eigener Tradition die Kraft zur Vision aufbringen könne, um die Aporien der Moderne aufzulösen. Eine weitere Entfal-

¹⁰ Dussel, *Philosophie der Befreiung*, S. 28.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den anderen*, München-Wien, 1995, S. 151f.

¹² Grosfoguel, S. 679. Cf. Jürgen Habermas, *Der Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. Main, 1985, S. 425.

tung der Moderne aus sich selbst, ihre Überführung aus der Potenz zur Aktualität, kann die Verschränkung von Modernität und Kolonialität nicht überwinden, vielmehr ist dazu vielfältiges Wachstum aus den Traditionen und Kulturen der ehemals kolonialisierten Kontinente nötig. Zwar behält Dussels Entwurf durchaus emanzipatorische Aspekte der Moderne bei, doch handelt es sich in erster Linie um ein ko-evolutionäres Projekt der Barbaren des Welt-Systems. Ob im Bereich der Philosophie oder allgemein der Kulturen als Produktionsweisen des menschlichen Lebens beginnt die Konstruktion der Transmoderne damit, »den Wert, dessen zu bejahen, was von der Moderne zur zurückgewiesenen, ungeachteten und nutzlosen Exteriorität der Kulturen erklärt wurde (›Abfälle‹ unter denen sich die peripheren oder kolonialen Philosophien finden), um die Potentiale, die Möglichkeiten dieser Kulturen und dieser unbeachteten Philosophien zu entwickeln.«¹³ An einen transmodernen Dialog der postkolonialen Kulturen stellt Dussel eine dreifache Bedingung: die Kontinuität einer Tradition, die kritische Haltung zu dieser und eine wiederum kritische Auseinandersetzung mit der Moderne.

So gibt es keinen Entwurf ohne Kritik und Destruktion. Dussels entsprechende Theorie spielt als Ethik und Politik in globalem Rahmen und orientiert sich an den drei Prinzipien der Materialität, der Demokratie und der Machbarkeit. Soll eine solche vom Armen, von der Witwe und von der Waise Levinas' ausgehen, so muss sie auf deren Rufen antworten. Diese Interpellationen verpflichten zu Schritten hin zu einer gerechteren Ordnung, die zwangsläufig, so Dussel, in transformierten Institutionen Gestalt annimmt. Die Befreiungspolitik, die er am Ende des Textes zur Kritischen Theorie skizziert, nimmt ihren Ausgang von den Forderungen der sozialen und popularen Bewegungen, hält es jedoch aus Sorge um die Effektivität der Transformation für unumgänglich, diese

¹³ Dussel, *Pour un dialogue mondial*, S. 124f.

in die politische und staatliche Sphäre in engerem Sinn zu überführen. Das heißt, die Befreiungspraxis zielt sehr wohl auf Staat und Institutionen, denn eben diese möchte sie verändern. Auch wenn Institutionen stets Gefahr laufen, sich von Vermittlungen zugunsten des Lebens in ihr Gegenteil zu verkehren, so fordert der Realismus, ihre Notwendigkeit anzuerkennen. So verwundert es nicht, dass Dussel in der Diskussion mit John Holloway diesem und Antonio Negri einen »anti-institutionellen Irrschluss« attestiert. Wirksame Veränderung setze voraus, dass die sozialen Bewegungen über einen positiven Begriff politischer Macht verfügten und sich gleichzeitig der permanenten Gefahr fetischisierter Herrschaft bewusst seien. Statt institutionelle Machtausübung *per se* zu verurteilen, unterscheidet Dussel in seiner politischen Theorie zwischen zwei Formen der *potestas*: fetischisierte Herrschaft und – in Anlehnung an das politische Projekt Evo Morales' – gehorsame Ausübung delegierter Macht (*poder obedencial*). Das Prinzip der Machbarkeit verlangt zwar die Veränderungen so weit wie möglich zu treiben, mahnt jedoch gleichzeitig die effektive Durchsetzbarkeit der Veränderungen zu beachten. Maßstab für die Tauglichkeit oder Untauglichkeit und damit die Berechtigung der Institutionen ist dabei stets ihre Fähigkeit, auf tatsächliche Bedürfnisse der sozialen Bewegungen, der Armen, Unterdrückten und Ausgeschlossenen zu antworten.¹⁴

Kritik und Konstruktion einer neuen, wenn auch nie perfekten, Ordnung gehören in wohl allen Bereichen für die Philosophie der Befreiung zusammen, so wie der Gegendiskurs der Moderne zum Entwurf der Transmoderne führt. Aus-

¹⁴ Wenn Dussel im Folgenden den Begriff »Volk« wählt, so meint er eben diese. Cf. *Ethik der Gemeinschaft*, Ostfildern, 1995, S. 91: »Volk können andererseits die Unterdrückten einer Nation sein, in diesem Fall gehören die herrschenden Klassen nicht zum Volk. Volk im eigentlichen Sinn ist für uns nur dieser letztere Fall.« Heute spricht Dussel stets von den Unterdrückten und Ausgeschlossenen.

gangspunkt der Destruktion wie der Konstruktion ist jeweils die Exteriorität der im gegebenen System Unterdrückten und Ausgeschlossenen. Diese ist das Objekt einer ursprünglichen Affirmation, die der Verneinung des Leidens in beiden Sinnen vorausgeht, der Verneinung durch die Unterdrückung wie der Verneinung der Unterdrückung in der Rebellion. Wie Dussel in einem Kommentar der *Grundrisse* (1857/58) darlegt, geht auch Marx von einer solchen Affirmation aus: von der lebendigen Arbeit, die sowohl absolute Armut wie Quell allen Wertes ist. Als das wesentlich Andere des Kapitals, kann sie von diesem nicht restlos okkupiert werden. Im System ein Nichts – in den Figuren des Arbeitslosen oder des *Paupers* – bewahrt die lebendige Arbeit die nötige Äußerlichkeit, um über dieses selbst hinauszugehen. In der Logik der Befreiung »geht die Affirmation des Sklaven *als freier Mensch* [...] der Negation voraus.«¹⁵ Bejaht wird die Exteriorität des Lebenswillens gegenüber der Herrschaft: das »Andere«, das dem System als Nichts gilt, jedoch jenseits dessen durchaus Wirklichkeit besitzt. Die lebendige Leiblichkeit als unterdrückte und als Potential ist somit der letztliche Referenzpunkt der Philosophie Dussels, von dem aus die Moderne und die globale Dependenz und Herrschaft kritisiert wird und von dem aus das Projekt der Transmoderne und eine gehorchende Befreiungspolitik konzipiert wird. Die metaphysische Kategorie der Exteriorität, die den Horizont des Systems überschreitet, im Fernen zu suchen, hieße also sie zu missdeuten, denn »das menschliche Leben ist folglich der ontologische Ausgangspunkt von Marx und von einer Politik der Befreiung.«¹⁶ Das Welt-System beruht seit mehr als 500 Jahren auf der Überweisung von vergegenständlichtem Leben aus der Peripherie ins Zentrum.

¹⁵ Enrique Dussel, *Diálogo con John Holloway*, 2004, www.afyl.org/holloway.pdf, S. 3.

¹⁶ *Ibid.*, S. 4.

Erste Vorlesung

Anti-Cartesianische Meditationen

Über den Ursprung des philosophischen
Gegendiskurses der Moderne

Diese Arbeit ist sich ihres ausdrücklich polemischen Charakters bewusst. Polemisch ist sie gegenüber dem abschätzigen Urteil über den »Süden Europas« (und folglich über Lateinamerika), das ab der Mitte des 18. Jahrhunderts epistemisch durch die Aufklärung von Mittel- und Nordeuropa *konstruiert* wurde. Die Aufklärung *bildete* (in einem unbewusst entfalteten *making*) drei Kategorien aus, die die europäische »Exteriorität« dem Blick entzogen: den von Edward Said beschriebenen Orientalismus, den unter anderem von Hegel errichteten eurozentrischen Okzidentalismus – sowie ein Konzept des »Süden Europas«. Besagter »Süden« *sei* in der Vergangenheit das Zentrum der Geschichte *gewesen*, die sich um das Mittelmeer herum abgespielt habe (Griechenland, Rom, die Imperien Spanien und Portugal – auf die arabische Welt des Maghreb bezog man sich nicht, sie war ja bereits zwei Jahrhunderte zuvor in Verruf gebracht worden), doch nun galt er bereits als kulturelles Überbleibsel, als kulturelle Peripherie, denn dem Europa des 18. Jahrhunderts, das die industrielle Revolution durchführte, galt der gesamte mediterrane Raum als »alte Welt«. Wie de Pauw sagte, »beginnt Afrika in den Pyrenäen«, und so wurden die Gebiete des iberischen Amerika natürlich als Kolonien der bereits semi-peripheren Länder Spanien und Portugal eingeordnet. Damit »verschwand« Lateinamerika bis heute, bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts schlichtweg »von der Landkarte und aus der Geschichte«. Diese kurze Arbeit möchte damit beginnen, Lateinamerika wieder in die weltweite Geopolitik und in die

Geschichte der Philosophie einzusetzen – gewiss wird man sie als »anmaßend« kritisieren.

§ 1. WAR RENÉ DESCARTES DER ERSTE MODERNE PHILOSOPH?

Wir beginnen damit, eine der europäischen Philosophiegeschichten der letzten zwei Jahrhunderte zu untersuchen. Solche Geschichten zeigen nicht nur die Zeit der Ereignisse an, sondern ebenso ihre jeweilige geopolitische Position. Auch in der geläufigen Interpretation, die wir widerlegen möchten, entspringt die Moderne einem gewissen »Ort« und einer gewissen »Zeit«. Eine geopolitische »Verschiebung« dieses »Orts« und dieser »Zeit« bedeutet zugleich eine »philosophische«, thematische und paradigmatische Verschiebung.

§ 1.1. *Wo und wann wird der Ursprung der Moderne traditionell angesetzt?*

Stephen Toulmin schreibt:

»Some people date the origin of modernity to the year 1436¹, with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520, and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895 [...]«². »Modern science and technology can thus be seen as the source either of blessings, or of problems, or both. In either case, their intellectual origin makes the 1630s the most plausible starting date for Modernity«³.

¹ Es sei daran erinnert, dass die Chinesen den Druck bereits Jahrhunderte zuvor entdeckt hatten.

² Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, Chicago, 1992, S. 5.

³ *Ibid.*, S. 9.

Den Ursprung der Moderne konzipiert man im Allgemeinen, und so auch noch Jürgen Habermas⁴, als »Bewegung«, die zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert vom Süden Europas nach Norden und vom Osten nach Westen verläuft. Es handelt sich um annähernd folgende Bewegung: Sie verläuft a) von der italienischen Renaissance des *Cuattrocento* (die Toulmin außer Acht lässt) über b) die deutsche lutheranische Reformation sowie c) die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts und kulminiert schließlich in d) der politischen Revolution des Bürgertums in England, Nordamerika und Frankreich. Man beachte die Kurve des Prozesses: von Italien über Deutschland und Frankreich weiter Richtung England und Vereinigte Staaten. Nun, diese »aufgeklärte« Geschichtskonstruktion des Entstehungsprozesses der Moderne müssen wir widerlegen, denn es handelt sich um eine intra-europäische, eurozentrische und ideologische Sichtweise, die von der Zentralität Nordeuropas ausgeht und sich ab dem 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit hinein durchgesetzt hat.

Den Ursprung der Moderne mit »neuen Augen« zu sehen, erfordert es, einen Platz außerhalb des lateinisch-germanischen Europas einzunehmen und es als externer Beobachter zu betrachten – jedoch nicht als »Nullpunkt« der Beobachtung, sondern »engagiert«. Das so genannte mittelalterliche, feudale oder *finstere* Europa ist nichts weiter als eine eurozentrische Illusion: Europa sieht ab dem siebten Jahrhundert nicht, dass es selbst eine periphere, sekundäre und isolierte Zivilisation ist, »eingeschlossen« und »belagert« durch die islamische Welt, die bis 1492 weiter entwickelt war und mit der Geschichte Asiens und Afrikas sehr wohl in Verbindung

⁴ Habermas bezieht zwar »die Entdeckung der ›Neuen Welt‹« (Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. Main, 1985, S. 13) mit ein, doch insofern er den Thesen Max Webers folgt, kann er aus dieser rein akzidentellen Indikation keinerlei Konsequenz ziehen.

stand. Europa musste sich mit den Hochkulturen über das östliche Mittelmeer in Verbindung setzen, und dieses war ab 1453 infolge der Eroberung Konstantinopels endgültig osmanisch. Somit war Europa seit besagtem siebten Jahrhundert »eingeschlossen«, was ihm trotz des Versuches der Kreuzzüge jeden Kontakt zum Dichtesten der Kultur, der Technik und Wirtschaft der »Antiken Welt« verwehrte. Dies wird von uns das »dritte Stadium des interregionalen asiatisch-afrikanisch-mediterranen Systems« genannt⁵.

Wir haben diesen geografisch-ideologischen Zusammenhang in zahlreichen Werken untersucht⁶ – und fassen den Stand unserer Forschung zusammen. Europa war bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, sagen wir bis 1800, bis vor lediglich zwei Jahrhunderten, *niemals Zentrum der Weltgeschichte*. Zum Zentrum wird es als Effekt der industriellen Revolution. Doch dank einer, wie wir bereits gesagt haben, Illusion scheint es den verblendeten Augen des Eurozentrismus, die ganze bisherige Weltgeschichte habe Europa zum Zentrum gehabt (die Position Max Webers). Dies verfälscht das Phänomen des Ursprungs der Moderne. Betrachten wir einmal mehr den Fall Hegel.

In allen Universitätsvorlesungen entwirft Hegel seine Themen vor dem Grundhorizont einer gewissen weltgeschichtlichen Kategorisierung. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*⁷ unterteilt er die Geschichte in vier Zeiträume: »Die orientalische Welt«, »die griechische Welt«, »die römische Welt« und die »germanische Welt«. Man kann

⁵ Siehe Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, 2007.

⁶ Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, 1993; Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, 1998 (Einleitung); Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001 (zweiter Teil); Dussel, *Política de la Liberación. Historia...*, etc.

⁷ Siehe G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. Main, 1970, Bd. 12.

den schematischen Sinn und die Richtung dieser ideologischen Konstruktion erkennen: Sie ist völlig eurozentrisch. Ja mehr noch, sie geht germanozentrisch vom Norden Europas aus, denn »Südeuropa« wird bereits negiert. Des Weiteren teilt Hegel die »germanische Welt« (er nennt sie nicht »europäisch«) in drei Abschnitte: »die christlich germanische Welt«, die sich des »Lateinischen« entledigt, »das Mittelalter« (ohne es geopolitisch in der Weltgeschichte zu situieren), »*die neue Zeit«⁸, *el tiempo moderno*. Letztere besitzt ihrerseits drei Momente: »die Reformation (ein germanisches Phänomen)«, die »Wirkung der Reformation auf die [moderne] Staatsbildung« sowie »die Aufklärung und die Revolution«.

In den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*⁹ wird die Geschichte erneut dreifach gegliedert: a) »die Naturreligion« (die »primitiven« chinesischen, vedischen, buddhistischen, parsischen und syrischen Religionen); b) »Die Religion der geistigen Individualität« (jüdische, griechische und römische Religion) und c) als Höhepunkt »die absolute Religion« (das Christentum). Stets ist der Orient propädeutisch und kindlich, er macht die »ersten Schritte«. Die »germanische Welt« (Nordeuropa) ist Ziel und Ende der Geschichte.

Auch in den *Vorlesungen über die Ästhetik*¹⁰ wird die Geschichte, in anderer Form, als die »Entwicklung des Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen« in drei Etappen betrachtet: a) »Die symbolische Kunstform« (zoroastrische, brahmanische, ägyptische, hinduistische, muslimische und christliche Mystik); b) »die klassische Kunstform« (Griechen und Römer) und c) »die romantische Kunstform«. Letztere wird dreigeteilt: a) die Kunst des primitiven Christentums; b) die Kunst des »Rittertums« im Mittelalter und c) die Kunst »der formellen Selbstständigkeit der individuellen

⁸ Im Original deutsche Begriffe sind *kursiviert* und durch einen vorangestellten *Asteriskus gekennzeichnet.

⁹ *Ibid.*, Bd. 16-17.

¹⁰ *Ibid.*, Bd. 13-15.

Besonderheiten« – wie in den vorherigen Fällen handelt es sich erneut um die Moderne.

Doch nichts passt zu unserem Thema besser als die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*¹¹. Dem kürzlich konstruierten »Orientalismus« entsprechend beginnt Hegel mit a) der »orientalischen Philosophie« aus China und Indien (Vedanta bei Shankara, Buddhismus bei Gautama und anderen) und geht danach zur b) »griechischen Philosophie« über (ohne die römische Philosophie zu behandeln). Sodann schildert er c) die »Philosophie des Mittelalters« in zwei Teilbereichen: c1) die »arabische Philosophie«, die auch die jüdische Philosophie umfasst und c2) die »scholastische Philosophie«, die in der Renaissance und der lutheranischen Reformation kulminiert¹². Schließlich erreichen wir d) »die **neuere Philosophie**« – *la filosofía moderna*. Hier müssen wir ein wenig innehalten. Hegel ahnt einige Probleme, kann ihnen jedoch keine zureichende Vernünftigkeit begeben. Er schreibt über die Moderne:

»Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst [...]. Mit der Erfindung des Schießpulvers¹³ verlor sich der einzelne Zorn des

¹¹ *Ibid.*, Bd. 18-20.

¹² Dies bedeutet, dass die Renaissance für Hegel noch kein konstitutiver Teil der Moderne ist. In diesem Punkt stimmen wir, wenn auch aus völlig verschiedenen Gründen, mit ihm überein und richten uns beispielsweise gegen Giovanni Arrighi. In einer – wie gewöhnlich – »eurozentrischen« Sicht weist Hegel darauf hin, dass: »obgleich nun schon Wiklef, Huß, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren [...] die Freiheit des Geistes erst mit Luther begann.« (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 3, C, in: *Ibid.*, Bd. 20, S. 50). Hätte sich nicht der Atlantik für Nordeuropa geöffnet, wäre auch Luther ein Wiklef oder Huß des beginnenden 16. Jahrhunderts ohne spätere Bedeutung geblieben.

¹³ Scheinbar weiß er nicht, dass China das Pulver, das Papier, den Druck, den Kompass und viele andere technische Erfindungen bereits Jahrhunderte zuvor entdeckt hatte. Ein infantiler Eurozentrismus aus reiner Unwissenheit.

Kampfs. [...] Der Mensch¹⁴ hat Amerika entdeckt, seine Schätze und Völker, – die Natur, sich selbst«¹⁵.

Nachdem dies zu den geopolitischen Bedingungen außerhalb Europas gesagt ist, schließt sich Hegel in einer völlig auf Europa konzentrierten Reflexion ein. So versucht er auf den ersten Seiten über die moderne Philosophie die neue Situation des Philosophen angesichts der sozio-historischen Wirklichkeit zu schildern. Seinen negativen Ausgangspunkt bildet das Mittelalter (für mich das »dritte Stadium des interregionalen Systems«). »Im 16. und 17. Jahrhundert tritt denn erst eigentlich Philosophie *wieder ein, Wahrheit als Wahrheit*.«¹⁶. Diese neue Philosophie faltet sich für Hegel zunächst auf: a) Es gibt, einerseits, einen Erfahrungsrealismus, der »die Objektivität und [den] Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt«¹⁷ und sich in zwei Teilbereichen zeigt: a1) als Beobachtung der physischen *Natur* und a2) als *politische* Analyse der »geistigen Welt der Staaten«¹⁸. Andererseits gibt es b) eine idealistische Richtung, in der »alles im Denken ist, [denn] der Geist ist selbst aller Inhalt«¹⁹.

An zweiter Stelle führt Hegel die zentralen *Probleme* der neuen Philosophie detailliert auf: Gott und seine Deduktion aus reinem Geist; die Konzeption des Guten und Bösen; die Frage von Freiheit und Notwendigkeit.

¹⁴ Als ob die amerikanischen Ureinwohner keine »Menschen« wären, die ihren eigenen Kontinent seit vielen Jahrtausenden entdeckt hatten. Man musste auf die Europäer warten, damit *der Mensch Amerika entdeckte*.

¹⁵ *Ibid.*, III, Einleitung, S. 62.

¹⁶ *Ibid.*, S. 65. Die Philosophie der Antike »tritt« – wenngleich mit Unterschieden – »wieder ein«, doch ohne die radikale geopolitische Wende der Moderne zu entdecken, die sich zum ersten Mal in einem für Griechen und Römer völlig unmöglichen Weltsystem abspielt.

¹⁷ *Ibid.*, S. 66.

¹⁸ *Ibid.*, S. 67.

¹⁹ *Ibid.*

An dritter Stelle beschäftigt er sich mit zwei historischen Phasen: a) »Zuerst Ankündigung dieser Vereinigung [der Widersprüche], als Versuche, auf eigentümliche, noch nicht bestimmte [...] Weise; hier haben wir Bacon von Verulam [1561²⁰ in London geboren] und Jakob Böhme«²¹. Beide entstammen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. »b) Metaphysische Vereinigung. Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an«²². Betrachten wir das bisher Gewonnene etwas näher.

Deutlich sichtbar führt Hegel zunächst den Deutschen Jakob Böhme ein (1575 in Alt Seidenberg geboren), den Mystiker und volksnahen Denker der »germanischen Innerlichkeit« – eine sympathische, folkloristische und auch nationale Fußnote, doch nichts weiter. Obwohl er versucht, »vom Äußerlich Geschichtlichen des *Lebens* der Philosophen«²³ zu sprechen, deutet er sodann lediglich soziologische Aspekte an, die aus dem modernen Philosophen keinen Mönch, sondern einen gewöhnlichen Mann der Straße machen, der sich nicht »von den anderen Verhältnissen [der Gesellschaft] isoliert«²⁴. In seiner nordeuropäischen Ignoranz kommt ihm der weltweite geopolitische Kataklysmus gar nicht in den Sinn, der sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in allen Kulturen der Erde ereignet hat (im fernen Osten, im asiatischen Südosten, in Indien, im subsaharischen Afrika und der europäischen Invasion des »vierten Kontinents« wegen auch im indianischen Amerika).

²⁰ Wir müssen an die Daten erinnern, schon weil er in fortgeschrittenem Alter bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts leben wird: Geboren wurde er 70 Jahre nach dem Beginn der Invasion Amerikas durch Christoph Kolumbus, zu einem Zeitpunkt, da Bartolomé de Las Casas seinem Tod nahe war (†1566).

²¹ *Ibid.*, S. 70.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, S. 72.

In eben dieser eurozentrischen und provinziellen Sicht erscheint Descartes im geschichtlichen Diskurs Hegels als derjenige, der den Anfang der authentischen Philosophie der modernen Epoche setzt: »**Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit [...] an*«²⁵. Betrachten wir das Problem ausführlich.

§ 1.2. Descartes und die Jesuiten

René Descartes wird 1596 in Frankreich nahe bei Tours in La Haye geboren und stirbt 1650. Er lebt also am Beginn des 17. Jahrhunderts. Kurz nach seiner Geburt wird er zum Waisenkind und von seiner Großmutter erzogen. 1606 tritt er in das Jesuitenkolleg von La Flèche ein, wo er bis 1615 seine einzige formale philosophische Ausbildung erhalten wird²⁶. Das heißt, er verlässt sein Zuhause im Alter von zehn Jahren, und in der Folge wird ihm der Jesuitenpater Chastellier gleichsam zum zweiten Vater. Das erste philosophische Werk, das er studiert, sind die so genannten *Disputationes Metaphysicae* von Francisco Suárez, die 1597 veröffentlicht wurden, ein Jahr nach Descartes' Geburt.

Wie bekannt ist, gründete der spanische Baske Ignatius von Loyola, der in Paris Philosophie studiert hatte, Schulen, um Kleriker und junge Menschen aus dem Adel oder aus wohlhabenden bürgerlichen Gesellschaftsschichten philosophisch auszubilden (Loyola wird 1491 fast zeitgleich mit der Moderne geboren, ein Jahr vor der okzidentalen »Entdeckung des Atlantiks« durch Kolumbus, und stirbt 1556, 40 Jahre vor der Geburt Descartes'). 1603 wurden die Jesuiten von König Heinrich IV. nach Frankreich gerufen, nachdem

²⁵ *Ibid.*, S. 70.

²⁶ Siehe Stephen Gaukroger, *Descartes. An intellectual biography*, Oxford, 1997; John Cottingham (Hg.), *Descartes*, Cambridge, 1995.

sie 1591 von dort vertrieben worden waren. Sie gründeten 1604 das Kolleg von La Flèche, das in einem riesigen, vier Hektar großen, vom König selbst an die Patres gespendeten Palast eingerichtet wurde. Die Ausbildung wurde dem Konzil von Trient entsprechend – jenem Konzil, das alle Aspekte der katholischen Kirche rationalisiert und »modernisiert« – in ihrer *ratio studiorum* völlig »modern« gestaltet: Jeder Jesuit bildet eine singuläre, unabhängige und moderne *Subjektivität* aus – ohne Gesänge und Gebete im gemeinschaftlichen Chor wie bei den mittelalterlichen Benediktinermönchen – und er vollzieht täglich eine individuelle »Gewissensprüfung«²⁷. Das heißt, der junge Descartes musste sich jeden Tag²⁸ zu drei Gelegenheiten in Stille zurückziehen, über seine eigene Subjektivität *reflektieren* und mit größter *Deutlichkeit* sowie größtem *Selbst-Bewusstsein* die Absicht und den Gehalt einer jeden Handlung »prüfen«, wobei die vollzogenen Handlungen nach Stunden eingeteilt wurden, und das Getane unter dem Kriterium beurteilt wurde, dass »der Mensch geschaffen ist, Gott den Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen«²⁹. Das war eine Erinnerung an die *exercitatio animi* von Augustinus von Hippo – und eine alltägliche Praxis des *ego cogito*: »Ich habe das Selbst-Bewusstsein, dieses und jenes getan zu haben«. Das alles beherrschte die Subjektivität noch vor dem von Max Weber als Ethik des Kapitalismus vorgeschlagenen Calvinismus als Disziplin. Die Studien gestalteten sich extrem methodisch:

²⁷ Bereits 1538 spricht Ignatius von einer »Gewissensprüfung in jener Form der Linien« (*Autobiografía*, 99, in: Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid, 1952, S. 109). In einem Heft wurde für jeden Tag eine Linie gezogen, auf der die begangenen Vergehen angezeigt und nach Stunden gezählt wurden. Dies geschah beim morgendlichen Aufstehen, dann zu Mittag und am Abend (drei mal täglich). Siehe Ignatius von Loyola, *Des Heiligen Ignatius von Loyola geistliche Übungen*, Paderborn, 1926, S. 53ff (*Die erste Woche*).

²⁸ »Prüft euer Gewissen jeden Tag« (*Constituciones*, III, 1, [261], in: Loyola, *Obras completas*, S. 430).

²⁹ Loyola, *Geistliche Übungen*, S. 53.

»Studiert die prinzipiellen Wissenszweige weder in kurzen Abrissen noch auf unvollkommene Weise. Zunächst sollt ihr sehr gründlich in sie dringen und dabei Zeit und sachkundiges Studium aufbringen [...]. Die Wissenszweige, die gewöhnlich alle lernen müssen, sind: Rhetorik und klassische Literatur, *Logik* und *Naturphilosophie*, und wenn ihr gerüstet seid, studiert ihr *Mathematik* und *Moral*, *Metaphysik* und scholastische Theologie [...]. Außer diesen Studien soll es an jedem Tag eine Stunde der Disputation in einer der Disziplinen geben, die man studiert [...]. Jeden Sonntag sollen nach dem Essen öffentliche Disputationen stattfinden«³⁰.

So musste der junge Descartes von 1606 bis 1611 die *lectio*, *repetitiones*, *sabbatinae disputationes* und am Ende jeden Monats die *menstruae disputationes* abhalten³¹. In diesen Übungen wurden Erasmus, Melanchthon und Sturm sowie Texte der »Brüder des gemeinen Lebens« gelesen. Der meistbemühte Autor jedoch war der spanische Jesuit F. Suárez, der noch lebte, als Descartes Philosophie studierte und erst 1617 starb, also in der Zeit, da Descartes das Kolleg verließ. Cartesius begann also seine eigentliche philosophische Ausbildung mit der *Logik* (ungefähr 1610, nach den klassischen Lateinstudien). Er studierte sie im *geweihten* Text, der in allen europäischen Kollegien der Bruderschaft benutzt und unzählige Male auf dem ganzen alten Kontinent (in Italien, Spanien, Holland oder Deutschland und zu dieser Zeit auch in Frankreich) herausgegeben wurde: die *Logica mexicana sive*

³⁰ *Reglas de San Ignacio, II. Constituciones de los colegios*, [53-64], in: Loyola, *Obras completas*, S. 588-590.

³¹ Es ist also nicht ungewöhnlich, dass das Hauptwerk von F. Suárez als Titel trägt, was von der *Regla de San Ignacio: Disputationes Metaphysicae* empfohlen wurde, und dass Descartes seinerseits selbst ein paar *Règles sur la direction de l'esprit* geschrieben hat (noch der Ausdruck *direction de l'esprit* – Ausrichtung der Erkenntniskraft – erinnert uns an die »directores espirituales«, die »geistlichen Begleiter« der Jesuitenkollegien). Im *Discours de la Méthode* II und III spricht er weiterhin von »Regeln«: »Hauptregeln der Methode«, »Einige moralische Regeln«. Erinnerungen an seine Jugend?

Comentarii in universam Aristotelis Logicam (Köln, 1606, das Jahr, als René ins Kolleg von La Flèche eintrat) des *mexikanischen* Philosophen Antonio Rubio (1548-1615)³². Wer hätte gedacht, dass Cartesius den *harten Teil* der Philosophie, die *Logik*, die *Dialektik*, im Werk eines mexikanischen Philosophen studiert hat? Dies ist ein Teil unseres Arguments. 1612 begann er mit dem Studium von Mathematik und Astronomie, einem weiteren Abschnitt des Curriculums. Die Metaphysik (Suárez' *Disputationes Metaphysicae* sind das erste Werk, das Descartes gelesen hat, wie er selbst bekennt, und wie wir bereits weiter oben angedeutet haben) und die Ethik beschäftigten ihn in den Jahren 1613 und 1614.

Wie wir später sehen werden, ist das Werk Suárez' (das von Anregungen des Pedro von Fonseca in Coimbra vorweggenommen wurde – auch dies werden wir später erklären) bereits kein bloßer Kommentar der *Metaphysik* des Aristoteles mehr, sondern das erste systematische Werk zum Thema. Es nimmt sämtliche Ontologien des 17. und 18. Jahrhunderts vorweg, wie die von Baumgarten, Leibniz oder Wolff, die ausdrücklich auf Suárez zurückgreifen.

In allen Teilen des »cartesischen Arguments« kann man die Einflüsse seines Studiums bei den Jesuiten bemerken: von der radikalen Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst im *ego cogito* bis zur »Rettung« der empirischen Welt dank der Hilfe des Unendlichen (ein Problem, das unter diesem Namen in der *Disputatio* 28 des zitierten Werks von Suárez behan-

³² Obwohl er von der iberischen Halbinsel stammte, kam er bereits mit 18 Jahren nach Mexiko und absolvierte sein gesamtes Philosophiestudium an der 1553 gegründeten Universität von Mexiko. Hier schrieb er ein Werk, das deshalb den Titel *Logica mexicana* trägt (der Titel ist noch auf Latein). In Mexiko verfasste er zudem eine *Dialecticam* (später, 1603, in Alcalá veröffentlicht), eine *Physica* (Madrid, 1605), einen *De Anima* Kommentar (Alcalá, 1611) und ein *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Ebenso wurden auch andere Meister in dem Kolleg studiert, so wie der Portugiese Pedro da Fonseca, der, wie wir später im Text ausführen, ab 1590 Professor in Coimbra war.

delt wird). Dessen Existenz beweist er auf die Art Anselms (ein Problem, das in der *Disputatio* 29 behandelt wird), um von ihm ausgehend eine wirkliche Welt zu rekonstruieren, die mathematisch erkannt wird. Die *Methode* (mit dem Modell der Mathematik) gehörte zu jenen Themen, die in den Aulen der jesuitischen Schulen mit Leidenschaft diskutiert wurden. Diese stammen, ganz offensichtlich, aus Südeuropa, aus Spanien, aus dem 16. Jahrhundert, aus dem kürzlich in den Atlantik geschwappten Mittelmeer. Ist dann das 16. Jahrhundert nicht von philosophischem Interesse? Ist nicht Descartes die Frucht einer *vorgängigen* und wegbereitenden Generation? Gibt es nicht vor Descartes *moderne* ibero-amerikanische Philosophen, die die Problematik der modernen Philosophie eröffnet haben?

§ 1.3. Descartes und der Augustinismus des *ego cogito*. Das »neue Paradigma« der Moderne

Das Thema des *ego cogito*³³ hat abendländische Vorfahren, was ihm jedoch nichts von seiner *Neuartigkeit* nimmt. Die Referenzen auf Augustinus von Hippo sind nicht zu verbergen, obwohl Descartes manchmal so tut, als hätte er sich von dem großen römischen Rhetoriker aus Nordafrika gar nicht anregen lassen. Ebenso wenig räumt er Einflüsse von Francisco Suárez ein, noch von irgend jemandem sonst. Tatsächlich argumentierte Augustinus zu seiner Zeit gegen den Skeptizismus der Akademiker, Descartes gegen den Skeptizismus der *Libertins*. Deshalb greift er auf die Unbezweifelbarkeit des *ego cogito* zurück.

³³ Die zentralen Texte finden sich im vierten Teil des *Discours de la méthode* (René Descartes, *Philosophische Schriften*, Hamburg, 1996, S. 51ff) und in der »zweiten Meditation« der *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, die in ihrer ersten französischen Version Suárez noch stärker ähnelten: *Méditations métaphysiques*).

Die Argumentation kommt immer wieder auf das Bewusstsein von sich (oder das *Selbst-Bewusstsein*) zurück, auf ein philosophisches Problem, auf das sich auch ein klassischer Text des Aristoteles aus der *Nikomachischen Ethik* bezieht. Von diesem ließ sich Augustinus anregen, und später, unter anderen, auch René Descartes:

»Es gibt ein Vermögen, durch das wir unsere Handlungen fühlen [...]. Wenn ferner der Sehende fühlt (*aisthánetai*)³⁴, daß er sieht, der Hörende [fühlt], daß er hört, der Gehende [fühlt], daß er geht, und so im übrigen immer etwas ist, womit wir unsere Tätigkeit fühlen (*aisthanómenon*), so daß wir also fühlen dürften (*aisthanómeth*), daß wir fühlen (*aisthanómetha*), und erkennen (*noômen*), daß wir erkennen, was wieder soviel ist als Fühlen oder Denken, daß wir sind – Sein (*eínai*) hieß uns ja Fühlen und Denken«.³⁵

Es handelt sich folglich um das Phänomen des »Selbstbewusstseins«, das man laut Antonio Damasio als neurologisch an die Sprachzentren gebundenes »Gefühl« (*feeling*)³⁶ definieren muss³⁷.

Augustinus hatte seinerseits in *De Trinitate* auf analoge Weise geschrieben:

»Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zwei-

³⁴ Für den Stagiriten ist dies ein Akt der Sinnlichkeit, so wie heute für A. Damasio, der daran erinnert, dass das *cogito* ein *feeling* ist (Antonio Damasio, *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin, 2007).

³⁵ NE, IX, 9, 1170 a 29-34. Dieses Selbstbewusstsein menschlicher Handlungen nannten die Stoiker *synaísthesis* (J. V. Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1964, Bd. 2, S. 773-911) und Cicero *tactus interior*. Das ist die ganze Problematik der »high self consciousness« bei Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, 1992.

³⁶ Antonio Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, 2003.

³⁷ Siehe ebenso Edelmann, 1992.

felt, lebt man«. ³⁸ »Tausend Arten trügerischen Sehens mögen also dem, der sagt: ›Ich weiß, daß ich lebe‹, vorgehalten werden. Nichts davon wird er fürchten, da auch der, der sich täuscht, lebt«. ³⁹

Aus diesem Grund wies Mersenne, kaum dass er Descartes' *Discours* gelesen hatte, seinen Freund auf die Ähnlichkeit zwischen dessen Text und Augustinus' *De civitate Dei*, Buch XI, Kapitel 26 hin⁴⁰. Descartes antwortet ihm, er habe den Eindruck, Augustinus hätte »sich des Textes in anderem Sinn bedient als jenem, den ich ihm gegeben habe«⁴¹. Arnauld reagiert ebenso, indem auch er auf den oben zitierten Text aus *De Trinitate* verweist. Eine Weile später bringt Descartes selbst in seinen Antworten auf die Einwände gegen die *Meditationen* noch einen weiteren Text ins Spiel⁴². Man kann also sagen, dass Descartes Augustinus ganz sicher gelesen hat und sich von ihm anregen ließ. Dies nimmt seiner Argumentation nichts von ihrem neuartigen und tiefen Sinn – sie widerlegt nicht nur den Skeptizismus, sondern gründet die Subjektivität in sich selbst, eine Absicht, die bei Augustinus völlig fehlt, der sie in Gott gründen musste. Zudem handelt es sich im Fall

³⁸ *De Trinitate*, X, 10, 14 [»Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit.«].

³⁹ *Ibid.*, XV, 12, 21 [»Mille itaque fallacium visorum genera obiciantur ei qui dicit: scio me uiuere. Nihil horum timebit quando et qui fallitur uiuit.«].

⁴⁰ *De civitate dei. Der Gottesstaat*, I, XI, 26: »In diesen Wahrheiten fürchte ich mich vor keinem Einwand der Akademiker, die fragen: Und wenn du dich täuschst? Denn auch wenn ich mich täusche, bin ich«. [»Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum«].

⁴¹ Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, S. 191.

⁴² »Si non esses, falli omnino non posses« [»Wenn es dich nicht gäbe, könntest du dich jedenfalls ganz und gar nicht täuschen«], *De libero arbitrio* II, 7, 20. Siehe die Edition von Ch. Adam und P. Tannery: René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Bd. 1-11, Paris, 1996, Bd. 7, S. 197ff.

des Karthagers niemals um eine solipsistische Subjektivität. Diese neue Grundlegung, die in einer ontologischen Erfahrung 1619 am Rhein erahnt worden war, muss aber auf alle Fälle in die augustinische Tradition eingeschrieben werden:

»Augustinus' und Descartes' Methoden sind von selbiger Natur. [...] Da Descartes als Mathematiker entscheidet, vom Denken auszugehen, kann er als Metaphysiker von keinem Gedanken als dem eigenen ausgehen. Und da er beschlossen hat, vom Gedanken zum Ding zu gehen, kann er seinen Gedanken nicht anders als durch den Inhalt definieren, den er der Intuition bietet, die es erfasst. [...] Eine Metaphysik der Unterscheidung von Seele und Körper, der der heilige Augustinus bereits einen Empfang bereitet hatte. [...] Ebenso bot der Beweis von Gottes Existenz, von dem der heilige Anselm befunden hatte, er müsse ihn modifizieren und vereinfachen, den einzigen Ausweg für Descartes.«⁴³

Descartes nahm damals die Mathematik, die dritte Abstraktionsebene von Francisco Suárez⁴⁴, als prototypische Weise des Vernunftgebrauchs. So entdeckte er ein *neues philosophisches Paradigma*, das, obzwar der vorherigen Philosophie bekannt, niemals in einem derartigen ontologisch-reduktiven Sinn

⁴³ Gilson, *Études*, S. 200f.

⁴⁴ Bereits im *Commentarii Collegii Conimbricensis* zur Physik (*In octo libros Physicorum Aristotelis*) lesen wir von den »tres esse abstractiones...« (Art. 3, Proemio; Antonii Mariz, Universitatis Typographi, 1592, S. 9): die Abstraktion der sinnlichen Materie (Naturphilosophie), die Abstraktion der intelligiblen Materie (Metaphysik) und die Abstraktion aller Materie (Mathematik). Dieses Buch, man war noch nicht in absoluten Eurozentrismus verfallen, spricht von der ursprünglichen Weisheit »secundum Aegyptios« (*Proemium*, S. 1), denn eben die Ägypter hatten entdeckt, dass das Universum ohne »solitudine, atque silentio« nicht erkannt werden kann (das ist die *skholé*, die auch Aristoteles den Ägyptern zuschreibt) (*Ibid.*). De Carvalho zeigt, dass wir in diesem Lehrbuch der Physik bereits einen modernen Begriff imaginärer Zeit finden (der uns an Kant denken lässt). Mario Santiago de Carvahlo, 2007, *Aos hombros de Aristóteles (Sobre o nao-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)*, in: *Revista filosófica de Coimbra*, 32, 2007, S. 291-308.

gebraucht worden war. Die Metaphysik des individuellen modernen *Ego* – das *Paradigma des solipsistischen Bewusstseins* wie Karl-Otto Apel sagen würde – trat ihre lange Geschichte an.

§ 1.4. *Die ratio mathematica, der epistemische Rationalismus und die Subjektivität als Grundlage der politischen Beherrschung der kolonialen, farbigen und weiblichen Körper*

Anthropologisch (was ethisch und politisch bedeutet) stieß Descartes auf eine Aporie, die er niemals auflösen konnte. Zum einen war es für ihn notwendig, dass das *ego* des *ego cogito* eine von jeder Materialität, von jeder Ausdehnung unabhängige Seele sei. Diese galt ihm als *res*, allerdings als geistiges und unsterbliches »Ding«, als vom Körper geschiedene Substanz:

»Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt, so daß dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja daß sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und daß sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist«⁴⁵.

⁴⁵ *Diskurs*, Teil IV, 2, in: Descartes, *Philosophische Schriften*, S. 55. In dem Band von 1598 der *Commentarii Coll. Conimbricensis, In tres libros de Anima*, ed. Antonii Mariz in Coimbra, kann man einen *Tractatus De Anima Separata*, Diso. 1, art. 1 (S. 442ff) über die Unsterblichkeit der Seele lesen, aus dem Descartes Anregungen ziehen konnte. Siehe den Artikel von Mario S. de Carvalho (*Intellect et Imagination*, in: *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11, 2006, S. 119-158, S. 127), der darauf hinweist, dass die Coimbrener Pompanazzi und Caetanum folgendes vorschlugen: »Die Singularität der Seele [...] kommt nicht nur von ihrer Unabhängigkeit von der Materie, sondern auch aus der Tatsache, dass sie über eine eigene Aktivität verfügt«. Dies wird Descartes als Paradigma nehmen.

Nach dem Erscheinen des *Discours* 1637, und nach den *Meditations*, begriff Arnauld, dass Descartes »zu viel bewies«⁴⁶, denn indem dieser die unabhängige Substantialität der »Seele« (*res cogitans*) rundum bejahte, war es ihm anschließend unmöglich, sie mit einem ebenfalls substantiellen Körper (*res extensa*) zu vereinen. Regius verwies auf noch deutlichere Weise darauf, dass als Ausweg so nur eine *akzidentelle* Einheit, eine Einheit *per accidens*, von Seele und Körper bleibe.

Descartes musste also die Substantialität der Seele bejahen, um sich gegenüber denjenigen ausreichend abzusichern, die der Möglichkeit einer *mathesis universale* – einer unbezweifelbaren Gewissheit – skeptisch begegneten. Doch um das Problem der Sinneseindrücke, der Vorstellung und der Leidenschaften integrieren zu können, musste er auch definieren, auf welche Weise der Körper (eine fast perfekte, rein quantitative Maschine) sich in der Seele vergegenwärtigen könne. Zudem musste er, nachdem er sich durch den rein *a priorischen* Beweis Anselms des Daseins Gottes versichert hatte, jetzt auch zu einer »äußeren«, physischen, wirklichen »Welt« gelangen können. Hierfür war der Körper als Vermittlung notwendig. So geriet Descartes in einen Zirkel: Um sich auf eine *äußere Welt* hin öffnen zu können, musste er die *Einheit* von Körper und Seele voraussetzen, doch die *Einheit* von Körper und Seele gründet in der Voraussetzung einer *äußeren Welt*, auf die wir uns durch die Sinne und die Vorstellung öffnen, die doch eben vom *cogito* in Frage gestellt worden waren. Etienne Gilson schreibt:

»Vom Moment an, da sich Descartes entscheidet, Seele und Körper zu vereinen, wird es für ihn schwieriger [...], sie zu unterscheiden. Obwohl er sie nur als *zwei denken* kann, muss er sie dennoch als *eines fühlen*«⁴⁷.

⁴⁶ Gilson, *Études*, S. 246.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 250.

Da er den Körper als qualitätslose Maschine denkt – also rein quantitativ: als Objekt der Mathematik und der Mechanik –, wird seine Hypothese von zwei Einwänden erschwert. Erster Einwand: Wie kann eine physische Maschine mit einer unstofflichen Substanz *kommunizieren*? Die Hypothese der vom Blut transportierten »Tiergeister«, die sich in der »Zirbeldrüse« mit dem Körper vereinen, war nicht überzeugend. Zweiter Einwand: Wie können die Leidenschaften den kognitiven Akt der Seele *bewegen* oder *zurückhalten*? So sehr er sich auch bemüht, die Erklärung, wie die an den Körper gebundenen Leidenschaften sich mit der Seele und ihrem Erkenntnisakt verbinden und sie dabei bewegen, gelingt ihm nie. Da der Körper lediglich eine quantitative Maschine ist, und die Leidenschaften eines qualitativen Organismus bedürften, bleiben sie zudem selbst völlig mehrdeutig.

Diese reine Maschine zeigt uns weder ihre Hautfarbe noch ihre Rasse: Offensichtlich denkt Descartes einzig in der Perspektive der weißen Rasse. Und – wie man sehr leicht sehen kann – zeigt sie uns auch nicht ihr Geschlecht: Gleicherweise denkt er allein in der Perspektive des männlichen Geschlechts. Es handelt sich um die Maschine eines Europäers. Weder zeichnet Descartes den kolonialen Körper eines amerikanischen Ureinwohners, eines afrikanischen Sklaven oder eines Asiaten, noch bezieht er sich auf sie. Die quantitative Unbestimmtheit jeder Qualität wird so auch zum Beginn aller illusorischer Abstraktionen eines »Nullpunkts«⁴⁸ der

⁴⁸ Santiago Castro-Gómez nennt den *maßlosen* Anspruch des cartesianischen Denkens, sich jenseits von jeder besonderen Perspektive zu situieren, »Nullpunkthybris«. Wie der Künstler der Renaissance, der, wenn er die Horizontlinie und den Fluchtpunkt in der Perspektive aller Objekte, die er malen wird, zieht, selbst nicht im Gemälde erscheint, doch stets subjektiv derjenige ist, »der sieht und das Gemälde konstituiert« (er ist der umgekehrte »Fluchtpunkt«) und als »Nullpunkt der Perspektive« erscheint. Doch, weit davon entfernt, einen unbeteiligten »Standpunkt« zu bilden, ist es dieser Punkt, der alles Engagement konstituiert. Max Weber mit seinem Anspruch auf die »Wertfreiheit« objektiven Wissens ist das beste

modernen philosophischen Subjektivität und der Verfassung des Körpers als Ware, die durch einen Preis quantifiziert werden kann, so wie es im System der Sklaverei oder der kapitalistischen Lohnarbeit geschieht.

§ 2. DIE KRISE DES »ALTEN PARADIGMAS« UND DIE ERSTEN MODERNEN PHILOSOPHEN. GINÉS DE SEPÚLVEDA: EGO CONQUIRO

Allerdings hatte sich vor Descartes das ganze 16. Jahrhundert abgespielt, von dem die moderne mitteleuropäische und nord-amerikanische Philosophie bis in die Gegenwart vorgibt, sie würde es nicht kennen. Es ist tatsächlich die unmittelbarste Weise, die transozeanische Kolonialherrschaft zu begründen – der Kolonialismus ist dem Beginn der Moderne zeitgenössisch und deshalb eine Neuheit in der Weltgeschichte –, wenn man zeigt, dass die herrschende Kultur der rückständigeren (Ginés wird deren Zustand auf Latein *turditatem* – »Unverständigkeit« – nennen, Immanuel Kant **Unmündigkeit*⁴⁹) die Wohltaten der Zivilisation bringe. Dieses Argument, das unter der gesamten modernen Philosophie vom 16. bis ins 21. Jahrhundert liegt, wird, mit großer Meisterschaft und Resonanz, erstmals 1550 von Ginés de Sepúlveda (†1573), einem Schüler des Renaissancephilosophen Pietro Pomponazzi (1462-1524), im Disput von Valladolid geführt – in einem Disput, den Karl V. (1500-1558) in der Art der islamischen Kalifen einberief, um »sein Gewissen zu beruhigen«. Dieser Disput war »atlan-

Beispiel für diesen unmöglichen Anspruch eines »Nullpunkts«. Das *ego cogito* eröffnet in der Moderne die Geschichte dieses Anspruchs.

⁴⁹ Und darin bestünde, was wir »Entwicklungsideologie« genannt haben: im Glauben, dass Europa – als hegelsche **Entwicklung* des Begriffs – »weiter entwickelt« sei als die anderen Kulturen (Siehe Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, 2005, S. 107 und Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*).

tisch«, nicht mehr »mediterran« zwischen Christen und »Sarazenen«, und sollte den ontologischen Status der »Indios« klären. Diese waren »Barbaren«, die sich von jenen Griechenlands, Chinas oder der islamischen Welt unterschieden; Montaigne definierte sie in seiner tiefgründigen Kritik als Kannibalen oder Kariben⁵⁰, das meint jene, die »wir in Betrachtung [unserer] Regeln der Vernunft Barbaren nennen können«⁵¹. Ginés schreibt:

»Es wird stets gerecht sein und mit dem Naturrecht übereinstimmen, dass sich solche Menschen [Barbaren] der Herrschaft *kultivierterer* und *menschlicherer* Fürsten und Nationen unterwerfen, damit sie durch deren Tugenden und kluge Gesetze die Barbarei ablegen und sich auf ein menschlicheres Leben und den Kult der Tugend beschränken«⁵².

Dies ist eine Lektüre von Aristoteles, dem griechischen Sklavenhalterphilosophen vom östlichen Mittelmeer, jetzt allerdings im Horizont des atlantischen Ozeans situiert, das heißt, dies besitzt weltweite Bedeutung:

»Und wenn sie diese Beherrschung zurückweisen, so *kann man sie ihnen mit Waffen aufzwingen*, und ein solcher Krieg wird gerecht sein, so erklärt es das Naturrecht [...]. Kurz: es ist gerecht, angemessen und stimmt mit dem Naturgesetz überein, dass die rechtschaffenen, intelligenten, tugendhaften und menschlichen Männer über alle herrschen, die diese Qualitäten nicht besitzen«⁵³.

⁵⁰ Die *Táinos* der Antillen sprachen das »r« nicht aus, so dass »caribe und caníbal« gleich klangen.

⁵¹ *Von den Cannibalen*, in: Michel de Montaigne, *Essais*, Bd. I, Berlin, 1996, S. 378f. Montaigne wusste sehr wohl, dass, wenn ich die Perspektive dieser so genannten Barbaren einnehme, die Europäer es verdienen, dass man sie ihrerseits »Wilde« nannte, der irrationalen und brutalen Taten wegen, die sie gegen diese Menschen begingen.

⁵² Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las Justicias causas de la Guerra contra los indios*, Mexiko, 1967, S. 85.

⁵³ *Ibid.*, S. 87.

Dieses tautologische Argument – es geht von der *Überlegenheit der eigenen Kultur* aus, einfach weil sie die eigene ist – wird sich in der ganzen Moderne durchsetzen. Der Gehalt anderer Kulturen wird zum Unmenschlichen erklärt, da er sich vom Eigenen unterscheidet, so wie Aristoteles früher Asiaten und Europäer zu Barbaren erklärte, denn »Menschen« waren nur »die Lebewesen, die in der [hellenischen] Polis lebten«⁵⁴.

Der schlimmste Aspekt dieses philosophischen Arguments ist, dass der Krieg gegen die Ureinwohner durch die Tatsache gerechtfertigt wird, dass sie die »*Conquista*« behindern würden, und eben diese stellt in Ginés' Augen eine notwendige »Gewalt« dar: Sie muss ausgeübt werden, damit die Barbaren zivilisiert werden; wären sie zivilisiert, so gäbe es keinen Grund für einen gerechten Krieg mehr:

»Dass die Heiden nur Heiden sind [...] liefert keinen gerechten Grund, sie zu bestrafen, noch, sie mit Waffen anzugreifen: Wenn also in der Neuen Welt gebildete, zivilisierte und menschliche Menschen angetroffen werden, die keine Götzen anbeten, sondern den wahren Gott [...], dann wäre der Krieg unzulässig«⁵⁵.

Der Grund für den gerechten Krieg bestand nicht im Heidentum der Ureinwohner, sondern in ihrer Unzivilisiertheit. Folglich waren die Kulturen des Aztekenreichs, der Mayas oder der Inka für Ginés kein Zeichen hoher Zivilisation. Zum anderen war die Bedingung natürlich absurd, ein anderes Volk finden zu können, das »den wahren (europäischen, christlichen) Gott« anbete. Deshalb blieb der Eroberungskrieg gegenüber »rückständigen« Völkern durch die »Entwicklungsideologie« stets tautologisch gerechtfertigt:

»Doch sieh nur, wie sehr sie sich täuschen und wie stark ich einer solchen Meinung entgegenstehe, erkenne ich doch im

⁵⁴ *Politik I*, 2, 1253 a 2-3.

⁵⁵ Ginés, *Tratado*, S. 117.

Gegenteil in denselben Institutionen [der Azteken oder Inka] einen Beweis der rohen Barbarei und die angeborene Knechtschaft dieser Menschen [...]. Sie haben [sicherlich] ein institutionelles Gemeinwesen, doch haben sie es so eingerichtet, dass niemand ein Ding als sein eigenes besitzt⁵⁶, weder ein Haus, noch ein Feld, über das er verfügen oder es per Testament seinen Erben überlassen könnte [...]. Sie sind dem Willen und der Laune [ihrer Herren] unterworfen, statt sich der eigenen Freiheit zu bemächtigen. [...]. All dies [...] ist sicherstes Zeichen des sklavischen und mutlosen Gemüts dieser Barbaren«⁵⁷.

Und zynisch schließt er mit dem Hinweis, dass die Europäer die Eingeborenen in »der Tugend, der Menschlichkeit und der wahrhaftigen Religion [erziehen], die kostbarer sind als das Gold und das Silber«⁵⁸, welches die Europäer auf brutalste Weise in den amerikanischen Minen fördern.

Ist die Gerechtigkeit der europäischen Expansion als zivilisatorisches Werk einmal bewiesen, als Werk, das die Indios von der Barbarei emanzipiert, in der sie leben, so ist auch alles andere gerechtfertigt: die Eroberung mit Waffengewalt, die Plünderung von besagtem Gold und Silber, die abstrakte Anerkennung der Indios als Menschen ohne Anerkennung ihrer Kulturen, das dogmatische Aufzwingen einer fremden Religion, usw.

Ein wenig zuvor hatte der Pariser Professor John Major (1469-1550), ein schottischer Scotist, in seinem *Sentenzenkommentar* mit Blick auf die amerikanischen Ureinwohner geschrieben: »Jenes Volk lebt auf bestialische Weise (*bestialiter*) [...]. Der erste, der die Indios erobert, möge gerecht über

⁵⁶ Er setzt »Privateigentum« als Bedingung von Menschlichkeit, womit er Locke oder Hegel zuvorkommt.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 110f.

⁵⁸ *Ibid.* Auf einer Reise von Johannes Paul II. nach Lateinamerika überreichte ein Ureinwohner aus Ecuador dem Papst eine Bibel zum Zeichen, dass er ihm die Religion zurückgebe, welche man ihn angeblich hatte lehren wollen, und er bat den Papst, er möge ihm die Reichtümer zurückgeben, die aus Westindien herausgeholt worden waren.

sie herrschen, denn sie sind von *Natur* aus *Sklaven* (*quia natura sunt servi*)«⁵⁹.

Politisch gründet das gesamte Argument letztendlich im Recht des spanischen Königs auf eine solche Kolonialherrschaft. In Buch I, Abschnitt 1, Gesetz 1 der *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) liest man: »Gott, unser Herr gab uns in seiner unendlichen Gnade und Güte ohne unser Verdienst einen so großen Teil des *Reiches dieser Welt* [...]«⁶⁰. Die entsprechende Konzession, die die vom Papst selbst unterzeichnete Bulle *Inter caetera* 1493 erteilt hatte, funktionierte als politische (oder religiöse) Rechtfertigung, doch nicht als philosophische. Insofern war Ginés' Argument als Ergänzung notwendig.

Ein letztes Argument, an das ich erinnern möchte, ist folgendes: »Der zweite Grund liegt in der Ausmerzung der ruchlosen Schändlichkeiten [...] und der Bewahrung der vielen unschuldigen Sterblichen, welche diese Barbaren jedes Jahr opferten, vor schwerem Unrecht«⁶¹. Das heißt, der Krieg war gerechtfertigt, denn er rettete die den Göttern beispielsweise in Mexiko dargebotenen Menschenopfer. Wir werden die überraschende Antwort von Bartolomé de Las Casas sehen.

§ 3. DIE ERSTE AKADEMISCH-METAPHYSISCHE PHILOSOPHIE DER FRÜHMODERNE: FRANCISCO SUÁREZ

Die Wucht der modernen Invasion Amerikas, der Expansion Europas im Westen des Atlantiks, rief eine Krise des alten philosophischen Paradigmas hervor, doch noch ohne ein anderes, *völlig neues* zu formulieren – so wie dies René Descartes von den Entwicklungen des 16. Jahrhunderts ausgehend versuchen wird. Man muss darauf hinweisen, dass die

⁵⁹ Mayor, 1510, dit. XLIV, q. III.

⁶⁰ *Recopilación*, 1943, Bd. 1, S. 1^a.

⁶¹ Ginés, *Tratado*, S. 155.

philosophische Produktion des 16. Jahrhunderts in Spanien und Portugal tagtäglich mit den atlantischen Ereignissen, mit der Öffnung Europas auf die Welt, verbunden war. Die iberische Halbinsel war dasjenige Gebiet Europas, das in der Erregung der unverhofften Entdeckungen lebte. Ständig kamen Nachrichten aus den Überseeprovinzen, aus dem hispanischen Amerika und den Philippinen nach Spanien, aus Brasilien, Afrika und Asien nach Portugal. Die Philosophieprofessoren der Universitäten von Salamanca, Valladolid, Coimbra oder Braga, die seit 1581 durch die Einheit von Portugal und Spanien ein einziges Universitätssystem bildeten, hatten Schüler, die aus jenen Gebieten stammten oder zu ihnen aufbrachen, und so waren die mit diesen Welten verbundenen Themen beunruhigend, aber vertraut. Keine europäische Universität nördlich der Pyrenäen verfügte über eine derartige *globale Erfahrung*. Die so genannte zweite Scholastik wiederholte nicht bloß, was das lateinische Mittelalter bereits gesagt hatte. Mit dem plötzlichen Eindringen eines völlig *modernen* religiösen Ordens in die Universitäten – eines Ordens, der nicht einfach durch den Einfluss der Moderne modern war, sondern als *intrinsische Ursache der Moderne selbst*⁶² – setzten die Jesuiten die ersten Schritte einer modernen Philosophie in Europa. Eine jede Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie geht das philosophische Denken dieses neuen modernen Ordens an: 1539 gegründet kamen die Jesuiten zu einer Zeit, da sich die *Conquista* und die institutionelle Kolonialorganisation endgültig durchgesetzt hatten, 1549 nach Brasilien und 1566 nach Peru. Die Jesuiten stellten die etablierte Ordnung bereits nicht mehr in Frage. Sie beschäftigten sich statt dessen mit den zwei »reinen« Rassen des Kontinents: den Kreolen (in Amerika gebo-

⁶² Die Jesuiten hatten schnell ein Quasimonopol auf den Philosophieunterricht in Europa inne, denn die Protestanten neigten dazu, den größten Teil ihrer Aufmerksamkeit ausschließlich der Religion zu widmen.

rene Kinder der Spanier) und den ursprünglichen amerindischen Völkern. Wie Aníbal Quijano gezeigt hat, stellten die Rassen in der Frühmoderne den üblichen Modus sozialer Klassifikation dar. Den Mestizen und der afrikanischen Rasse wurde nur eine mindere Würde zuerkannt. Deshalb gab es in den *haciendas* der Jesuiten afrikanische Sklaven, die Gewinne erwirtschaften sollten, die in die Indiomissionen investiert wurden.

Auf der iberischen Halbinsel gab es eine gleichzeitige Entwicklung, denn das koloniale Iberoamerika sowie die Metropolen Spaniens und Portugals bildeten *de facto* eine philosophische Welt, in der sie sich beständig und gegenseitig beeinflussten. Betrachten wir ein paar der großen Meister dieser Philosophie der ersten Frühmoderne, die den Weg der zweiten Frühmoderne (in Amsterdam mit Descartes und Spinoza – letzterer war auch durch seine philosophische Bildung noch hispanischer oder sephardischer Jude) eröffnet haben.

Man kann Pedro da Fonseca (1528-1597) als einen der Schöpfer der so genannten *Barockscholastik* (1550-1660) in Portugal nicht außer Acht lassen⁶³. Von 1548 bis 1551 studierte er in Coimbra, wo er 1552 zu unterrichten begann. Der *Kommentar der Metaphysik des Aristoteles*⁶⁴ (1577) ist sein berühmtestes Werk. Seine Schriften wurden in wiederholten Ausgaben in Lyon, Coimbra, Lissabon, Köln, Venedig, Mainz oder Straßburg veröffentlicht, sein *Metaphysikkommentar* sogar 36 mal.

⁶³ Siehe José Ferrater y Mora, *Suárez et la philosophie moderne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), 1963, S. 155-248. Die zweite Scholastik in traditionellerem Sinn beginnt mit dem Werk des Johannes von Sankt Thomas, *Cursus philosophicum* (1648), das in jeder Hinsicht noch eine außergewöhnliche Klarheit und Tiefe besitzt, die mit dem Lauf der Jahrzehnte schwinden wird.

⁶⁴ Wir haben den *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristoteleis* konsultiert, den Franciscus Zanettus 1577 in Rom mit griechischem Text, lateinischer Übersetzung und Kommentaren herausgegeben hat.

Obgleich es zwar nicht das persönliche Werk Fonsecas war, so gründete er doch jene Jesuitengruppe (mit Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis und anderen), die es sich zur Aufgabe machte, die Darstellungsweise der Philosophie völlig zu verändern, sie pädagogischer, tiefgründiger und moderner zu gestalten, indem sie die jüngsten Entdeckungen einbezog, die alten Methoden kritisierte und in allen Bereichen Neuerungen vollzog. Die Herausgabe des entsprechenden Lehrwerks begann 1592. Es handelt sich um insgesamt acht Bände, die 1606 unter dem Titel *Commentarii Collegii Conimbricensis* zu Ende gebracht wurden – ein unentbehrlicher Text für die Schüler und Professoren der Philosophie in ganz Europa. Descartes oder Leibniz rühmen beispielsweise seine Konsistenz.

Descartes unternimmt in seinem berühmten Werk eine Reflexion über die *Methode*. Eben dies war das Lieblingsthema der Philosophen des 16. Jahrhunderts in Coimbra⁶⁵, die sich von der unter anderen durch Rudolf Agricola eröffneten Problematik anregen ließen. Dieser sollte auch Petrus Ramus' Traktate zur *Dialektik* beeinflussen, in denen man ebenfalls die Methode studierte. Auch Luis Vives wird in Methodenfragen ein weiterer einflussreicher Denker sein. Fonseca selbst identifiziert die »Methode« in seinem berühmten Werk *Institutiones Dialecticae* (1564)⁶⁶ als »die Kunst über jedwede nachweisbare Sache nachzudenken« (I, 2). Nach neuartigen Präzisierungen weist Fonseca darauf hin, dass die »methodische Ordnung drei Ziele hat: Probleme zu lösen, das Unbekannte zu enthüllen und das Verwirrte

⁶⁵ Siehe Miguel Pereira, *Pedro da Fonseca. O Método da Filosofia*, Coimbra, 1967, S. 280ff.

⁶⁶ In Coimbra konnten wir die *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, ed. Iannis Blavii, 1564, einsehen. Siehe die Edition, die Joaquín Ferreira Gomes 1964 von den *Instituições Dialécticas* (Coimbra) besorgt hat. Sie beginnt mit dem Satz: »Hanc autem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Perpatetici Logicam appellaverunt« (Kap. 1; S. 1).

aufzuklären«⁶⁷. Dabei nimmt er die mathematische Methode zum Modell, was ihn zu einem »topisch-metaphysischen Essentialismus« *sui generis* führt, der auf gewisse Weise die cartesianische Methode vorwegnimmt.

Francisco Suárez (1548-1617) – aus demselben Orden – vollendete das Werk seiner Vorgänger mit demselben erneuernden Impuls. Ab 1570 war er Professor in Salamanca, später auch in Coimbra und Rom. Seine *Disputationes Metaphysicae* (1597) können als erste moderne Ontologie gelten: Er fertigte keine Darstellung der Aristoteleskommentare an, sondern legte zum ersten Mal ein systematisches Werk vor, das alle späteren Ontologien prägen wird. Wir sprachen schon von Baumgarten, von Christian Wolff – über seine Vermittlung wird auch Kant beeinflusst – und von Leibniz; doch zudem prägt er die Ontologien von Schopenhauer bis Martin Heidegger oder Xavier Zubiri. Suárez besaß einen beispielhaften Sinn für Unabhängigkeit: Er benutzte die großen Meister der Philosophie, doch richtete er sich nie nach einem einzelnen von ihnen. Nach Aristoteles und Thomas von Aquin beeinflusste ihn Duns Scotus am stärksten. Sein Werk ist systematisch geordnet: In den 21 ersten *Disputationen* behandelt es die allgemeine Ontologie. Wie wir angedeutet haben, beginnt er ab der 28. mit der Frage des »Unendlichen Seienden« und der »endlichen Seienden«. Die *Disputationes Metaphysicae*⁶⁸ wurden von 1597 bis 1751 neunzehn mal

⁶⁷ Pereira, *Pedro da Fonseca*, S. 340.

⁶⁸ Wir haben die *Metaphysicarum disputationem*, ed. Koannem et Andrean Renaut, Salamanca, 1597, konsultiert, deren erster Band die 27 ersten *Disputationem* enthält und deren zweiter Band den Rest bis 54. Das Problem des »Unendlichen Seienden« und der »endlichen Seienden« wird ab *Disp.* 28, sec. 2, Bd. 2, S. 6ff im Ausgang von der »opinio Scoti expenditur« behandelt (was völlig kohärent ist, da es Duns Scotus war, der die Frage nach dem Absoluten auf diese Weise gestellt hatte). In sec. 3 behandelt er das Problem der »Analogie«. Zu seiner *Dialektik* muss seine *philosophische Isagoge* hinzugefügt werden, die 1591 veröffentlicht und bis 1623 in 18 Editionen herausgegeben wurde (die kritische Edition von Joaquín Fer-

herausgegeben – in Deutschland, wo sie für eineinhalb Jahrhunderte die Lehrbücher Melanchthons ersetzten, acht mal.

Seines möglichen Einflusses auf Descartes und seiner Originalität halber müsste man noch Francisco Sánchez (1551-1623) nennen, einen portugiesischen Denker, der ein innovatives Werk *Quod nihil scitur* (*Dass nichts gewusst wird*) geschrieben hat, das 1581 in Lyon erschien, 1628 in Frankfurt erneut herausgegeben wurde und aus dem Descartes vielleicht ein paar Ideen für sein Hauptwerk nehmen konnte. Auch Sánchez wollte auf dem Weg des Zweifels zu einer grundlegenden Gewissheit gelangen. Die grundlegende Wissenschaft ist jene, die beweisen kann, dass *nihil scimus* (wir nichts wissen): »Quod magis cogito, magis dubito« (je mehr ich denke, um so mehr zweifle ich). Die spätere Entwicklung einer solchen Wissenschaft müsste erstens *Methodus sciende* (Erkenntnismethode), dann *Examen rerum* (Beobachtung der Dinge) und an dritter Stelle *De essentia rerum* (vom Wesen der Dinge) sein. Obwohl »scientia est rei perfecta cognitio« (die Wissenschaft die vollkommene Erkenntnis der Dinge ist), wird sie deshalb in Wirklichkeit nie erreicht.

Auf gleiche Weise schrieb Gómez Pereira, ein konvertierter sephardischer Jude und berühmter Arzt und Philosoph, der in Medina del Campo geboren wurde und in Salamanca studierte, eine wissenschaftliche Autobiografie (wie die *Abhandlung über die Methode*) mit dem seltsamen Titel *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologicis...*, in der wir, nachdem er wie die Nominalisten sämtliche Gewissheiten in Zweifel gezogen hat, folgendes lesen: »Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum« (Ich weiß, dass ich etwas weiß, und wer fähig ist, etwas zu wissen, ist – folglich bin ich)⁶⁹. Im philosophischen Ambi-

ria Gomes wird 1965 von der *Universidade de Coimbra* veröffentlicht).

⁶⁹ Siehe Francisco Bueno, *Los judíos de Sefarad*, Granada, 2005, S. 328.

ente des 16. Jahrhunderts öffnete ein gewisser Skeptizismus gegenüber dem Alten dem neuen philosophischen Paradigma der Moderne des 17. Jahrhunderts die Pforten.

Der Einfluss dieser Autoren des Südens in Zentraleuropa und in den Niederlanden war zu Beginn des 17. Jahrhunderts entscheidend: Sie brachen die Struktur des alten Paradigmas (des arabisch-lateinischen Mittelalters) auf.

§ 4. DER ERSTE PHILOSOPHISCHE GEGEN-DISKURS DER FRÜHMODERNE. DIE KRITIK AM EUROPÄISCHEN WELTREICH: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566)

Obwohl er zeitlich vor den anderen dargestellten Denkern steht, haben wir die philosophische Position von Bartolomé de Las Casas bisher aufgespart, um die Differenz zu den anderen Positionen mit größtmöglicher Deutlichkeit zu zeigen. Bartolomé ist zwei Jahrzehnte nach ihrem Entstehen der *erste frontale Kritiker der Moderne*. Seine Originalität liegt allerdings nicht in der Logik oder der Metaphysik, sondern in der *Ethik*, der *Politik* und der *Geschichte*. Alles nahm an einem Sonntag im November 1511 seinen Anfang, als Antón de Montesinos und Pedro de Córdoba in der Stadt Santo Domingo eine erste Kritik am von der Moderne eingeführten Kolonialismus übten. Ausgehend von semitischen Texten (aus *Jesaja* und *Johannes* 1, 23) riefen sie: »*Ego vox clamantis in deserto [...] Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste dieser Insel [...]*. Diese Stimme [tut euch kund], daß ihr alle der Grausamkeit und Tyrannei wegen, die ihr gegen diese unschuldigen Menschen gebraucht, in Todsünde seid und in ihr lebt und sterbt«⁷⁰. Dies ist ein anklagendes *ego clamo*, das die neu etablierte Ordnung kritisiert; ein *ich kritisiere* angesichts des gewöhnlichen *ego conquiro* der Moderne:

⁷⁰ *Geschichte Westindiens*, III,4, in: Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, Paderborn, Bd. 1-4, 1994-97, Bd. 2, 1995, S. 226.

»Sind sie [die Indios] etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? [...] Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein?«⁷¹

Fünf Jahrhunderte lang wird die gesamte Moderne in diesem Zustand eines ethisch-politischen Bewusstseins in »Lethargie« verharren, in »bleiernem Schlaf« ohne »Empfindsamkeit«⁷² angesichts des Schmerzes der peripheren Welt des Südens.

Nur drei Jahre später und nicht ohne Bezug auf diesen kritischen Ausbruch in Santo Domingo, jetzt 1514 im Dorf Sancti Spiritus auf Kuba, drei Jahre bevor Martin Luther in Wittenberg seine Thesen anschlagen und Machiavelli *Il principe* veröffentlichen wird, sieht Bartolomé de Las Casas mit völliger Klarheit, dass diese Kritik begründet ist. Als Europa sich noch nicht vom Schock erholt hatte, den *seine Entdeckung* einer ganzen Neuen Welt ausgelöst hatte, setzte Bartolomé bereits zu einer *Kritik* an den negativen Wirkungen dieses modernen zivilisatorischen Prozesses an.

Auf streng philosophische und argumentative Weise widerlegt Bartolomé a) den Überlegenheitsanspruch der

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Montesinos fragt: »Fühlt ihr das nicht?« (*Ibid.*). Die folgenden Seiten der *Geschichte Westindiens* sind es wert, aufmerksam gelesen zu werden (S. 227ff). In diesem Augenblick hätte die Moderne ihren Kurs ändern können. Sie tat es nicht, die Richtung verhärtete sich und blieb bis zum 21. Jahrhundert inflexibel. Die Eroberer erstaunten dermaßen darüber, dass alles, was sie taten, ungerecht und ein Mangel an Moral gegenüber den Indios sein sollte, dass sie dies nicht glauben konnten. Es wurde ausführlich diskutiert: Die Dominikaner hatten philosophische Argumente, die Kolonisten ihre tyrannischen und ungerechten Gewohnheiten. Schließlich gewannen die zweiten die Oberhand, und auf diesen Gewohnheiten wurde die europäische moderne Philosophie gegründet. Ab dem 17. Jahrhundert wird man nie wieder über das Recht der modernen Europäer (und im 20. Jahrhundert der Nordamerikaner) diskutieren den Planeten zu erobern.

abendländischen Kultur, von der man die Barbarei der indigenen Kulturen ableitet; b) mit einer äußerst kreativen philosophischen Position definiert er deutlich, dass b1) die Gewährung eines universellen Wahrheitsanspruchs an den Anderen (den Indio) nicht impliziert, dass er selbst b2) von der eigenen Möglichkeit eines universellen Geltungsanspruchs in seinem Anliegen zugunsten des Evangeliums ablasse, und schließlich zeigt er c), dass die letztmögliche Begründung der gewalttätigen Eroberung – die Menschenopfer zu retten – falsch ist, da sie dem Naturrecht widerspricht und von jedwedem Standpunkt aus gesehen ungerecht ist. Auf argumentative Weise wird all das in umfangreichen Werken bewiesen, die inmitten andauernder politischer Kämpfe geschrieben wurden, aus einer mutigen Praxis heraus und inmitten von Fehlschlägen, die ihn nicht von seinem Willen abbringen konnten, den kürzlich entdeckten und ungerecht behandelten Bewohnern der neuen Welt – dem Anderen der anbrechenden Moderne – zu dienen.

Las Casas' Leben kann in Abschnitte geteilt werden, die es erlauben, seine theoretisch-philosophische Entwicklung zu verstehen: Von seiner Ankunft in der Karibik bis zum Tag, da er mit einem Leben als Komplize der Konquistadoren bricht (1502-1514); vom jungen Soldaten Velázquez' auf Kuba zum (1510 in Rom ordinierten) katholischen Priester und zum *cura encomendero* in Sancti Spiritus. Im April 1514 liest er bei einer vom Gouverneur Velásquez erbetenen liturgischen Feierlichkeit den Text *Ben Sira* 34, 24-27: »Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen, wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.«⁷³ In einem autobiografischen Text schreibt er:

⁷³ Siehe meinen Kommentar in Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid-Mexiko, 2007, II, 5; S. 179-193.

»Er begann, so meine ich – erinnert sich Bartolomé –, über das Elend und die Sklaverei, welche jene Völker [die Indios] erlitten, nachzudenken. [...] das eine [den semitischen Text] auf das andere [die Realität der Karibik] aufeinander anwendend kam er zu der Auffassung, von derselben Wahrheit überzeugt, daß all das, was man in diesem Westindien an den Indios verbrach, unrecht und tyrannisch sei.«⁷⁴

Und dieser Philosoph der ersten Stunde berichtet weiter:

»Als Bestätigung dessen fand er dazu alles, was er las, von Vorteil; pflegte zu sagen, seit Beginn der Aufhellung seiner finsternen Ignoranz habe er kein Buch in Latein oder Spanisch gelesen, deren in den 44 Jahren unzählige waren, in dem er nicht Grund oder Beleg gefunden hätte, um die Gerechtigkeit jener indianischen Völker zu beweisen und zu bewahrheiten, und die Ungerechtigkeiten, die Übel und Schäden, die man an ihnen vollbracht hat, zu verdammen.«⁷⁵

Die Jahre von 1514 bis 1523 verbringt er mit Reisen nach Spanien, Beratungen mit dem Regenten des Königreiches Cisnero sowie dem König und auch mit Vorbereitungen zur Gründung einer friedfertigen Gemeinschaft spanischer Bauern, die das Leben mit den Indios in Cumaná teilen sollten: das erste Projekt friedfertiger Kolonisierung. Als das Projekt scheitert, kehrt er nach Santo Domingo zurück⁷⁶. Der neue Abschnitt (1523-1539) bringt lange Jahre des Studiums: 1527 beginnt er die *Historia de las Indias* – ein Buch, das in der Perspektive einer Philosophie der neuen Geschichte gelesen werden muss – und die monumentale *Apologética historia de las Indias*, in der er die vorbildliche Entwicklung und die ethische Lebensweise der indianischen Zivilisationen beschreibt und sich hierbei gegen die Kritiker ihrer vermeintlichen Barbarei wendet:

⁷⁴ Las Casas, *Geschichte Westindiens*, III, 79, S. 263.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Siehe Enrique Dussel, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*. Salamanca, 1977, S. 142ff.

»Denn jene Leute verbreiteten, diesen Menschen fehle es an gesunder Vernunft, um sich selbst zu regieren, sie hätten keine menschengemäße Regierungsform und keine geordneten Gemeinwesen [...]. Um die Wahrheit zu beweisen, die das genaue Gegenteil ist, werden in diesem Buch [unzählige Beispiele] zusammengestellt und angeführt. [...] Was nun – wie gesagt – die politische Klugheit angeht, so erwiesen sie sich nicht nur als sehr kluge Leute mit lebhaftem und ausgezeichnetem Verstand, sondern regierten auch klug ihr Gemeinwesen [...] hatten Ämter eingerichtet und von Rechts wegen für das öffentliche Wohl gesorgt [...]«⁷⁷. »All diese unzähligen Leute aller Art schuf Gott ganz arglos, ohne Bosheit und Doppelzüngigkeit, ihren natürlichen Herren höchst gehorsam und treu, ohne Zwist und Hader, die es auf der Welt gibt«⁷⁸.

Las Casas beweist sodann, dass sie den Europäern in vielerlei Hinsicht überlegen waren, und ganz gewiss vom ethischen Standpunkt aus, da sie die eigenen Werte streng beachteten. Deshalb kann er die rohe Gewalt nicht ertragen, mit der die modernen Europäer diese »unendlichen Menschen« vernichteten, und bricht in unermesslichem Zorn aus:

»Zwei allgemeine und hauptsächliche Mittel sind es, die jene wählten, *die sich Christen nennen* [in ihren Taten jedoch keine sind] und hinüber gefahren sind, um jene beklagenswerten Völker auszurotten und vom Angesicht der Erde zu vertilgen. Das eine besteht in ungerechten, grausamen, blutigen und tyrannischen Kriegen. Das andere darin, daß sie – nachdem sie all jene getötet haben, die leidenschaftlich die Freiheit herbeiwünschen, sich nach ihr zurücksehnen oder an sie denken⁷⁹ oder sich auch den von ihnen erduldeten Martern entziehen könnten, wie etwa alle angestammten Herren und erwachsenen Männer (denn

⁷⁷ Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 2, S. 343f.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 67.

⁷⁹ Beachten Sie, dass Bartolomé hier die »Dialektik von Herr und Knecht« beschreibt. Zudem zeigt er, dass die »Befriedung« Westindiens geschehen konnte, »nachdem alle, die *Freiheit* herbeiwünschen, sich nach ihr zurücksehnen oder an sie denken, tot waren«. Bartolomé hat eine klare und vorausschauende Sicht auf die Gewalt des Kolonialismus.

gewöhnlich lassen sie in den Kriegen nur junge Leute und Frauen am Leben)-, die übrigen mit dem härtesten, schrecklichsten und strengsten Frondienst bedrücken, wie man ihn bisher noch niemals Menschen oder Tieren aufbürden konnte«⁸⁰.

1537 – ein Jahrhundert vor Descartes' *Abhandlung über die Methode*⁸¹ – schreibt er auf Latein *De unico modo* (*Von der einzigen Art der Berufung aller Völker zum Christentum*), ein Werk, mit dem in der Hand er friedfertig unter den indigenen Völkern predigt, die später in Guatemala den Namen Vera Cruz erhalten werden. Was in dem uns erhaltenen Teil des Buchs (nur die Kapitel fünf bis sieben⁸²) die Aufmerksamkeit am stärksten weckt, ist die theoretische Kraft des Schriftstellers, seine Begeisterung für das Thema – und auch die riesige Bibliografie, die ihm zu dieser Zeit in Guatemala-Stadt zur Verfügung gestanden haben muss. Es handelt sich um ein intellektuell beeindruckendes Werk: Mit präziser Logik und mit unglaublicher Kenntnis von semitischen Texten, von der griechisch-lateinischen Tradition der Kirchenväter und der lateinischen mittelalterlichen Philosophie sowie mit einem unbeirrbaren Sinn für Distinktionen füttert es die Argumentation mit zahllosen Zitaten, die auch heute geeignet wären, einen noch so belesenen und produktiven Schriftsteller neidisch zu stimmen. Bartolomé war 53 Jahre alt, hatte ein Volk von *Conquistadores* gegen sich und eine indigene Mayawelt vor sich, die er im Konkreten nicht so genau kannte, die er aber als gleichrangig respektierte. *De unico modo* ist ein Manifest der interkulturellen Philosophie und des politischen

⁸⁰ *Ibid.*, S. 69.

⁸¹ Descartes wird die *moderne* Ontologie auf das abstrakte und solipsistische *ego cogito* gründen. Bartolomé hingegen begründet die ethisch-politische *Kritik* besagter Ontologie von der Verantwortung für den Anderen her, dem man Argumente für den eigenen Wahrheitsanspruch schuldet. Sein Paradigma geht von der Alterität aus.

⁸² In der mexikanischen Ausgabe von 1942 füllen diese erhaltenen Kapitel 478 Seiten.

Pazifismus, eine treffende und vorausschauende Kritik an allen, beispielsweise von John Locke gerechtfertigten, »gerechten Kriegen« der Moderne: die Eroberung Lateinamerikas, die sich später mit der puritanischen Eroberung Neuenglands fortsetzt; die Eroberung Afrikas und Asiens, die Kolonialkriege bis hin zu den Kriegen am Persischen Golf, in Afghanistan oder im Irak in unseren Tagen. Es wäre hilfreich, würden die europäischen und nordamerikanischen Regenten dieses kritische Meisterwerk aus der Anfangszeit des modernen Denkens neu lesen.

Dessen zentrales Argument wird philosophisch auf folgende Weise gefasst:

»Willentlich aber sind jene Erkenntnisse, deren Wahrheit dem Verstand nicht sofort offenbar ist, sondern denen erst ein schlußfolgerndes Nachdenken der diskursiven Erkenntnis vorausgehen muß, um zu glauben, daß sie wahr sind. [...] Hierbei schreitet man durch Folgerung mittels der Vernunft von einer Erkenntnis zur anderen fort«⁸³.

Was der Andere sagt als wahr zu akzeptieren, meint eine praktische Handlung, einen Akt des Vertrauens in den Anderen, der beabsichtigt, etwas Wahres zu sagen. Dem ist so, »weil der Verstand das erste Prinzip des menschlichen Aktes ist, welches die Wurzel der Freiheit enthält [...]. Indessen hängt es ganz von der Erkenntnisweise ab, ob der Tatbestand der Freiheit vorliegt, denn aufgrund dessen, wie der Verstand urteilt, will der Wille«⁸⁴. Jahrhunderte vor der Diskursethik empfahl er deshalb »sich um die Rhetorik und deren Methode und ihre Vorschriften zu bemühen«⁸⁵. Das heißt, die einzige Art, die Mitglieder einer fremden Kultur für eine ihnen unbekannte Lehre zu gewinnen, besteht darin, die

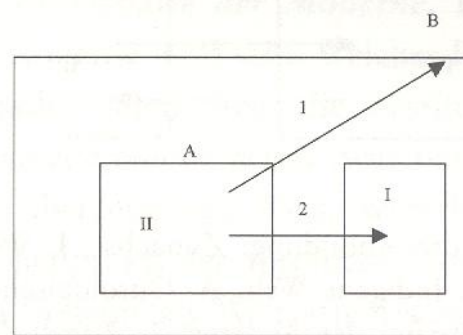
⁸³ *Die einzige Art der Berufung*, IV, § 3, in: Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 1, S. 116.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 117.

⁸⁵ *Ibid.*, § 5, S. 123.

Kunst der Überzeugung in einer Weise, »die den Verstand mit Gründen überzeugt und den Willen sanft anlockt«⁸⁶, anzuwenden und den freien Willen des Zuhörers zu berücksichtigen, damit er die Gründe auf rationale Weise ohne Zwang und Nötigung annehmen könne. Es ist evident, dass Furcht, Strafe, Waffengebrauch und Krieg Mittel sind, die von einer solchen Annahme sehr weit entfernt sind. Bartolomé ist sich darüber im Klaren, dass, zwingt man dem Anderen eine Theorie durch Gewalt und Krieg auf, dies eine bloße Expansion des »Selben« als »Selbes« ist: die dialektische Einschließung des Anderen in einer fremden Welt, als Werkzeug, als Entfremdeter⁸⁷.

Die gewaltsame Expansionsbewegung der Moderne:



Erläuterung der Abbildung: I. Indigene Welt. II. Moderne europäische Welt. A. Europäischer ontologischer Horizont. B. Horizont der Einschließung des Anderen im Projekt des modernen kolonialen Weltreichs. 1. Gewalttätiger Akt der modernen Expansion (die *Conquista*, die die indigene Welt I als *ente*, als *objectum dominatum* situiert)⁸⁸. 2. Akt der Herrschaft des Modernen über die periphere Welt.

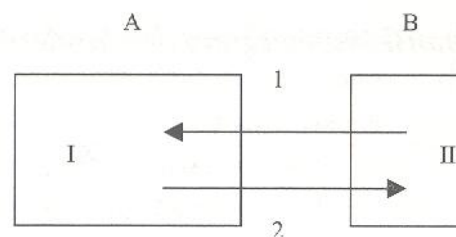
⁸⁶ *Ibid.*, § 32, S. 239.

⁸⁷ Siehe diese Problematik in Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Bd. I/1, 1983, S. 295ff.

⁸⁸ Bei Descartes oder Husserl konstruiert das *ego cogitum* den Anderen (in diesem Fall den kolonialen Anderen) als *cogitatum*, doch zuvor konstituierte ihn das *ego conquiro* als »erobert« (*dominatum*). Auf Latein bedeutet *conquirere*: sorgfältig suchen, mit Umsicht untersuchen, sammeln. Deshalb ist das *conquistium* das, was man mit Sorgfalt sucht. In der spanischen *Reconquista* gegen

Im Gegensatz dazu nimmt sich Las Casas einen doppelten Vertrauensakt vor: a) in den Anderen als anderen – denn, wenn man die gleiche Würde des Anderen nicht bejaht und seinem Appell nicht glaubt, gibt es keine Möglichkeit der rational-ethischen Übereinkunft – und b) in den Anspruch an den Anderen, den Vorschlag einer neuen Theorie zu akzeptieren, was auch vom Anderen Vertrauen erfordert. Deshalb ist es nötig, dass der andere frei ist, dass er die Gründe, die ihm vorgetragen werden, *freiwillig* akzeptiert.

Bewegung des Vertrauens in das Wort des Anderen als Verantwortung für den Anderen:



Erläuterungen der Abbildung: Zunächst: I. Welt des Christen (Las Casas). II. Indigene Welt. A. Ontologischer Horizont des Christen. B. Alterität des Anderen. 1. Appell des Anderen (des Indigenen) an die Gerechtigkeit. 2. Vertrauen von Bartolomé in sein Wort (die Offenbarung seiner anderen Kultur). Wenn man nun an zweiter Stelle die Situation umkehrt, wäre I die indigene Welt und 1) der vernünftige Anruf von Bartolomé de Las Casas. Diesem Appell müsste eine Argumentation folgen, deren Gründe und »sanfte Bewegung der Gemüter«⁸⁹ dem Anderen (dem Ureinwohner) erlauben würden (Pfeil 2), die Vorschläge derer zu akzeptieren, die keine Waffen gebrauchen, um das Christentum zu verbreiten (II: Bartolomé de Las Casas).

die Moslems jedoch bekommt das Wort den Sinn von beherrschen, unterwerfen, ausziehen um den Christen ein Territorien zurückzuerobern. In diesem neuen Sinn möchten wir es jetzt ontologisch verwenden.

⁸⁹ Las Casas, *Berufung*, V, § 1, S. 107.

Nachdem er in Vera Paz versucht hatte, die Mayas auf friedfertige Weise zu bekehren, bricht er nach Spanien auf, wo er nach vielen Auseinandersetzungen die Verkündigung der *Leyes Nuevas* erreicht, die allmählich die *encomiendas*⁹⁰ in ganz Westindien auflösten. Zu dieser Zeit verfasst er viele Streitschriften zur Verteidigung des Indios, des Anderen der Moderne. Er wird zum Bischof von Chiapas ernannt, muss aber wenig später angesichts der Gewalt der Eroberer abdanken. Diese Gewalt richtete sich nicht nur gegen die Mayas, sondern auch gegen den Bischof selbst.

1547 lässt er sich in Spanien nieder, überquert jedoch noch ein paar Male den Ozean. Dort – in Spanien – verfasst er den größten Teil seines Spätwerks. 1550 trifft er in Valladolid auf Ginés de Sepúlveda: *die erste öffentliche und philosophisch zentrale Debatte der Moderne*. Die ewige Frage angesichts der Moderne wird sein: Welches Recht hat Europa auf die Kolonialherrschaft über die westindischen Länder? War das Problem erst einmal gelöst (was Las Casas zwar philosophisch auf überzeugende Weise widerlegt, doch in der modernen Kolonialpraxis der absoluten Monarchien und des kapitalistischen Systems als Weltsystem scheitert er auf ganzer Linie), wird dieses Recht auf die Beherrschung der Peripherie für die Moderne bis heute *nie mehr* existenziell und philosophisch fragwürdig. Dieses Herrschaftsrecht wird sich als Natur der Dinge durchsetzen und *unter* der ganzen modernen Philosophie *liegen*. Das heißt, die moderne Philosophie nach dem 16. Jahrhundert wird sich unter der offensichtlichen und dunklen Voraussetzung entwickeln, dass es unnötig sei, die europäische Expansion ethisch und politisch zu begründen, was in der Tat unmöglich und irrational wäre. Dem widerspricht nicht, dass besagte Herrschaft als unbestreitbarer *Tatbestand* wirkt, als Weltsystem, das auf der

⁹⁰ *Encomienda* bezeichnet eine Art Lehnswesen (praktische Sklaverei), in dem die Ureinwohner den neuen Grundherren »anvertraut« wurden [Anm. d. Ü.].

beständigen Ausbeutung der Peripherie fußt. *Die erste moderne Philosophie der Frühmoderne* hatte hingegen noch ein unruhiges Bewusstsein der begangenen Ungerechtigkeit und widerlegte deren Legitimität.

Wir möchten deshalb auf zwei rationale Argumente zurückkommen, die die Ungerechtigkeit der kolonialen Expansion der Moderne beweisen. Wenn Bartolomé widerlegt, dass die Falschheit ihrer Götzen ein Grund für einen Vernichtungskrieg gegen die Ureinwohner sein könnte, argumentiert er wie folgt:

»Da sie darauf beharren [...], dass sie, wenn sie ihre Götzen anbeten, *zum wahren Gott beten* [...] sage ich trotz des Aberglaubens, der ihnen ein falsches Bewusstsein gibt: Solange ihnen der wahre Gott nicht *mit besseren, glaubhafteren und überzeugenderen Argumenten* und vor allem mit Vorbildern christlichen Verhaltens gepredigt wird, sind sie zweifellos *gezwungen, die Kulte ihrer Götter und ihrer Religion zu verteidigen und mit den Streitkräften* gegen all jene *auszuziehen*, die versuchen, sie dieses Kultes zu berauben [...] sie sind *gezwungen jene zu bekämpfen, sie zu töten, gefangen zu nehmen und alle Rechte eines gerechten Krieges auszuüben*, der mit dem Völkerrecht übereinstimmt«⁹¹.

Dieser Text weist viele philosophisch zu analysierende Ebenen auf. Im Wesentlichen wird den Indios ein universaler Anspruch auf Wahrheit zugesprochen, denn in ihrer Perspektive beten sie ja »den *wahren* Gott an«. Dies heißt nicht, Las Casas selbst hätte nicht seinerseits den gleichen Anspruch (da er denkt, es handle sich um »falsches Bewusstsein«). Las Casas räumt den Indios besagten Anspruch ein, da sie keine »glaubhaften und überzeugenden Argumente« erhalten haben. Und weil sie diese nicht erhalten haben, haben sie jedes Recht, ihre Überzeugungen zu bejahen, sie bis hin zur Möglichkeit eines gerechten Krieges zu verteidigen⁹². Das

⁹¹ Bartolomé de Las Casas, *Apología*, Madrid, 1989, S. 168.

⁹² Wenn wir diesen so klaren Grundsatz auf den Fall von Neueng-

heißt, der Beweis von Ginés wird umgedreht. Nicht ihre »Barbarei« oder ihre falschen Götter rechtfertigen, dass man ihnen einen gerechten Krieg erklärt, sondern ganz im Gegenteil, weil sie, solange nicht das Gegenteil bewiesen wird, »wahre Götter« haben, haben eben sie selbst Grund dazu, einen gerechten Krieg gegen die europäischen Eindringlinge zu führen.

Das Argument geht bis zum Paradox, wenn es sich gegen den für einen Christen schwierigsten Einwand von Ginés de Sepúlveda richtet, der den Krieg der Spanier rechtfertigt, um die den aztekischen Göttern unschuldig dargebrachten Menschenopfer zu retten. Las Casas räsoniert auf folgende Weise:

»Die Menschen sind durch das Naturrecht verpflichtet, Gott mit den jeweils besten ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu ehren und ihm die besten Dinge als Opfer darzubieten [...]. Nun kommt es dem menschlichen Gesetz und der positiven Rechtsprechung zu, zu bestimmen, welche Dinge Gott dargeboten werden müssen; dieser vertraute sich bereits der gesamten Gemeinschaft an [...]. Die Natur selbst schreibt vor und lehrt [...], dass sie, da ein positives Gesetz fehlt, das das Gegenteil anordnet, dem falschen oder wahren Gott, der als wahrer angesehen wird, sogar menschliche Opfer darbringen *müssen*, damit sie ihm die kostbarste Sache darbieten und sich für so viele erhaltene Wohltaten besonders dankbar zeigen«⁹³.

Wie immer kann man auch hier wieder feststellen, dass dem Anderen ein *Wahrheitsanspruch* eingeräumt wird (»falsch, doch [von ihnen] als wahr angesehen, [solange nicht das Gegenteil beweisen ist]). So kommt Bartolomé zu etwas, das wir »das für einen Europäer in Westindien mögliche Maximum an *kritischem* Bewusstsein« nennen könnten – noch nicht das *kritische* Bewusstsein des unterdrückten Indios

land, und von dort bis hin zum aktuellen Irakkrieg anwenden, kann man verstehen, dass die Patrioten, die ihre Erde verteidigen durch das Argument von Las Casas gerechtfertigt werden.

⁹³ *Ibid.*, S. 155ff und 160.

selbst. Seine Argumentation ist dermaßen originell, dass er später bekennt, das »ich viele Schlußfolgerungen traf und bewies, die vor mir *kein Mann zu fassen oder aufzuschreiben wagte*. Eine davon besagt, daß es nicht gegen das Naturgesetz oder die natürliche Vernunft ist, [...] dem falschen oder wahren Gott (wenn man den falschen für den wahren hält) Menschenopfer darzubieten«⁹⁴. Daraus schließt er, dass Ginés in seinem Anspruch, die Eroberung dadurch zu rechtfertigen, dass die Leben der Menschenopfer gerettet würden, nicht nur nicht beweist, was er sich vorgenommen hatte, sondern auch, dass die Ureinwohner, wenn sie besagte Opfer gemäß ihrer Überzeugungen (die nicht mit überzeugenden Argumenten widerlegt wurden) als das Würdigste, was sie bieten können, ansehen, das Recht haben, wenn man sie mit Gewalt an deren Durchführung hindert, einen Krieg zu beginnen, einen »gerechten Krieg« gegen die Spanier.

Zudem definiert Las Casas in der politischen Philosophie bereits ein Jahrhundert vor Hobbes und Spinoza eine Position zugunsten des Rechtes des Volkes, in diesem Fall des Indiovolkes, gegenüber den geltenden Institutionen, einschließlich gegenüber dem König selbst, sollten die Legitimitätsbedingungen nicht erfüllt sein und die Freiheit der Mitglieder des Gemeinwesens nicht respektiert werden. Als die *encomendadores* aus Peru dem König einen Tribut entrichten wollten, um sich die Dienste der Indios auf immer anzueignen, schrieb Bartolomé *De regia potestate*, eine Schrift, die mit *De thesauris* und dem *Traktat über die zwölf Zweifelsfälle* verbunden werden muss. Im ersten besagter Werke schreibt er:

»Keinem Fürsten oder König, wie hochgestellt auch immer er sein mag, ist es erlaubt, im Königreich etwas zum Nachteil oder zum Schaden des Volkes (*populi*) oder der Untertanen festzusetzen und anzuordnen, was das ganze Gemeinwesen angeht, wenn

⁹⁴ Las Casas, *Brief an die Dominikaner von Chiapas und Guatemala* (1564), in: *Werkauswahl*, Bd. 3/1, S. 501.

er nicht deren Zustimmung (*consensu*) in der erlaubten und geschuldeten Form hat. Wenn er es dennoch tut, ist dies absolut null und nichtig. [...] Niemand darf der Freiheit seiner Völker (*libertati populorum suorum*) ohne rechtmäßigen Grund (*legitime*) eine Beeinträchtigung zufügen. Wenn aber jemand ohne die Zustimmung des Volkes (*consensu populi*) und gegen den gemeinsamen Nutzen des Volkes festsetzt, beeinträchtigt er die Freiheit des Volkes; also wären besagte Entscheidungen nichtig. Das Gut der Freiheit (*libertas*) ist kostbarer und unschätzbarer als alle anderen Güter, die ein freies Volk haben mag«⁹⁵.

Dies war ein Angriff auf den königlichen Anspruch auf absolute Macht. Las Casas stellt klar, dass die Macht im Volk sitzt, zwischen den Untergebenen und nicht nur zwischen den Königreichen, die mit dem König oder der Königin von Kastilien einen Pakt geschlossen haben. Deshalb gründet die Legitimität politischer Entscheidungen in einem vorgängigen Konsens des Volkes. Wir befinden uns im ersten Jahrhundert der *Frühmoderne*, in einer Phase bevor sich der Mythos, die europäische Moderne übe als Zivilisation mit universalem Recht Macht über die Kolonien und den Erball aus, in seiner Evidenz und Universalität konsolidiert (das *ius gentium europeum* von Carl Schmitt) und in Hegels *Rechtsphilosophie*⁹⁶ endgültig zum Fetisch gemacht wird. Bartolomé de Las Casas erklärt:

»Alle Ungläubigen, welcher Sekte oder Religion sie auch immer angehören [...] mögen, haben gemäß natürlichen und göttlichen Rechtes und auch nach dem sogenannten Völkerrecht völlig zu Recht die Herrschaft über ihre Dinge inne [...]. Und mit dem gleichen Recht besitzen sie auch ihre Fürsten- und Königtümer, ihre Stände, Amtswürden, ihre Jurisdiktion und Herrschaftsrechte. [...] Jener Regent oder Herrscher kann nun aber niemand

⁹⁵ *De regia potestate/Traktat über die königliche Gewalt*, § 8, in: Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 3/2, S. 212f.

⁹⁶ Siehe Dussel, *Política...*, § 10.3, S. 380ff (»Der rationale, koloniale und metropolitane Staat«).

anderer sein als der, den die ganze Gemeinschaft am Anfang gewählt hat«⁹⁷.

In der Pflicht »das Evangelium zu predigen« verliehen der römische Pontifex und die hispanischen Könige sich selbst »ein Recht über die Dinge (*iure in re*)«⁹⁸ – über die Indios. Erneut vermerkt Bartolomé, dass besagtes Recht nur *in potentia* gelte, solange es durch keine Zustimmung seitens der Ureinwohner vermittelt werde, damit es als »Recht auf die Dinge« (*ius ad rem*) *in actu* wirke. Da es ein solches Einverständnis nicht gegeben hat, sei die Eroberung illegitim. Daraus folgert er treffend:

»Wenn er diese Königtümer dem König Tito [so wurde ein noch lebender Inka genannt], dem Nachfolger und Erben von Gayna Capác und der anderen Inka, nicht rückerstattet, und hierin alle seine Kraft und Macht steckt, dann befindet sich der König, unser Herr, in Gefahr, unrettbar verloren zu sein«⁹⁹.

Es handelt sich um das rational am stärksten argumentierende Werk der anbrechenden Moderne, um die erste *moderne* Philosophie, die minutiös die Beweise widerlegte, die man zugunsten der Rechtfertigung der kolonialen Expansion des modernen Europas geliefert hatte. Wie wir zu zeigen versucht haben, handelt es sich um den *ersten Gegen-Diskurs der Moderne* (ein selbst philosophischer und moderner Diskurs), der eine Tradition begründet, deren Vertreter in der Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie über die fünf folgenden Jahrhunderte hinweg immer wieder auftauchen werden.

Der philosophisch kritische Gegendiskurs von Las Casas wird von den niederländischen Rebellen benützt werden, um

⁹⁷ *Zwölf Zweifelsfälle*, 1. Prinzip, in: Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 3/2, S. 279f.

⁹⁸ Bartolomé de Las Casas, *De Thesauris*, Madrid, 1954, S. 101.

⁹⁹ *Ibid.*, S. 218.

sich Anfang des 17. Jahrhunderts von Spanien zu emanzipieren; er wird erneut in der nordamerikanischen Revolution gelesen, bei der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Kolonien 1810 und bei anderen Prozessen tief greifender Veränderung auf diesem Kontinent. Obwohl politisch geschlagen, wird seine Philosophie bis in die Gegenwart ausstrahlen und sich verbreiten.

§ 5. DIE KRITIK AN DER MODERNE AUS DER PERSPEKTIVE »RADIKALER EXTERIORITÄT«. DER KRITISCHE GEGEN- DISKURS VON FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Das Maximum des universell möglichen kritischen Bewusstseins wäre jedoch das kritische Bewusstsein der Ureinwohner selbst, die die moderne Kolonialherrschaft erleiden, und deren Körpern vom modernen *ego conquiro* frontale Verletzungen zugefügt werden.

Nichts ist besser als die bewegende Erzählung von Felipe Guamán Poma de Ayala, der eigentliche Gegen-Diskurs zur Moderne. Die Kritik wird hier vom Opfer selbst vorgebracht. Versuchen wir die Argumente nachzuzeichnen, die Guamán Poma gegen die erste Frühmoderne aufstellt.

Es gab drei Phasen, in denen die indigenen Gemeinschaften zunehmend den Prozess der modernen Kolonialherrschaft erlitten. Zunächst erlebten die Ureinwohner die Schrecken der *Conquista*, und jene indigenen Gemeinschaften, denen es gelang zu überleben, wurden in das System der *encomienda* und der *mita*¹⁰⁰ in den Minen eingeschlossen, Institutionen, auf die auch die frontale Kritik von Bartolomé de Las Casas zielte. An zweiter Stelle, beginnend mit der so genannten »Junta Magna«, die Philipp II. einberuft, um die Kolonialpolitik zu vereinheitlichen, und die vom Vizekönig Perus, von Francisco de Toledo geleitet wird, erleiden die messianischen

¹⁰⁰ Ein System der Zwangsarbeit und von Tributen [Anm. d. Ü.].

Utopien der Franziskaner und derer, die zugunsten der indigenen Gemeinschaften kämpfen, einen frontalen Zusammenstoß mit einem neuen Kolonisierungsprojekt (1569). Es wird also eine neue, unmittelbar gegen Las Casas gerichtete Strategie beschlossen. Die Partitur des Gegenarguments innerhalb der modernen Rationalität wird während der Regierung des erwähnten Vizekönigs erstellt, eines entschiedenen Eurozentrikers, der, so scheint es, seinen Cousin García de Toledo damit beauftragte, *Parecer de Yucay*¹⁰¹ zu schreiben. In dieser Schrift sollte bewiesen werden, dass die Inka illegitim und tyrannisch waren, und die Europäer somit gerechtfertigt, die Eroberung und die »Aufteilung« der Indios durchzuführen, um diese von derartiger Unterdrückung zu befreien. Die Position von Juan Ginés de Sepúlveda war zwar ein wenig modifiziert worden, doch in dieser Form wird sie sich als faktisch vorherrschende Position durchsetzen. Von der ökonomisch-gemeinschaftlichen Gegenseitigkeit der indigenen Hochkulturen der Vergangenheit war man zum Despotismus übergegangen. Es gab eine demografische Hekatombe: In gewissen Regionen blieb nur ein Drittel der Bevölkerung übrig. Die Ureinwohner verließen ihre Gemeinschaften und irrten im Vizekönigreich umher (das sind die *yanas*, woher der Name *yanaconas* kommt), unter anderem, um nicht die Abgaben entrichten zu müssen, die nun in Silbermünzen gefordert wurden¹⁰².

¹⁰¹ Siehe *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Bd. 13, Madrid, 1842, S. 425-469.

¹⁰² Siehe Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, 1971, S. 134ff: Die »Destrukturierung«. Der Autor zeigt (im Schema auf S. 184), dass in den Zeiten des Inka der *ayllu* (die Basisgemeinschaft) Tribute in Form von Arbeit und Produkten an die *curacas* (die Kazi-ken) und an den Inka zahlte; der *curaca* zahlte Tribute an den Inka und gab dem *ayllu* Leistungen; der Inka gab Leistungen an den *curaca* und an den *ayllu*. Der Reichtum blieb in einem geschlossenen Kreislauf, im Inkareich. Mit der *Conquista* zahlt der *ayllu* Tribute in Silber (so dass man sich gegen Lohn verkaufen muss, um es zu erwerben) an den *curaca* und an den Spanier; der *curaca* zahlt

In einem dritten Moment – unter der Ordnung der *hacienda*, der als *mita* organisierten Ausbeutung in den Minen, der Zahlung von Abgaben in Silber und von »Missionen und Reduktionen« (verschiedenster Art) – bleiben die indigenen Völker auf definitive Weise der Herrschaftsstruktur der Kolonialgesellschaft unterworfen. Wir möchten deshalb die *Kritik Guamáns* in diesem dritten Abschnitt ansetzen.

Wir bleiben eine Weile bei seiner dramatischen Erzählung: einem kritischen Protest gegen den anhebenden modernen Kolonialismus und einem letzten Versuch so viel wie möglich von der alten Ordnung, die unter den Inka herrschte, zu retten. Denn all das ist das beeindruckende Werk von Felipe Guamán Poma de Ayala: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* – *Die neue Chronik und gute Regierung* (die von wahrscheinlich zwischen 1583 und 1612 gemachten Erfahrungen ausgeht, aber bis 1616 endgültig niedergeschrieben wurde¹⁰³) ist ein »Zeugnis« der kritischen Interpellation des Anderen der Moderne. Es bietet uns eine einzigartige Perspektive, die uns ermöglicht, die authentische Hermeneutik eines Indios aus einer Inkafamilie zu entdecken, der sein Werk mit großartigem semiotischem Vermögen und unnachahmlicher Meisterschaft schreibt und zeichnet.

Mehr noch als im Fall von Inca Garcilazo de la Vega zeigt uns Guamán Poma – ein Ureinwohner Amerikas, der der Sprache *Quechua* mächtig und den Traditionen seines beherrschten Volkes vertraut ist – unbekannte Aspekte aus

Tribute an den Spanier und Leistungen an den *ayullu*; aber der Spanier gibt keinerlei Leistung, weder an den *ayullu*, noch an den *curaca*. Außerdem verlässt der Reichtum des Spaniers den peruanischen Kreislauf und geht nach Europa: Eine koloniale Reichtumsextraktion, die 500 Jahre alt ist und in der das heute globalisierte Kolonialsystem besteht – mit veränderten Mechanismen, aber im Grunde mit dem gleichen Sinn der »Arbeits-Wert-Überweisung«.

¹⁰³ Siehe Rolena Adorno, *La redacción y enmendación del autógrafo...*, in: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 Bd., Mexiko, 1980, Bd. 1, S. xxxii ff.

dem täglichen Leben der indigenen Gemeinschaft vor der Eroberung und während der modernen Kolonialherrschaft¹⁰⁴. In der Tat fertigt er eine interpretative Synthese an, eine *kritische* Erzählung, eine Ethik und Politik, die eine Zentralperspektive einnimmt, die sowohl in der Zeit wie im Raum höchst kreativ ist und in einer »Lokalisierung« (*localization*) seiner Sicht wurzelt. An erster Stelle bringt er zum Ausdruck:

»Stelle Betrachtungen darüber an, daß die Indios in der Zeit der Inka als Heiden die Götzen verehrten und die Sonne als den Vater des Inka und den Mond als seine Mutter und die Sterne als seine Geschwister [...]. Trotz alledem hielten sie weiter die Gebote und die guten Werke der Barmherzigkeit Gottes in diesem Königreich, selbiges halten jetzt die Christen nicht mehr«¹⁰⁵.

Als Teil einer rhetorischen Strategie, die seine Vorschläge akzeptabler macht, nimmt er also eine moderne christliche Perspektive ein, die er später kritisieren wird. Von ihr aus wird die *Vergangenheit* skizziert, sie war götzenanbeterisch, das stimmt, aber die Indios erfüllten ihre ethischen, den christlichen »Geboten« ähnlichen, Anforderungen. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Indios diesen Anforderungen nachkamen und die modernen europäischen Eroberer nicht. Guamán zeigt also einen begründeten *Widerspruch*, in dem die Moderne lebt. Die Herrschaftspraxis der spanischen Christen selbst wird von ihrem eigenen heiligen Text – der Bibel – aus kritisiert. Es ist eine geschlossene Argumentation, die den performativen Widerspruch der Moderne in ihrer Gesamtheit zeigt. Wir möchten hierbei verdeutlichen, dass Felipe Guamán zwischen dem Glauben, den wir theore-

¹⁰⁴ Siehe Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima, 1992, S. 616ff; Eduardo Subirats, *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Mexiko, 1994, S. 141ff; Wachtel, *La vision*, S. 145ff, etc.

¹⁰⁵ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Die neue Chronik und gute Regierung* (*El primer nueva corónica y buen gobierno*), CD-Rom, Berlin, 2004, 912 [926].

tisch (oder Kosmovision) nennen könnten und der eigentlichen Praxis oder Ethik unterscheidet. Zu ihrer Zeit waren die Inka zwar in ihrer Kosmovision »götzenanbeterisch« (laut der christlichen Dogmatik), doch in ihrem ethischen Verhalten »wahrten sie die Gebote«. Das heißt, die Ureinwohner waren praktisch schon vor der *Conquista* bessere Christen als die spanischen Christen »der Gegenwart«. Die gesamte »*Corónica*« ist ein Plädoyer gegen die Moderne, die die spanischen Eroberer im Namen des von ihnen gepredigten Christentums brachten¹⁰⁶. Wie die Kreolen denkt der bereits christliche Indio Felipe Guamán, dass das Christentum nicht die Spanier gebracht haben¹⁰⁷, und dies erlaubt ihm das seiner synkretistischen Erzählung eigene hybride Verständnis von Zeit und Raum. Ausgehend von der unterdrückten Existenz der Indios, »der Armen Jesu Christi«, vereinigt er die Sicht der Inka und des Christentums zu einer »großen Erzählung«, die nicht rein fragmentarisch ist wie die postmoderne. Eben dadurch zeigt sich, dass er eine eigene – indianische, amerikanische – Sicht des Christentums besitzt, die dem Blick der

¹⁰⁶ Natürlich gibt es Ausnahmen: »Stelle Betrachtungen an, wie die Weisen, [...] heilige, vom Heiligen Geist erleuchtete Doktoren, [...] wie der ehrwürdigste Mönch Fray Luys de Granada [...] wie der ehrwürdige Mönch Fray Domingo [de Santo Tomás] [...] und viele andere heilige Doktoren und Lizentiaten, Magister und Bakkalaurei. [...] Andere, die nicht den Anfang der Buchstaben, das Abc, geschrieben haben, wollen ein Lizentiat genannt werden, ein eselsdummer Possenreißer, und ein solcher unterschreibt als ›Don Beuiendo‹ (gnädiger Herr Saufaus) und eine solche als ›Doña Calabaza‹ (gnädige Frau Kürbiskopf)« (*Ibid.*) schreibt er mit beißendem Humor, mit Ironie und Sarkasmus.

¹⁰⁷ In den Emanzipationsprozessen am Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts (wie im Fall des Fray Servando de Mier in Mexiko) lieferte die »Nicht-Schuldigkeit« gegenüber den Spaniern, denen man »nicht einmal das Christentum« schuldete, eine Begründung, die anderen »Wohltaten« zurückzuweisen, die mit der *Conquista* und der Kolonialorganisation nach Amerika gebracht worden waren.

Armen und Unterdrückten, der Randständigen und der Opfer des Kolonialismus folgt:

»Ich sage wahrhaftig, daß Gott zum Menschen und wahrhaftigen Gott und Armen wurde; wenn es nämlich nicht die Majestät und diejenigen, die er mit sich führte, gegeben hätte, wer würde sich ihm dann angeschlossen haben? Denn die Sonne, die er geschaffen hat, kann man nicht sehen¹⁰⁸. Und darum brachte er nach seinem Gebot die Armut mit sich, daß die Armen und die Sünder sich ihm anschlossen und mit ihm sprächen. Und darum hinterließ er es seinen Aposteln und Heiligen als Auftrag, daß sie arm, demütig und barmherzig sein sollten. [...] Ich sage die Wahrheit, wenn ich von meiner Armut erzähle, da ich mich als ein Armer unter so viele Tiere begab, die arme Leute fressen, daß sie auch mich wie jene anderen auffraßen«¹⁰⁹.

Die gesamte aufrüttelnde Erzählung wird normativ im Horizont einer Dialektik konstruiert, die zwischen a) der »*Armut, Demut und dem glücklichen Gleichgewicht der Befriedigung der primären Bedürfnisse*« aller in der Gemeinschaft der Inkavergangenheit und b) dem »*Reichtum, Hochmut und der unendlichen sowie unbefriedigten Gier*« nach Gold und Silber, dem Götzen der anbrechenden Moderne, verläuft. So entsteht eine Rundumkritik der Moderne aus einer Welt, die ihr vorhergeht; aus einer ökologischen Utopie ethisch-gemeinschaftlicher Gerechtigkeit, wo es »gutes Regieren« gab statt Gewalt, Raub, Schmutz, Hässlichkeit, sexueller Vergewaltigung, Vermessenheit, Brutalität, Leiden, Feigheit, Lüge, »Hochmut«... und Tod.

Systematisch ist das Werk in drei Teile gegliedert. Im ersten wird – mit vielen neuen Informationen und auf Quechua – die politisch-kulturelle Ordnung vor der Eroberung gezeigt: die Utopie *ex quo*. Im zweiten Teil werden die Gräueltaten der modernen Kolonialherrschaft an der großen Inka-

¹⁰⁸ Bei den Inka durfte niemand in die Sonne (*Inti*) sehen, nicht einmal der Inka selbst.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 902-903 [916-917].

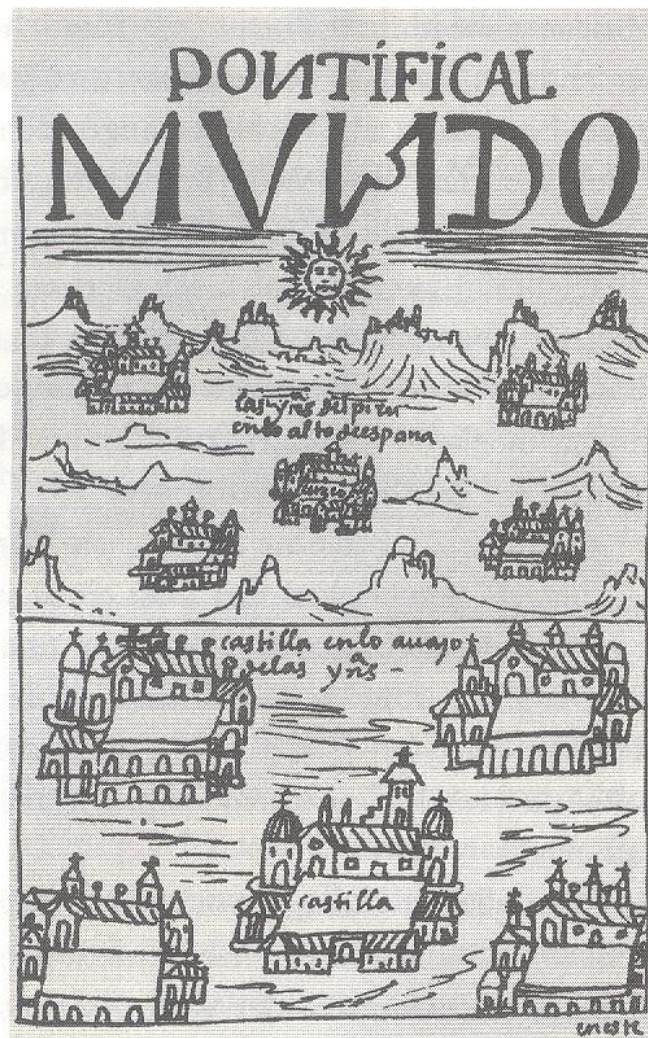
kultur beschrieben, die in ihrer Pracht dem römischen, chinesischen oder anderen Reichen vergleichbar war, welche von den modernen Europäern als Vorbilder angesehen wurden. Der dritte Teil, der stets mit »Stelle Betrachtungen darüber an« beginnt (beachte, denke nach, analysiere, nimm dies mit ethischem Bewusstsein zur Kenntnis), schildert ein Gespräch von Angesicht zu Angesicht mit König Philipp III. von Spanien, um ihm angesichts des Desasters der indianisch-kolonialen Unordnung mögliche Lösungen zu erläutern. Das Werk Guamáns wurde ein Jahrhundert nach dem 1517 für einen italienischen *condottiero* verfassten klassischen Werk *Il principe* von Machiavelli geschrieben, hat aber einen weltweiten nicht mehr einen italienisch provinziellen Sinn, und ungefähr 40 Jahre vor *Ming-i tai-fang lu* (die Erwartung der Morgenröte) von Huang Tsung-hsi (1610-1695), einer chinesischen Schrift zur Politik (1663), die einem jungen Manchufürsten Rat geben möchte.

Im ersten Teil vollzieht Guamán Poma eine Integration *sui generis* der historisch chronologischen Traditionen der Inka wie der Moderne, allerdings in der vorherrschenden Logik der fünf klassischen Zeitalter der Azteken, Maya und Inka. Man geht also vom jüdisch-christlichen Alten und Neuen Testament und einer europäischen Sicht der Geschichte aus, doch wird diese unverhofft mit der historischen Chronologie der Inka verbunden. Die »erste Welt« (wie die erste Sonne der Azteken und Mayas) wird von Adam und Eva verkörpert¹¹⁰, die »zweite Welt« von Noah, die »dritte Welt« von Abraham; das »vierte Weltalter« beginnt mit »König David«¹¹¹, das »fünfte Weltalter« – die in der indigenen Kosmvision aktuelle Ordnung – »mit der Geburt Jesu Christi«¹¹². Darauf folgt die Geschichte der Päpste Petrus, Damasus, Johannes und Leo.

¹¹⁰ *Ibid.*, 22 [22].

¹¹¹ *Ibid.*, o.n. [28].

¹¹² *Ibid.*, 30 [30].



DER PÄPSTLICHE [STUHL]

WELT

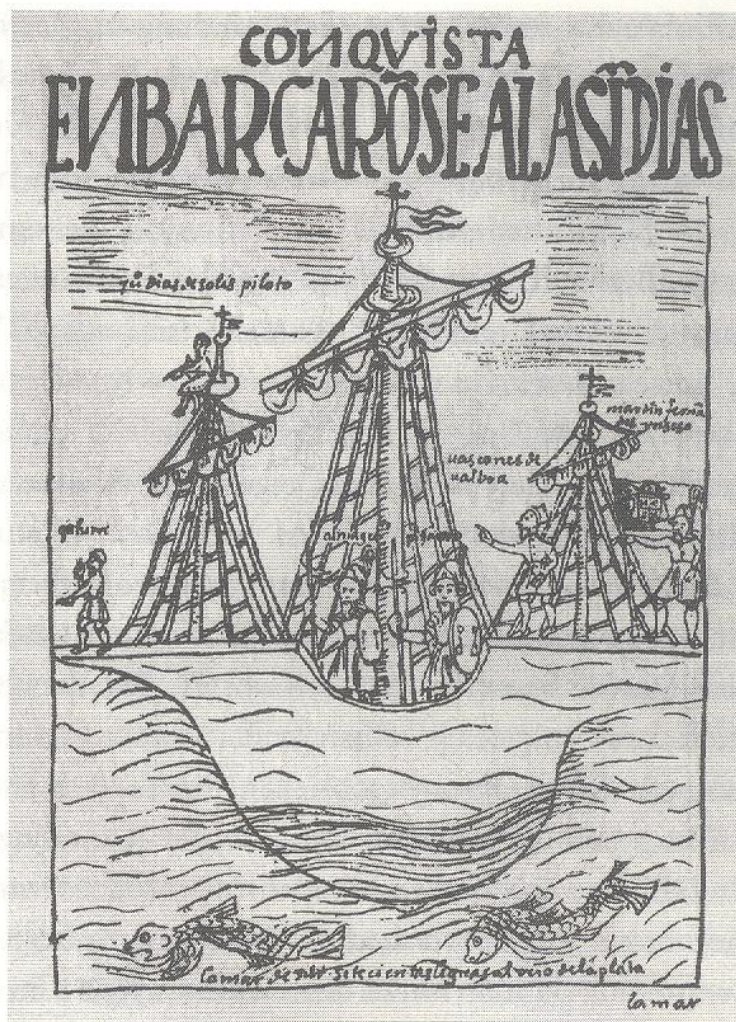
Pirú in Westindien oberhalb Spaniens – Cuzco

Kastilien unterhalb Westindiens

Kastilien

In diesem Moment des bisher rein europäischen Narrativs wird die Erzählung von einer beispielhaften Zeichnung unterbrochen: »Der Päpstliche Stuhl (Welt)| Pirú in Westindien oberhalb Spaniens| Cuzco| Kastilien unterhalb Westindiens| Kastilien|«¹¹³. In der räumlichen Vorstellung von Guamán Poma war »oben« Peru – die Berge am Horizont und die Sonne am Himmel – mit Cuzco im Zentrum der »vier« *suyos*

¹¹³ *Ibid.*, 42 [42].



CONQVISTA

NACH WESTINDIEN SCHIFFTEN SICH EIN

Qolum [Kolumbus] Juan Díaz de Solís, Steuermann Almagro

Pizarro Uasco [Nu]ñes de Ualboa Martín Fernandes Ynseso

Das Südmeer, siebenhundert Meilen zum Río de la Plata

(vier Regionen gemäß den vier Himmelsrichtungen). »Unten« war Kastilien, in der Mitte von wiederum vier Regionen. Die räumliche Logik des Inka organisiert die moderne europäische Welt.

Im folgenden Akt erscheinen Almagro und Pizarro auf ihren Schiffen und siedeln aus Europa kommend die Erzählung nun in Peru an¹¹⁴. Paradoxerweise erst jetzt, da sie durch

¹¹⁴ *Ibid.*, 46 [46].

diesen »Einbruch« der Moderne die Erzählung in *Westindien* situieren, beginnt – ohne inkaische Beschreibung des kosmischen Ursprungs, was einen gewissen modernen Einfluss bei dem »christianisierten« Ureinwohner verrät – das Narrativ der »fünf Zeitalter« oder »Generationen« der amerindischen Mythen¹¹⁵. Damit wird ein äußerst komplexer Diskurs zum Ausdruck gebracht, der die besondere Weise anzeigt, mittels derer Guamán Poma seine »Kosmovision« hybrid strukturiert. Und in der Tat verfügt die Erzählung über verschiedene Tiefenschichten, eigene Bipolaritäten und reichhaltige signifikative Strukturen.

Mit den »fünf Generationen« der Ureinwohner beginnt alles von vorne (zunächst mit den »vier Generationen von *Uari Vira Cocha Runa* bis *Auca Runa*)¹¹⁶. Da die »fünfte Generation« das Inkareich selbst ist¹¹⁷, werden sodann die zwölf Inka ab *Capac Ynga* beschrieben. Interessant ist, dass in dem Königreich des zweiten Inka, *Cinche Roca Ynga*, die beiden Erzählungen artikuliert werden (die moderne und die inkaische, wobei die Inka mit den römischen Kaisern verglichen werden). Guamán setzt die Geburt »Jesu Christi in Bethlehem« in dieser Zeit an¹¹⁸. Wenig später kam der Apostel Sankt Bartholomäus nach Peru und errichtete das »Kreuz

¹¹⁵ *Ibid.*, 48 [48]ff.

¹¹⁶ Guamán, der wahrscheinlich präinkaischem Landadel entstammt, idealisiert die Zeit vor den Inka und charakterisiert jene als »götzenanbeterisch«. Vielleicht widerlegt er das Argument des Vizekönigs Francisco de Toledo, indem er eine gewisse Kritik an den Inka akzeptiert, doch nicht an der Kultur des Tawantinsuyo in seiner Gesamtheit.

¹¹⁷ *Ibid.*, 79 [79]ff.

¹¹⁸ *Ibid.*, 90 [90] »Er wurde in der Zeit und während der Herrschaft von Cinche Roca Ynga geboren, als dieser achtzig Jahre alt war. Und in der Zeit von Cinche Roca Ynga erlitt er das Martyrium und wurde gekreuzigt« (*Ibid.*, 91 [91]). Mit der Geburt Jesu Christi beginnt das »fünfte Zeitalter« der christlich europäischen Zeitrechnung, doch es wird nun mit dem »fünften Inka-Zeitalter« auf der Höhe des zweiten Inka verbunden. Wie die neutestamentarische Erzählung andeutet: In der Zeit des »Kaisers Tiberius...« (*Lukas*,

von Carabuco« in der Provinz von Collao, das von der Tradition der christlichen Predigt in der Zeit der Apostel zeugt¹¹⁹. Diese Form Chronologien zu vereinigen (die Chronologie der modernen abendländischen Kultur mit der der Inka) zeigt uns einen ganz eigenen Modus historischen Erzählens mit beispielhaftem »Geschichtssinn«, der uns lehrt, Vergleiche in dem *Chronotopos* Zentrum-Peripherie anzustellen, in denen die Peripherie »oben« und nicht »unten« ist, und wo der Süden den Lokalisierungspunkt des Diskurses bildet, den *locus enuntiationis*¹²⁰.

Danach beschreibt er die Wirklichkeit aus dem *dualen* Prinzip aller amerikanischen Kosmvisionen von Alaska bis nach Feuerland, denn nach der Beschreibung der Inka, ist nun die Reihe an den zwölf »Frauen Königinnen, den *Coyas*«, den Ehefrauen der Inka¹²¹; an den fünfzehn Hauptleuten des Reiches¹²²; an den vier ersten »Königinnen und Herrinnen« der vier Teile des Reiches¹²³. Man kann feststellen, dass sowohl die »*Coyas incas*« wie die »Königinnen« der vier Teile eine deutliche Präsenz der Frau in der andinen Kosmvision zeigen: neben dem Mann (*el sol*, die Sonne) finden wir stets die Frau (*la luna*, der Mond).

Nach Beendigung der langen Liste mit Befehlshabern beschreibt Guamán ein unbekanntes Ensemble von durch den Inka verkündeten Verordnungen, Anweisungen und Gesetzen (quasi ein peruanischer *Codex Hammurabi*, doch sehr viel

3,1), so sagt auch Guamán Poma metaphorisch: »In der Zeit des Kaisers Cinche Roca Ynga...«.

¹¹⁹ *Ibid.*, 93-94 [93-94]. Es gab zu diesen Zeiten große Kataklysmen, weshalb diese Epoche die Epoche des *pachacuti* (der die Erde umwälzt) oder *pacha ticra* (der sie umstürzt) genannt wird. (*Ibid.*).

¹²⁰ Siehe Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Ann Arbor, 1995, S. 5 und Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, 2005, S. 51ff.

¹²¹ Guamán Poma, *Die neue Chronik*, 120-121 [120-121].

¹²² *Ibid.*, 145 [146].

¹²³ *Ibid.*, 174 [176]. Es gibt auch Listen der anderen »Königinnen« für jede Region des Reiches.

komplexer oder zumindest thematisch vielfältiger als der mesopotamische)¹²⁴. Die Autoritäten des Reiches »befehlen und ordnen« von Cuzco aus die verschiedenen Regionen, Provinzen, Dörfer und Gemeinschaften; sie ordnen die verschiedenen Strukturen der Regierung, der Buchhaltung, der Verwaltung, des Militär, regeln den Bau von Aquädukten und Straßen, von Tempeln, Palästen und Häusern; sie befehlen den Haupt- und Nebepriestern sowie den Aushilfen, reglementieren Feste, Riten, Kulte, Traditionen und die Verehrung der Götter (*huacas*); sie regeln die gesamte Arbeitsorganisation von Bauern und Erntearbeitern sowie die Steuern und die Landverteilung; sie bestimmen ethische Kodizes von Ehe und Familie, von Erziehung, Richten und Gerichtsverhandlungen. All dies zeugt von der politischen Komplexität der Inkazivilisation.

Danach beschreibt Guamán die Pflichten der Männer je nach Stand und Lebensalter (nach »Straßen«, wie er sagt)¹²⁵. Er erklärt zu den Kranken und Arbeitsunfähigen, die *uncocruna* genannt werden, folgendes:

»Man verheiratete den Blinden mit einer anderen Blinden, den Hinkenden mit einer anderen Hinkenden, den Stummen mit einer anderen Stummen, den Zwerg mit einer Zwergin, den

¹²⁴ *Ibid.*, 182 [184]ff. Man geht bis zu folgender Anordnung: »Wir befahlen, daß man den Faulen, Schmutzigen und Säuischen die Strafe auferlegen soll, daß man den Schmutz der *Chacara* [Saat] oder des Hauses oder der Teller, von denen sie essen, oder des Kopfes und der Hände oder Füße ihnen abwaschen und gewaltsam in einem *Mate* zu trinken geben soll, zur Strafe und Züchtigung im ganzen Königreich.« (*Ibid.*, 189 [191]). Hygiene und Sauberkeit waren eine ebenso wichtige Anforderung wie das dreifache Gebot: »Lüge nicht; hör nicht auf zu arbeiten; stehle nicht!«.

¹²⁵ *Ibid.*, 194 [196]ff: Krieger, die dreiunddreißig Jahre alt sind (obwohl sie zwischen 25 und 50 sein konnten), »wandernde Alte« (ab 60 Jahren), Achtzigjährige, Kranke und Krüppel; Junge im Alter von achtzehn Jahren, Zwölfjährige, Neunjährige, Vierjährige, Krabbelkinder, einen Monat alte Säuglinge. Jedes Alter hatte zunächst seine Rechte und dann auch Pflichten.

Buckligen mit einer Buckligen, den von gespaltener Nase mit einer anderen von gespaltener Nase [...]. Und diese hatten ihre Saatfelder, Häuser, Grundstücke und Hilfe zu ihrem Dienst, und darum brauchte man kein Hospital¹²⁶ und kein Almosen mit dieser heiligen Ordnung und Verfassung dieses Königreichs, wie kein Königreich der Christenheit und auch keine Ungläubigen es gehabt haben und es auch nicht haben können, so christlich und sehr gut [...] sie auch sein mögen«¹²⁷.

In der Tat: Wird im Inkareich ein Kind geboren, so teilt man ihm eine Parzelle Land zu, damit, sollte es später nicht arbeiten können, ein anderer dies zu seiner »Ernährung und seinem Unterhalt« tue. Wenn der Mensch stirbt, wird das Grundstück neu verteilt. Aus Geburtsrecht gab man dem Kind weder eine Urkunde noch einen Ausweis, sondern *das Mittel, sein Leben bis zum Tod reproduzieren zu können*. Eben diesen Typ Institution, so klagt Guamán, hätte er im modernen zivilisatorischen System nicht finden können.

Es werden ebenfalls die Stände (»Straßen«) der Frauen beschrieben¹²⁸. Dann erläutert Guamán die Tätigkeiten und Arbeiten Monat für Monat¹²⁹. Er zeigt die Götter (»Götzen«) sowie die Riten und Opfer¹³⁰, die Zeremonien der Medizinmänner, das Fasten, die Bußübungen und die Begräbnisse;

¹²⁶ Michel Foucault hätte diese Institution der Inka interessiert.

¹²⁷ *Ibid.*, 201 [203]. Dies gilt auch für »die Frauen und die Kranken, die Lahmen und Blinden, Witwen, Buckligen, Zwerginnen, welche Land und Saatfelder und Häuser und Weidegründe hatten, von denen sie sich ernährten und aßen, und so brauchten sie kein Almosen.« (*Ibid.*, [224] 222).

¹²⁸ *Ibid.*, 215 [217]ff.

¹²⁹ *Ibid.*, 244 [246]ff. Am Ende des Werks steht eine kostbare Beschreibung der eigentlichen »Arbeiten« der ländlichen Bevölkerung (*Ibid.*, 1130 [1140]), in der Guamán seine erste, von »oben«, von den Festen des Inka aus gemachte Beschreibung etwas korrigiert.

¹³⁰ Sicherlich menschliche Opfer, beginnend mit »kleinen Kindern von fünf Jahren« (*Ibid.*, 267 [269]), andere mit Zwölfjährigen oder mit Erwachsenen.

anschließend präsentiert er uns die »Coya-Nonnen« (vestalische Sonnenjungfrauen)¹³¹.

Auf all dies folgt das »Kapitel des Gerichts«¹³², das die »Strafen« enthält, die der Inka über jene verhängte, die seine Weisungen nicht erfüllten. Es gab Höhlen (*zencay*), in denen giftige Tiere den Feind (*auca*), den »doppelzüngigen« Verräter (*yscay songo*), den Dieb (*suua*), Ehebrecher (*uachoc*), Giftmischer (*hanpioc*), den, der gegen den Inka murrte (*ynga cipcicac*) usw. lebend fraßen. Es gab kleinere Kerker, Geißelung, Steinigung, Tod durch den Strang oder man hängte die Schuldigen an den Haaren auf, bis sie starben...

Außerdem gab es große – heilige und profane – Feste¹³³ und »Liebeslieder« (*haray haraui*)¹³⁴, beide mit herrlicher Musik und Tänzen der verschiedenen Regionen des Reiches. Dann beschreibt Guamán noch die großen Paläste der einzelnen Städte (stets mit kostbaren und köstlichen Zeichnungen), die großen Warenlager, die Statuen, die Pfade des Inka, die verschiedenen Geschenke. Schließlich werden einige politische Funktionsträger erläutert¹³⁵: Vizekönig (*Yncap rantin*), Gerichtsrat, Oberpolizeibeamter, *Corregidor* der Provinzen (*tocricoc*), Verwalter (*suyucoc*), Kuriere (*chasqui*), »Grenzschneider und Vermesser« (*sayua cchecta suyoyoc*), die die Grundstücke eines jeden, des Inka und der Gemeinschaft bestimmten. Außerdem zeigt er uns die königlichen Straßen¹³⁶, die Hängebrücken usw. Und er schließt, indem er vom

¹³¹ *Ibid.*, 299 [301]ff.

¹³² *Ibid.*, 301 [303]ff.

¹³³ *Ibid.*, 315 [317]ff.

¹³⁴ Von diesen hinterließ dieses Werk Zeugnisse, die in allen anderen auf Quechua verfassten Quellen unbekannt sind (*Ibid.*, 317 [319]ff).

¹³⁵ *Ibid.*, 340 [341]ff.

¹³⁶ Ich erinnere mich daran, wie wir in meiner Jugend, als wir in Uspallata auf Berge von 6500 Metern Höhe stiegen, plötzlich einen absolut geraden Weg kreuzten, der sich ungefähr 30 Kilometer weit bis zum Horizont zog. Man sagte uns: Das ist die Straße des Inka, 4000 Kilometer von Cuzco entfernt. In der Tat sagt Guamán: »Jede Straße war von den Inka festgelegt, mit ihrer Meilenzahl und ihrem

Visitator, dem königlichen Rat, spricht sowie von den Sekretären der Inka, von Rechnungsführern und Schatzmeistern, die mit ihrem *quipoc*, einem in Seilknoten geschriebenen Text, ihre Messungen vornahmen, ihre Zahlen, Tribute, Schulden usw. festhielten.¹³⁷

Unser Zeugnis schließt den ersten Teil mit einem aufrüttelnden Text ab:

»Christlicher Leser, hier siehst du das ganze christliche Gesetz¹³⁸. Ich habe nicht gefunden, daß die Indios dermaßen begehrt nach Gold und Silber sind, und ich habe auch keinen gefunden, der hundert Pesos schuldet, und auch keinen Lügner oder Spieler oder Faulpelz oder eine Hure oder einen Schandbuben [...]. Ihr sagt, daß ihr es zurückerstatten müßt; ich sehe nicht, daß ihr es zu euren Lebzeiten oder bei eurem Tode zurückerstattet. Mir scheint es, Christ¹³⁹, daß ihr euch alle zur Hölle verurteilt. [...] Sobald sie an Land gehen, wenden sie sich sogleich gegen die armen Indios Jesu Christi. [...] Gleich den Spaniern, die Götzenbilder hatten, wie der ehrwürdige Pater Fray Luys de Granada schrieb [...] so weinten die Indios als Barbaren und Heiden über ihre Götzenbilder, als man sie ihnen in der Zeit der Conquista zerbrach. Und ihr habt Götzenbilder in eurem Vermögen und Silber auf der ganzen Welt.«¹⁴⁰

Dies ist eine beißende Kritik am Fetischismus des modernen Kapitalismus, der die Menschheit des Südens und auch die Natur einem neuen Gott opfert: dem Anstieg der Profitrate,

Ausmaß, mit Grenzsteinen markiert und bezeichnet, und sie war vier Ellen breit, und an beiden Seiten waren Steine gesetzt, damit sie gerade verläuft, was in der ganzen Welt die Könige nicht wie der Inka getan haben« (*Ibid.*, 355 [357]). Am Mittelmeer habe ich die Steinstraßen der Römer gesehen, von Nordafrika bis Palästina, Italien und Spanien. Keine war so »gerade« wie der Pfad des Inka.

¹³⁷ *Ibid.*, 361 [363]. Hier kann man eine Zeichnung dieses Vorläufers des modernen Buchhalters sehen.

¹³⁸ Das bedeutet: In den Sitten der Inka kann man bereits die Schönheit und den Wert des Besten aus der modernen christlichen Ethik beobachten, die die Eroberer predigten... aber nicht erfüllten.

¹³⁹ Das ist der Vorwurf eines »christlichen« Indios.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 367 [369].



CONQVISTA

GVAINA CAPAC INGA – CA[N]DIA, [ein] SPANIER

›Cay coritacho micunqui?‹

(Ißt du dieses Gold?)

›Dieses Gold essen wir.‹

in Cuzco

dem Kapital. Guamán sieht und beschreibt dies in aller Deutlichkeit.

Im zweiten Teil seines Meisterwerks weist er systematisch den Widerspruch zwischen dem gepredigten Christentum und der perversen Praxis der Frühmoderne auf: eine äußerst schonungslose, ironische und brutale Beschreibung der Gewalt der ersten Expansion der modernen abendländischen Kultur. Er beginnt die Erzählung mit einer Frage, die der Inka

Guaina Capac an Candía stellt, an den ersten Spanier, der nach Peru gekommen sei:

»Und er fragte den Spanier, was er äße; dieser antwortet in der Sprache des Spaniers und durch Zeichen, die er ihm andeutete, daß er Gold und Silber äße. Und so gab er [ihm] viel Goldstaub und Silber und goldenes Geschirr.«¹⁴¹

Von da an geht es nun stets darum, voll sehnsüchtigem Verlangen nach »Gold und Silber« zu suchen: »Alle sagten: ›Yndias, Yndias, Gold, Silber, Gold, Silber von Pirú.« Selbst die Musikanten sangen die Romanze *Yndias, Gold, Silber*¹⁴²:

»Und des Goldes und Silbers wegen ist schon ein Teil dieses Königreichs entvölkert, die Ortschaften der armen Indios, des Goldes und Silbers wegen.«¹⁴³ »So war es bei den ersten Männern [Spaniern]; sie fürchteten ihres Drangs nach Gold und Silber wegen den Tod nicht. Schlimmer sind die in diesem [gegenwärtigen] Leben, die Spanier, [welche] Corregidores, Patres, Encomenderos [sind]. Der Gier nach Gold und Silber wegen fahren sie zur Hölle.«¹⁴⁴ »Wie die Indios ihre Götter und Uacas und ihre Könige und großen Herren und Hauptleute verloren. In dieser Zeit der Conquista gab es auch den Gott der Christen nicht und keinen König von Spanien, und es gab auch kein Gericht, keine Gerechtigkeit.«¹⁴⁵

Die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals – der Moderne selbst – hatte dessen zerstörerische Expansion als räube-

¹⁴¹ *Ibid.*, 369-370 [371-372].

¹⁴² *Ibid.*, 372 [374].

¹⁴³ *Ibid.*, 372 [374]. Die »Entvölkerung« ist der Gewalt der Eroberung, den eingeschleppten, der indigenen Rasse unbekannten, Krankheiten und der Zerstörung des landwirtschaftlichen Systems der Inka geschuldet (z.B. unterhielten sie Aquädukte von bis zu 400 Kilometern Länge in perfekten Bedingungen, in Mitten der Berge, mit Brücken aus Stein, usw.; die europäische koloniale Welt ließ zu, dass das gesamte hydraulische System, das während mehr als Tausend Jahren gebaut worden war, zerstört wurde).

¹⁴⁴ *Ibid.*, 374 [376].

¹⁴⁵ *Ibid.*, 389 [391].

risches Weltsystem in Gang gesetzt. Nach anfänglichem Chaos und Gewalt setzt mit dem Vizekönig Mendoza »das gute Regieren« ein – welch Ironie –, und so lesen wir:

»Ihr törichten und einfältigen und kleinmütigen armen Spanier, die ihr hochmütig wie Luzifer seid: Von Luysber wurde er zu Luzifer, dem großen Teufel. So seid ihr, daß ich mich entsetze, weil ihr euch erhängen und euch selbst um euren Kopf bringen und euch vierteilen und aufhängen wie Judas und euch in die Hölle stürzen wollt. Ihr wollt mehr sein, als Gott gebietet. Wenn ihr nicht König seid, warum wollt ihr dann König sein? Wenn ihr nicht Fürst oder Herzog oder Graf oder Markgraf oder Ritter seid, warum wollt ihr es dann sein? Wenn ihr Steuerpflichtiger, Schuster, Schneider oder Jude oder Maure seid, lehnt euch nicht mit dem Land auf, sondern bezahlt, was ihr schuldet.«¹⁴⁶

Guamán enthüllt den Prozess, der vom *ego conquiro*, der wachsenden, selbstzentrierten Subjektivität, die sich in ihrem Hochmut maßlos über alle Grenzen hinwegsetzt, bis zu seinem Höhepunkt im *ego cogito* verläuft, welches in Gott selbst begründet ist, zur eigenen Vermittlung, um die Welt für seine Herrschaft neu zu gestalten, zum eigenen Dienst, beispielsweise zur Ausbeutung der Menschen des Südens.

Und Guamán beschreibt im weiteren Verlauf detailliert die öffentlichen Ämter und die Art, wie ihre Inhaber die *Indios und Indias unterdrücken, berauben, bestrafen und vergewaltigen*, sodass »das Land zugrunde gehen wird und das ganze Königreich einsam und entvölkert bleiben und der König bettelarm sein wird.¹⁴⁷« Und nach den ersten Zeiten der Präsidenten und *Oidores* im Gerichtsgremium der *Audiencias*, »der allerchristlichsten¹⁴⁸, hat es sich niemals gefunden, daß

¹⁴⁶ *Ibid.*, 437 [439].

¹⁴⁷ *Ibid.*, 446 [448].

¹⁴⁸ Siehe stets die Ironie: »Sie nennen sich Christen« sagte Bartolomé de Las Casas, dasselbe sagt hier Guamán: »Christen nach innen«, in Wirklichkeit »Teufel nach außen«, so wie das Projekt von George W. Bush, die »Demokratie« im Irak zu verbreiten. Die Moderne bleibt sich stets identisch.

einer gekommen wäre, um die armen Indios zu begünstigen. Vielmehr kommen alle, um die Indios noch mehr zu plagen und die Bürger, die Reichen und die Bergwerksbesitzer zu begünstigen«¹⁴⁹. Besonders erregt sich Guamán über die Art, wie die Autoritäten, und sogar spanische Siedler und Sklaven, die Frauen der Indios ausnützen, denn »sie stehlen deren Besitz und huren mit den verheirateten Frauen und entjungfern die Jungfrauen. Und so gehen diese verloren und werden zu Huren und gebären viele kleine Mestizen¹⁵⁰, und die Indios vermehren sich nicht.«¹⁵¹ Die Spanier werden für ihre Taten kritisiert, die einen besonderen Sadismus zeigen, speziell der »christliche (sic!) *Encomendero* der Indios dieses Königreichs«¹⁵², da er »die Armen Jesu Christi im ganzen Königreich bestraft.«¹⁵³ Guamán legt so die Ungerechtigkeiten der ganzen politisch-ökonomischen Kolonialordnung der Moderne bloß. Auch die Kirche wird nicht von seiner treffenden,

¹⁴⁹ *Ibid.*, 485 [489].

¹⁵⁰ Guamán missachtet besonders die Mestizen, die er »*mesticillos* [Mestizchen oder kleine Mestizen]« nennt.

¹⁵¹ *Ibid.*, 504 [508]. Eine von Guamáns Obsessionen ist, dass »die Indios dieses Königreichs zugrunde gehen« (*Ibid.*, [524] 520), da die indigenen Frauen ihren natürlichen Ehemännern entrissen werden. In den Bergwerksiedlungen nehmen die Spanier »einige Töchter der indianischen Knechte mit Gewalt und nehmen sie ihren Ehemännern fort, und sie und ihre Verwalter entjungfern sie, und sie tun deren Frauen Gewalt an, wenn sie deren Ehemänner nachts in die Bergwerke schicken, oder er schickt ihn in eine sehr weit entfernte andere Gegend« (*Ibid.*, [530] 526 [1]). Das Leiden der Indios in den Minen und den Molkereien ist unvorstellbar. Guamán charakterisiert außerdem die Spanier und Spanierinnen als breit gewachsen, sehr dick, arbeitsscheu, hochmütig und in der Behandlung der im Haushalt bediensteten Ureinwohner sadistisch (*Ibid.*, 535 [549]): »Zunächst seid ihr gegen die Armen Jesu Christi.« (*Ibid.*, [557] 543).

¹⁵² *Ibid.*, 548 [562]ff.

¹⁵³ *Ibid.*, 552 [566]. »Und ebenso die Frauen, weil sie ihre Beischläferinnen werden, und sie befreien sie von der Steuer und den persönlichen Dienstleistungen [...]. Und er hurt mit den unverheirateten Frauen und Witwen.« (*Ibid.*, 556 [570]).

ironischen und spitzen Kritik ausgespart¹⁵⁴. Er sammelt noch einige Dokumente über »Misshandlungen« und »schlechte Schelte«, um Beispiele der ungerechten Unterdrückung zu liefern, die an den Indios verübt wird¹⁵⁵.

Jene Indios, die mit den Eroberern kollaborieren – er nennt sie »Hauptmännchen [mandoncillos]«, da sie sich häufig als Adlige ausgeben ohne aus Inkafamilien zu sein –, befehlen nur, weil sie dies im Namen der Spanier tun. Da waren Inka, »vornehme Kaziken«, unter deren Befehl tausend oder fünfhundert steuerpflichtige Indios (*quranga curaca*) standen, sowie »Oberhäuptlinge« die über hundert Indios befehligten, oder »Unterhäuptlinge und Hauptmännchen mit fünfzig [untergebenen] Yndios« (bzw. mit zehn oder fünf)¹⁵⁶. In diese Linie gehören auch die *curacas*, die die Minen und Werkstätten leiteten; Ausbeuter, Diebe, »Besoffene«, Lügner, »Heuchler« und Straßenräuber, »die den Besitz der armen Indios fortschleppten«¹⁵⁷. Wie immer folgt

¹⁵⁴ *Ibid.*, 561 [575]. »Und dadurch werden die Indias zu großen Huren, und es gibt keine Abhilfe. Und so wollen sie nicht heiraten, weil sie dem Pater oder dem Spanier nachlaufen. Und darum vermehren sich die Indios in diesem Königreich nicht, sondern die Mestizen und Mestizinnen, und es gibt keine Abhilfe.« (*Ibid.*, 565 [579]). Die Kritik an Kirche und Klerus geht bis 702 [716]: sie ist eine der Institutionen, die ihn besonders beschäftigen. In gewisser Hinsicht kommen nur die Franziskaner und besonders die Patres der Gesellschaft Jesu unbeschadet davon. Dies zeigt eine Grundhypothese in der ideologischen Geschichte Lateinamerikas. Siehe 635 [647] und etwas weiter vorne 479 [483]: »Wenn die Geistlichen und Dominikaner, die Mercedarier und Augustiner doch wie diese besagten Patres der Gesellschaft Jesu wären, die nicht reich nach Kastilien gehen wollen und auch kein Vermögen haben wollen, sondern ihr Reichthum besteht aus Seelen!«.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 712 [726].

¹⁵⁶ *Ibid.*, 738 [752].

¹⁵⁷ *Ibid.*, 791 [805]. Guamán gehörte zur Familie der Yarovilcas, örtlichen Herrschern aus präinkaischen Zeiten (siehe *ibid.*, 1030 [1038]). Einige betrügerische, mit den Spaniern kollaborierende *curacas* nahmen ihm sein Land weg. Deshalb missachtete Guamán diese »Hauptmännchen«, *curacas*, die nicht adlig waren, sondern

dem die Liste der »Señoras Königinnen oder Coyas«, die Ehefrauen der »Hauptmännchen«, die man »Doña« nennt¹⁵⁸.

Obendrein erledigen die von den Spaniern angesichts der allgemeinen Korruption (die in den Zeiten der Inka nicht erlaubt war) zur Verbreitung der »Gerechtigkeit«¹⁵⁹ eingesetzten christlichen Indios, Kollaborateure also, nicht immer ihre Aufgabe.

Zuletzt setzt sich Guamán mit den Indios selbst auseinander, mit denen des armen Volkes:

»Und wenn die Patres und Pfarrer der Kirchspiele und die besagten Corregidores und Encomenderos und Spanier es zuließen, gäbe es Heilige oder große Gelehrte und allerchristlichste [Indios]. Alles behindern die Besagten mit ihren Geschäften«¹⁶⁰.

Dass die Indios trotz aller Nötigung, die die Eroberer auf sie ausüben, immer noch gut und »politisch« sind, verdanken sie vor allem der Erinnerung ihrer alten Gebräuche. Die Moderne ist, in diesem Fall, der Grund von Korruption und Destruktion. Nun beschreibt Guamán die religiösen Lehren »von unten«, von den Ureinwohnern aus (wie er zuvor auch die Götter und die *uacas* der Inkazeit beschrieben hatte): der gekreuzigte Christus, die Dreifaltigkeit, die Heilige Maria, die Heiligen, das Fegefeuer, die Gebete, die Taufe, das Almosen. Trotz so vieler Wahrheiten waren die indigenen Gemeinschaften nun voller Bedürftiger, die um Almosen baten (wie wir gesehen haben, gab es zur Zeit der Inka keine Möglichkeit für Bettler):

»Daran sind die besagten Visitatoren der heiligen Mutter Kirche schuld, weil sie die Armen, Kranken, Lahmen, Hinkenden und

dies »vortäuschten«. Von Seiten seiner Mutter könnte er mit einer sekundären Linie der Inka verbunden sein.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 757 [771]ff.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 792 [806]ff.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 820 [834].

Einarmigen, die Alten und Blinden, die Waisen in jeder Ortschaft nicht visitieren.«¹⁶¹

Dies zeigt uns großes Elend unter den Indios. Elend, das zur Zeit des Inka unmöglich war. Die Situation der Ureinwohner hatte sich mit der Anwesenheit der Moderne sichtlich verschlechtert. So erschienen »die kreolischen Indios und Indias, in diesem Leben der Christenzeit geborene Indios«, die leicht zu korrumpieren sind, weil sie ihre Gemeinschaft verloren haben; sie verwandeln sich in umherstreifende *yanaconas*¹⁶², in Trinker, »Cocakauer«, und »selbst der beste Christ, obwohl er lesen und schreiben kann, einen Rosenkranz bei sich hat und ein Kleid und eine Halskrause wie ein Spanier trägt und ein Heiliger scheint, spricht doch im Rausch mit den Teufeln und verehrt die *Guacas*«¹⁶³. Wenige schon sind deshalb »die indianischen Philosophen und Astrologen, die kennen die Stunden und Sonntage, die Tage, Monate und das Jahr, um die Feldfrüchte in jedem Jahr auszusäen und zu ernten [...]«¹⁶⁴. Unser Kritiker schließt die Beschreibung des jämmerlichen Zustandes Westindiens mit dem Hinweis ab, dass »der Autor arm in der Welt umherzog, gemeinsam mit den übrigen armen Indios, um die Welt zu sehen und dieses besagte Buch und diese Chronik zum Dienst an Gott und Seiner Majestät und zum Wohl der armen Indios dieses Königreichs zu schreiben und zu vollenden«¹⁶⁵.

Vor dem Hintergrund einer Utopie der Vergangenheit¹⁶⁶ und der Negativität der unheilvollen Gegenwart, stellt sich

¹⁶¹ *Ibid.*, 845 [859].

¹⁶² *Ibid.*, 857 [871].

¹⁶³ *Ibid.*, 863 [877].

¹⁶⁴ *Ibid.*, 884 [898].

¹⁶⁵ *Ibid.*, 902 [916].

¹⁶⁶ Es gibt, so scheint es, noch eine doppelte Vergangenheit. Die des Inka wird häufig als Referenzpunkt genommen. Doch gelegentlich bemerkt man eine gewisse Kritik an der Inkaherrschaft aus der Perspektive von von Cuzco weit entfernten Regionen (aus denen Guamán stammte), und deshalb liest man: »Die vierten Auca Runa

Guamán im dritten Teil ein künftiges Projekt »guter Regierung« vor, mit dem künftigen utopischen Horizont einer »Stadt des Himmels für die guten Sünder«¹⁶⁷ und einer »Stadt der Hölle«¹⁶⁸ für den geizigen Reichen, den Undankbaren, für Unzucht und Hochmut, Strafe für die Hochmütigen, die Sünder und Reichen, die Gott nicht fürchten«¹⁶⁹. Das Plädoyer nimmt die erste in Beschlag (»Betrachtung des Christen der Welt, daß es Gott gibt«¹⁷⁰). Man muss Verständnis dafür haben, dass die Moderne »in die Hölle« kommt.

Darauf folgt das »Kapitel der Frage«¹⁷¹, in dem Guamán in einer politischen Logik mit hoher rationaler Dichte die tiefgehendsten Probleme, die er in der kolonialen Welt der Moderne entdeckt und in seiner *Corónica* bereits geschildert

waren Menschen von geringem Wissen, doch waren sie keine Götzendiener. Und die Spanier waren von geringem Wissen, doch von Anbeginn an waren sie heidnische Götzendiener, wie die Indios seit der Zeit des *Inka* Götzendiener waren« (*Ibid.*, 911 [925]). Es scheint, dass große zivilisatorische Entwicklung für Guamán Götzenkult beinhaltet. Anders hingegen die einfacheren Völker ohne gegenseitige Beherrschung, wie jene Zivilisationen, die dem Inka reich vorausgingen. »Es blickten die alten Indios zum Himmel, bis zum vierten Weltalter, das »Auca Runa« genannt wird. [...] Die Indios in der Zeit der Inka verehrten als Heiden die Götzen und die Sonne als den Vater des Inka« (*Ibid.*, 912 [926]).

¹⁶⁷ *Ibid.*, 938 [952]. Er schreibt: »Die Stadt Gottes und der armen Menschen, die Gottes Gesetz befolgt haben«. Diese Stadt betreten sehr wenige Spanier und alle unterdrückten Indios, die »Armen Jesu Christi«.

¹⁶⁸ Es ist interessant, dass er historisch-politische Kategorien von Augustinus von Hippo benutzt.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 941 [955]. Unser Autor kommentiert: »Stelle Betrachtungen darüber an, wie die Indios und Indias in diesem gegenwärtigen Leben mit so großer Geduld so viele Übel von den Spaniern, dem Pater, den Corregidores, den Mestizen, Mulatten und Negeren, den Yanaconas und Chinaconas ertragen, die den Indios das Leben rauben und das Herz aus dem Leibe reißen. Stelle Betrachtungen an« (*Ibid.*, 942 [956]).

¹⁷⁰ So lautet das Thema im letzten »Inhaltsverzeichnis« (*Ibid.*, o. Z. [1186]). Es wird ab *ibid.* 909 [924] behandelt.

¹⁷¹ Ab *ibid.*, 960 [974].

hat, mit einem kritischen Leser diskutiert. Er legt dem König von Spanien »Fragen« an den »Autoren« (Guamán selbst) in den Mund, die eine besondere Behandlung verdienen würden, doch aus Gründen des Umfangs dieser Arbeit hier nicht detailliert kommentiert werden können.

Traurig beschreibt er am Ende »die Welt, zu der der Autor zurückkehrt« (seinen armen Ausgangspunkt, das Volk »der Armen Jesu Christi«), nachdem er mehr als dreißig Jahre ganz Peru durchwandert hat, um den König von Spanien zu informieren und ihm angesichts derartiger Unordnung Besserungen vorzuschlagen.

Diese möglichen »Besserungen« werden »Betrachtungen« genannt. Wie das ganze Werk sind diese Vorschläge in einen Horizont eingefügt, der aus einer tiefen kosmischen Weisheit Sinn erhält und vom Ursprung ausgeht: »Gott schuf den Himmel und die ganze Erde und alles, was es auf ihr gibt«¹⁷². Nun teilt Poma die Zeit in zehn Epochen, wobei er Peru als Achse nimmt – und weder die Moderne noch das Judenchristentum: Die vier bereits bekannten Zeitalter (vom Uari Vira Cocha bis zum Auca Runa); das fünfte der Inka; das sechste des *Pachacuti Ruma* (das Zeitalter als sich jeder »Kopf nach oben« reckte, alles »umgekehrt« wurde: es handelt sich um eine kosmische Revolution vor der Eroberung); das siebte der »christlichen Eroberung *runa*« selbst; das achte der Kriege zwischen den Eroberern in Peru; das neunte der »christlichen Gerechtigkeit, die Wohlfahrt« (dieser Ausdruck sollte als Ironie gelesen werden) der ersten Kolonialepoche; das zehnte: die gefestigte Kolonialordnung.

Guamán beginnt, nachdem er den Ursprung und den Prozess des »Universums« (*pacha*) als Rahmen gesetzt hat, mit einer ersten »Überlegung«: Der Dienst an den »armen Kranken und Pilgern« erfüllt »das alte Gesetz¹⁷³ und das Gesetz

¹⁷² *Ibid.*, 911 [925].

¹⁷³ Erneut bezieht er sich auf ein »Gesetz« vor den Inka: »Wie die ersten Indios, wenn sie auch durch die Inka zu Götzendienern wur-

Gottes«, das *corpachanqui* (»Du musst ihnen Gastfreundschaft bieten!«). Die »Werke des Erbarmens« bilden das letzte Kriterium im Plädoyer von Guamán: das Mitleid angesichts des Schwachen, des Kranken, des Armen. In dieser ethischen und politischen Forderung stimmen das »alte Gesetz« Perus und das bessere des Christentums in der Neuinterpretation unseres »Autors« überein. In der Tat interpretierte Guamán das Christentum messianisch und konzipierte vorausschauend eine ausdrückliche *Theologie der Befreiung*:

»Jesus Christus starb für die Welt und für die Menschen. Er erduldet Qualen und das Martyrium [...]. In diesem Leben war er *arm* und *verfolgt*. Und hernach, am Tage des Jüngsten Gerichts, wird er kommen [...], um *die verachteten Armen zu belohnen*«¹⁷⁴. »Der erste Priester der Welt war Gott und der lebendige Mensch Jesus Christus, der Priester, der arm vom Himmel kam und der den Armen mehr liebte, als daß er reich sein wollte. Es war Jesus Christus, der lebendige Gott, der kam, um Seelen und kein Geld in der Welt zu gewinnen [...]. Sankt Petrus [...] gab den Armen, was er übrig hatte [...], und alle [Apostel] waren arm und verlangten keinen Lohn und keine Einkünfte, und sie suchten auch keinen Besitz.«¹⁷⁵

Kurz:

»Wer die Armen Jesu Christi beschützt, der dient Gott, denn dies ist das Wort Gottes in seinem Evangelium. Und wenn er die Indios Eurer Majestät beschützt, dient er Eurer königlichen Krone«¹⁷⁶.

den, den Glauben und das Gebot ihrer Götter und das Gesetz und das gute Werk befolgten, sie bewahrten es weiter und hielten es ein.« (*Ibid.*, 914 [928]). Guamán kritisiert die Inka immer noch aus der Perspektive dieser ursprünglichen utopischen Zeit, da er selbst nicht aus einer Inkafamilie, sondern aus von den Inka beherrschtem Adel stammte.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 915 [936].

¹⁷⁵ *Ibid.*, 962c [979].

¹⁷⁶ *Ibid.*, 972 [990].

Außerdem empfiehlt er, die Institutionen in einer gewissen Einheit zu ordnen, da in alten Zeiten alles verstanden wurde, insofern es sich unter der väterlichen Macht *eines einzigen Inka* befand, während es in der Unordnung der kolonialen Moderne »viele Inka gibt: [der] Corregidor [ist] *Inka*, zwölf Beisitzer sind *Inka*, der Bruder oder der Sohn des Corregidors und die Frau des Corregidors [...] sind *Inka*, und seine Verwandten und der Schreiber sind *Inka*«¹⁷⁷. Auch sei es nötig, sich dessen bewusst zu sein, dass sich mit der Anwesenheit der Europäer für die Indios alles verschlechtert habe: »Stelle Betrachtungen darüber an, daß die Indios in diesem gegenwärtigen Leben so großen Rechtsstreit haben. *In der Zeit der Inka hatten sie solchen nicht*«¹⁷⁸.

Doch das große politische Argument für das »gute Regieren« besteht in der »Rückgabe der Macht« an die Inka:

»Ihr sollt nämlich Betrachtungen darüber anstellen, daß Gott die ganze Welt gehört, und darum gehört Kastilien den Spaniern, und Westindien gehört den Indios, und Guinea gehört den Negern. Sie, jeder einzelne von diesen, sind rechtmäßige Eigentümer, und das nicht allein nach dem Gesetz [...]. Und die Indios sind natürliche Eigentümer in diesem Königreich, und die Spanier [sind] natürliche [Eigentümer] in Spanien. Hier in diesem Königreich sind sie Fremde, *Mitimays* (Umsiedler).«¹⁷⁹

Ausgehend vom inkaischen Verständnis des geopolitischen Welt-Raums versucht Guamán sein Projekt zu rechtfertigen, wobei er strategisch auf die Unterstützung des spanischen Königs zählt. So wie von Alters her das Inkareich das »Zentrum« des Universums (*Pacha*) gewesen ist, sein »Nabel« (*Cuzco*), von dem aus sich die »vier Teile« der Welt (in Richtung der vier Himmelsrichtungen, wie in China oder bei den Azteken im *altepetl*¹⁸⁰) erstreckten und dabei zusammen ein

¹⁷⁷ *Ibid.*, 914 [928].

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, 915 [929].

¹⁸⁰ Siehe James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford,

»kosmisches Kreuz« bildeten, so setzt er jetzt, indem er diese imaginären geopolitischen Strukturen auf eine stärker globale Welt ausdehnt, den König Philipp von Spanien mit seinen »vier Teilen« oder Königreichen ins Zentrum (mit den Inka, die in ganz Amerika die Macht wieder übernommen haben; den römischen Christen, den Afrikanern aus Guinea und den Türken bis Großchina¹⁸¹). Ein »Weltmonarch« mit vier Königreichen, eine globalisierte Projektion des Inkareichs, doch gleichzeitig geht es wie bei Bartolomé de Las Casas um die Wiederherstellung der Autonomie der Inka, wenn auch der König von Spanien »die Welt in seiner Hand hält«¹⁸²: »[W]eil er Inka und König ist, und kein anderer, kein Spanier oder Pater, darf nämlich das Amt übernehmen, weil der Inka

1992, S. 14ff: »Altepetl«. Zur »dualen« Organisation des Inkareichs in vier Regionen und allgemein zur der Kultur der Hochebene siehe Marti Pärssinen, *Tawantinsuyu. The inca state and its political organization*, Helsinki, 1992, S. 171ff: *Principles of the Dual and Quaternary Structures*.

¹⁸¹ »Ihr sollt Betrachtungen darüber anstellen, welch hohe Majestät nämlich der Inka Topa Ynga Yupanqui, der König von Pirú, hatte [...] [so wie sie] die Könige, Fürsten und Kaiser der Welt [hatten], sowohl über die Christen wie über den Großherrs der Türken und den chinesischen König, die Kaiser von Rom und der ganzen Christenheit und der Juden und den König von Guinea.« (*Die neue Chronik*, 948 [962]). Der Inka war ein König auf derselben Ebene, von der uns die Geschichten der anderen Kulturen erzählen, und außerdem »hatte der Inka vier Könige für die vier Teile dieses Königreichs.« (*Ibid.*). Unser Autor schlägt nun ein neues Projekt vor: »Monarch muß der König Don Philipp der Dritte sein [...] Unter ihm wird es vier geringere Könige geben:] Erstens: Ich bringe einen meiner Söhne dar, einen Prinzen dieses Königreichs, einen Enkel und Urenkel von Topa Ynga Yupanqui [so würde er das Projekt der indianischen Monarchie von Torquemada wiederherstellen...]. Zweitens einen Prinzen des Königs von Guinea, einen Neger; drittens [einen Prinzen] des Königs der Christen von Rom [...]; viertens den König der Mauren, [einen Prinzen] des Großherrs der Türken, die vier mit ihrer Krone, ihrem Zepter und ihren Wollvliesen.« (Guamán Poma, *Die neue Chronik*, 949 [963]).

¹⁸² *Ibid.*

Eigentümer und rechtmäßiger König war«¹⁸³. Man erahnt also deutlich ein Projekt künftiger politischer Befreiung – unsere aktuelle »zweite Emanzipation«. Die erste wurde 1810 teilweise durchgeführt, die zweite beinhaltet die Emanzipation der ursprünglichen Völker, die Evo Morales in Bolivien angekündigt hat, ein Aymara und kein Quechua wie Guamán.

Da eine »Wiederherstellung« nicht möglich war, war es notwendig, auf allen Ebenen der administrativen, politischen, kirchlichen, militärischen, sexuellen, erzieherischen... Strukturen eine Vielzahl von Mitteln zu finden, die Guamán in diesen »Betrachtungen« mit unermüdlicher Geduld beschreibt. Als Beispiel ein letztes Zitat:

»Stelle hierüber Betrachtungen an, daß der Corregidor mit den Worten erscheint: ›Ich werde dir nämlich Recht verschaffen‹, und er raubt. Und der Pater erscheint: ›Ich werde dich zum Christen machen. Ich werde taufen, trauen und in der Christenlehre unterweisen‹, und er raubt, schindet ihn und nimmt ihm Weib und Tochter fort. Der Encomendero und die übrigen Spanier sagen: ›Es ist recht und billig, daß er dem König dient, weil ich dessen Vasall bin.‹ Und ein solcher raubt und stiehlt ihm alles, was er hat. Und noch schlimmer sind die Kaziken und Ortsvorsteher; ein solcher schindet die armen unglücklichen Indios ganz und gar.«¹⁸⁴

Adorno und Horkheimer brachten das finsterste Gesicht der Moderne nicht mit solcher Deutlichkeit zum Ausdruck, auch nicht in ihrer *Dialektik der Moderne*. Dieser Finsternis halber geht Guamán nach diesen dramatischen »Betrachtungen« zum zweiten Punkt über, der im Grunde von fünfzehn Fragen organisiert wird, die der »Autor« dem König Phillip in den Mund legt. Die zweite von ihnen lautet:

¹⁸³ *Ibid.*, 915 [929].

¹⁸⁴ *Ibid.*, 957 [971].

»Sag mir, Don Felipe Ayala, wie gab es damals, in der Zeit der *Inka*, so viele Indios?« Ich sage Eurer Majestät, daß in dieser Zeit allein der *Inka* König war [...]. Man lebte aber dem Gesetz und Gebot der *Inka* getreu. Und da es einen König gab, dienten sie ruhig in diesem Königreich, und sie vermehrten sich, und man hatte Besitz und Essen, Kinder und eigene Frauen.«¹⁸⁵

In der fünften Frage bohrt der König nach:

»Sag mir, Autor, wie werden die Indios reich werden?« Eure Majestät sollen erfahren, daß sie ein Gemeindevermögen haben müssen, das sie »*Sapci*« nennen, von Saatfeldern für Mais und Weizen, Kartoffeln, Pfeffer, *Magno* und Baumwolle, einen Weinberg, eine Tuchmühle, eine Gerberei, *Coca* und Obstbäume.«¹⁸⁶

Die »gute Regierung« bestünde von Seiten der Mitglieder der Moderne, und dies könnte alles zusammenfassen, darin, »daß alle Spanier wie Christen leben sollen«¹⁸⁷. Doch wenn dies geschähe, ginge es mit der Moderne als solche bergab, es gäbe keine Reichtumsakkumulation im Zentrum. Wir sehen also, dass Guamán seine argumentative Strategie so wie Karl Marx organisiert und dass er demselben Prinzip folgt wie der Kritiker aus Trier: Denjenigen, der vorgibt Christ zu sein, bringt er in einen offensichtlichen performativen Wider-

¹⁸⁵ *Ibid.*, 962 [976]. »Sag mir, Autor, wie kommt es, daß die Indios sich jetzt nicht vermehren und arm werden?« Ich werde Eurer Majestät sagen: Erstens vermehren sie sich nämlich nicht, weil die Patres der Kirchspiele, die Encomenderos, Corregidores und [die übrigen] Spanier, die Verwalter, Beisitzer und Beamten, ihre Knechte, die allerbesten unter den Frauen und Jungfrauen nehmen. Und darum gibt es so viele kleine Mestizen und Mestizinnen in diesem Königreich. Unter dem Vorwand, daß dieser zu ihm sagt, er lebe mit einer Beischläferin, nimmt und entreißt dieser den Armen die Frauen und Besitzungen. [...Der Indio] will lieber ein für allemal sterben, als sich so großem Schaden ausgesetzt zu sehen.« *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, 963 [977].

¹⁸⁷ *Ibid.*, 966 [984].

spruch zwischen seinen perversen Taten und den ethischen Geboten des Christentums selbst¹⁸⁸.

Welche Welt fand der »Autor« vor, als er zu seinem Volk zurückkehrte?

»Da er nun dreißig Jahre Seiner Majestät gedient hatte, fand er alles eingestürzt, und [andere hatten] sich seiner Häuser, Saatenfelder und Weidegründe bemächtigt, und er fand seine Söhne und Töchter nackt und bloß, als Diener steuerpflichtiger Indios. Seine Kinder, Neffen und Verwandten erkannten ihn nämlich nicht, weil er als ein so alter Mann wiederkam; er mochte wohl achtzig Jahre alt sein, [er war] ganz weißhaarig, mager, bloß und barfuß«¹⁸⁹.

Und das ist nicht alles: Sein Werk, seine *Corónica*, wird bis 1908 in einer europäischen Bibliothek in Kopenhagen vergraben bleiben. Die Welt der armen »Indios«, die »Armen Jesu Christi« werden in der entfalteten Moderne noch Jahrhunderte darauf warten, dass ihnen Gerechtigkeit widerfahre...

¹⁸⁸ Der Text von Marx, auf den wir uns beziehen, sagt folgendes: »Dem [lutheranisch-deutschen] Staate, der das Christentum als seine höchste Norm, der die Bibel als seine Charte bekennt, muß man die Worte der heiligen Schrift entgegenstellen, denn die Schrift ist [für die Lutheraner] heilig bis aufs Wort. Dieser Staat [...] gerät in einen schmerzlichen, vom Standpunkte des religiösen Bewußtseins aus unüberwindlichen *Widerspruch*, wenn man ihn auf diejenigen Aussprüche des Evangeliums verweist, die er nicht nur nicht befolgt, sondern auch nicht einmal befolgen kann« (Karl Marx, *Zur Judenfrage*, I, MEW, Bd. 1, Berlin, 1956, S. 359f).

¹⁸⁹ Guamán Poma, *Die Neue Chronik*, 1094 [1104].

§ 6. SCHLÜSSE

Wir könnten auch noch das Denken und die Weisheit der ursprünglichen amerikanischen Völker selbst betrachten, die nicht wie Guamán Poma unter dem Eindruck oder der Prägung des Christentums standen. Sie stellen ihrer radikalen Exteriorität wegen einen kritischen »Zukunftsvorrat« dar. Aber belassen wir die Erzählung hier, um uns nicht noch weiter auszubreiten.

Es scheint, dass Felipe Guamán Poma de Ayala seine *Corónica* 1616 abgeschlossen hat. Im Jahr zuvor beendete der junge, knapp zwanzigjährige René Descartes seine Studien im Jesuitenkolleg von La Flèche. Nichts wusste der angehende Philosoph – er konnte es nicht wissen – von der ganzen peripheren und kolonialen Welt, die die Moderne eingerichtet hatte. Sein künftiges *ego cogito* sollte ein *cogitatum* bilden, das – unter anderen *entes* zu seiner Verfügung – die Leiblichkeit der kolonialen Subjekte als ausbeutbare Maschinen situierte: die Leiblichkeit der Indios in der *encomienda*, der *mita* oder der lateinamerikanischen *hacienda*, oder die der afrikanischen Sklaven im »großen Haus« der Plantagen Brasiliens, der Karibik oder Neu-Englands. Im Rücken der Moderne nahm man den kolonialen Subjekten für immer ihr »Mensch-Sein«, bis heute.

Wenn der Verdacht, den wir schüren wollten, wahr wäre, erschienen die Forschungen über den Sinn und die Richtung der philosophischen Moderne in neuem Licht. Wenn die Moderne philosophisch nicht mit Descartes beginnt, und dieser als großer Denker jenes zweiten Moments der Frühmoderne verortet werden muss, an dem sich bereits irreversibel die Verbergung vollzogen hat, nicht des heideggerschen Seins, sondern des »kolonialen Seins«, dann müsste ein ganzer Prozess *philosophischer Dekolonialisierung* einsetzen. Das Holland um Amsterdam im 17. Jahrhundert, das Holland der Ostindischen Kompanie, wäre eine Welt, die nach jenen Krisen des königlichen Spaniens des 15. Jahrhunderts und des

Reiches Karls V. aufgetaucht ist (das Weltsystem von I. Wallerstein), die Europa den weiten Horizont des ersten kolonialistischen, kapitalistischen und eurozentrischen modernen Weltsystems eröffnet hatten. Das Jahr 1637, als *Le Discours de la Méthode* in den Niederlanden unter einer schon von der siegreichen Bourgeoisie beherrschten Ordnung veröffentlicht wurde, wäre dann nicht der Ursprung der Moderne, sondern ihr *zweiter Abschnitt*. Das solipsistische Paradigma des Bewusstseins, das *ego cogito*, entwickelt während der späteren europäischen Moderne seine überwältigende und verheerende Wirkung und wird bis zu Hume, Kant, Hegel, Sartre oder Ricoeur zwar häufig modifiziert, doch kehrt es stets wieder. Im 20. Jahrhundert wird es von Emmanuel Levinas radikal kritisiert, der im Anschluss an die fünfte *Cartesiansche Meditation* von Edmund Husserl¹⁹⁰ versucht, sich dem Anderen zu öffnen, auch dem Anderen der europäischen Moderne... jedoch noch immer im Inneren Europas. Der jüdische Holocaust ist zweifellos ein irrationales intra-europäisches Desaster, eine späte Frucht der Aufklärung, so wie es Adorno und Horkheimer darlegen. Dennoch gelingt es weder Levinas selbst noch den drei Generationen der Frankfurter Schule, die Moderne zu überschreiten, denn sie alle haben

¹⁹⁰ Hier würde eine genaue Lektüre dieser V. *Meditation* über die *Enthüllung der transzendentalen Seinsphäre als monadologische Intersubjektivität* (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, 1963, §§ 42ff, S. 121ff) sehr gut passen, in der der Freiburger Philosoph versucht, das *ego cogito* zu überschreiten, wenn er die Frage des Anderen aus der Perspektive »der gemeinsamen Lebenswelt« (§ 58, S. 162) behandelt und dabei davon ausgeht, »daß die Anderen sich in mir als Andere konstituieren« (§ 56, S. 156). Sartre seinerseits wird jene Aporie niemals vollständig überwinden können, die er im »Blick« (*Le regard*) (Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek, 1962, III, 1, iv, S. 338-397) konstatiert, durch den er »den Anderen« unwiderruflich als Objekt konstituiert. Ebenso konstituiert der Andere wiederum mich als Objekt: »die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern sie Objekt für andere ist.« (S. 347).

Zweite Vorlesung

Von der Kritischen Theorie zur Philosophie der Befreiung

(Themen eines Dialogs)

Nachdem ich über den Tonfall meines Beitrags zu diesem *Dialog* zwischen Europäern und Lateinamerikanern nachgedacht habe, bin ich zur Ansicht gekommen, dass meine argumentative Strategie zunächst die *Subjekte* des Diskurses und ihren *locus enuntiationis* ernst nehmen müsse: *wer* wir sind und *von wo aus* wir sprechen. Dialoge wie dieser sind nicht selbstverständlich und gewöhnlich¹, und weniger noch, wenn sie auf *symmetrische* Weise geführt werden, in einer horizontalen Kommunikationsgemeinschaft also zwischen Philosophen, die sich unter Kollegen als gleiche respektieren, aber dennoch fordern, in ihrer Alterität anerkannt zu werden. Deshalb sind derartige Dialoge nicht frei von einer gewissen Nicht-Mittelbarkeit, einer Inkommensurabilität, die zu Missverständnissen führen kann. Doch gleichermaßen werden sie von einem solidarischen Willen und Versuch vereint, *eine kritische Philosophie mit weltweiter Geltung* voranzubringen – vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte, zumal ich denke, dass dies die spezifische Aufgabe der Philosophie im beginnenden 21. Jahrhundert ist. Eine solche kritische Philosophie müsste von den Ausgeschlossenen des globalen Systems, den peripheren Ländern, und von den in der inneren Ordnung der besonderen Staaten Ausgeschlossenen, den verarmten Massen, her denken.

¹ Meine mehr als zehnjährigen Dialoge mit Karl-Otto Apel (Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, *La Etica del Discurso y la Etica de la Liberación*, Madrid, 2004) haben mich gelehrt, dass es gut ist seine Ausgangspunkte klar zu definieren.

§ 1. DIE ERSTEN KONTAKTE MIT DER FRANKFURTER SCHULE (DIE »ERSTE GENERATION«)

Ich für meinen Teil betreibe das, was wir »Philosophie der Befreiung« genannt haben. Diese unterhielt seit ihren Anfängen einen beständigen Dialog mit der »Kritischen Theorie«. Die Ereignisse von 1968 hatten in Lateinamerika weder denselben Sinn wie in Paris, Frankfurt oder Berkeley, noch gingen sie vom gleichen Kontext aus². Doch unter den zwischen 1964 und 1984 vom Pentagon und der Doktrin von Henry Kissinger eingesetzten Militärdiktaturen beeindruckten uns die Werke von Herbert Marcuse, besonders *Der eindimensionale Mensch*, paradoxerweise in einer Situation, die dem totalitären Schrecken, in dessen Atmosphäre die erste Frankfurter Schule (die »erste Generation«) entstanden war, stark ähnelte. Der »schmutzige Krieg« mit Tausenden Ermordeten, Gefolterten und Verschwundenen³ dauerte, beispielsweise in Brasilien, fast zwei Jahrzehnte lang. Allerdings lasen

² Auf der »Plaza de las tres culturas« in Mexiko wurden mehr als vierhundert Studenten und Arbeiter ermordet, was weder in Paris noch in Berkeley geschah. In Argentinien wurde die Stadt Córdoba (im so genannten »Cordobazo«) von gegen den Militärdiktator Onganía streikenden Arbeitern und Studenten eingenommen. Das sind Ereignisse, die wiederum von der chinesischen »Kulturrevolution« 1966 und vielen anderen sehr verschieden sind, die die Philosophie des »Zentrums« offensichtlich nicht als »ihren« Kontext wahrnimmt.

³ Am 2. Oktober 1973 wurde mein Haus Ziel eines Bombenattentats, meine Bücher flogen auf die Straße, die gesammelten Werke von Hegel und Marx wurden durch die Bombe beschädigt (manchmal zeige ich diese halb zerstörten Bände meinen Studenten, wenn ich in einer Lehrveranstaltung einen Text lese. Dann sage ich ihnen: »Dieses Buch hat seinen Einband durch eine Bombe verloren«). Ich habe die selektive Verfolgung durch die extreme Rechte des Peronismus erlebt (Faschismus der Peripherie). Wir dachten aus der Erfahrung der Verfolgung und später des Exils. Ein Horkheimer oder Adorno in Kalifornien sind mir nicht fremd; wir haben die gleichen politischen Erfahrungen gemacht: die einen im »Zentrum«, andere in der »Peripherie«. Unterschiedliche »Orte der Aussage«.

wir Marcuse zusammen mit *Die Verdamnten der Erde* von Frantz Fanon aus Martinique, denn unsere Reflexion fand in der postkolonialen Peripherie statt, ging vom Süden aus und bezog sich auf die kritische Sozialwissenschaft: so auf die Dependenztheorie, die später mit der Theorie des »Weltsystems« von Wallerstein fortgesetzt wurde, und sich schließlich während der Regierung Clinton unter dem Namen »Globalisierung« durchsetzen sollte⁴. Das heißt, bereits unsere erste Lektüre der »Kritischen Theorie« war nicht eurozentristisch. Mein (1975 geschriebenes) Werk *Philosophie der Befreiung* beginnt so:

»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 [...]. Deshalb kommt es darauf an, den Raum, den geopolitischen Raum ernstzunehmen [...]. Es ist nicht dasselbe, ob einer am Nordpol, in Chiapas oder in New York geboren wird«⁵.

Bei der frühen Frankfurter Schule entdeckten wir die »Materialität« im Sinn von lebendiger Leiblichkeit – eine Problematik, die diejenigen, die sich mit den theoretischen Positionen der Schule beschäftigen, nicht gerade häufig interessiert⁶:

»Wer unmittelbar, ohne *rationale Beziehung auf *Selbsterhaltung dem *Leben* sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschichtliche zurück«⁷.

⁴ Die *Globalisierung* ging damals von der Internationalisierung des produktiven Teils des Kapitals in den transnationalen Konzernen zu einer finanziellen und monetären Phase mit weltweiter Tragweite über.

⁵ Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg, 1989, S. 15f.

⁶ Zum Beispiel gelangt man in *On Horkheimer. New Perspective* (Seyla Benhabib et al., Massachusetts, 1993), obwohl die ökonomische Problematik berührt wird, nicht zu einer klaren Definition der Negativität in ihrem radikal materialen Sinn.

⁷ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Auf-*

Die »Materialität« der frühen Frankfurter Schule besteht in der Affirmation der lebendigen (Schopenhauer, Nietzsche), verletzlichen und wünschenden (Freud) **Leiblichkeit*, die der Nahrung, der Kleidung und einer Bleibe bedarf (Feuerbach). Diese anthropologische Materialität fern des dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung war uns in einem leidenden, verarmten und hungernden Lateinamerika auf sehr spürbare Weise nahe. Auf dem Südkegel schrieten vielfältige Demonstrationen der Menge nach »¡*Pan, paz, trabajo!* – Brot, Frieden, Arbeit!« – drei Forderungen, die fest mit dem Leben verbunden sind, mit der Reproduktion des Inhalts der **Leiblichkeit*. Deshalb war die politisch-ökonomische Sphäre von besonderer Relevanz und eine frontale Kritik am Kapitalismus notwendig (Marx). Wille, Affektivität, unbewusste Triebe und ökonomische Forderungen waren in den Diskurs der frühen Frankfurter Schule integriert.

Allerdings handelte es sich um eine »negative Materialität«; man achtete besonders auf die negativen Auswirkungen des herrschenden Systems: Schmerz und Elend. Die »Positivität« des Systems bemäntelt und verbirgt stets die »Negativität«, auf der es errichtet ist:

»Darum konvergiert das spezifisch *Materialistische* mit dem *Kritischen*, mit gesellschaftlich *verändernder* Praxis. Die Abschaffung des Leidens [...]. Eine solche Einrichtung hätte ihr *Telos* an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder [...].«⁸

Die »Philosophie der Befreiung«⁹ ging vom *locus enuntiationis* des materialen Opfers aus, von der negativen Wirkung

klärung, Frankfurt a. M., 1971, S. 30.

⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966, S. 203.

⁹ Der Begriff »Befreiung« wurde von den Befreiungsbewegungen der 60er Jahre in Afrika und Asien angeregt und von der kubanischen Revolution. In theoretischer Hinsicht aber ließ er sich von dem Ausdruck »**Befreiungspraxis*« von Marx und Horkheimer

des Autoritarismus, des Kapitalismus und des »Machismus«, allerdings – und hier tut sich bis in die Gegenwart eine abgrundtiefe Differenz auf, die *explizites* Thema unseres Dialogs sein muss – aus dem Blickwinkel der materialen Negativität des Kolonialismus¹⁰, der Negativität eines Phänomens, das dem metropolitenen Kapitalismus, der Moderne und dem Eurozentrismus korrelativ ist. Für uns waren die Opfer nicht mehr wie für Horkheimer, Habermas oder die »dritte Generation« der Kritischen Theorie allein der Arbeiter, der in Auschwitz verfolgte Jude, der Bürger unter dem Nationalsozialismus, die Frau oder auch die Arbeiter in der Krise des Wohlfahrtsstaats, sondern die Opfer eines weltweiten Systems. Dieses seit 1492 globalisierte *World-System* umfasste das System der lateinamerikanischen *hacienda*, das die Ureinwohner ausbeutete, ebenso wie das System der *mita* und der Silberförderung in Minen wie in Potosí¹¹, das System der Plantagen mit aus Afrika ins tropische Amerika verschleppten Sklaven, die von den Konquistadoren systematisch *ins Konkubinat gezwungenen* Indias, die im Christentum erzogenen Kinder (kulturelle Beherrschung mittels einer fremden Religion), etc.

In eben diesem Zusammenhang erwies sich die für Hegel, Lukács oder Heidegger, und folglich auch für die frühe Frankfurter Schule so bedeutende ontologische Kategorie der *Totalität*¹² als unzureichend. Dank der Lektüre eines weite-

anregen. Ihr Begriff unterscheidet sich sehr von dem der »Emanzipation« (siehe meinen Vortrag von 1989 im Dialog mit K.-O. Apel *Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990, S. 88-91). Die zweite und »dritte Generation« spricht lediglich von »Emanzipation«.

¹⁰ Aus der Perspektive des Indio, des afrikanischen Sklaven, des Opiumkriegs gegen China, etc.

¹¹ Dieses Silber bildet die erste Währung des kolonialen Kapitalismus.

¹² Siehe Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, 1984.

ren jüdischen Philosophen¹³, Emmanuel Levinas¹⁴, den wir (wie auch Jean-Paul Sartre und Paul Ricœur) in den 60er Jahren in Paris kennen gelernt haben, konnten wir den engen Sinn der ontologischen Totalität überschreiten, der von Horkheimer bis zu Marcuse, Apel oder Habermas gilt. »Der Andere« (*Autrui*) aus *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*¹⁵ war der »Arme« (der Ökonomie), die »Witwe« (der Erotik), die »Waise« (der Pädagogik) und der »Fremde« (der Politik). Die Alterität hat vielfältige Gesichter: Anfang der 70er Jahre hatten wir bereits begonnen, auf dem Weg der *Differenz* zu gehen, lange vor den Vertretern der Postmoderne, allerdings im Sinn der »Transmoderne«. Der Sinn von »Materialität« als verletzbare »Leiblichkeit« und die Kritik als Theorie, die vom Schmerz des Beherrschten, Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen her denkt, erhielten jetzt *ethische* Festigkeit, während es der frühen Frankfurter Schule nie gelang, eine *Ethik* zu bilden, da sie die Kategorie der »Totalität« nicht ausreichend überschreiten konnte¹⁶.

¹³ Auch alle Mitglieder der ersten Frankfurter Schule waren Juden und sie erhielten die Mittel für den Beginn ihrer Arbeiten von einem *argentinischen*, also *lateinamerikanischen* Juden, der aus einer Getreide exportierenden Familie mit Großgrundbesitz stammte: Felix Weil, ein Freund Horkheimers.

¹⁴ Außer den acht Jahren, die ich (zwischen 1957 und 1967) in Europa verbracht habe, lebte ich zwei Jahre in Israel, wo ich Hebräisch studierte, um das »lateinisch-germanische Denken« kritisieren zu können (Enrique Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, 1969).

¹⁵ Emmanuel Levinas, Freiburg, 1987.

¹⁶ Meine bereits zitierte *Philosophie der Befreiung* geht von der »Proximität« (2.1) des Von-Angesicht-zu-Angesicht der leiblichen Subjekte aus und nicht von der ontologischen »Totalität« der »Welt« in heideggerischem oder hegelianischem Sinn. In meiner ersten Ethik (die fünf Bände *Para una ética de la liberación latinoamericana* erschienen zwischen 1973 und 1980) wies ich ausdrücklich auf diese Kritik an der ersten Frankfurter Schule hin. »Der Andere« – die trans-ontologische, ethische Exteriorität, die dem System innere Transzendenz (Franz Hinkelammert) – wurde als phänomenologi-

Ein gewisser noch ontologischer Eurozentrismus der Philosophie machte es unseres Erachtens der Kritischen Theorie von der »ersten bis zur dritten Generation« unmöglich, einen weltweiten Horizont jenseits des europäischen und nordamerikanischen zu erspähen. Der globalen Alterität gegenüber war man mit einer gewissen Blindheit geschlagen. Deshalb bildete die heute »Globalisierung« genannte Problematik seit den späten 60ern die Ausgangshypothese der »Philosophie der Befreiung«. Zwar kritisierten Horkheimer und Adorno zu Recht den instrumentellen Rationalismus der *Aufklärung, doch sahen sie nicht, dass diese eine kulturelle und philosophische Bewegung war, die von einer Vision Zentrum-Peripherie, vom kolonialistischen Kapitalismus und vom Universalitätsanspruch der europäischen Kultur aus den *locus enuntiationis* einer dreifachen ontologisch herrschenden und fetischistischen »Verfassung« bildete:

An erster Stelle konstruierte die Aufklärung (in einem *making*) dasjenige, was Edward Said »Orientalismus« genannt hat¹⁷. Infolge der kürzlich erfolgten industriellen

sche Kategorie von Levinas gebildet. Wir gaben ihr eine ökonomische, politische, psychoanalytische und geopolitische Dimension (der »Kolonist« der Peripherie, der ausgebeutete Indio, der unterdrückte Sklave; in meiner *Erotik* von 1973 die vom »Machismo« vergewaltigte Frau, das »Kind« und das »Volk«, die, wie Paulo Freire zeigt, in einer Pädagogik der Herrschaft erzogen werden, etc.). Viele Dimensionen der Exteriorität, die man Jahre später Differenz nennen wird: Differenz der Frau, des »black american«, des Marginalisierten, der künftigen Generationen, auf die Hans Jonas hingewiesen hat, der Immigranten, etc. Die »Philosophie der Befreiung« behandelt diese Themen seit den 70er Jahren.

¹⁷ Siehe meine Vorlesungen 1992 in Frankfurt (Dussel, *Von der Erfindung Amerikas*), besonders *Das europäische Ich und das Verschwinden des Anderen*. Die Kritik an Hegel war opportun, denn er war der erste Philosoph, der seine Vorlesungen – eine komplette Rekonstruktion der Weltgeschichte von einem *eurozentrischen* Standpunkt – nach dem Zusammenbruch Chinas hielt, das noch vor dem Vereinigten Königreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts mit der industriellen Revolution beginnen konnte und dies aber, entgegen den irrigen Hypothesen von Max Weber, nicht tat, da es an

Revolution – es ist erst zwei Jahrhunderte her – war Europa zum ersten Mal das »Zentrum« des Handels und beurteilte den »Orient«, der bis heute als strenge Kategorie der Sozialwissenschaften und der kritischen Geschichtswissenschaft nicht existiert, als »despotisch« und rückständig.

An zweiter Stelle wurde ein Gegen-Begriff oder eine Metakategorie gebildet, die bis in die Gegenwart subtil unsichtbar bleibt: der »Okzidentalismus« (ein Ausdruck von Fernando Coronil aus Michigan) und »Eurozentrismus«, von dem sich nur sehr wenige intellektuelle Bewegungen frei machen konnten (als Hegelianer war auch Marx, zumindest bis 1868, eurozentrisch¹⁸; Freud war es mit seinem – beispielsweise in Afrika inexistenten – griechisch-europäischem Ödipus und ebenso die drei Generationen der Kritischen Theorie u. a.). Die These des Eurozentrismus wird deutlich zum Ausdruck gebracht: »Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte«¹⁹.

An dritter Stelle »konstruierte« die Aufklärung den Begriff »Südeuropa« (Griechenland, Italien, Spanien und Portugal). Diese Gebiete *hätten* Geschichte *geschrieben*, aber sie wären bereits nicht mehr das »Herz Europas«²⁰: In den Pyrenäen

Kohle mangelte und sich eine ökologische Krise ereignete. Dadurch wurde die Landbevölkerung an die Feldarbeiten gebunden und konnte folglich nicht in die bereits entstehende Industrialisierung im Tal des Jangtse eintreten (Kenneth Pomeranz, *The great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, 2000). Diese Fragen behandeln wir in unserer Geschichte der politischen Philosophie. Cf. Dussel, *Política de la liberación*, S. 143-164.

¹⁸ Sein Kontakt mit den russischen Populisten wie Nikolai Danielson weckte ihn aus seinem »west-europäischen« Traum (Siehe Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana (1863-1882)*, Mexiko, 1990).

¹⁹ Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, S. 134.

²⁰ Deutschland, Frankreich, Dänemark und die skandinavischen Länder sind »das Herz Europas« (*Ibid.*, S. 133). Hier wurde England vergessen, aber über dieses Land schreibt er auf der Spitze des

beginnt Afrika²¹. Wenn Spanien in »Afrika« ist²², fragte man sich als lateinamerikanischer Philosoph, was sind dann wir, die koloniale Peripherie des peripheren Spaniens? Wir fühlten uns wie die Un-Menschen des Heraklit jenseits der Mauern von Ephesos: das Nichts des Nicht-Seins²³. Ich muss sagen, dass ich 1962 in Paris damit begonnen habe, den »Ort« Lateinamerikas in der Weltgeschichte zu rekonstruieren, um Hegel zu widerlegen²⁴ und dabei einer Anregung des mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea folgte.

zynischen und eurozentrischen Fetischismus: »Die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein« (*Ibid.*, S. 538). Es ist interessant, dass man nicht auf George W. Bush warten muss, um zu einer Sakralisierung (»Missionare«) einer »Zivilisation« (der eigenen, wie bei Huntington) mit Anspruch auf Universalität zu gelangen. Es ist die »Christlichkeit« (Karl Löwith, *Von Nietzsche zu Hegel*, Stuttgart, 1964, II, cap. V: »Das Problem der Christlichkeit«, S. 350-416). Die Ausdrücke von Hegel rufen Schrecken hervor: »Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geiste der anderen Völker rechtlos.« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Bd. 7, S. 506). Ein europäischer Philosoph kann sich vorstellen, was ein Lateinamerikaner angesichts solch enormer »Maßlosigkeit« (so würde Kierkegaard sagen) empfindet.

²¹ Hegel übernimmt diese Sichtweise von Cornelis de Pauw.

²² Eine doppelte Beschimpfung, die einen eurozentrischen und rassistischen Hegel zeigt: Afrika ist die Barbarei als solche; wenn Europa in den Pyrenäen endet, endet dort ebenso »das Sein«. Deshalb befindet sich jenseits das »Nicht-Sein«.

²³ Umher ziehen »Gestalten [...] Gespenster außerhalb ihres Reichs.« Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844*, MEW, Ergänzungsband, erster Teil, Berlin, 1968, S. 523f. Gespenster!

²⁴ Das Thema legte ich in meiner ersten universitären Lehrveranstaltung nach der Rückkehr aus Europa in den 60ern dar: *Latinoamérica en la historia universal* (siehe die Arbeit im Internet, in der »virtuellen Bibliothek« der *Confederación Latinoamericana de Ciencias Sociales* [www.clacso.org], in: *Obra filosófica de E.D.*, das erste in der Liste).

§ 2. DER DIALOG MIT DER DISKURSETHIK (DIE »ZWEITE GENERATION« DER KRITISCHEN THEORIE)

Ich hatte seit jenem 25. November 1989²⁵, da ich es, zwei Wochen nach dem »Fall der Berliner Mauer«, gewagt habe, ihn von einem aus Lateinamerika überdachten Karl Marx her zu kritisieren²⁶, während vieler Jahre das Privileg und das Vergnügen, einen Dialog mit Karl-Otto Apel zu führen.

Von Beginn an haben wir den Unterschied zur »ersten Generation« erfasst und nutzbar gemacht (ich glaube, dass Jürgen Habermas das letzte Mitglied der ersten Frankfurter Schule war und das zweite der zweiten, da Apel²⁷ der Gründer dieser »zweiten Generation« ist). Die »zweite Generation« schlug eine Brücke von der kontinentaleuropäischen Philosophie zur amerikanischen Epistemologie und dem *linguistic turn*, die anzunehmen der ersten Schule schwer gefallen war, denn sie koexistierte zwar mit dem Wiener Kreis, konnte jedoch keine Kategorien bilden, um all seine Bedeutung zu verstehen. Deshalb kam es beispielsweise zur Verstimmung zwischen Adorno und Karl Popper. Apel schlug eine Brücke zwischen Deutschland und den Vereinigten Staaten²⁸. Habermas, der sich seit 1968 in einer Krise befand,

²⁵ Die jährlichen Treffen wurden auf Deutsch ab 1990 von Raúl Fornet-Betancourt bei der Augustinus Buchhandlung (Aachen) veröffentlicht. Wie ich bereits erwähnt habe, erschien die gesamte Debatte 2005 auf Spanisch.

²⁶ Ich hatte meine Trilogie bereits fertig gestellt: *La producción teórica de Marx. Comentarios a los Grundrisse* (Mexiko, 1985); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863* (Mexiko, 1988); *El último Marx* (Mexiko, 1990).

²⁷ Apel kritisierte im Gespräch die Ansicht, es gäbe eine zweite Frankfurter Schule, weshalb es, wie Helmut Dubiel angedeutet hat, besser wäre von »Generationen« zu sprechen (Helmut Dubiel, *La Teoría Crítica: ayer y hoy*, Mexiko, 2000).

²⁸ Vor allem mit den Artikeln des zweiten Bandes von *Transformation der Philosophie* (Apel, Frankfurt a. M., 1973), die zwischen 1967 und 1971 geschrieben wurden. Am programmatischsten waren sicherlich der letzte *Das A priori der Kommunikationsge-*

begriff den neuen Ausgangspunkt und eröffnete in seiner wegweisenden Arbeit *Was heißt Universalpragmatik?* ein Panorama, in dem er sich noch heute bewegt (der »zweite Habermas«²⁹).

Als Lateinamerikaner und Befreiungsphilosoph, der – unter dem beständigen Druck der analytischen und epistemologischen Schulen, die in unserem Milieu das angelsächsische Denken reproduzieren – beansprucht, Philosophie in strengem Sinn zu betreiben, erschien mir der präzise und neuartige Vorschlag von Apel und Habermas von großer Bedeutung und Nützlichkeit. Die von Peirces »*indefinite community*« ausgehende Indikation einer »Kommunikationsgemeinschaft«, die bereits angesichts der Praxis der pädagogischen und dialogischen Gemeinschaft bei Paulo Freire, oder bei den populären Bewegungen oder den »Basisgemeinden« in Lateinamerika erahnt worden war, lieferte unserer kritischen Philosophie einen äußerst bedeutenden theoretischen Rahmen. Daher war die Überwindung des »solipsistischen Paradigmas des Bewusstseins«, das unvermeidlicher Weise auch die erste Frankfurter Schule einschloss, ein wichtiger Schritt vorwärts. Die Skepsis gegenüber der herrschenden Vernunft der Moderne wurde nicht aufgegeben (die Position der ersten Schule), aber man bekräftigte außerdem die Universalität einer diskursiven Vernunft, die über die rein analytische Vernunft des *linguistic turn* hinausging (darin, dass wer spricht, *stets schon* eine Sprachgemeinschaft *voraussetzt* und den Diskussionspartner als symmetrischen Teilnehmer anerkennt, als Person mit gleichen Rechten, die Zweck ist und nicht Mittel, dem »logischen Sozialismus« von Peirce folgend, bei dem die Ethik die Voraussetzung der »wissenschaftlichen Gemeinschaft« bildet). Das heißt, das *a priori* der Ethik hinsichtlich

meinschaft und die Grundlagen der Ethik (Bd. 2, S. 358-435) und die *Einleitung* (Bd. 1, S. 6-76). Siehe Enrique Dussel, *Etica de la Liberación*, Madrid, 1998, § 2.3.

²⁹ *Ibid.*, § 2.4.

des argumentativen Vernunftgebrauchs wird einer analytischen Tradition entgegen bekräftigt, welche wie Richard Rorty letztlich in einen Skeptizismus gegenüber der Vernunft *als solche* fallen konnte. Das heißt, von Horkheimer an konnte die Kritik der instrumentellen Vernunft in einen gewissen Irrationalismus abdriften³⁰.

Damals kritisierte die »zweite Generation« an der ersten, dass sich diese immer noch in einem vom Bewusstsein ausgehenden solipsistisch-kognitiven Paradigma befunden hatte. Dass man sich nun im Gegenteil der Kommunikationsgemeinschaft und der Sprachgemeinschaft annahm, eröffnete eine pragmatische Umgebung: einen intersubjektiven, ethischen und politischen Horizont der Geltungsansprüche. Habermas schreibt:

»Aber an den mimetischen Leistungen [er bezieht sich auf die *Ästhetische Theorie* von Adorno] läßt sich der vernünftige Kern erst freilegen, wenn man das *Paradigma der Bewußtseinsphilosophie* [...], zugunsten des *Paradigmas der Sprachphilosophie*, der intersubjektiven Verständigung oder Kommunikation aufgibt und den kognitiv-instrumentellen Teilaspekt einer umfassenderen *kommunikativen Rationalität* einordnet«³¹.

Dies war eine wichtige Errungenschaft, die wir, wenn auch mit den offensichtlichen Einschränkungen der unterschiedlichen Ausgangspunkte, rasch annahmen. Dennoch erkannten wir bald die Notwendigkeit, die Konzepte der Kommunikations- und Diskursgemeinschaft weiter zu entwickeln, da die periphere Welt in zweifacher Hinsicht größere kritische Komplexität erfordert. Erstens zeigte es sich in der eigenen Kommunikationsgemeinschaft als notwendig, sich auf detaillierte

³⁰ Klar, dass der Versuch Apels einer transzendentalen Letztbegründung der verfahrenstechnischen Rationalität seinerseits als extremer Rationalismus kritisiert werden sollte, als Funktionalismus, gegen den die Vertreter der Postmoderne aufbegehren.

³¹ Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1981, S. 523.

Weise des gesamten Themas des *Ausschlusses* anzunehmen, das heißt, all jener, die in der *Exteriorität* besagter Gemeinschaft verbleiben. Und, zweitens, sahen wir die Notwendigkeit, die *formale* Ebene der Kommunikation oder des Diskurses mit der *materialen* Ebene der Reproduktion des Lebens der Gemeinschaftsmitglieder zu artikulieren und dadurch eine »materiale Gemeinschaft« wiederzugewinnen (so wie bei Marx oder der ersten Frankfurter Schule).

Der erste Aspekt war einfach zu verstehen. Der aus der Kommunikationsgemeinschaft »Ausgeschlossene« stellte für die Diskursethik kein zentrales Problem dar, für eine Befreiungsethik hingegen ein wesentliches, das stets im Fokus der Philosophie der Befreiung stand. »Der Andere« von Levinas machte uns auf die entwertende Negativität des von der Gemeinschaft Ausgeschlossenen aufmerksam. Der Barbar, der Asiate, der Sklave und die Frau der hellenischen Welt erzählen uns von dieser Negation der Menschlichkeit des Ausgeschlossenen. Die aristotelische Definition muss so gelesen werden: »Mensch ist das Lebewesen, das in der [griechischen] *Polis* lebt«, die anderen sind keine vollständigen Menschen. Mit seinem Ausdruck »Das Sein existiert [das Griechische], nicht aber das Nicht-Sein [zum Beispiel der Barbar]« formuliert Parmenides die geschlossene Herrschaftsontologie. In der Totalität der konsensuellen Gemeinschaft kann jemand interpellieren: »Ich wurde von der Diskussion ausgeschlossen!« oder in einem anderen Fall »Ich habe ein distinktes Argument, das die von allen in ihrem Wahrheitsanspruch akzeptierte Aussage falsifiziert!« Der Ausgeschlossene oder der Dissident taucht in der Totalität des Diskurses als Alterität auf. Albrecht Wellmer drückt sich treffend aus, wenn er schreibt:

»Der *Wahrheitsanspruch* empirischer Aussagen enthält *den *Bezug* dieser Aussagen auf eine – in einem gewissen Sinne – sprachunabhängige Realität«³². »Rationalitäts-Verpflichtungen

³² Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M., 1986, S.

beziehen sich auf Argumente ohne Ansehen der Person; moralische Verpflichtungen beziehen sich auf Personen ohne Ansehen ihrer Argumente«³³.

Dies würde von uns fordern, zwischen einem »Wahrheitsanspruch«, einem gewissen Bezug zur Realität, und einem »Geltungsanspruch«, einem moralisch intersubjektiven Bezug, zu unterscheiden. Der dissidente Entdecker – wie Galileo, der gesehen hat, dass die Venus um die Sonne kreist – oder der politisch Ausgeschlossene – die Frau, die die Entdeckung macht, dass der herrschende »*Machismo*« ihr verbietet, eine wahlberechtigte Staatsbürgerin zu sein – bleiben außerhalb des gültigen Konsens und brechen mit einer Aussage herein, die sich mit einem *neuen* »Wahrheitsanspruch« dem *alten* »Geltungsanspruch« der Gemeinschaft widersetzt. Die Aussage des Entdeckers *falsifiziert* die akzeptierte Wahrheit und versucht den herrschenden Konsens *ungültig zu machen*³⁴; ebenso *falsifiziert* die praktische Aussage des Ausgeschlossenen den Gerechtigkeitsanspruch des herrschenden Systems und bricht dessen legitimierenden Konsens. Dadurch setzt sich in Bewegung, was Antonio Gramsci den Übergang von einem *hegemonialen* Konsens, der von allen akzeptiert wird, zu einer *Herrschaftssituation* nennen würde (der Zwang der politischen Gesellschaft auf die Ausgeschlossenen, die Bewusstsein von ihrer »Wahrheit« erlangt haben – und damit die »Legitimität« und die Geltung des Systems in Frage stellen)³⁵.

203.

³³ *Ibid.*, S. 108.

³⁴ »Falsifizieren« heißt den »Wahrheitsanspruch« im Wirklichkeitsbezug einer Aussage zu zerstören (*materiales* Moment); »entwerten« oder »ungültig machen« heißt den intersubjektiven »Geltungsanspruch« zu verneinen (*formales* Moment). Diese Unterscheidung steht am Grund der ersten drei Kapitel meiner *Ethik der Befreiung*.

³⁵ Auf eben diese Weise konnte Galileo von Kardinal Belarmino 1616 verurteilt werden und aus der wissenschaftlichen Gemein-

Für die Philosophie der Befreiung ist der Ausschluss ein wesentliches Moment des Diskurses, denn die Interpellationen der neuen Wahrheitsansprüche tauchen vom »Anderen« her auf, in der Exteriorität. Das meint keine Fetischisierung der Dissidenz *à la* Lyotard, sondern, im Gegenteil, die Artikulierung eines Konsens mit Anspruch auf Wahrheit und Geltung, der von einer Neuheit oder dem Dissens eines *neuen* Wahrheitsanspruchs in Frage gestellt werden muss, der sich seinerseits, indem er für seine alternative Anerkennung kämpft, dem gültigen Geltungsanspruch widersetzt, um ihn durch die Falsifikation der Wahrheit und die Entwertung der Geltung in einen intersubjektiv erprobten Wahrheitsanspruch zu transformieren (der also auch als Geltungsanspruch akzeptiert wird). Als Prozess der Delegitimierung des Geltenden und der progressiven Entwicklung *neuer* Legitimität ist dies in der Politik grundlegend.

Der zweite Aspekt der Problematik ist noch entscheidender. Es geht darum, ohne Letztinstanz und ohne Negation des jeweils anderen Feldes, die Kommunikationsgemeinschaft mit der Gemeinschaft der Reproduktion der lebendigen Leiblichkeit der Argumentierenden zu verbinden³⁶. Auf gewisse Weise knüpft dies an den ersten Aspekt an. Horkheimer berührt dieses Thema, wenn er schreibt:

»Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, daß [...] keine besondere Realität *per se* als vernünftig erscheinen [kann]; *ihres Inhalts entleert*, sind alle Grundbegriffe zu bloß *formalen* Hülsen geworden. Indem Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert.³⁷«

schaft, zumindest in den romantischen Staaten, für eine gewisse Zeit ausgeschlossen werden.

³⁶ Im Vorübergehen sei gesagt, dass der Argumentierende nicht lebt, um zu argumentieren, sondern, dass er argumentiert, um zu leben. Der Lebende hat die Vernunft als seine »List«, nicht die »List der Vernunft« hat das Leben als ihre schlichte Bedingung.

³⁷ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1967, S. 18.

Wenn alle Teilnehmer einer symmetrischen Kommunikationsgemeinschaft beschließen würden, Selbstmord zu begehen, beispielsweise um ihren Mut unter Beweis zu stellen, so wäre ihr Beschluss *ungültig*³⁸. Die formalen Geltungskriterien wären erfüllt, doch der *Inhalt* würde den Beschluss (in seiner »Unwahrheit« würde Adorno sagen) außer Kraft setzen. Der letzte *Inhalt*, oder das Wahrheitskriterium, ist die Produktion, Reproduktion und das Wachstum des menschlichen Lebens in Gemeinschaft, letztendlich der gesamten Menschheit³⁹. Dies ist das *Orientierungsprinzip* der Argumentation (es ist in der Diskussion auch das Auswahlkriterium der Experten und ethisch-materiales Korrektivkriterium). Andererseits und im Grenzfall verfügt das ausgeschlossene Opfer, wenn es kritisch ist, über eine gewisse *Systemerfahrung*, die ihm erlaubt, von der Negativität zur Positivität zu gelangen, zur Wirklichkeit, die es in seiner Leiblichkeit erleidet. Die Ungerechtigkeit wird als Schmerz erlebt.

Die Gemeinschaft der Produzenten, die Intersubjektivität eines Zusammenschlusses von leiblichen Lebewesen mit dem »**Bedürfnis*« zu essen, zu trinken... verlangte, mit dem Moment der Kommunikation verbunden zu werden. Der *speech act* des Opfers, des Anderen von Levinas, der ruft »Ich sage dir, dass ich Hunger habe!«, beinhaltet nicht nur die Forderung nach diskursiver Teilhabe als sprachethische »Interpellation« eines möglichen Ausgeschlossenen der Kommunikationsgemeinschaft, sondern ebenso die *materiale* Forderung eines aus der Gemeinschaft der Lebensreproduktion Ausgeschlossenen. So entdeckten wir einen Weg von der Pro-

³⁸ Siehe die Ausarbeitung dieses Arguments, die Franz Hinkelammert K.-O. Apel bei einem Treffen in São Leopoldo (Brasilien) präsentiert hat: *Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz*, Aachen, 1994, S. 111-146.

³⁹ Siehe meinen Artikel *La vida humana como criterio de verdad*, in: Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001, S. 103ff.

blematik der »zweiten Generation« zurück zu Marx. Der »Arme« (der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung) war aus der *materialen*⁴⁰ Gemeinschaft ausgeschlossen, was uns auf die Ökonomie verweist, und nicht nur auf die Soziologie. Wir beobachteten, dass sich unter den kritischen Philosophen ein Verzicht auf die Ökonomie breitgemacht hatte:

»Ferner ist in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern der Lebensstandard [...] so weit immerhin gestiegen, daß sich das Interesse an der Emanzipation der Gesellschaft nicht mehr unmittelbar in ökonomischen Ausdrücken artikulieren kann. ›Entfremdung‹ hat ihre ökonomisch sinnfällige Gestalt des Elends eingebüßt«⁴¹.

Vielleicht gilt das, und man müsste heute darüber diskutieren, für das »Zentrum« (die »Gruppe der Sieben«, das heißt für weniger als 15% der Menschheit⁴²), doch als Lateinamerikaner schockierte uns die provinzielle Parteilichkeit dieses philosophischen Urteils. Es ist wichtig zu erwähnen, dass Habermas seinen Diskurs auf Durkheim, Mead, Weber und Parsons, auf Soziologen aufbaut, doch nicht auf Smith, Ricardo, Marx, Jevons, Marshall, Keynes oder Hayek. Weshalb diese Blindheit gegenüber der Ökonomie? Geht so nicht der mate-

⁴⁰ »Material« als *Inhalt, nicht als physische Realität.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1971, S. 228.

⁴² Wenn man die Einwohner der Länder des »Zentrums« mit den fast 5300 Millionen Einwohnern der postkolonialen »Peripherie« vergleicht. Für die anderen 85% ist diese Formulierung falsch. Siehe die jährlichen Statistiken des PNUD-UNO in den *Reports*. Die Zahlen des *Human Development Report 1992* (New York, 1992, Rückumschlag) sind nur allzu bekannt: die reichsten 20% der Menschheit erhalten 82,7% der Güter (*income*) der Welt; die verbleibenden 80% erhalten 17,3% der besagten Güter; die ärmsten 20% erhalten nur 1,4%. Das Verhältnis zwischen den 20 reichsten Prozent und den 20 ärmsten ist 1/60. Zu keiner Zeit der Gattung *homo* gab es eine derartig riesige Verhältnislosigkeit in der Güterverteilung. 2020 wird besagtes Verhältnis ungefähr bei 1/120 liegen.

riale Sinn der philosophischen Reflexion verloren? Und wenn es keine Beachtung der *Materialität* der menschlichen Existenz, der Negativität des Hungers als Ausgangspunkt gibt, so wie dies noch bei Bloch oder bei Horkheimer der Fall war, dann hat sich der *kritische*, wirkliche und historische Sinn, die »materiale Negativität« der ersten Schule, aufgelöst.

Die »zweite Generation« fiel, da sie den *materialen* und insofern *kritisch-negativen* Sinn verloren hatte (nicht in Bezug auf eine diskursive Kommunikationsgemeinschaft, jedoch in Bezug zur Gemeinschaft lebendiger leiblicher Menschen), in einen gewissen *Moralformalismus*⁴³.

Unsere erneute Marxlektüre erlaubte es uns, das Thema »Exteriorität-Totalität« in den formaldiskursiven und materiell-produktiven Gemeinschaften zu erhellen. In den *Grundrissen* schreibt Marx über die »*lebendige Arbeit«, die insofern unbestimmt ist, als sie die »*Subsumption« durch das Kapital, die Totalität, nicht erlitten hat:

»Die lebendige [Arbeit ...] als Abstraktion [...]; diese völlige Entblößung, aller Objektivität bare, rein subjektive Existenz der Arbeit. Die Arbeit als die absolute Armut [...] kann diese Gegenständlichkeit nur [als] eine nicht von der Person getrennte: nur [als] eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende sein«⁴⁴.

Diese nackte fleischliche Leiblichkeit ist die Letztinstanz der *Materialität* im Sinn von Marx und der ersten Frankfurter Schule. In Lateinamerika, in Mexiko, muss man blind sein, wenn man sie nicht in jeder Straße in Iztapalapa sieht, wo sich eine Zweigstelle unserer Universität befindet. Die Philosophie wird mit dieser negativen Materialität unvermeidli-

⁴³ Dieses Thema habe ich in meinem Artikel *Materielle, formale und kritische Ethik* (in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt a. M., S. 203-231) behandelt.

⁴⁴ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, 1953, S. 203.

cherweise konfrontiert. Wenn der aus der Reproduktion des Lebens Ausgeschlossene (denn ohne Lohn stirbt vor Hunger das Subjekt, das in einer Welt lebt, in der man nur am Markt und mittels Geld die Befriedigungen seiner Bedürfnisse kaufen kann), sprachlich in der Kommunikationsgemeinschaft interpelliert: »Ich fordere dich auf, dass du dich für meinen Hunger verantwortlich zeigst!«, dann stehen wir vor einem komplexen *speech-act*, der ein *materiales*, ökonomisches Moment beinhaltet⁴⁵.

In Wirklichkeit handelt es sich um keine rein ökonomische Ebene, sondern um die gesamte Sphäre der *Materialität*, die ihr ethisch-politisches Prinzip und ihre historisch-systematischen Institutionen besitzt.

§ 3. THEMEN FÜR EINEN MÖGLICHEN DIALOG MIT DER »DRITTEN GENERATION«

Als Ergebnis unseres Studiums der beiden ersten Generationen der Frankfurter Schule konnten wir damit beginnen, uns an Themen von großer Pertinenz in Lateinamerika und in der post-kolonialen Peripherie (mehr als drei Viertel der gegenwärtigen Menschheit) zu versuchen. Es war evident, dass wenn man das Gewonnene anwendet, indem man die Distinktionen zwischen a) Totalität und Exteriorität (oder System und Alterität, Ausschluss) und zwischen b) Materialem und Formalem (intersubjektive oder gemeinschaftliche Leiblichkeit und diskursives, normatives Vorgehen) von c) der (herrschenden) Positivität/Negativität (dem Opfer) aus artikuliert, dann entstehen Kreuzungen von Problem- oder Argumentationsketten, die einige unerforschte Aspekte des ethi-

⁴⁵ Siehe meinen Artikel *The reason of the Other: Interpellation as speech-act*, in: *The Underside of Modernity*, New York, 1996, S. 19-48.

schen Diskurses und speziell des politisch philosophischen Diskurses liefern.

§ 3.1. *Der kritische Diskurs der Gemeinschaft der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*

Wenn das Geltungsproblem, das sich in der Politik als Frage der Legitimität stellt⁴⁶, in einer Gemeinschaft von Ausgeschlossenen verortet wird (beispielsweise in einer Gruppe Mayas in Chiapas, in einer Gruppe kenianischer Frauen, unter den *black americans* in den Vereinigten Staaten, unter den ambulanten Händlern in der gesamten postkolonialen Peripherie, in der Arbeiterklasse in Indien oder China, bei den Senioren, die sich in Argentinien oder Mexiko in politische Akteure verwandeln, unter den armen, schutzlosen Immigranten, bei den Bauern, die verarmt sind, weil in unlauterem Wettbewerb zugunsten der Agrarproduzenten in Deutschland oder den Vereinigten Staaten Subventionen ausgeschüttet werden, etc.), dann ergeben sich dramatische philosophische Konsequenzen.

In der Tat, wenn eine Übereinkunft, ein Konsens gültig ist, insofern er Ergebnis eines diskursiven Prozesses ist, an dem

⁴⁶ Siehe Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., 1992. Dieses Werk, das »die Politik« der zweiten Generation sein soll, liefert lediglich eine exzellente Philosophie des Rechts, des »Rechtsstaats«, und nicht mehr. Es zeigt, wie es ihm der *Formalismus* verwehrt, eine Politik der strategischen Aktion zu entwickeln, der materialen und staatlichen Institutionen, der materialen politischen Prinzipien und der Machbarkeit (*feasibility*) (denn er entwickelt nur das »demokratische Prinzip«) und vor allem eine *kritische* Politik aus der Perspektive der materialen Negativität der Opfer. Die »zweite Generation« scheiterte bei der Konstruktion einer komplexen Politik mit weltweiter Geltung. Die ihre gilt, teilweise, für Westeuropa und die Vereinigten Staaten, wo das Überleben des Staatsbürgers garantiert ist (durch ein globalisiertes System gigantischer Mehrwertextraktion aus der Peripherie).

die Betroffenen *symmetrisch* teilhaben, bleiben die Ausgeschlossenen jedoch, per Definition, *außerhalb* eines solchen Prozesses. Dies macht die Übereinkunft ungültig, zumindest in Bezug auf diese betroffenen, aber nicht teilhabenden Personen. Doch wenn diese Ausgeschlossenen ihrerseits eine für den geltenden »Rechtsstaat« mitunter illegale oder illegitime Kommunikationsgemeinschaft bilden und zu *neuen* Übereinkünften gelangen, indem sie unter sich symmetrisch an einem Diskurs teilhaben, dann ist besagter Konsens jetzt (zumindest für sie) gültig und zudem (im Sinn der ersten Frankfurter Schule) *kritisch* in Bezug auf den vorherigen Konsens, der jetzt als Zwang auftritt. So sind wir zu dem Punkt gekommen, die Differenz anzuzeigen zwischen der »dritten Generation« der Kritischen Theorie und der Philosophie der Befreiung, die in einer sich seit dem 15. Jahrhundert globalisierenden Welt von der postkolonialen Peripherie ausgeht.

Von der »ersten Generation« der Kritischen Theorie müssen wir also

- die körperliche, affektive, ökologische, ökonomische und kulturelle *Materialität* und
- die *Negativität* zurückgewinnen, da die *Kritik* von der negativen Materialität ausgeht.

Von der »zweiten Generation«, müssen wir

- die *Diskursivität* aufnehmen, die eingefügt in
- die *gemeinschaftliche Intersubjektivität* uns vom *Konsens* aus, der die gültige Ordnung legitimiert, ein angemesseneres und komplexeres Verständnis der sozialen Realität erlaubt.

Aber **jenseits* der »ersten« und »zweiten Generation« bejahen wir zunächst:

- die **Exteriorität*, eine Kategorie, die von Levinas mit größerer begrifflicher Klarheit als von Horkheimer,

Adorno oder Marcuse definiert wurde⁴⁷. Diese Kategorie erlaubt eine bessere Situierung der Opfer, die als leidende Subjekte im geltenden System unsichtbar sind. Zudem bekräftigen wir – den *kritischen Diskurs* (und kritisch in einem radikaleren Sinn als bei der »ersten« und »zweiten Generation«, denn er ist *gemeinschaftlich* – entgegen der »ersten Generation« – und *material* – entgegen der »zweiten«), der vom *Konsens* der Gemeinschaft der Unterdrückten aus auftaucht: von den Frauen, den nicht weißen Rassen, den Marginalisierten, den Hochbetagten, den Kindern, den postkolonialen Nationen, den arbeitenden und ländlichen Klassen, den unterdrückten indigenen Kulturen, usw. usf. Dieser *gemeinschaftliche, materiale und negative Konsens in der Exteriorität* ist der *kritische Ausgangspunkt jenseits dessen, was den drei Generationen der Kritischen Theorie vorschwebte*.

In der Tat befindet sich dies auch noch *jenseits* der »dritten Generation«, denn die Philosophie der Befreiung verortet die materiale Exteriorität der Opfer seit den 70ern in der Globalität der metropolitenan/postkolonialen Welt mit den Polen Zentrum/Peripherie, *Machismo*/Feminismus, etc. Dies geht über den *skeptischen Eurozentrismus* der »dritten Generation« hinaus – die meines Erachtens in der Folge von Adorno nicht verstanden hat, dass die **Unwahrheit* hinsichtlich all dieser Herrschaftspole auch *weltweit* ist, nämlich die »Unwahrheit« des eurozentrischen Kolonialismus. Europa muss die postkoloniale Welt für vieles um Verzeihung bitten, bevor es den nordamerikanischen Imperialismus kritisiert – worauf Iris Marion Young aus Chicago hingewiesen hat.

⁴⁷ Diese Kategorie wurde von Derrida nicht adäquat erfasst, und Honneth hält sie für »theologisch«. Ihm gelingt es nicht, das *semitische* Narrativ zu verstehen, das eine in der modernen okzidentalen Philosophie unübliche *philosophische* Hermeneutik ermöglicht.

Das heißt, wir kritisieren 1) das solipsistische Bewusstseinsmodell der »ersten Generation«, das auch von Apel und Habermas kritisiert wird, 2) den Verlust der Materialität und damit der »kritischen Haltung« in starkem Sinn bei der »zweiten Generation«. Drittens kritisieren wir an der »dritten« Generation den Verbleib im traditionellen Eurozentrismus, was dazu führt, dass sie sich nicht an die Seite der kollektiven Akteure der *Neuen Sozialen Bewegungen* stellen kann, die in einem globalen, weltweiten Horizont gegen das aktuelle Imperium agieren. Die »Kritik« blieb in einer reinen Kritik der Vernunft, des Eros und vieler anderer, gewiss wichtiger, Aspekte gefangen, die jedoch nicht diejenigen sind, die auf sehr gewaltsame Weise 85% der Menschheit des Südens drängen: der Kampf um die wirksame Konstruktion einer neuen weltweiten, postkolonialen, postkapitalistischen und transmodernen Ordnung.

Somit sind wir in der Lage, die Intuition von Gramsci zu verstehen, obwohl auch sie weiterentwickelt werden muss, denn auch sie wurde vom solipsistischen Paradigma des Bewusstseins sowie von einem gewissen *Standardmaterialismus* beschränkt. Der große italienische Denker schreibt:

»Wenn die herrschende (*dominante*) Klasse den Konsens (*consenso*) verloren hat, das heißt nicht mehr »führend«, sondern einzig »herrschend« ist, Inhaberin der reinen Zwangsgewalt (*forza coercitiva*), bedeutet das gerade, daß die großen Massen sich von den traditionellen Ideologien entfernt haben, *nicht mehr an das glauben*, woran sie zuvor glaubten«⁴⁸.

Für Gramsci ist eine Klasse führend, wenn sie den *Konsens der Mehrheiten* ausübt (sie ist *hegemonial*: das haben wir oben mit den Punkten *c-d* angedeutet) – bis hierhin folgt ihm Ernesto Laclau -, doch wenn sie besagten Konsens durch das Aufkommen eines *kritischen Konsenses* von bis zu diesem

⁴⁸ Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 3, § 34, Hamburg, 1992, S. 354.

Moment gehorsamen oder ausgeschlossenen Sektoren verliert (weiter oben in der Ebene *f* angedeutet), muss sie auf reinen Zwang zurückgreifen, womit sie von einer *Hegemonialsituation* zu einer *Herrschaftssituation* übergeht – hier folgt ihm Laclau schon nicht mehr. Der *alte* Konsens wird *jetzt* entlarvt und transformiert sich (eine Problematik, die Habermas nicht analysieren kann) in *herrschenden* Konsens, er verliert an Legitimität. Der *kritische anti-hegemoniale Konsens*, den die Philosophie der Befreiung nach der Übernahme der entscheidenden Distinktionen von Apel und Habermas entdeckte, allerdings aus der Perspektive der Exteriorität von Levinas und einer Neuinterpretation von Marx, setzt einen *Prozess wachsender Legitimierung* in Gang. Die Kämpferin für das Frauenwahlrecht, die für den positiven hegemonialen Konsens *illegal* und *illegitim* ist und im sexistischen »Rechtsstaat« verfolgt wird, beginnt die langsam wachsende *Legitimität* eines *neuen Rechts* in Wert zu setzen, die in der Exteriorität des herrschenden Rechts geboren wird. Es ist der Kampf um Anerkennung, doch nicht der Gleichheit, sondern der Differenz: die Forderung nach Respekt angesichts der Alterität des Opfers (der Alterität von Levinas, die Axel Honneth in seinen jüngsten Arbeiten erahnt⁴⁹). Es ist der Kampf um die Beja-

⁴⁹ Ich bin der Ansicht, dass sein Werk *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Axel Honneth, Frankfurt a. Main, 1992) von einer »Anerkennung« spricht, um zur Gleichheit zu gelangen, jedoch nicht von einer **An-erkennung* durch den Anderen *als anderer* im Sinn der Alterität oder Exteriorität von Levinas (und auch meiner *Etica de la Liberación*). Doch in seinem Buch *Das Andere der Gerechtigkeit* (Frankfurt a. Main, 2000, S. 133-170) beginnt er im Dialog mit Derrida das Problem des »Anderen« zu stellen. Es ist nicht ersichtlich, wie man eine Ethik und eine Politik entwickeln kann, die von der **Extoriorität*, von der Differenz (*Dis-tinktion* nannten wir sie anfangs) ausgeht, wenn man das Universalitätsprinzip immer beibehält. Der »*Verantwortung für den anderen*« (*Ibid.*, S. 149) gelingt es nicht, den dialektischen Prozess des »Übergangs« von einer Totalität zu einer anderen, künftigen und möglichen, zu entwerfen, mit all dem, was der Widerspruch zwischen der »Gerechtigkeit« der *geltenden* Totalität, die vom

hung des Anderen *als anderer*, nicht *als gleicher*. Keine »Inkorporierung« des Ausgeschlossenen in die geltende Rechtsordnung, sondern die analogische (analektische) »Transformation« der juristischen Ordnung, in der die *neuen* Teilnehmer die funktionalen Bestimmungen aller alten Teilnehmer diachron verändern, indem sie einen *neuen* und *alternativen* »Rechtsstaat« verfassen. Das ist keine bloße Subsumption der Exteriorität, sondern eine organische Transformation der Rechtsordnung, womit wir den Sinn der historischen Entwicklung des Rechts verstehen können⁵⁰.

Aber, und dies ist das Wesentliche, mit dem *kritischen Konsens der Ausgeschlossenen* hebt eine ganze Philosophie an: nicht nur »der Kampf um Anerkennung« – dieser ist nur der Ausgangspunkt –, sondern der *Kampf als Befreiungspraxis* (Marx und Horkheimer sprachen gerne von **Befreiungspraxis*), den die »dritte Generation« kaum oder gar nicht analysiert hat⁵¹.

Man darf nicht nur den diskursiven, *formalen* Ausschluss berücksichtigen, sondern muss auch den *materialen* (ökologischen, ökonomischen, kulturellen) Ausschluss einbeziehen:

»Anderen« in Frage gestellt wird, und der »*künftigen*, noch nicht existierenden Gerechtigkeit« für die **Fürsorge* (*diakonía* auf Griechisch, *habodáh* auf Hebräisch) des Anderen bedeutet. Dies ist das zentrale Problem, das ich in dem zweiten Band meiner Arbeit *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, behandle.

⁵⁰ Siehe meine Arbeit *La transformación del sistema del derecho*, in: *Hacia una filosofía política crítica*, ch. viii, S. 159-170.

⁵¹ Ich muss darauf hinweisen, dass die fünf Bände meiner *Ethik* der 70er Jahre sich ausschließlich mit all dem beschäftigten, was sich ereignet, *nachdem* die Gemeinschaft der Opfer einen *kritischen Konsens* erzielt hat und auf organisierte Weise diesen »Befreiungskampf« aufnimmt, also die *Dekonstruktion* der alten Ordnung und die *effektive Konstruktion* einer *neuen* Ordnung. Diese *neue* Totalität zu *konstruieren* war für Levinas unmöglich, seiner Furcht vor jeder Totalität wegen und außerdem, weil er sich in der Unbestimmtheit der Konstruktion besagter *zweiter* Totalität nicht (wie Sartre) »die Hände schmutzig machen« wollte.

den *Pauper* von Marx. Das heißt, man nimmt zuvorderst die Verantwortung für die negativen, häufig unbeabsichtigten (Adam Smith würde sagen *unintentional*) Wirkungen der materialen Felder der menschlichen Existenz an. Wenn die Arbeiter im 19. Jahrhundert *trade unions* organisierten, gingen sie von der leidenden Leiblichkeit des Arbeiters in der Schaffung von Mehrwert aus, der nicht im Lohn verteilt wird. Wenn die Sklaven gegen ihre Herren rebellierten, schufen sie einen Konsens ausgehend vom Leiden ihrer schwarzen Haut. Werden die Alten wie abgelaufene Produkte, die am kapitalistischen Markt über keinen Wert verfügen, in Heimen weggesperrt, erhebt sich die »weiße Revolution« (ihr Haar ist weiß) und fordert die Erfüllung *neuer* Rechte, deren Legitimität in der eigenen Kommunikationsgemeinschaft der Ausgeschlossenen entsteht und der ausschließenden Legitimität des herrschenden Konsens des geltenden Kapitalismus entgegensteht. Die *Exteriorität* ihrer Subjektivität – in der marxschen Ökonomie die »Leiblichkeit der lebendigen Arbeit« *vor* der Subsumption durch das Kapital – bildet den Ausgangspunkt.

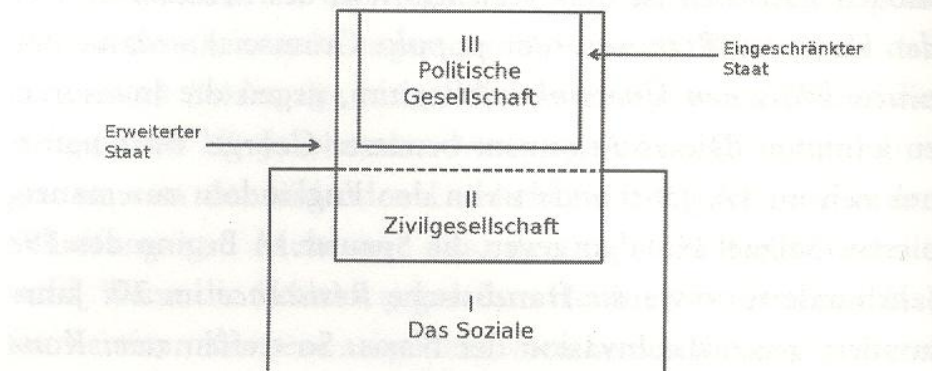
Zur selben Ordnung der Dinge gehört, beispielsweise, die schockierende doch deshalb nicht weniger wirkliche Situation eines Krieges um Erdöl. Im Irak drückt sich der *kritische Konsens der Unterdrückten* als Frucht der Volksweisheit in einem Sprichwort aus, das von Mund zu Mund kursiert: »Die große Schlange hat die kleine Schlange vertrieben!« Hussein war die kleine, die nordamerikanische Invasion ist die große. Die *diskursive Übereinkunft* der Bevölkerung über diese Situation, in der Exteriorität der okzidentalen und christlichen Kultur, verleiht den Aktionen der Patrioten, die das Territorium der überfallenen politischen Gemeinschaft verteidigen, Legitimität. Für die *Positivität* des *geltenden* nordamerikanischen Konsens sind diejenigen, die gegen die alliierten Streitkräfte kämpfen, »Terroristen« – ein konsensuelles Urteil aus der Perspektive der herrschenden Legitimität, der politischen Bürokratien und der *Mediokratie* des »Zentrums« wie

der gebändigten Peripherie. Für die sunnitischen und schiitischen Patrioten ist es – vom Konsens des *sozialen Blocks der Unterdrückten* aus (der *popolo* Gramscis) – dank der *neuen kritischen Übereinkunft* legitim, gegen die Invasoren zu kämpfen. Dieses Argument benutzte George Washington um sich im 18. Jahrhundert von den Engländern zu emanzipieren, Miguel Hidalgo gegen die Spanier zu Beginn des 19. Jahrhunderts sowie die französische *Résistance* im 20. Jahrhundert gegen die Invasion der Nazis. So treffen *zwei Konsense* und *zwei* widersprüchliche *Legitimitäten* aufeinander. Wie antwortet man aus der Perspektive einer materialen und *kritisch*-diskursiven Politik auf dieses scheinbare Dilemma? Sind beide militärischen Akte (des neokolonialen oder Ölsuchenden Eindringlings und dessen, der seine politische Gemeinschaft, seine Heimat verteidigt) politisch legitim und normativ symmetrisch? Sind sie von einer pazifistischen und gewaltlosen Position aus beide pervers? Ich glaube, mit dem zuvor Erläuterten ist die Antwort offensichtlich.

§ 3.2. Die Frage »des Sozialen«: die materialen Felder kreuzen das Politische

In der postkolonialen Peripherie und ganz besonders in Lateinamerika resultiert die Massenarmut aus einer ungezähmten neoliberalen Politik während der letzten drei Jahrzehnte, aber besonders seit dem Zusammenbruch des realen Sozialismus 1989. Wenn »das Soziale« – wie Hannah Arendt vorschlägt – vom politischen Feld ausgeschlossen werden müsste, hätte das Politische im Süden absolut keinen Sinn mehr. Es ist notwendig, dass man versteht, das Soziale dem Politischen zu integrieren.

Das »Soziale«, das »Bürgerlich-zivile« und das »Politische«:



In einem überaus unglücklichen Text, der allerdings seine Beschränkungen anzeigt, wettert Hannah Arendt gegen das *materiale* Fundament der Politik:

»Hinter dem Anschein lag etwas durchaus Wirkliches, nur daß dieses Wirkliche nicht eigentlich *historisch-politischer*, sondern *biologischer* Natur ist⁵² [...]. Die unwiderstehlichste Notwendigkeit, von der wir im Bewußtsein unserer selbst wissen, ist der *Lebensprozess*, der unseren Körper in Anspruch nimmt [...]. Diese] Wirklichkeit [...] ist, was wir seit dem 18. Jahrhundert gemeinhin die *soziale Frage* nennen und was wir einfacher und treffender die Tatsache der Armut nennen sollten [...]. Unter dem Diktat dieser Notwendigkeit kam die Menge der Armen der Französischen Revolution zu Hilfe, feuerte sie an, trieb sie vorwärts, um sie schließlich unter dem Drang ihrer Not zu begraben. [...] Mit diesen erschien die Notwendigkeit auf dem *Schauplatz der Politik*; sie entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keim erstickte, weil sich herausstellte, daß man *die Freiheit den Lebensnotwendigkeiten opfern mußte* [...]. Man hatte die Errichtung der Freiheit den Rechten der *Sansculotten* geopfert«⁵³.

⁵² Hier kann man eine bedauernswerte Verwirrung beobachten, denn die »biologische« Konstitution des Menschen ist unweigerlich *historisch, kulturell* und *politisch*.

⁵³ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München, 1974, S. 73ff.

Arendt stellt, wie viele andere, das *materiale* Moment der Politik den *formalen* Momenten der öffentlichen Kommunikation, der Legitimität, der Verfahren und des Rechtsstaats gegenüber, wobei es diese ausschließt.

»Das Soziale« besteht aus einer *Umgebung*⁵⁴ des Politischen *Feldes*, in der sich die Forderungen der *materialen Felder* überkreuzen (*overlapping*). So errichtet das ökonomische *Feld* im kapitalistischen *System*⁵⁵ eine deutliche Differenzierung zwischen den Kapitalbesitzern (mit größerem Vermögen: Reiche), den Lohnempfängern (mit geringem Vermögen: Arbeiterklasse) und einem in diesem geschichtlichen Moment der Globalisierung besonders in der postkolonialen Peripherie wachsenden Volk von strukturell Arbeitslosen, dem *Pauper post festum* von Marx (die eigentlichen Armen, die ihr Leben nicht auf geregelte Weise reproduzieren können). Letztere sind, in strengem Sinn, die sozial Ausgeschlossenen, das heißt sie bilden das Phänomen des sozialen Ausschlusses.

Die *materialen Felder* sind nicht an sich politisch. Sie bilden als solche keinen Teil des politischen *Feldes*, aber sie bedingen und bestimmen viele positive wie negative Wirkungen im politischen *Feld*. Die *negativen* Wirkungen der *materialen Felder* werden im *politischen Feld* als »soziale Frage« bezeichnet und zeigen sich als solche.

In der Tat produziert ein *System* wie der Kapitalismus, das den Markt oder die Warenwelt zum unumgänglichen Bezug hat, sei es für den Kauf oder Verkauf aller wesentlichen

⁵⁴ Die *Umgebung*« ist ein Raum der Artikulierung von vielen »*materialen Feldern*« (beispielsweise ökologisch, ökonomisch, kulturell, etc.), die in Zusammenhang mit dem »menschlichen Leben« stehen (wie es Arendt unter der mehrdeutigen Rubrik der »Biologie« auf nicht analytische Weise ahnt).

⁵⁵ Das »Feld« ist (im existenziellen Sinn von Heideggers »*Welt« oder im soziologischen Sinn von Pierre Bourdieus *champ*) weiter gefasst. Ein »Feld« kann verschiedene »Systeme« beinhalten (letztere ungefähr im Sinn von Luhmann).

Bestimmungen, infolge seiner eigenen Logik Ungleichgewichte, die auch Hegel ausgehend von seinen Lektüren von Adam Smith sehr genau kannte⁵⁶. Eine gewisse Intervention zur Korrektur dieser Ungleichheiten gehört zur Verantwortlichkeit der Politik. Die Tatsache, dass Ämter und Ministerien für Finanzen, Wirtschaft, Arbeit, Ökologie, Bildung oder Kultur, etc. existieren, zeigt, dass die Politik (auf der Ebene ihrer Institutionen) unvermeidlich als ein Faktor wirkt, der das Leben der Gemeinschaft zu auf *materieller* Ebene ausgeglicheneren Lösungen führt.

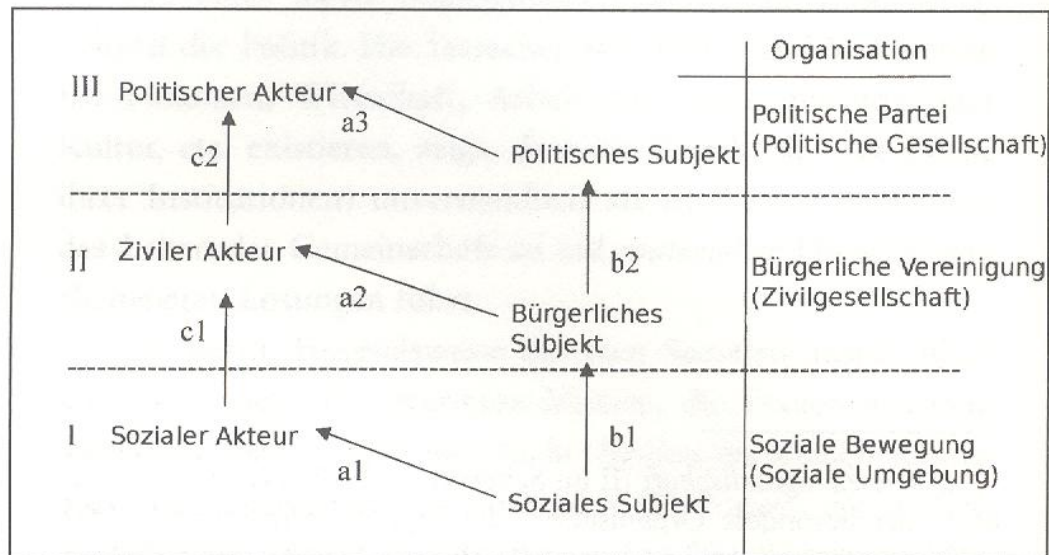
Und wenn, beispielsweise die vom Sozialen ausgeschlossenen Gruppen, die verarmten Massen, die Frauen in einem patriarchischen System, die Nicht-Weißen im weißen Rassismus, die Arbeitslosen usw. (*negative* Wirkungen der *materiellen* Felder) kritisches Bewusstsein (im beschriebenen Sinn eines »diskursiven Konsens neuer Rechte«) erlangen, werden sie von einfachen Mitgliedern oder passiven Subjekten der sozialen Unterdrückung oder Ausschließung zu *Akteuren*. So entstehen die *sozialen Bewegungen*, die ursprünglicher Weise und als solche nicht politisch sind (das können Gewerkschaften sein, Hilfsgruppen, bürgerliche Vereinigungen, etc.). Wenn die (von den Opfern der *materiellen Felder* gebildeten) *sozialen Bewegungen* die Schwelle der rein sozialen *Umgebung* überschreiten oder kreuzen und ins eigentliche politische *Feld* eindringen, das heißt, wenn der Lohnabhängige als bürgerliches Mitglied einer politischen Gemeinschaft auftritt, bekommen die *sozialen* Begehren einen Charakter von

⁵⁶ Lesen Sie bestimmte Abschnitte der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 242-248. Das Interessante, und von den Kommentatoren nicht so häufig Erwähnte, ist, dass Hegel die Existenz der »großen Massen« der Armen in den europäischen Metropolen dadurch löst, dass er sie in die Kolonien schickt. Wohin müssten wir heute – eine periphere und postkoloniale Welt ohne Kolonien – unsere Armen schicken? Als Illegale in die Länder des Nordens oder auf die Friedhöfe; oder man müsste das globalisierte System radikal verändern.

zivilen Forderungen. Man ist zu einer *Sphäre* des politischen *Feldes* übergegangen, das wir die »Zivilgesellschaft« nennen können⁵⁷.

⁵⁷ a) Die *Zivilgesellschaft* (II im *Schema*) ist die Mikro-Institutionalität oder besondere Organisation, die implizit politisch wirkt (das heißt, insofern sie zivil und partiell arbeitet). Das bezieht nicht den Staat als Totalität mit ein, sondern den Teil der politischen Gesellschaft, der, insofern er spezifische Interessen hat, von den besonderen Gruppen der eigenen Zivilgesellschaften oder von den sozialen Bewegungen abhängt, die in seinen Teilbereichen auftreten. Der Bürger ist natürliches Mitglied sowohl der Zivilgesellschaft wie der politischen Gesellschaft, aber er kann auch direkter Akteur sein, insofern er aktuell in den Organisationen der Zivilgesellschaft teilnimmt. In der politischen Gesellschaft vergegenwärtigt er sich durch seine Repräsentanten. b) Die *politische Gesellschaft* (III) ist die globale Makro-Institutionalität, die ausdrücklich und als solche in der öffentlichen Sphäre arbeitet (insofern sie politisch und umfassend ist). Ihre Handlungen beziehen den Staat als Totalität mit ein. Die Hauptakteure sind die Repräsentanten, die die Regierung stellen. Jeder repräsentierte Bürger ist stets vollständiges und dauerhaftes Mitglied und die letzte Instanz des Staates als politische Gesellschaft, zumindest potentiell oder virtuell. Er kann seiner Performanz oder seinem Handeln in besagtem Staat Aktualität verleihen, zum Beispiel in jeder Einberufung zur Volksabstimmung, um Entscheidungen zu modifizieren oder eine Regierung abzusetzen, und normalerweise im Augenblick der Wahl der Repräsentanten. Dies geschieht auch in vielen anderen Institutionen, die wir den Intuitionen der Bolivarischen Verfassung in Venezuela (1999) folgend »Bürgerliche Macht – *Poder ciudadano*« nennen: Organisation der Bezirke, offene Rathäuser, Volksversammlungen, etc. Es gilt Institutionen zu schaffen, die die repräsentative Demokratie als partizipative Demokratie vervollständigen, wofür man besagte Repräsentation *transparenter* und *unmittelbarer* gestalten muss.

Die verschiedenen »Subjekte« und »Akteure« der »sozialen Umgebung«, der »Zivilgesellschaft« und der »politischen Gesellschaft«:



Erklärung der Abbildung: Pfeile a: Transformation des passiven Subjekts in einen Akteur (dank der Bewusstwerdung durch »kritischen Konsens«); Pfeile b und c: Begründungszusammenhang (von I, II und III) und Subsumptionszusammenhang (von III, II und I)⁵⁸

Doch noch immer ist es möglich, eine zweite Schwelle zu übersteigen, die durch die Pfeile b2 und c2 angezeigt wird. Das ist der Übergang von der »Zivilgesellschaft« (II) zur »politischen Gesellschaft« (III), so wie im Fall der zivilen Vereinigung der britischen Frauenwahlrechtsbewegung im 19. Jahrhundert, die einen Teil der *Labour Party* bildete und eine effektive Präsenz von Frauen in den staatlichen Institutionen

⁵⁸ Das »soziale Subjekt« begründet das »zivile Subjekt« materiell, doch dieses subsumiert jenes formal und politisch. Das soziale Begehren liefert die Basis für die Forderungen ziviler Organisation (sie gibt ihr den Inhalt), doch die bürgerliche Vereinigung ist komplexer als die soziale Bewegung (sie subsumiert sie), denn sie konserviert deren Forderung, verändert sie jedoch in »rechtsstaatliche« Politik.

durchsetzen wollte. Hier ging die soziale und zivile Bewegung in eine ausdrücklich institutionell-politische Bewegung der politischen Gesellschaft über.

Es entstehen so viele soziale Bewegungen wie Konflikte in den materialen Feldern (ökologisch, ökonomisch, kulturell, familiär, religiös, etc.) auftauchen. Diese Bewegungen sind Wirkungen der Emergenz von aus der vollen Staatsbürgerschaft ausgeschlossenen sozialen Gruppen, die deshalb ihre Rechte nicht im legalen Körper der politischen Ordnung ausdrücken können. Dieses Thema ist das *kritische* Moment *par excellence* einer *Befreiungspolitik*: Die *Identität* der geltenden Ordnung trifft auf die Herausforderung der *Differenz* mit all den vielen Gesichtern der in der materialen *Sphäre* des politischen *Feldes* unterdrückten oder der in der formalen *Sphäre* ausgeschlossenen Frauen und Männern, die das Rechtssystem als negative, mitunter unbeabsichtigte Wirkungen seiner Handlungen und Institutionen produziert hat. Der soziale Ausschluss kann dann auch politischer Ausschluss sein, und die soziale Bewegung, die außerhalb des politischen *Feldes* beginnt, verändert dieses durch ihren Kampf um Anerkennung der *Differenz*.

Das heißt, die *soziale Macht* der sozialen Bewegungen (als konsensuelle Willenseinheit der in der sozialen *Umgebung* ausgeschlossenen Gruppe, die neue Legitimität schafft) kämpft dafür, (als konsensuelle Willenseinheit der staatsbürgerlichen Mitglieder des politischen *Feldes*) *politische Macht* ziviler Organisationen zu werden, denen es gelingen kann, ihre Forderungen politisch zu institutionalisieren⁵⁹.

⁵⁹ Dieses Thema lege ich auf analytische und ausführliche Weise in Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Bd. 2, *Arquitectónica*, Madrid, 2009, dar. Cf. S. 209-346.

§ 3.3. Eine Anmerkung zur politischen Organisation: die strategische Aktion

Fehlender Realismus bezüglich der staatlichen Institutionen bringt einen Mangel an kritischem Sinn für politische Strategien mit sich. Dann sagt man, es würde nicht um eine »Organisationspolitik« gehen, sondern um eine »Ereignispolitik«. Wenn sich die Strategie nicht auf einen institutionellen Referenzpunkt wie den (allerdings stets zu transformierenden) Staat richtet, werden die strategischen Vermittlungen unbedeutend. Für Antonio Negri kann die globale *Multitude* angesichts des Gespenstes des Imperiums (für ihn ohne Armee und ohne Exteriorität) letztlich mit ein paar Organisationsversuchen wie den NRO rechnen. Diese *Multitude* wird wenig Kraft sammeln können, sie ist Futter für die *Mediokratie*⁶⁰, die unweigerlich die *Interpretation* jeder politischen Aktion oder Institution produziert. Es ist bekannt, dass die Interpretation des Ereignisses das Bewusstsein der Menge bilden kann: die manipulierte öffentliche Meinung. Besagte »Sinnproduktion« verfälscht die Ereignisse völlig. Letztlich ist, was sich in Seattle, Genua oder Cancún ereignet, das was uns die Mediokratie in einer verdrehten Information präsentiert. Die Medien argumentieren nicht, sie präsentieren Videos und Bilder, kauen sie wieder, wiederholen sie und schaffen so eine imaginäre, fetischisierte Einstimmigkeit, eine vollständige Kontrolle über den *Sinn des Politischen*. Kann man dann auf politisch passive Weise auf die Reife einer *Ereignispolitik* warten?

Es scheint, die Vernunft und der politische Wille der unterdrückten Massen, der postkolonialen Einzelstaaten, der Marginalisierten und Verarmten, der Ureinwohner aller Kontinente, der Ausgeschlossenen und der »Verdamnten der Erde« fordern auch neuartige oder bereits bekannte instituti-

⁶⁰ Diesen Ausdruck verwendet Giorgio Agamben, der die politische Macht des Medienmagnats Berlusconi kennt.

onalisierte Vermittlungen, die geschaffen werden müssen, damit sich eine empirische Strategie einen Weg bahnen kann.

Wenn das Weltsozialforum von Puerto Alegre das praktische Postulat aller Postulate zum Ausdruck bringt – »Eine andere Welt ist möglich!« — so öffnet es *neue* Horizonte, um langsam, ohne gelehrte Voraussetzungen und angesichts der Erfahrungen der in globalen Netzen (*from bellow*) vereinigten Basis auch in Bescheidenheit, politische Organisationen auf allen Ebenen zu erfinden. Aus den Feldern der Ökonomie, der Familie, der Nachbarschaft, des Sports, der Kunst, der Kultur, der Theorie etc. kommen *neue* soziale Bewegungen, deren Teilnehmer es verstehen, sich auch in *politische Akteure* in verschiedenen Institutionen nicht nur der Zivilgesellschaft, sondern ebenso der politischen Gemeinschaft (des Staates) zu transformieren. Die *kritischen* politischen Parteien, die sich soweit verändern müssen, wie es die Wirklichkeit erfordert, müssten jedenfalls eine aktivere Rolle spielen, nicht als Avantgarde, sondern als Schule der Politik, als Nachhut der popularen Massen, als kritische Institution der Machtausübung, die als Ort der Diskussion von Forderungen, Projekten, Modellen, Zielen, Strategien, Taktiken und Medien neue Alternativen entwickelt, damit die Reproduktion und die Entwicklung der politischen Gemeinschaft sowie eine demokratische, symmetrische und autorisierte Teilhabe möglich wird. Dazu bedarf es eines Realismus der Machbarkeit, der zwischen der (empirischen) Unmöglichkeit des Anarchisten und der Unmöglichkeit des Konservativen liegt, welche empirisch zwar möglich ist, aber kritisiert werden muss. Die Hoffnung jenseits des konservativen Pessimismus und diesseits des anarchistischen Optimismus setzt in Bewegung, wenn sie sich auf ein durchführbares Projekt richtet, das die geltenden Strukturen von einer Forderung aus transformiert, die man mit Inhalt füllen muss: »Eine Welt, in der alle Welten Platz finden!« Eine Welt, wie sie die Zapatisten proklamieren.

Transmoderne und Interkulturalität

(aus Sicht der Philosophie der Befreiung)

§ 1. AUF DER SUCHE NACH DER EIGENEN IDENTITÄT. VOM EUROZENTRISMUS ZUR KOLONIALEN ENTWICKLUNGSIDEOLOGIE

Ich gehöre einer lateinamerikanischen Generation an, deren intellektuelle Anfänge nach dem Ende des so genannten Zweiten Weltkriegs in den 50er Jahren liegen. Für uns in Argentinien gab es damals keinen Zweifel daran, dass wir Teil der »okzidentalen Kultur« waren. Daher sind einige scharfe Urteile, die ich später fällen sollte und werde, jemandem zueigen, der sich gegen sich selbst wendet.

Die Philosophie, die wir studierten, ging von den Griechen aus, die wir als unsere entferntesten Ursprünge ansahen. Die amerindische Welt kam in keinem unserer Programme vor, und keiner unserer Professoren hätte die Ursprünge der Philosophie mit ihr verbinden können¹. Zudem bestand das Ideal des Philosophen darin, die klassischen Werke der okzidentalen Philosophie und ihre zeitgenössischen Entwicklungen detailgetreu zu kennen. Es gab nicht die geringste Möglichkeit, die Frage nach einer spezifischen Philosophie Lateiname-

¹ Unsere Provinz Mendoza (Argentinien) war früher das südlichste Territorium des Inkareichs. Genauer gesagt gibt es im Tal von Uspallata zwischen Argentinien und Chile eine Inkabrücke und Inkastraßen, die ich in meiner Jugend als begeisterter Bergsteiger in den Anden auf mehr als 4500 Metern über dem Meeresspiegel bestaunen konnte. Siehe die biographisch-philosophischen Aspekte meiner Jugend in *The Underside of Modernity*, S. 77ff; und die §§ 1-3 des Artikels *En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)* in der Zeitschrift *Anthropos* (Barcelona), 180 (1998), S. 14-19.

rikas zu stellen. Diese starre Unterwerfung unter das europäische Philosophiemodell, die sich zu dieser Zeit in Argentinien noch ohne jede Referenz auf die Vereinigten Staaten gestaltete, in der Gegenwart spürbar zu machen, ist schwierig. Deutschland und Frankreich hatten besonders in Südamerika (nicht so in Mexiko, Mittelamerika oder der spanischen, französischen oder britischen Karibik) eine völlig hegemoniale Position inne.

In der Kulturphilosophie bezog man sich auf Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A. L. Kroeber, Ortega y Gasset oder Braudel und später auf William McNeill. Doch stets, um (mit Hilfe von berühmten Werken wie der *Paideia* oder dem *Aristoteles* von Werner Jaeger) das griechische Phänomen, den (mit Etienne Gilson einsetzenden) Disput um das Mittelalter sowie den Sinn der okzidentalen (europäischen) Kultur zu verstehen und um in diesem Kontext die moderne und zeitgenössische Philosophie zu begreifen. Die Bannerträger hießen Aristoteles, Thomas, Descartes, Kant, Heidegger und Scheler. Dieses Kulturverständnis war substantialistisch, kannte keine Risse und verlief, so wie die hegelsche Sicht der Weltgeschichte es verlangte, chronologisch von Ost nach West.

Mit unseren Reisen nach Europa – in meinem Fall überquerte ich 1957 den Ozean mit dem Schiff – wurde uns, sowie wir in Lissabon oder Barcelona von Bord gingen, bewusst, dass wir »Lateinamerikaner« waren und keine »Europäer«. Die Unterschiede sprangen unübersehbar ins Auge. So wurde das Problem der Kultur für mich menschlich, philosophisch und existenziell zur Obsession: »Wer sind wir in kultureller Hinsicht? Worin besteht unsere geschichtliche Identität?« Das war keine Frage nach der Möglichkeit, besagte Identität objektiv zu beschreiben, sondern etwas Vorgängiges. Es ging in einer Frage existenzieller Angst darum zu wissen, wer man selbst ist.

In Spanien ebenso wie in Israel, wo ich mich von 1957 bis 1960 aufhielt, beständig danach suchend, was das »Latein-amerikanische« sei, richteten sich meine Studien auf die Herausforderungen eines solchen Fragens. Das theoretische Kulturmodell blieb unvermeidlicherweise für noch viele Jahre dasselbe. Die starke Wirkung von Paul Ricœurs Lehrveranstaltungen, an denen ich an der Sorbonne teilnahm und sein so häufig zur Referenz genommener Artikel *Weltzivilisation und nationale Kulturen*² entsprachen einem substantialistischen und im Grunde eurozentrischen Modell. Während »Zivilisation« zwar nicht mehr die spenglersche Bedeutung der Verfallszeit einer Kultur hatte, sondern vielmehr universelle und technische Strukturen des menschlich-instrumentellen Fortschritts in seiner Gesamtheit bezeichnete (dessen Hauptdarsteller während der letzten Jahrhunderte der Okzident gewesen war), entsprach die »Kultur« dem mythisch-valorativen Inhalt einer Nation (oder eines Zusammenschlusses von mehreren). Dies war das erste Modell, das wir in jenen Jahren benutzten, um Lateinamerika zu situieren.

Mit dieser »kulturalistischen« Sichtweise begann ich meine ersten Interpretationen Lateinamerikas, dessen Ort in der Weltgeschichte (einer Geschichte à la Toynbee) ich finden wollte. Dabei unterschied ich verschiedene Tiefenschichten, angeregt zunächst von dem genannten Ricœur, doch ebenfalls von Max Weber, Pitrim Sorokin, Jaspers, Sombart, etc.

Im Dezember 1964 organisierten wir eine »lateinamerikanische Woche« mit lateinamerikanischen Studierenden aus

² Veröffentlicht in *Geschichte und Wahrheit*, München, 1974, S. 276-293. Erstmals wurde dieser Artikel im Oktober 1961 in der Zeitschrift *Esprit* (Paris) veröffentlicht. Die Differenzierung zwischen der »Zivilisation«, die eher in Bezug zu den (technischen, wissenschaftlichen oder politischen) Werkzeugen steht, und der »Kultur« verweist auf das, was ich heute »Entwicklungsideologie« nennen würde, da so nicht ersichtlich ist, dass jedes instrumentelle System (besonders das politische, aber auch das ökonomische) schon »kulturell« ist.

verschiedenen europäischen Ländern. Dieses Erlebnis war grundlegend. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart und viele andere Intellektuelle, darunter Paul Ricœur³, legten ihre Sicht auf das Thema dar, welches lautete: »Bewusstwerdung« (*prise de conscience*) der Existenz einer lateinamerikanischen Kultur. Rafael Brown Menéndez und Natalio Botana widersetzten sich einem derartigen Konzept.

Im selben Jahr veröffentlichte ich einen Artikel in der Zeitschrift von Ortega y Gasset⁴, der sich gegen die »historizistischen Verkürzungen« unserer lateinamerikanischen Wirklichkeit richtete. Da ich die Notwendigkeit unterstrich, die historische Identität Lateinamerikas in ihrer Integrität und im Rahmen einer Weltgeschichte zu rekonstruieren, wandte ich mich gegen den Revolutionär, der für den Beginn der Geschichte in der Zukunft kämpft, gegen den Liberalen, der die nationale Emanzipation von Spanien zu Beginn des 19. Jahrhunderts mystifiziert, gegen die Konservativen, die für ihren Teil den Prunk der Kolonialzeit mystifizieren und gegen die *Indigenistas*, die alles nach den indianischen Hochkulturen Kommende ablehnen.

Diese philosophischen Arbeiten antworteten auf eine Phase paralleler historisch-empirischer Forschung (von 1963 an, dank eines Stipendiums, das ich während mehrerer Jahre

³ Diese Arbeiten wurden in *Esprit*, 7-8 (Oktober 1965) veröffentlicht. Ich stellte eine Arbeit über *Chrétienités latino-américaines* vor, S. 2-20.

⁴ *Iberoamérica en la Historia Universal*, in: *Revista del Occidente*, 25 (1965), S. 85-95. In diesem Moment hatte ich praktisch bereits zwei Bücher geschrieben: *El humanismo helénico* – 1961 verfasst –, *El humanismo semita* – 1964 verfasst –, und hatte die Materialien zusammengestellt, die unter dem Titel *El dualismo en la antropología de la cristianidad* – schließlich 1968 geschrieben – erscheinen sollten. Ich hatte eine kreative Rekonstruktion dessen angefertigt, was ich die lateinamerikanische »Protogeschichte« nannte, die Geschichte von Christoph Columbus oder Hernán Cortés.

in Mainz nutzen konnte) für eine *Thèse* in iberoamerikanischer Geschichte an der Sorbonne⁵.

Eine Vorlesung über Kulturgeschichte an der *Universidad del Nordeste* (Resistencia, Chaco, Argentinien) – während vier Monate fieberhafter Arbeit von August bis Dezember 1966, denn nachdem ich Mainz verlassen hatte, kehrte ich am Ende des Jahres nach Europa zurück, um die zweite Doktorarbeit im Februar 1967 in Paris zu verteidigen (meine erste Flugreise über den Atlantik) – gab mir die Möglichkeit, einen Überblick der »Weltgeschichte« (auf die Weise Hegels oder Toynbees) zu entwerfen, in deren Rahmen ich mittels einer Rekonstruktion, einer heideggerschen »Destruktion«, stets versuchte, Lateinamerika zu »orten«, seine *location* zu bestimmen. In diesem Kursus, *Entwurf zur Erforschung Lateinamerikas in der Weltgeschichte*⁶, versuchte ich, eine Geschichte der Kulturen auszuarbeiten, die am »ethisch-mythischen Kern«, dem *noyau éthico-mythique* von Ricœur, einer jeden Kultur ansetzte. Um in einen interkulturellen Dialog einzutreten, musste man mit einer Diagnostik der letzten

⁵ Im Unterschied zu vielen, die von Kultur sprechen, und von der lateinamerikanischen Kultur im Besonderen, hatte ich die Gelegenheit über vier Jahre lange Monate im *Archivo General de Indias de Sevilla* zu sitzen, um die grundlegenden historischen Werke für ein empirisch-wissenschaftliches Verständnis des lateinamerikanischen 16. Jahrhunderts, des Beginns der Kolonialzeit, zu gewinnen, was mein Denken mit einer großen Menge an konkreten Bezügen aus dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent füllte (vom mexikanischen Kalifornien bis in den Süden Chiles, weil ich mich ebenfalls ins 17. und 18. Jahrhundert einschloss). Für mich bedeutete von »lateinamerikanischer Kultur« zu sprechen, einen Bezug herzustellen zu den indigenen Völkern, den Kämpfen der Conquista, den Indoktrinierungsprozessen, der Gründung von Städten, zu »Reduktionen und Missionen«, der regionalen Kolonialverwaltung, Provinzräten und Synoden, dem Zehnten der *haciendas*, der Bezahlung der Minen etc., etc. Zwischen 1969 und 1971 veröffentlichte ich neun Bände über *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca).

⁶ Dieser Kursus wird zum ersten Mal auf der CD *Obra Filosófica de Enrique Dussel* (1963-2003) herausgegeben.

»Inhalte« der mythischen Narrative, der ontologischen Voraussetzungen und der ethisch-politischen Strukturen einer jeden von ihnen beginnen. Sonst geht man sehr schnell dazu über, den Dialog zu theoretisieren, ohne seine möglichen Themen konkret zu kennen. Wie gesagt, erlaubte mir dieser *Kursus von 1966* mit seiner ausgiebigen methodologischen Einleitung und mit einer minimalen Beschreibung der »Hochkulturen« (wobei ich im Rückgriff auf die damals wichtigsten Weltgeschichten die Sichtweisen von Hegel, Danilevsky, Dilthey, Spengler, Alfred Weber, Jaspers, Toynbee, Teilhard de Chardin und vielen anderen berücksichtigte, kritisierte und integrierte), Lateinamerika im Entwicklungsprozess der Menschheit von ihrem Ursprung ab (seit die Gattung *homo* existiert) über das Paläolithikum und das Neolithikum bis zur Zeit der Invasion Lateinamerikas durch den Okzident zu »orten«, zu »situieren«⁷. Wenn man sich von Mesopotamien und Ägypten aus nach Indien und China wendet und dann den Pazifik überquert, kann man den Weg der großen amerikanischen Kulturen des Neolithikums verstehen (eine Seite meiner »Proto-Geschichte« Lateinamerikas). Der Zusammenstoß von sesshaften Bauernvölkern mit den Indoeuropäern der eurasischen Steppen (unter ihnen Griechen und Römer), und von letzteren mit den hauptsächlich aus der arabischen Wüste stammenden Semiten, die über die byzantinische und muslimische Welt auf die romanisierte iberische Halbinsel gelangten, gab mir einen Schlüssel zur Geschichte des »ethisch-mythischen Kerns« (die andere Seite unserer »lateinamerikanischen Proto-Geschichte«).

Im März 1967, als unser Schiff auf der Rückreise nach Lateinamerika Barcelona passierte, überreichte mir der Herausgeber von Nova Terra mein erstes Buch: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina – Entwurf*

⁷ In diesem Kurs ließ ich in Wirklichkeit das lateinisch-germanische Europa, das ich nur bis zum 5. Jahrhundert studierte, außen vor.

einer Geschichte der Kirche in Lateinamerika. In diesem kleinen Werk wurde auf der Ebene der Religion eine Kulturphilosophie unseres Kontinents formuliert. Es »sollte Geschichte schreiben«, da es sich um die erste Neuinterpretation der Religionsgeschichte in der Perspektive einer Weltkulturgeschichte handelte. In der historiografischen Tradition formulierte man damals die Frage auf folgende Weise: »In welchen Beziehungen standen Kirche und Staat?«. Jetzt hingegen wurde das Problem als »Schock zwischen zwei Kulturen und die Lage der Kirche«⁸ definiert. Die Krise der Emanzipation von Spanien (um 1810) wurde als »der Übergang von einem Modell der Christenheit zu einer *pluralistischen und profanen* Gesellschaft« beschrieben. Dies war bereits eine *neue Kulturgeschichte* Lateinamerikas, nicht nur der Kirche: Sie zwar nicht mehr eurozentrisch, jedoch noch immer mit der »Entwicklungsideologie« verbunden.

Deshalb war der *programmatische Vortrag*, den ich am 25. Mai 1967 an derselben Universität hielt – »Kultur, lateinamerikanische Kultur und nationale Kultur«⁹ – gleichsam ein *Manifest*, eine »Bewusstwerdung unserer Herkunft und unserer Generation«.

Wenn ich ihn erneut lese, so finde ich in ihm viele Aspekte skizziert, die später mehr als dreißig Jahre lang auf die eine oder andere Weise modifiziert oder erweitert wurden.

Im September desselben Jahres begannen meine halbjährlichen Lehrveranstaltungen an einem in Quito (Ecuador) gegründeten Institut, wo ich diese neue Rekonstruktion der lateinamerikanischen Kulturgeschichte in ihrer ganzen Breite

⁸ Der Text ist in einem 1988 in Mainz [span.: 1972] unter dem Titel *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* herausgegebenen Buch enthalten, S. 73ff.

⁹ Der Text erschien unter diesem Titel erstmals in *Cuyo* (Mendoza), 4 (1968), S. 7-40. Später wurde er zusammen mit anderen auf Portugiesisch in einem Buch mit dem Titel *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação* (São Paulo, 1997) zusammengefasst.

vor mehr als 80 Teilnehmern aus fast allen lateinamerikanischen Ländern (die Karibik und die nordamerikanischen »Latinos« eingeschlossen) darlegen konnte. Der Eindruck, den dieser Kurs unter den Hörern verursachte, war immens, tief gehend, für manche erschütternd, letztlich aber für alle voll Hoffnung auf eine neue interpretative Epoche¹⁰. Eine 1969 in Buenos Aires gehaltene Vorlesung¹¹ begann ich mit einem Plädoyer »Für eine Kulturphilosophie«¹² und formulierte darin eine Problematik, die in einem Abschnitt namens »Bewusstwerdung Lateinamerikas« kulminierte. Man hörte darin gleichsam den Schrei einer Generation:

»Zu sagen, unsere kulturelle Vergangenheit sei heterogen und manchmal inkohärent, disparat und auf gewisse Weise der europäischen Kultur gegenüber marginal, ist ja geläufig. Doch tragi-scherweise kennt man ihr Dasein nicht, denn das Entscheidende ist ja, dass es auf jeden Fall eine Kultur in Lateinamerika gibt. Obwohl dies einige Leute leugnen, ist ihre Originalität in der Kunst und im Lebensstil offensichtlich«¹³.

Als Professor an der *Universidad Nacional de Cuyo* (Mendoza, Argentinien) kleidete ich dann besagte historische Rekonstruktion in streng philosophisches Gewand. Dies geschah in einer Trilogie mit den Bänden *Der griechische*

¹⁰ Eine Zusammenfassung dieser Kurse in Quito erschien später unter dem Titel *Camino de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, 1972. Erweiterte Neuauflage in: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca, 1978. Auf Englisch: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, New York, 1976. Eine andere Version wurde als kleines Büchlein veröffentlicht: *América latina y conciencia cristiana*, Quito, 1970. Dies waren Jahre von großer intellektueller und kritisch-kreativer Erregung.

¹¹ *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, in: Lucio Gera, Enrique Dussel und Julio Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires, 1968, S. 32-155.

¹² *Ibid.*, S. 33-47.

¹³ *Ibid.*, S. 48.

*Humanismus, Der semitische Humanismus und Der Dualismus in der Anthropologie der Christenheit*¹⁴, die sich auf der Ebene der Anthropologie bewegte¹⁵, wobei ich immer die Frage der Ursprünge der »lateinamerikanischen Kultur« im Blick behielt. Mit dieser letzten Arbeit wurde der *Kursus von 1966*, der im fünften Jahrhundert der lateinisch-germanischen Christenheit geendet hatte, mit der Behandlung Europas bis zur Expansion in Lateinamerika zu einem neuen Abschluss gebracht. In anderen späteren Werken¹⁶ rekonstruierte ich erneut die gesamte Geschichte der Christenheiten (armenisch, georgisch, byzantinisch, koptisch, lateinisch-germanisch, etc.), wobei ich auch den Aufprall der islamischen Welt in Spanien beschrieb (von 711 bis 1492 nach Christus).

Ich war davon besessen, kein Jahrhundert auszulassen, ohne es in eine Sichtweise der Weltgeschichte zu integrieren, die es uns erlauben würde, den Ursprung, die Entwicklung und den Inhalt der lateinamerikanischen Kultur zu verstehen. Die existenzielle Forderung und die Philosophie suchten (immer noch *more eurocentrico*) nach kultureller Identität. Aber an dieser Stelle kam es zu einem Bruch.

¹⁴ *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1975, *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, 1974. Der letzte Band trägt den Untertitel *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*.

¹⁵ Dies geschah in Fragen wie der des Verhältnisses Leib-Seele und der Unsterblichkeit der Seele, in Fragen der Person, der Auferstehung, etc.

¹⁶ Zum Beispiel in der »Allgemeinen Einleitung« der *Historia General de la Iglesia en América Latina*, S. 103-204 und in vielen anderen Arbeiten (wie in der *Ética de la Liberación*, Madrid, 1998, [26] und in der *Política de la liberación. Historia...*) nehme ich das Thema der »Gründung« und der »Entwicklung« der lateinisch-germanischen Christenheit ausführlich wieder auf (die erste Phase des eigentlichen Europa).

§ 2. KULTURELLES ZENTRUM – KULTURELLE PERIPHERIE. DAS PROBLEM DER BEFREIUNG

Aufgrund der Entwicklung der *kritischen* Sozialwissenschaften Lateinamerikas (insbesondere der »Dependenztheorie«¹⁷), der Lektüre von *Totalität und Unendlichkeit* von Emmanuel Levinas und hauptsächlich aufgrund der popularen und studentischen Bewegungen von 1968 (in der Welt, aber in erster Linie in Argentinien und Lateinamerika), vollzog sich Ende der 60er Jahre ein historischer Bruch im Feld der Philosophie und somit in der Kulturphilosophie. Die metropolitane und die koloniale Welt wurde nun (in der immer noch entwicklungsbegeisterten Terminologie von Raúl Presbisch von der CEPAL¹⁸) als »Zentrum« und »Peripherie« kategorisiert. Dem musste man einen ganzen Kategorienhorizont aus der *kritischen* Ökonomie anfügen, was es erforderte, die sozialen Klassen als intersubjektive Akteure in die Definition von Kultur einzubeziehen. Dieses nicht rein terminologische, sondern konzeptuelle Problem erlaubte es, den »substantialistischen« Kulturbegriff zu spalten und die Brüche im Inneren einer jeden Kultur sowie zwischen den Kulturen aufzudecken: nicht nur als interkultureller »Dialog« oder als »Schock oder Kampf«, sondern mit größerer Strenge als *Herrschaft* einer

¹⁷ Siehe die historische und theoretische Rekonstruktion der »Dependenztheorie« in meinem Buch *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, London, 2001 (1988 auf Spanisch erschienen), S. 205-230. Theotonio dos Santos kam in seinem jüngsten Werk *Teoría de la Dependencia* (Mexiko, 2001) gerade auf das Thema zurück und bestätigte meine Thesen rundum. Von 1975 bis zum Ende der 90er wurden die lateinamerikanischen Sozialwissenschaften immer skeptischer gegenüber der »Dependenztheorie«. Ich habe 1988 in dem *op.cit.* gezeigt, dass sie bis in die Gegenwart haltbar ist. Auch Franz Hinkelammert zeigte in einer Polemik gegen Karl-Otto Apel die völlige Gültigkeit besagter »Theorie«.

¹⁸ Die »Comisión Económica para América Latina« gehört zu den Vereinten Nationen und hat ihren Sitz in Santiago de Chile [Anm. d. Ü.].

Kultur über die anderen und auch als *Ausbeutung*. Die Asymmetrie der Akteure musste auf allen Ebenen berücksichtigt werden. Somit war die »kulturalistische« Phase zu Ende gegangen. 1983 drückte ich mich in einem Absatz »Jenseits des Kulturalismus« wie folgt aus:

»Es war der strukturalistischen Sichtweise des Kulturalismus nicht möglich, die wechselnden Hegemonialsituationen zu verstehen, die innerhalb der wohl definierten historischen Blöcke in Bezug zu den ideologischen Formationen der verschiedenen Klassen und Fraktionen stehen [...]. Außerdem mangelte es dem Kulturalismus an Kategorien der *politischen Gesellschaft* (letzten Endes des Staates) sowie der *Zivilgesellschaft* [...]«¹⁹.

Die lateinamerikanische Philosophie als *Philosophie der Befreiung* entdeckte ihre kulturelle Bedingtheit – man dachte von einer bestimmten Kultur aus. Zudem dachte man explizit oder implizit aber auch in der Perspektive bestimmter Klassen, Gruppierungen, Geschlechter, etc. Die *location* war entdeckt worden und war das erste zu behandelnde philosophische Thema. Der interkulturelle »Dialog« hatte seine Naivität verloren und wusste, dass er von der kolonialen Epoche überdeterminiert war. In der Tat initiierten wir 1974 einen interkontinentalen »Süd-Süd-Dialog« zwischen Denkern aus Afrika, Asien und Lateinamerika, deren erstes Treffen 1976 in Daar-es-Salam (Tansania) stattfand²⁰. Diese Treffen boten uns ein Panorama der großen Kulturen der Menschheit²¹.

¹⁹ Dussel, *Historia general de la Iglesia en América latina*, S. 35f.

²⁰ Es handelte sich um einen Dialog zwischen Intellektuellen der Dritten Welt, welcher uns in den folgenden Jahren (und bis heute) dazu führte, an Treffen in Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etc. teilzunehmen.

²¹ Dass ich für meinen Teil fast acht Jahre in Europa gelebt habe und zwei Jahre unter (häufig muslimischen) Palästinensern in Israel, dass ich reiste und Vorträge hielt oder an Seminaren und Kongressen teilnahm – zu fünf Gelegenheiten in Indien, drei mal auf den Philippinen, bei zahlreichen Veranstaltungen in Afrika (in Kenia, Zimbabwe, Ägypten, Marokko, Senegal, Äthiopien, etc.) – ermöglichte

Diese neue Sichtweise auf die Kultur präsentierte ich unter dem Titel *Imperiale Kultur, aufgeklärte Kultur und Befreiung der Volkskultur*²² in einem Vortrag an der *Universidad de El Salvador* in Buenos Aires, zu einer Zeit, als sich die Philosophie der Befreiung bereits mitten in ihrer Entwicklung befand. Dieser Vortrag war ein direkter Angriff auf die Position des eminenten argentinischen Pädagogen Domingo F. Sarmiento, dem Autor des Werks *Facundo: Civilización o barbarie* – Zivilisation oder Barbarei²³. Sarmientos Zivilisation war die nordamerikanische Kultur, die Barbarei die Kultur der föderalen *Caudillos*, die für regionale Autonomie und gegen den Hafen von Buenos Aires kämpften, gegen den Transmissionsriemen der englischen Herrschaft. Damit begann die Entmystifizierung der »Nationalhelden«, die das neokoloniale Nationenmodell konzipiert hatten, das bereits seine Erschöpfung zeigte²⁴. Eine »imperiale« Kultur des

mir eine unmittelbare Wahrnehmung der »Hochkulturen«, die ich mit Leidenschaft und Respekt verehere.

²² Veröffentlicht in *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, S. 121-152. Gehalten habe ich den Vortrag mitten im Kampf gegen die Militärdiktatur vor Hunderten Zuhörern. Er erschien zum ersten Mal als *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular* (Vortrag bei der Vierten Akademischen Woche der Universidad de El Salvador, Buenos Aires, am 6. August 1973), in *Stromata* (Buenos Aires), 30 (1974), S. 93-123.

²³ *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, Frankfurt a. M., 2007.

²⁴ Die tumultartigen Demonstrationen im Dezember 2001 in Argentinien stehen am Ende einer langen Plünderung eines peripheren Landes, das von der globalen Struktur drei Jahrhunderte lang ausgebeutet worden war: durch die Darlehen und die Extraktion landwirtschaftlichen Reichtums ab der Mitte des 19. bis zum 20. Jahrhundert sowie durch die beschleunigte Reichtumsextraktion im neoliberalen Modell, das Bush und Menem eingesetzt haben. Eine Generation wurde in dem »Schmutzigen Krieg« (1975-1984) physisch eliminiert, damit ein ökonomisches Modell durch- und eingesetzt werden konnte, das dieses Land ins Elend stürzte, das doch von 1850 bis 1950 das reichste und am stärksten industrialisierte in Lateinamerika gewesen war. All dies sah die Philosophie der Befreiung seit Beginn der 70er Jahre, nach dem Rechtsrutsch der Politik

»Zentrums«, die mit der Invasion von Amerika 1492 entstanden war, stand den »peripheren« Kulturen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Osteuropa gegenüber. Das war kein symmetrischer »Dialog«, sondern war von Herrschaft, Ausbeutung und Vernichtung geprägt. Außerdem wurden die Eliten der »peripheren« Kulturen von den Imperien erzogen und wiederholten, wie Jean Paul Sartre in der Einleitung zu *Die Verdammten dieser Erde* von Franz Fanon schrieb, als Echo, was sie in Paris oder London gelernt hatten. Aufgeklärte neokoloniale Eliten, die sich, den gegenwärtig herrschenden Imperien treu, von ihrem eigenen »Volk« distanzierten und es als Geisel ihrer abhängigen Politik nahmen. Es gab folglich Herrschaftsasymmetrien auf globaler Ebene: a) Die okzidentale, metropolitane und eurozentrische Kultur (die »Zivilisation« Ricœurs) beherrschte alle peripheren Kulturen und strebte danach, sie zu vernichten. b) Die postkolonialen Kulturen (Lateinamerika ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts, Asien und Afrika nach dem so genannten Zweiten Weltkrieg) waren innerlich gespalten in 1) mit den gegenwärtigen Imperien verbundene Gruppen, »aufgeklärte« Eliten, deren Können darin bestand, dass sie den regionalen Kulturen ihrer Ahnen den Rücken zukehrten und in 2) die populäre Mehrheit, die, in ihren Traditionen zuhause, das Eigene gegen dasjenige verteidigte, was ihr eine technische und ökonomisch kapitalistische Kultur auf häufig fundamentalistische Weise aufzwang.

Als *kritische* Kulturphilosophie musste die Philosophie der Befreiung eine neue Elite hervorbringen, deren »Aufklärung« sich mit den Interessen des *sozialen Blocks der Unterdrückten* (Gramsci nennt ihn *popolo*) verbindet. Deshalb sprach ich von einer »Befreiung der Volkskultur«:

und der Absetzung der Regierung Cámpora, die durch den offensichtlichen Faschismus von J.D. Perón ab 1973 geleitet wurden, deutlich voraus.

»Das eine ist die *patriotische Revolution* der nationalen Befreiung, etwas anderes die *soziale Revolution* der Befreiung der unterdrückten Klassen und das dritte ist die *kulturelle Revolution*. Letztere vollzieht sich auf der Ebene der Pädagogik, der Jugend und der Kultur«²⁵.

Von dieser peripheren Kultur, die von der imperialen unterdrückt wird, muss der interkulturelle Dialog ausgehen. Wir schrieben 1973:

»Weit davon entfernt eine minderwertige Kultur zu sein, bildet die Kultur als Volkskultur das unverdorbenste und am stärksten ausstrahlende Widerstandszentrum der Unterdrückten gegen die Unterdrücker [...]. Um etwas Neues zu schaffen, muss man über ein neues Wort verfügen, das von der *Exteriorität* her einbricht. Diese Exteriorität ist das Volk selbst, das, obwohl es durch das System unterdrückt wird, diesem das Fremdeste ist«²⁶.

Das »Projekt kultureller Befreiung«²⁷ geht von der Volkskultur aus, die in der Philosophie der Befreiung stets im lateinamerikanischen Kontext gedacht wird. Wir hatten die kulturalistische Entwicklungsideologie überwunden, die glaubte, man könne von einer traditionellen Kultur zu einer säkularen und pluralistischen Kultur übergehen. Doch ebenso musste man noch die mehrdeutige Analyse »des Popularen« (das Beste) radikalisieren, schon weil seine Brust auch den Keim des Populismus und des Fundamentalismus (das Schlechteste) beherbergt. Ein weiterer Schritt würde nötig sein.

²⁵ Dussel, *Oito ensaios*, S. 137.

²⁶ *Ibid.*, S. 147.

²⁷ *Ibid.*, S. 146ff

§ 3. DIE VOLKSKULTUR: KEIN EINFACHER POPULISMUS

In einem 1984 geschriebenen Artikel *Lateinamerikanische Kultur und Philosophie der Befreiung (Revolutionäre Volkskultur: jenseits von Populismus und Dogmatismus)*²⁸ musste ich einmal mehr den Unterschied verdeutlichen zwischen a) dem »Volk« und »Popularen« und b) dem »Populismus«. Letzterer nimmt verschiedene Gestalten an: vom »thatcheristischen Populismus« des Vereinigten Königreichs – auf den Ernesto Laclau hinwies und den Richard Hall erforschte –, bis hin zum aktuellen Gesicht des »Fundamentalismus« in der islamischen Welt; ein »Fundamentalismus« der sich, beispielsweise, ebenfalls im sektiererischen nordamerikanischen Christentum etwa eines George W. Bush zeigt.

In diesem Artikel teilten wir den Stoff in vier Abschnitte. Im ersten rekonstruierten wir Positionen seit den 60er Jahren und zeigten so die Wichtigkeit, die reduktiven Beschränkungen (der ahistorischen Revolutionäre, der reinen *Indigenistas* sowie der liberalen und spanisch-konservativen Geschichten) zu überwinden, indem wir die lateinamerikanische Kulturgeschichte innerhalb des Rahmens der Weltgeschichte rekonstruierten (aus Asien unsere amerindische Komponente; die asiatisch-afrikanisch-europäische Protogeschichte bis zur spanischen Christenheit; die koloniale Christenheit und die »abhängige – postkoloniale oder neokoloniale – lateinamerikanische Kultur«). Das Ganze führte zu einem Entwurf »post-kapitalistischer Volkskultur«²⁹:

»Als wir in den Bergen waren – schrieb Tomás Borge über die *Campesinos* – und sie mit ihrem reinen, unbefleckten Herzen in einfacher und poetischer Sprache reden hörten, erkannten wir, wie viel Fähigkeiten wir [die neokolonialen Eliten] *im Lauf der Jahrhunderte* verloren hatten«³⁰.

²⁸ In: *ibid.*, S. 171-231.

²⁹ *Ibid.*, S. 189ff.

³⁰ *La cultura del pueblo*, in: *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, S. 116.

Dies erforderte einen neuen Ausgangspunkt für die Beschreibung von Kultur *als solche* – das Thema des zweiten Abschnitts³¹.

In einer umsichtigen und archäologischen Neulektüre von Marx' Schriften von 1835 bis 1882³² zeigten wir, dass jede Kultur eine *Arbeitsweise* oder ein System von »Arbeitstypen« ist. Nicht umsonst bedeutet »Agri-Kultur« streng genommen »Arbeit der Erde« – schon weil »Kultur« etymologisch vom lateinischen »*cultus*« im Sinn von »Weihe der Erde« kommt³³. Die *materielle* und *mythische Poetik* (physische Frucht der Arbeit und symbolische Schöpfung) ist kulturelle *Pro*-duktion, ein objektives *Hinaus*-Stellen oder *Aus*-Setzen des Subjektiven oder besser Intersubjektiven und Gemeinschaftlichen. Auf diese Weise wurde das Ökonomische wieder gewonnen ohne in Ökonomismus zu verfallen.

In einem dritten Abschnitt³⁴ wurden – in einer postkulturalistischen oder postspenglerschen Sicht – die diversen nun gebrochenen Momente der kulturellen Erfahrung analysiert. Die »bürgerliche Kultur« (a) wurde gegenüber der »proletarischen Kultur« (b) untersucht; die »Kultur der Länder des Zentrums« wurde (in der globalen Ordnung des »Weltsystems«) gegenüber der »Kultur der peripheren Länder« untersucht; »die »multinationale Kultur oder der Kulturimperialismus« (c) wurde in Zusammenhang zur globalisierten »Mas-

³¹ Dussel, *Oito ensaios*, S. 191ff.

³² Dieses Thema drückt sich später in einer Trilogie aus: *La producción teórica de Marx*, (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) und *El último Marx* (1990).

³³ Wenn er die »*terra mater*« mit dem Pflug verletzte, hatte der Indoeuropäer einen heiligen Akt vorgezogener »Wiedergutmachung« zu verrichten: ein »Kult an der *terra mater*« als Möglichkeitsbedingung ihr mittels der Arbeit in ihrem »Schmerz« (dem »Schmerz« der Erde und der Menschheit) die Frucht, die Ernte, die menschliche Nahrung zu entreißen. Eine Dialektik von Leben-Tod, Glück-Schmerz, Nahrung-Hunger, Kultur-Chaos. Und deshalb von Tod-Auferstehung, Schmerz-Fruchtbarkeit, Notwendigkeit-Befriedigung, Chaos-Schöpfung.

³⁴ Dussel, *Oito ensaios*, S. 198ff.

senkultur oder entfremdeten Kultur« (d) beschrieben; die »nationale oder populistische Kultur« (e) wurde mit der »Kultur der aufgeklärten Elite« (f) verbunden, und sie wurde der »Volkskultur«³⁵ oder dem »Widerstand durch kulturelle Schöpfung« (g) gegenübergestellt.

Offensichtlich setzte diese kulturelle Typologie mit ihren kategorialen Kriterien einen langen »epistemologischen Kampf« voraus, einen kritischen Kampf, der von den neuen Sozialwissenschaften in Lateinamerika und der Philosophie der Befreiung geführt wurde. Die Distinktionen dieser Typologie hatten wir bereits viel früher gewonnen, doch nun nahmen sie endgültig Gestalt an.

a) Bürgerliche Kultur	zentraler Kapitalismus	multinationale Kultur (c)		nationale Kultur (e)	Massen- kultur (d)
	Peripherer Kapitalismus	aufgeklärte Kultur (f)			
b) Proletarische Kultur	Lohnarbeit	Landarbeiter			
Bewahren Exteriorität		Ethnien, Artesanos, Margi- nalisierte und andere	Popular- kultur (g)		

³⁵ Siehe aus der Zeit *Cultura(s) popular(es)*, ein Sonderheft zum Thema, *Comunicación y cultura* (Santiago), 10 (1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Petrópolis, 1977; Osvaldo Ardiles, *Ethos, cultura y liberación*, in dem kollektiven Band *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1975, S. 9-32; Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Mexiko, 1981; José L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Toluca, 1979; Arturo Warman, *Cultura popular y cultura nacional*, in: *Características de la cultura nacional*, Mexiko, 1969; Raúl Vidales, *Filosofía y política de las étnias en la última década*, in: *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, 1982, S. 385-401; etc.

Die kulturellen Gruppierungen, die Exteriorität bewahren (indigene Ethnien, Lumpen oder Marginalisierte, etc.), befinden sich gleichsam »außerhalb« der kapitalistischen Ordnung, aber *innerhalb* oder *im Herzen des Volkes*.

1977 hatten wir im dritten Band von *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Für eine Ethik der lateinamerikanischen Befreiung) geschrieben:

»Es unterscheiden sich sowohl die *imperiale* (und angeblich universelle) *Kultur*³⁶, die *nationale Kultur* (die nicht mit der populären identisch ist), die *aufgeklärte Kultur* der neokolonialen Elite (die nicht immer bürgerlich ist, aber doch immer oligarchisch), die *Massenkultur* (die im Zentrum wie in der Peripherie gleich entfremdend und eindimensional ist) als auch die *Volkskultur*«³⁷.

Dem fügten wir hinzu:

»Die *imperiale*, die *aufgeklärte* und die *massenhafte Kultur* (in die man die proletarische Kultur als Negativität einbeziehen muss) sind die vorherrschenden Momente im Inneren der herrschenden Totalität. Ihrer Bedeutung zum Trotz ist auch die *nationale Kultur* immer noch äquivok [...]. Der Schlüsselbegriff der [kulturellen] Befreiung lautet *Volkskultur*«³⁸.

In den 80er Jahren wurde mit der aktiven Präsenz der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN in Nicaragua und vielen anderen Erfahrungen in ganz Lateinamerika die schöpferische Kultur als »revolutionäre Volkskultur« verstanden³⁹:

³⁶ 1984 nannten wir sie in Anlehnung an die »multinationalen« Kooperationen »multinationale Kultur«, aber in Wirklichkeit wäre es angebrachter gewesen sie so zu nennen, wie ich es 2003 getan habe: die »herrschende Kultur, die sich nach dem Ende des Kalten Krieges vom Zentrum des Kapitalismus aus globalisiert«.

³⁷ Siehe den Text in der Ausgabe *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, 1980, S. 72.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Siehe Ernesto Cardenal, *Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista*, in: *Nicaráuac* (Managua), 1 (1980), S. 163ff.

»Die lateinamerikanische Volkskultur – schrieben wir in dem erwähnten Artikel von 1984 – gewinnt Klarheit, Deutlichkeit und Authentizität nur in einem Befreiungsprozess (in der ökonomischen Befreiung vom Kapitalismus und in der politischen Befreiung von der Unterdrückung), der eine neue demokratische Art einführt. Dann ist sie *kulturelle Befreiung* und setzt in der Linie der kulturgeschichtlichen Tradition des unterdrückten Volkes und des jetzigen Protagonisten der Revolution einen schöpferischen Schritt vorwärts«⁴⁰.

Zu dieser Zeit sprach man vom »historischen Subjekt« der revolutionären Kultur: das »Volk« als »sozialer Block der Unterdrückten«, der »subjektives Bewusstsein« seiner historisch-revolutionären Funktion gewinnt⁴¹.

Die Volkskultur war nicht populistisch. »Populistisch« meint den Einschluss der Kultur der Bourgeoisie und der oligarchischen Elite, der Kultur des Proletariats und der Landarbeiter, aller Bewohner eines Bodens, der unter einem Staat organisiert ist, in eine »nationale Kultur« (was in Frankreich

⁴⁰ Dussel, *Oito ensaios*, S. 220f. Mao Tse-tung schrieb: »Man muß einen Unterschied machen zwischen all dem faulen Zeug aus alter Zeit, das von der herrschenden Feudalherrenklasse hinterlassen wurde, und der herrlichen alten Volkskultur, das heißt dem, was mehr oder weniger demokratischen und revolutionären Charakter trägt. [...] die gegenwärtige neue Kultur [ist] aus der alten klassischen Kultur hervorgegangen; wir müssen daher unsere Geschichte in Ehren halten, dürfen keineswegs das historische Band durchschneiden. Die Achtung für die Geschichte bedeutet jedoch, ihr einen bestimmten [...] Platz einzuräumen, die [...] Entwicklung der Geschichte zu achten [...]« Mao Tse-tung, *Über die neue Demokratie*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, XV, Peking, 1968, S. 446. Mao unterscheidet in diesem kleinen Werk zwischen »antiker« und »alter« Kultur, zwischen »herrschender«, »gültiger«, »imperialistischer« semifeudaler, »reaktionärer« und »demokratisch-neuer« Kultur, »Kultur der Volksmassen«, »nationaler« und »revolutionärer« Kultur, etc.

⁴¹ Texte von Sergio Ramírez, *La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia*, in: *Ventana* (Managua), 30 (1982), S. 8; Bayardo Arce, *El difícil terreno de la lucha: el ideológico*, in: *Nicaráuac*, 1 (1980), S. 155f.

»Bonapartismus« genannt wurde). Das Populare hingegen bezeichnet den gesamten sozialen Sektor der Ausgebeuteten und Unterdrückten einer Nation. Dennoch bewahrte das Populare wie wir sehen werden auch eine gewisse »Exteriorität«. Unterdrückt im staatlichen System war es in den von den Herrschern schlicht unbeachteten Momenten der Kultur mitunter alternativ und frei: Folklore⁴², Nahrung, Kleidung, Feste, das Gedenken seiner Helden, seiner emanzipatorischen Taten und der sozialen und politischen Organisationen, etc.

Wie man sehen kann, wurde die substantialistische und monolithische Konzeption *einer* lateinamerikanischen Kultur aufgegeben, und die internen Risse der Kultur vergrößerten sich dank derselben kulturellen Revolution.

§ 4. MODERNE, GLOBALISIERUNG DES OKZIDENTALISMUS, LIBERALER MULTIKULTURALISMUS UND DAS MILITÄRISCHE IMPERIUM DES »PRÄVENTIVKRIEGS«

Obwohl die Problematik seit den späten 50ern intuitiv erahnt worden war, gingen wir nun langsam von a) einer Obsession, Lateinamerika in der Weltgeschichte zu »situieren« – was eine vollständige Rekonstruktion der Sicht besagter Weltgeschichte erforderte –, dazu über b) die *standardisierte* Sicht (hegelscher Herkunft) derselben Weltgeschichte in Frage zu stellen. Diese hatte uns »ausgeschlossen« und lieferte aufgrund ihres »eurozentrischen« Charakters nicht nur eine verzerrte Interpretation⁴³ der außereuropäischen Kulturen, son-

⁴² Gramsci schreibt in den *Quaderni del Carcere*: »Die Folklore darf nicht als etwas Bizarres, etwas Seltsames, eine lächerliche Sache, eine höchstens malerische Sache aufgefaßt werden: sie muß dagegen als eine sehr ernste und ernstzunehmende Sache aufgefaßt werden. Nur so wird der Unterricht wirksamer und für die Kultur der großen Volksmassen (*cultura delle grandi masse popolari*) bildender sein«. *Gefängnishefte*, Bd. I, § 89, Hamburg, 1991, S. 149.

⁴³ So in den für jeden Europäer oder Nordamerikaner so evidenten Affirmationen, dass »Europa der Höhepunkt der Weltgeschichte

dern – und dieser Schluss war in den 50ern nicht vorhersehbar und deshalb nicht *a priori* erwartet worden – sie interpretierte auch die eigene okzidentale Kultur inadäquat. Der »Orientalismus« – eine Unzulänglichkeit der europäischen Interpretation aller Kulturen östlich von Europa, die Edward Said in seinem berühmten Werk *Orientalism* von 1978 aufzeigt – war eine Unzulänglichkeit, die mit dem »Okzidentalismus«, der verfehlten Interpretation der europäischen Kultur selbst, einherging. Dieselben Hypothesen, die uns die Inexistenz der lateinamerikanischen Kultur hatten bestreiten lassen, führten uns nun zur Entdeckung einer neuen *kritischen* Sicht auf die peripheren Kulturen und auf Europa selbst... Diese Aufgabe wurde in allen Teilen der peripheren postkolonialen Kulturen (Asien, Afrika und Lateinamerika) nahezu zeitgleich in Angriff genommen, doch leider in geringerem Maße in Europa und den Vereinigten Staaten selbst.

In der Tat wiesen wir seit die Moderne »postmodern« problematisiert wurde – was letzten Endes eine immer noch »europäische« Sicht auf die Moderne darstellt – darauf hin, dass das, was wir selbst »postmodern« genannt hatten⁴⁴, sich von dem unterschied, worauf die Anhänger der Postmoderne in den 80er Jahren anspielten. Zumindest definierten sie das Phänomen der Moderne auf andere Weise als ich es seit den Arbeiten zur Situierung Lateinamerikas in der Perspektive der kolonialen Peripherie und in Konfrontation mit der modernen Kultur getan hatte. Deshalb sahen wir uns mit der Notwendigkeit konfrontiert, den Begriff der »Moderne« in einer »externen« Perspektive zu rekonstruieren, d.h. in einer globa-

ist«, oder dass die Geschichte »sich von Ost nach West entwickelt«, von der Kindheit der Menschheit zu ihrer Reife.

⁴⁴ 1976, vor Lyotard, benutzten wir diesen Begriff im »Vorwort« unserer *Philosophie der Befreiung*, als wir schrieben: »Die Philosophie der Befreiung ist *postmodern*, volksnah, feministisch. Sie ist eine Philosophie, die ihren Ausdruck findet durch die Jugend der Welt, die Unterdrückten, die Verdammten dieser Erde...«.

len Perspektive (und nicht in einer provinziellen wie in den europäischen Interpretationen). Der Begriff der Moderne hatte – und hat – in Europa und den Vereinigten Staaten eine deutliche eurozentrische Konnotation, die von Lyotard oder Vattimo bis hin zu Habermas und auf andere, subtilere Weise sogar bei Wallerstein offenkundig ist. Eben dies haben wir den »zweiten Eurozentrismus« genannt.

Das Studium dieser Argumentationskette erlaubte es uns, einen Problem- und Kategorienhorizont zu entwerfen, der erneut das Thema der Kultur ins Spiel brachte: Wir übten Kritik an der »liberalen Multikulturalität« (*à la* John Rawls, etwa in *The Law of Peoples*) und auch an dem oberflächlichen Optimismus, der der multikulturellen Kommunikation oder dem multikulturellen Dialog »Einfachheit« unterstellt, indem naiver oder zynischer Weise eine Symmetrie zwischen den Argumentierenden vorausgesetzt wird, die in Wirklichkeit nicht existiert.

Jetzt geht es nicht länger darum, Lateinamerika zu »orten«. Jetzt geht es darum, *alle Kulturen* zu orten, die heute *unvermeidlicherweise* auf allen Ebenen des alltäglichen Lebens aufeinander treffen: in der Kommunikation, der Bildung und der Forschung, in der Politik der kulturellen Expansion wie des kulturellen Widerstandes, bis hin zu militärischen Expansionen und militärischem Widerstand. Die kulturellen Systeme, die über Jahrtausende geprägt wurden, können durch die Konfrontation mit anderen Kulturen in Jahrzehnten zersetzt werden oder sich entwickeln. Keiner Kultur ist im Voraus das Überleben gesichert. Dies gilt heute in zunehmendem Maße, da wir uns an einem Scheidepunkt in der Geschichte der Kulturen des Planeten befinden.

In der Vorlesung *Entwurf zur Erforschung Lateinamerikas in der Weltgeschichte* und in jenen ersten Arbeiten neigte ich dazu, die Entwicklung jeder Kultur als ein autonomes und unabhängiges Ganzes zu zeigen. Es gab zwar bereits früher »Kontaktzonen« (wie das östliche Mittelmeer, den pazi-

fischen Ozean und die eurasischen Steppen von der Wüste Gobi bis zum Kaspischen Meer), doch die Entfaltung des »Weltsystems« und die erstmalige Verbindung der großen unabhängigen »Ökumenen« (von Amerika, China, Hindustan, der islamischen Welt, der byzantinischen und der lateinisch-germanischen Kultur) setzte ich ausdrücklich erst mit der portugiesischen Expansion über den südlichen Atlantik und bis zum Indischen Ozean, oder mit der »Entdeckung Amerikas« durch Spanien an. Dieser Entwurf erfuhr, angeregt durch André Gunder Franks Vorschlag eines »Systems von 5000 Jahren« – er drängte sich mir unmittelbar auf, denn darin spiegelte sich meine eigene Chronologie wider – eine radikale Modifikation, die das Panorama veränderte. Wenn man anerkennen muss, dass es über die angedeuteten Steppen und Wüsten im Norden des östlichen Asiens (die so genannte »Seidenstraße«) regen Kontakt gab, so war doch vor allem die Region des alten Persiens, die zuerst hellenisiert (um Seleukon herum, nicht weit von den Ruinen von Babylon) und später islamisiert wurde (Samarkand oder Bagdad), die »Drehscheibe« der asiatisch-afrikanisch-mediterranen Welt. Das lateinisch-germanische Europa war immer peripher, obwohl der Süden durch die Präsenz des antiken römischen Imperiums ein eigenes Gewicht besaß: Es war nie »Zentrum« dieser riesigen kontinentalen Masse. Die islamische Welt (von Mindanao in den Philippinen, Malaka, Delhi, dem »Herz« der islamischen »Welt«, bis zum Maghreb mit Fes in Marokko oder dem Andalusien des averroistischen Córdoba) besaß eine merkantile Kultur, die nach der Hekatombe der germanischen Invasionen⁴⁵ und auch nach den islamischen Invasionen ab dem siebten Jahrhundert nach Christus in wissenschaftlicher, theoretischer, ökonomischer und kultureller

⁴⁵ Was wir gerade darlegen, steht ausführlich in meinem Artikel *Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs*, in: Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Neapel, 1994, S. 855-867.

Hinsicht sehr viel stärker entwickelt war als das lateinisch-germanische Europa. Entgegen der Position Max Webers muss man bis zum dreizehnten Jahrhundert (die türkisch-siberischen Invasionen werden die große arabische Kultur zum Abbruch bringen) eine große zivilisatorische Differenz zwischen der immer noch unterentwickelten künftigen europäischen Kultur und der islamischen Kultur akzeptieren.

Im Okzident besteht die »Moderne«, die mit der *Invasion* Amerikas durch die Spanier beginnt und ein kulturelles Erbe der mediterranen Moslems (über Andalusien) und der italienischen Renaissance (durch die katalanische Präsenz im Süden Italiens)⁴⁶ darstellt, in der geopolitischen »Öffnung« Europas auf den Atlantik. Dies ist die Entfaltung und Kontrolle des »Welt-Systems« in strengem Sinne (über die Ozeane und nicht mehr über langsame und gefährliche Karawanen zu Lande) und die »Erfindung« des *Kolonialsystems*, das 300 Jahre lang die ökonomisch-politische Waage beständig zugunsten des zuvor isolierten und peripheren Europas neigen wird. All dies geschieht zeitgleich zum Ursprung und der Entwicklung des Kapitalismus, der anfangs merkantil ist: reine ursprüngliche Geldakkumulation. Das heißt die Moderne, der Kolonialismus, das Welt-System und der Kapitalismus sind Aspekte einer selben zeitgleichen und sich wechselseitig konstituierenden Realität.

Wenn dem so ist, *dann stellt Spanien die erste moderne Nation dar*. Diese Hypothese widersetzt sich allen aus dem

⁴⁶ Für die Intellektuellen aus Nordeuropa und den Vereinigten Staaten von Habermas bis Toulmin, folgt die Moderne ungefähr diesem geopolitischen Weg: Renaissance (Osten) → protestantische Reformation (Norden) → französische Revolution (Westen) → englischer Parlamentarismus. Das Europa des westlichen Mittelmeers (Spanien und Portugal) wird ausdrücklich ausgeschlossen. Es handelt sich um eine geschichtliche Kurzsichtigkeit. Selbst G. Arrighi, der das Finanzkapital Genuas untersucht, weiß nicht, dass dieses ein Teil des spanischen Imperiums war (und nicht umgekehrt). Das heißt, das Italien der Renaissance ist immer noch mediterran (alt). Spanien ist atlantisch (das heißt: modern).

Zentrum Europas und aus den Vereinigten Staaten kommenden Interpretationen der Moderne und sie läuft sogar konträr zur Meinung der überwältigenden Mehrheit der heutigen spanischen Intellektuellen. Dennoch drängt sie sich uns in dem Maße, in dem wir neue Argumente finden, mit immer größerer Kraft auf. In der Tat weist die Erste – iberische – Moderne (1492 – ca. 1630) über Andalusien (jene Region, welche im 12. Jahrhundert die gebildetste der Mittelmeerregion gewesen war⁴⁷) muslimische Nuancen auf. Diese Modernität wurde von der humanistischen Renaissance Italiens angeregt, durch die »Reform« des Kardinals Cisnero und die Universitätsreform der Dominikaner in Salamanca (deren zweite Scholastik bereits »modern« und nicht rein mittelalterlich ist) fortgeführt und ein wenig später insbesondere durch die barocke Kultur der Jesuiten fest verankert, die in der philosophischen Gestalt von Francisco Suárez das metaphysische Denken der Moderne in strengem Sinn eröffnete. *Don Quijote* ist das erste literarische moderne Werk seiner Art in Europa. Seine Protagonisten stehen mit jedem Bein in einer anderen Welt: im islamischen Süden und im christlichen Norden, in der avanciertesten Kultur der Epoche und in der beginnenden europäischen Moderne⁴⁸. Die erste Grammatik einer romanischen Sprache war die kastilische, die Nebrija 1492 herausgab. 1521 wird die erste bürgerliche Revolution von Karl V. in Kastilien niedergeworfen (die *Comuneros* kämpfen zur Verteidigung ihrer Städte). Die erste weltweite Währung bilden die Silbermünzen aus Mexiko und Peru, die durch Sevilla

⁴⁷ Siehe die wunderbare Neuinterpretation der Philosophiegeschichte von Mohamed Abed Al-Jabri in seinen zwei Werken: *Kritik der arabischen Vernunft*, Berlin, 2009 und *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, 2001.

⁴⁸ Nicht zu vergessen, dass der mittelalterliche Ritter (Quijote) die Windmühlen angreift, die das Symbol der Moderne sind (Die Mühlen kommen aus der islamischen Welt: Bagdad hatte im 8. Jahrhundert nach Christus Mühlen).

gingen und schließlich in China akkumuliert wurden. Mit der europäischen Expansion beginnt die merkantile, vorbürgerliche und humanistische Moderne.

Erst die *Zweite Moderne* entwickelt sich in den Vereinigten Provinzen der Niederlande, die bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts spanische Provinz waren⁴⁹. Dies ist eine neue, jetzt eigentlich bürgerliche Entwicklung der Moderne (1630-1688). Die *Dritte Moderne* – sie ist englisch und später französisch – entfaltet das vorherige Modell, das von Descartes und Spinoza philosophisch entworfen worden war, mit größerer praktischer Kohärenz im Besitz ergreifenden Individualismus eines Hobbes, Locke oder Hume.

Mit der industriellen Revolution und der Aufklärung erreichte die Moderne ihre Fülle, und gleichzeitig verfestigte sich der Kolonialismus, indem der Norden Europas erst nach Asien und später nach Afrika expandierte.

So gesehen sind die Moderne und das »Welt-System« fünf Jahrhunderte alt, und beide waren koextensiv zur europäischen Beherrschung des Planeten, dessen »Zentrum« Europa ab 1492 bildete. Lateinamerika war seinerseits ein konstitutives Moment der Moderne: Das Kolonialsystem konnte nicht feudal sein – eine zentrale Problematik der Sozialwissenschaften im Allgemeinen wie Sergio Bagú zeigt –, vielmehr befand es sich an der Peripherie einer modernen kapitalistischen Welt und war daher selbst modern.

In diesem Kontext kritisierte ich eine naive, teilweise idealisierte Position, die dachte, im Dialog zwischen den Kulturen sei für rationale Wesen eine Kommunikation in multikultureller Symmetrie möglich. Die »Diskursethik« nahm diese optimistische Position ein. Rorty und mit Unterschieden MacIntyre zeigten entweder die völlige Inkommensurabilität einer unmöglichen Kommunikation oder ihre extreme Schwierigkeit. Doch in all diesen Fällen wurde es umgangen, die Kul-

⁴⁹ Siehe die ersten drei Bände von Immanuel Wallersteins Werk *The Modern World-System*, New York, 1974-1989.

turen, die man weder konkret benannte noch in ihrer Geschichte und ihren strukturellen Inhalten studierte, in einer asymmetrischen Lage zu situieren, die sich aus ihren respektiven *Positionen* im Kolonialsystem selbst ergab. In ihrem offensichtlichen »Okzidentalismus« sah die okzidentale Kultur alle anderen als primitiv, vor-modern, traditionell und rückständig an.

Wenn es darum ging, eine Theorie des »Dialogs zwischen den Kulturen« auszuarbeiten, wurde der Schein erweckt, alle Kulturen hätten symmetrische Bedingungen. Oder man machte sich mittels einer *ad hoc* »Anthropologie« an die interesselose (oder im besten Fall »engagierte«) Beobachtung der primitiven Kulturen. In diesem Fall existieren die höheren Kulturen (des universitären »Kulturanthropologen«) und »die anderen« (primitiven). Bei beiden Extremen haben wir die entwickelten, symmetrischen Kulturen und »die anderen«, die einer unüberwindbaren Kluft wegen nicht einmal auf asymmetrische Weise situiert werden können. Das ist bei Durkheim oder bei Habermas der Fall. Angesichts der beobachtenden Position der Anthropologie kann es keinen kulturellen Dialog mit China, Indien, der islamischen Welt etc. geben, die weder aufgeklärte noch primitive Kulturen darstellen. Sie befinden sich im »Niemandsländ«.

Diese Kulturen, die weder »metropolitan« noch »primitiv« sind, zerstört man mittels der Propaganda, des Verkaufs von Waren, von materiellen Produkten, die stets kulturell sind (wie Getränke, Gerichte, Kleidung, Fahrzeuge, etc.), während man andererseits vorgibt, besagte Kulturen zu retten, wenn man folkloristischen Elementen oder zweitrangigen kulturellen Momenten isoliert Wert beimisst. Eine transnationale Fast-Food-Kette (wie »Taco Bell«) kann Gerichte in ihr Angebot aufnehmen, die zu einer lokalen kulinarischen Kultur gehören. Dies geschieht dann aus »Respekt« gegenüber den anderen Kulturen.

Solch altruistischer Multikulturalismus findet sich noch im *overlapping consensus* eines John Rawls deutlich formuliert, der die Akzeptanz von gewissen Verfahrensregeln fordert, die uneingestandermaßen kulturell, *okzidental*, sind und die von allen Mitgliedern einer politischen Gemeinschaft angenommen werden müssen und zugleich eine valorative kulturelle, oder religiöse, Diversität erlauben. In politischer Hinsicht würde dies voraussetzen, dass jene, die den Dialog führen, einen liberalen, multikulturellen Staat akzeptieren. Man weist nicht darauf hin, dass die Struktur dieses multikulturellen Staats (so wie er sich in der Gegenwart internationalisiert) ein Ausdruck der okzidentalen Kultur ist und die Überlebensmöglichkeit aller weiteren Kulturen einschränkt. Im Namen von rein formalen Elementen des Zusammenlebens (die Ausdruck der Entwicklung einer bestimmten Kultur sind) wird so unter der Hand eine kulturelle Struktur durchgesetzt. Zudem hat man kein deutliches Bewusstsein davon, dass am Grunde die ökonomische Struktur des transnationalen Kapitalismus liegt, der diese Art liberalen Staats begründet und in den »einverleibten« Kulturen dank des angezeigten »*overlapping consensus*« (eine vorgängige Säuberung dieser Kulturen von kritischen anti-kapitalistischen Elementen) inakzeptable anti-okzidentale Differenzen zurechtfertigt.

Diese keimfreie Art des multikulturellen Dialogs, die häufig auch zwischen den Weltreligionen geführt wird, kann in manchen Fällen zu einer aggressiven Politik der Kulturen führen, so wenn Huntington in seinem Werk *Kampf der Kulturen* unmittelbar für die Verteidigung der okzidentalen Kultur mit militärischen Mitteln plädiert, im Besonderen gegen den islamischen Fundamentalismus. Dabei vergisst er zu erwähnen, dass sich unter dessen Boden die größten Erdölvorkommen des Planeten befinden. Auch auf die Präsenz eines christlichen Fundamentalismus gleichen Zeichens und gleicher Struktur besonders in den Vereinigten Staaten

bezieht er sich nicht. So bleibt erneut uneingestanden, dass der »Marktfundamentalismus« – wie ihn George Soros nennt – diesen aggressiven militärischen Fundamentalismus der »Präventivkriege« begründet, ob man ihn nun als kulturelle Konfrontation oder als Verbreitung einer demokratischen politischen Kultur verkleidet. So ist man von a) dem Anspruch eines symmetrischen, multikulturellen Dialogs zu b) der schlichten und einfachen Unterdrückung eines jeden Dialogs übergegangen und zur Durchsetzung der eigenen okzidentalen Kultur mit der Gewalt der Militärtechnologie. Dies liefert zumindest einen Vorwand, da wir ja bereits angedeutet haben, dass es allein um die Erfüllung von ökonomischen Interessen geht, um Öl.

In ihrem Werk *Empire* vertreten Negri und Hardt eine gewisse postmoderne Sicht auf die globalisierte Struktur des Welt-Systems. Einer solchen muss man eine Interpretation voranstellen, die ein dramatischeres Verständnis der aktuellen Konjunktur der Weltgeschichte unter der militärischen Hegemonie des nordamerikanischen Staates erlaubt, des *home-states* der großen transnationalen Kooperationen: Die Vereinigten Staaten verwandeln sich (langsam, so wie Cäsar in der römischen Republik den Rubikon überschritt) von einer *Republik* in ein *Imperium* und eine Herrschaft nach dem Ende des »Kalten Krieges« (1989). Dieses Imperium strebt nach einer monopolaren Ausübung der globalen Macht. Worauf wird der multikulturelle Dialog in einer solchen Situation reduziert, wenn nicht auf eine naive Sicht der Asymmetrien zwischen den Dialogführenden? Wie kann man sich einen symmetrischen Dialog vorstellen, wenn man die großen Differenzen betrachtet, die bezüglich der Möglichkeit bestehen, die technischen Werkzeuge eines in militärischer Expansion gründenden Kapitalismus zu gebrauchen? Wird es nicht zu spät sein? Wird die Durchsetzung eines gewissen Okzidentalismus, der immer stärker mit dem (natürlich Nord-) »Amerikanismus« identifiziert wird, nicht alle Weltkulturen, die

sich in den letzten Jahrtausenden entwickelt haben, von der Oberfläche der Erde fegen? Wird Englisch nicht zur einzigen klassischen Sprache, die sich einer Menschheit aufdrängt, die altersschwach ihre eigenen Traditionen vergessen muss?

§ 5. DIE TRANSVERSALITÄT DES TRANSMODERNEN UND INTERKULTURELLEN DIALOGS: WECHSELSEITIGE BEFREIUNG DER POSTKOLONIALEN KULTUREN DER WELT

So kommen wir von den Hypothesen André Gunder Franks ausgehend zu einer letzten Entwicklungsstufe (wie stets wurde auch sie bereits von früheren Intuitionen vorweggenommen). Sein Werk *ReORIENT: global Economy in the Asian Age*⁵⁰ (sowie die komplexere Argumentation von Kenneth Pomeranz in *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*⁵¹) erlaubt es uns, erneut eine weitläufige und kritische Problematik zu entfalten, die die interpretativen Schlüssel für das Problem der Kultur aus den 60er Jahren wieder aufgreifen muss, jetzt aber mit einem Zusatz, den wir als ausdrückliche Überschreitung

⁵⁰ Berkeley, 1998.

⁵¹ Princeton, 2000. In diesem Werk belegt Pomeranz, dass England bis 1800 effektiv keinerlei Vorsprung gegenüber dem Jangtse-Delta in China hatte (1750 mit 39 Millionen Personen), und nach einer Evaluation der ökologischen Entwicklung und der Ausbeutung des Bodens in beiden Regionen, schreibt er die Möglichkeit der industriellen Revolution in England zwei dem ökonomischen Systems Englands selbst externen oder zufälligen Faktoren zu: dem Besitz der Kolonien und dem Gebrauch von Kohle. Kein anderer Faktor erlaubte den kleinsten anfänglichen Vorsprung Englands gegenüber der Region des Jangtse-Deltas, der in kurzer Zeit riesig wurde. Pomeranz lässt sogar eine ökonomische Krise in China oder Hindustan beiseite. Die zunehmende antiökologische Bewirtschaftung des Bodens erforderte in China eine wachsende Zahl an Landarbeitern, was es verbot, diese für eine auch in China entstehende kapitalistische Industrie frei zu stellen (so wie England dies dank der angedeuteten, dem Wirtschaftssystem selbst externen Faktoren, tun konnte).

des Begriffs der »Postmoderne« (die *immer noch ein finales Moment der Moderne* ist) »Transmoderne« nennen wollen.

Die jüngste Arbeitshypothese kann stark vereinfacht auf folgende Weise definiert werden: die Moderne (der Kapitalismus, der Kolonialismus, das erste Welt-System) und die weltweite Hegemonie Europas, das den übrigen Kulturen gegenüber die Funktion des Marktzentrums innehat, beginnen nicht zeitgleich. Die »Zentralität« des Weltmarktes und die Moderne sind keine synchronen Phänomene. Das moderne Europa wird zum Zentrum, *nachdem* es »modern« ist. Für Wallerstein sind beide Phänomene koextensiv, weshalb er die Moderne und ihre Zentralität am Weltmarkt bis zur »Aufklärung« und dem Auftreten des Liberalismus umdatiert. Ich meinerseits denke, dass die vier Phänomene Kapitalismus, Welt-System, Kolonialität und Moderne gleich alt sind, jedoch nicht die zentrale Stellung Europas auf dem Weltmarkt. Heute muss ich folglich darauf hinweisen, dass China und die Region Hindustan bis 1789 (um ein symbolisches Datum vom Ende des 18. Jahrhunderts zu nennen) ein derart großes produktives und ökonomisches Gewicht am »Weltmarkt« besaßen (indem sie die wichtigsten Waren besagten Marktes produzierten, wie Porzellan, Seide, etc.), dass Europa dem auf keine Weise gleichkommen konnte. Europa konnte auf dem Markt des fernen Ostens nichts verkaufen. Allein dank des Silbers aus Lateinamerika, hauptsächlich aus Peru und Mexiko, konnte es auf besagtem Markt drei Jahrhunderte lang als Käufer auftreten.

Europa wurde im Zuge der industriellen Revolution zum »Zentrum« des Weltmarkts (und begann deshalb das »Welt-system« auf den ganzen Planeten auszuweiten). Auf kultureller Ebene produzierte dies das Phänomen der Aufklärung, deren Ursprung wir, *in the long run*, in der averroistischen Philosophie des Kalifats von Córdoba suchen müssen (gemäß der Hypothesen des marokkanischen Philosophen Al-Jabri, die wir später betrachten werden). Die zentrale und aufge-

klärte Hegemonie Europas dauert lediglich zwei Jahrhunderte (1789-1989)⁵². Nur zwei Jahrhunderte! Eine zu kurze Zeitspanne, um den »ethisch-mythischen Kern« der Jahrtausende alten Weltkulturen wie China und andere Kulturen des fernen Ostens (die japanische, koreanische, vietnamesische, etc.) sowie die hindustanische, islamische, russisch-byzantinische und sogar die Bantu-Kultur oder die lateinamerikanische Kultur (unterschiedlicher struktureller Komposition und Integration) in der Tiefe verändern zu können. Diese Kulturen wurden zum Teil *kolonisiert*, d.h. als negierte in die Totalität eingeschlossen (der Aspekt A der ersten Abbildung). Doch der größte Teil ihrer Wertestruktur wurde eher ausgeschlossen, *missachtet*, *negiert* und *ignoriert* als ausgelöscht. Man beherrschte das ökonomische und politische System, um die koloniale Macht ausüben und gigantische Reichtümer anhäufen zu können, aber die Kulturen hielt man für widerlich, unbedeutend, unwichtig und unnütz. Diese Missachtung erlaubte es jedoch, dass sie in der Stille, im Dunkeln überlebten und wiederum ihre eigenen modernisierten und verwestlichten Eliten verachteten. Diese negierte »Exteriorität«, diese stets existente und latente Alterität weist auf die Existenz eines unvermuteten kulturellen Reichtums hin, der langsam neu entsteht, wie ein Feuer aus der Glut, die unter dem Meer der jahrhundertealten Asche des Kolonialismus begraben liegt. Diese kulturelle Exteriorität meint keine rein substantivische, unverdorbene und ewige Identität. Sie hat sich im Angesicht der Moderne selbst entwickelt: Es handelt sich um eine Identität im Sinn von Prozess und Wachstum, doch stets als Exteriorität.

Diese universellen Kulturen, die hinsichtlich ihrer ökonomischen, politischen, wissenschaftlichen, technologischen und militärischen Bedingungen asymmetrisch sind, bewahren also

⁵² Von der französischen Revolution bis zum Fall der UdSSR, der nach dem Ende des Kalten Krieges den Aufstieg Nordamerikas zur gegenwärtigen monopolaren Hegemonie bedeutete.

eine Alterität gegenüber der europäischen Moderne, mit der sie zusammengelebt und auf deren Herausforderungen sie auf ihre eigene Weise zu antworten gelernt haben. Sie sind nicht tot, sondern lebendig. Aktuell befinden sie sich mitten in einem Prozess der Wiedergeburt und suchen neue Wege für ihre zukünftige Entwicklung, wobei sie sich unvermeidlicherweise auch verirren. Da sie nicht modern sind, können diese Kulturen auch nicht »post«-modern sein. Sie sind vor-modern (älter als die Moderne), Zeitgenossen der Moderne und bald trans-modern. Der Post-Modernismus ist die letzte Phase der europäisch-nordamerikanischen Kultur, des Zentrums der Moderne. Die chinesische oder die vedische Kultur werden nie europäisch-postmodern sein können, sondern etwas ganz anderes, das von eigenen Wurzeln ausgeht.

So möchte der präzise Begriff des »Trans-modernen«⁵³ diese radikale Neuheit anzeigen: diesen gleichsam aus dem Nichts, aus der alternativen Exteriorität des stets Distinkten kommenden Einbruch von universellen Kulturen, die sich entwickeln und die Herausforderungen der Moderne und sogar der europäisch-nordamerikanischen Post-Moderne auf sich nehmen, aber *von einem anderen Ort her* (*from other Location*) antworten. Sie antworten vom Ort ihrer eigenen kulturellen Erfahrungen aus. Diese unterscheiden sich von den europäisch-nordamerikanischen und können deshalb zu Lösungen zu gelangen, die der modernen Kultur alleine absolut unmöglich sind. Eine künftige *trans*-moderne Kultur, die die positiven Momente der Moderne aufnimmt – sie aber mit distinkten Kriterien aus anderen jahrtausendealten Kulturen prüft –, wird eine reichhaltige Pluriversität besitzen und die Frucht eines authentischen interkulturellen Dialogs sein, der die existierenden Asymmetrien klar berücksichtigen muss: Es ist nicht dasselbe, ob man »imperiales Zentrum« ist oder wie

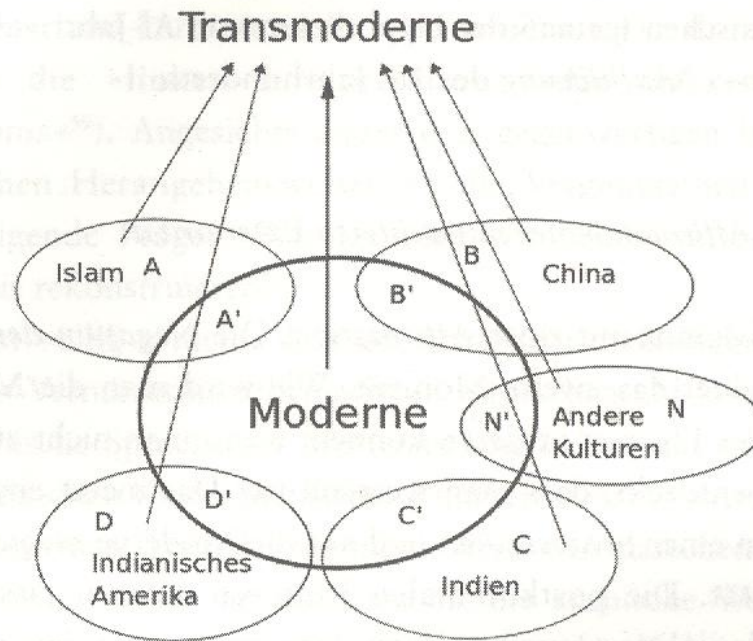
⁵³ Siehe den § 5. »Trans«-Modernity as an Affirmation, in meinem Artikel *World-System and Trans-modernity*, in: *Nepantla. Views from South* (Durham), Bd. 3, Issue 2 (2002), S. 221-244.

das heutige Europa, besonders seit dem Irakkrieg 2003, Teil eines semi-peripheren »Jubelchors für das Zentrum« – oder ob man zur post-kolonialen Peripherie gehört. Doch eine post-koloniale und periphere Welt wie Indien hört trotz der abgrundtiefen Asymmetrie gegenüber dem metropolitanen Zentrum der Kolonialzeit nicht auf, ein kreativer Kern der Erneuerung einer jahrtausendealten und einzigartigen Kultur zu sein, die die Fähigkeit besitzt, neuartige und notwendige Antworten auf die beängstigenden Herausforderungen zu finden, die uns der Planet am Beginn des 21. Jahrhunderts stellt.

Die »Trans-Moderne« verweist auf alle Aspekte, die sich »jenseits« und »diesseits« der Strukturen befinden, die die moderne europäisch-nordamerikanische Kultur schätzt. Sie verweist auf alle Aspekte, die gegenwärtig in den großen nicht-europäischen universellen Kulturen Geltung besitzen und sich in Richtung auf eine pluriverse Utopie bewegen.

Ein interkultureller Dialog muss *transversal*⁵⁴ gestaltet werden, das heißt, er muss von einem *anderen Ort* ausgehen als von einem bloßen Dialog zwischen Gelehrten der akademischen oder institutionell herrschenden Welt. Ein multikultureller Dialog darf keine illusorische, weil inexistente, Symmetrie zwischen den Kulturen voraussetzen. Lassen Sie uns einige Aspekte dieses kritischen interkulturellen Dialogs mit *trans-moderner Intention* betrachten.

⁵⁴ »Transversal« bezeichnet hier eine Bewegung, die von der Peripherie zur Peripherie geht. Von der feministischen Bewegung zu den antirassistischen und antikolonialistischen Kämpfen. Die »Differenzen« führen von ihren *distinkten* Negativitäten aus einen Dialog, ohne dass es nötig wäre, das »Zentrum« der Hegemonie zu durchqueren. Häufig haben die großen Megastädte U-Bahnen, die von den suburbanen Stadtvierteln ins Zentrum führen; aber es fehlt eine Verbindung der suburbanen Subzentren untereinander. Dies geschieht analog genau so beim interkulturellen Dialog.



Als Leitfaden unserer Ausführungen möchten wir nun ein philosophisches Werk aus der islamischen Kultur nehmen. Abed Al-Jabri liefert mit seinen Arbeiten *Kritik der arabischen Vernunft*⁵⁵ und *Das Vermächtnis der arabischen Philosophie*⁵⁶ ein exzellentes Beispiel für das, was wir erklären möchten. Al-Jabri – ein maghrebinischer Philosoph, das heißt, er stammt aus einer Kulturregion, die in ihrem klassischen Zeitalter unter dem Einfluss des Denkens des Kalifats von Córdoba stand – setzt zur Dekonstruktion seiner arabischen Tradition⁵⁷ an, die in einer authentischen philosophischen »Aufklärung« kulminierte. Diese Tradition stellt eine unmittelbare Vorläuferin der lateinisch-germanischen Erneue-

⁵⁵ *Kritik der arabischen Vernunft*, Berlin, 2009.

⁵⁶ *El legado filosófico árabe*, Madrid, 2001.

⁵⁷ Das Arabische musste nach Jahrhunderten der Übersetzung der hellenischen philosophischen Werke eine höchst ausgeklügelte Sprache erfinden. Daher muss man die Philosophie der islamischen Welt von Marokko bis zu den Philippinen dem Namen ihrer klassischen Sprache nach »arabische Philosophie« nennen.

rung dar, die im Paris des 13. Jahrhunderts vollzogen wurde. Und dadurch war sie sogar eine unmittelbare Vorläuferin der europäischen (gemäß der Hypothesen von Al-Jabri »averroistischen«) *Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

§ 5.1. *Affirmation der missachteten Exteriorität*

Alles beginnt mit einer *Affirmation*. Die *Negation der Negation* bildet das zweite Moment. Wie wird man die Missachtung des Eigenen negieren können, wenn man nicht zunächst selbst entdeckt, dass man wertvoll ist? Das meint eine *Affirmation* einer *prozessualen* und auf die Moderne reagierenden Identität. Die postkolonialen Kulturen müssen tatsächlich entkolonialisiert werden, doch dazu müssen sie damit beginnen, sich selbst Wert beizumessen.

Allerdings gibt es verschiedene Arten sich und das Eigene zu bejahen, darunter auch gewisse Irrwege. Deshalb kritisiert Al-Jabri in seinem erwähnten Beispiel zunächst die hermeneutischen Interpretationen oder »Lesarten« der islamischen Tradition in der zeitgenössischen islamisch-arabischen Philosophie. Eine erste Interpretationslinie bildet der Fundamentalismus (»*Salafis*«⁵⁸). Dessen Interpretation verfolgt, wie alle übrigen, eine *affirmative* Absicht, da sie ja die alte arabische Tradition in der Gegenwart wiedergewinnen möchte. Aber Al-Jabri bezeichnet besagte Strömung zurecht als ahistorisch, bloß apologetisch und traditionalistisch. Eine weitere Inter-

⁵⁸ Al-Jabri, *El legado*, S. 20ff. Auf die Frage »Wie den Ruhm unserer Zivilisation wiedergewinnen? Wie unserem Vermächtnis neues Leben geben?« antwortet unser Autor mit einer anspruchsvollen Beschreibung der mehrdeutigen, partiellen oder eurozentrischen Antworten. Die *salafies* entstanden mit Yamal al-Din al-Afgani (†1897), der in Afghanistan gegen die Engländer kämpfte, dann in Istanbul lebte, nach Kairo flüchtete und schließlich nach Paris. Diese Bewegung versuchte, die islamische Welt zu befreien und zu vereinen.

pretationslinie bildet die liberale, »europäistische«. Sie beansprucht rein modern zu sein, doch letztlich negiert sie die Vergangenheit und kann sie nicht rekonstruieren. Die dritte Lesart ist die »linke« Interpretation (»der marxistische *Salafismus*«⁵⁹). Angesichts dieser drei gegenwärtigen hermeneutischen Herangehensweisen an die Vergangenheit stellt sich folgende Frage: »Wie [können wir heute] unser Vermächtnis rekonstruieren?«⁶⁰.

Es ist völlig evident, dass der erste Schritt darin besteht, besagtes Vermächtnis affirmativ zu erforschen. Al-Jabri, der die arabische Sprache als Muttersprache beherrscht und mit der islamischen Kultur seit seiner Kindheit vertraut ist, besitzt einen enormen Vorteil gegenüber allen europäischen oder nordamerikanischen Spezialisten, die die arabische Welt als wissenschaftliches »Objekt« und als »fremde« Kultur erforschen. Er liest also die Klassiker, lässt unbekannte Nuancen aufschimmern und tut dies von der zeitgenössischen französischen Hermeneutik aus, die er, wie jeder Philosoph des Maghreb, studiert hat. Er legt so das Denken von Al-Farabi, Avicenna, Avempace, Averroes und Ibn Chaldun auf positive Weise dar, doch nicht in einer *reinen* – naiven und apologetischen – *Affirmation*.

In einem anderen Beispiel aus dem Bereich der Volkskultur widmet Rigoberta Menchú in *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*⁶¹ der Kultur ihres Mayavolkes in Guatemala ausführliche Beschreibungen. Sie geht von einer Affirmation ihrer selbst aus, verleiht sich selbst Wert. Auf dieser ursprünglichen Reflexion wird sie das gesamte Gebäude errichten. Um die zu Gemeinplätzen gewor-

⁵⁹ Ich habe bereits angedeutet, dass meine erste 1965 veröffentlichte Arbeit aus einer Kritik der Interpretationen oder Hermeneutiken »Lateinamerikas« bestand. Jede *neue* Interpretation gewinnt Bewusstsein und kritisiert *andere* partielle Interpretationen.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 24.

⁶¹ Mexiko, 1985. In deutscher Sprache erschienen unter dem Titel *Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala*, Göttingen, 1992.

denen Urteile zu entkräften, muss man mit dem positiven Ursprung der eigenen Kulturtradition zu beginnen.

Dieser erste Schritt ist eine Erinnerung der Vergangenheit von einer Identität her, die entweder vor der Moderne existierte oder sich unbemerkt im unvermeidlichen und geheimen Kontakt mit der Moderne entwickelt hat.

§ 5.2. Kritik der eigenen Tradition aus den Vorräten der eigenen Kultur

Aber die einzige Art, wie man aus der eigenen Tradition heraus wachsen kann, besteht in einer Kritik, die von den Annahmen der eigenen Kultur aus ihren Anfang nimmt. Es ist notwendig, in ihr die ursprünglichen Momente einer Selbstkritik zu finden.

Auf eben diese Weise »dekonstruiert« Al-Jabri seine eigene Tradition mit kritischen Elementen ihrer selbst und mit anderen Elementen, die er der Moderne entnimmt. Hier zwingt nicht die Moderne einem kritischen Intellektuellen ihre Werkzeuge auf. Vielmehr kontrolliert er die Wahl der modernen Werkzeuge, die ihm für eine kritische Rekonstruktion seiner eigenen Tradition dienen, wobei es sich nicht um eine Rekonstruktion einer festen Substanz handelt. Al-Jabri zeigt, dass sich die »östlichen« Schulen der arabischen Welt⁶² zunächst ihrem Hauptfeind frontal entgegenstellen mussten: dem persischen gnostischen Denken. Mit dem politischen Ziel, die Legitimität des Kalifatstaates zu rechtfertigen, schufen die *mu'tazilies* aus Komponenten des *Korans* und durch eine kreative Subsumption von Momenten der griechisch-

⁶² Die eigentlich *östlichen* Schulen sind jene, die in Verbindung mit Bagdad stehen; sie sind dem persischen Gnostizismus am nächsten. Die Schulen, die man mit Kairo verbindet, stehen in neuplatonischer und alexandrinischer Tradition und sind, wie wir sehen werden, im Inneren des islamischen Orients bereits *westlich*.

byzantinischen Kultur das streng genommen erste islamische theoretische (und anti-persische) Denken⁶³. So wurden die *östlichen* Traditionen geboren. Die abbasidischen Schulen aus Bagdad und den angrenzenden Regionen wie Samarkand oder Bujara neigten allerdings wie die Tradition der Fatimiden aus Kairo (mit Denkern wie Alfarabi und Avicenna) zu einem neuplatonischen »Illuminations«-Denken mit theologisch-mystischen Nuancen. Im Gegensatz hierzu, so lehrt Al-Jabri entgegen vieler Auslegungen der arabischen Philosophiegeschichte, stellt die eigentlich *westliche* andalusisch-maghrebinische Philosophie (mit den großen kulturellen Hauptstädten Córdoba im Norden und Fez⁶⁴ im Süden) einen ursprünglichen Bruch dar, der ein dauerhaftes Erbe hinterlässt. Aus ebenso politischen wie ökonomischen Gründen (und hier benutzt der Philosoph aus dem Maghreb kritische Werkzeuge der modernen europäischen Philosophie) brach

⁶³ Auf höchst originelle und autorisierte Weise zeigt Al-Jabri, dass die »griechischen philosophischen Wissenschaften« sich dank vier philosophischer Strömungen in islamische »Philosophie«, Theologie und Jurisprudenz verwandeln: »Die erste wird von den Übersetzern und Sekretären iranischen Ursprungs repräsentiert [...]: das *östliche* (persische) *Modell* des Neuplatonismus. Die zweite wird von den Ärzten und christlichen Übersetzern repräsentiert, die aus der persischen Schule von Yundisapur kamen [...], die] zusätzlich zu den nestorianischen Lehrern eine Gruppe von Lehrern aus der Schule von Athen beherbergte [...]: das *westliche Modell des Neuplatonismus*. Die dritte – wieder *östliche* – Strömung [die wichtigste] wird von den Übersetzern, Lehrern und Weisen in Harran repräsentiert [...] Die vierte, *westliche* erscheint schließlich mit der Ankunft der Akademie von Alexandrien.« (Al-Jabri, *El legado*, S. 177). Die Akademie wurde 50 Jahre in der Stadt der Weisen von Harran eingerichtet. Diese Schule ist von grundlegender Bedeutung, schon weil sie eine Synthese des persischen, neuplatonischen und aristotelischen Denkens vornimmt (Siehe *ibid.*, S. 165ff), eine außerhalb der arabischen Philosophie wenig untersuchte Frage, schon weil sie eine Bibliographie ohne Übersetzungen in okzidentale Sprachen erfordert. Die »Brüder der Reinheit« hängen von der Tradition Harrans ab.

⁶⁴ Die Stadt erreichte im 13. Jahrhundert eine Einwohnerzahl von 300 000.

das, wie angedeutet, *westliche* Kalifat von Córdoba mit der theologisierenden Sichtweise des *östlichen* Denkens. So errichtete man eine deutliche Distinktion zwischen natürlicher *Vernunft* (die durch wissenschaftliche Beobachtung zu Erkenntnissen gelangt und die Physik, die Mechanik und die Mathematik auf neue Art entwickelt) und vom *Glauben* erleuchteter Vernunft. Man unterscheidet zwischen *Vernunft* und *Glauben*, die weder durcheinander gebracht noch negiert, sondern auf neue Art verbunden werden.

Es war der Philosoph Muhammad Ibn Abdun, der die rationalistische (den Positionen von Al-Kindi, Al-Farabi und Avicenna konträre) Ausrichtung der Schule aus Bagdad nach Al-Andalus brachte. Eine zweite Generation spezialisierte sich zu Beginn des 5. Jahrhundert der Hegira (das 11. Jahrhundert des Christentums) auf Mathematik und Medizin. Die dritte Generation mit Avempace integriert die Physik und die Metaphysik und befreit sich vom gnostischen Neuplatonismus der *östlichen* Schule, indem sie sich auf die rationale, vom Neuplatonismus gereinigte Argumentation der aristotelischen Tradition beruft⁶⁵.

Die Almohaden hatten einen kulturellen Leitspruch: »Wir müssen das Autoritätsargument aufgeben und zu den Quellen zurückkehren«. Diese kulturelle Bewegung wurde von Ibn Tumart in Zeiten des Wandels geführt und besaß folglich große politische Freiheit sowie einen rationalistischen und

⁶⁵ Siehe *ibid.*, S. 226ff. Für Avempace besteht die menschliche Vollkommenheit nicht in der extatischen Kontemplation des Suffismus, sondern im Leben des »einsamen Menschen«, der sich in der unvollkommenen Stadt nach der vollkommenen Stadt sehnt, gleich einem »Aufkeimen« durch das rationale Studium der philosophischen Wissenschaften. Der Akt des »tätigen Verstandes« *par excellence*, der Akt des Wissens des Weisen ist geistig und göttlich. Al-Jabri schreibt exzellente Seiten über Avempaces Behandlung des Glücks des Weisen, die dieser unter der Anregung des späten Aristoteles entwickelt (Siehe meinen Artikel *La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma*, in: *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994, S. 297-314).

kritischen Impetus. Besagter Ibn Tumart kritisierte die Analogie, die er als Methode ansah, die vom Bekannten auf Unbekanntes schließe⁶⁶. Während Al-Farabi und Avicenna (der Vielfalt und der politischen Probleme des *Ostens* wegen) Philosophie und Theologie hatten vereinen wollen⁶⁷, nahm sich Averroes im almohadischen *Westen* vor, sie zu trennen, wobei er allerdings ihre wechselseitige Autonomie und Komplementarität zeigte. Dieses Thema untersuchte er in seinem Werk *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, einer wahrhaften *Abhandlung über die Methode*: Die (offenbarte) Wahrheit kann der (rationalen) Wahrheit nicht widersprechen, und umgekehrt. Besonders Averroes' *Inkohärenz der Inkohärenz* zeigt, dass die Argumente, mit denen Algazel die Irrationalität der Philosophie zeigen möchte, nicht stichhaltig sind. So wurde also die gesamte so genannte Lehre der »doppelten Wahrheit« von Averroes ausgearbeitet und zum Ausdruck gebracht – und im lateinischen Mittelalter völlig irrtümlich interpretiert⁶⁸. Gleichzeitig zeigte der Philosoph aus Córdoba, wie man sich mit *anderen* Kulturen in Verbindung setzen müsse:

»Wenn jemand anderer als wir dies schon untersucht hat (die existierenden Seienden), dann ist klar, daß wir verpflichtet sind, uns (rational) auf das zu stützen, was der gesagt hat, der uns bei dem, was wir anstreben, vorausgegangen ist [die Griechen] [...]. Wenn sich die Sache so verhält, und die Alten alles, was an Überlegung bei der Angelegenheit der Vernunft-Schlußfolgerungen (Logik und Methode) gebraucht wird, schon in vollkommener Weise untersucht haben, dann ist es vielleicht angebracht,

⁶⁶ Al-Jabri zeigt eine überraschende Ähnlichkeit der grundlegenden Thesen von Ibn-Tumart und von Averroes (*El legado*, S. 323ff).

⁶⁷ Für Averroes heißt das, sie auf vielerlei inadäquate Weisen zu »verwechseln und durcheinanderzubringen«.

⁶⁸ Das Bemerkenswerte ist, dass der »lateinische Averroismus«, der in den Artesfakultäten auftauchte, den Ursprung der experimentellen Wissenschaft in Europa entscheidend beeinflussen wird.

daß wir ihre Bücher zur Hand nehmen und überlegen, was sie darüber gesagt haben, und wenn alles richtig ist, werden wir es von ihnen übernehmen, und wenn etwas darin ist, was nicht richtig ist, werden wir darauf aufmerksam machen«⁶⁹.

Deshalb, so schreibt Al-Jabri, »heißt den averroistischen Geist annehmen mit dem orientalischen avicennischen Geist brechen, der gnostisch ist und das Denken der Finsternis fördert«⁷⁰. Wie man sehen kann, praktizierte die arabische Philosophie die Methode, die wir gerade beschreiben. Sie war ihrer Tradition treu, nahm jedoch gemäß eigener Kriterien auch das Beste der anderen Kultur auf, die man in einigen Aspekten für sehr entwickelt hielt (zum Beispiel in der Ausarbeitung der logischen Wissenschaft).

Rigoberta Menchú ermittelt auf dieselbe Weise in den indigenen Gemeinschaften den Grund ihrer Passivität, ihres Fatalismus, und setzt eine gemeinschaftliche Kritik in Gang, die jene dazu bringen wird, sich im Kampf gegen die Mestizenregierung und die militärische Repression zu engagieren.

Also muss der kritische Intellektuelle jemand sein, der sich »zwischen« (*in betweenness*) den beiden Kulturen, der eigenen und der modernen, befindet. Das ist das gesamte Thema des »Randes« und der »Grenze« zwischen zwei Kulturen als Ort des »kritischen Denkens«. Walter Mignolo legt dieses Thema im Fall der »Grenze« zwischen Nordamerika und Mexiko ausführlich dar, die ihm auch als bikulturelle und kreative Umgebung gilt.

⁶⁹ Averroes, *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, Hamburg, 2009. Vgl. Al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, S. 227.

⁷⁰ Al-Jabri, *Kritik*, S. 229.

§ 5.3. Widerstandsstrategie. Die hermeneutische Zeit

Um widerstehen zu können, bedarf es der Reife. Die Affirmation der eigenen Werte erfordert Zeit, Studium, Reflexion und vor oder zumindest zeitgleich zur Beherrschung der Texte der hegemonialen modernen Kultur erfordert sie eine Rückkehr zu den Texten oder den konstitutiven Symbolen und Mythen der eigenen Kultur.

Al-Jabri zeigt den Irrtum »mancher arabischer Intellektueller, die mit der europäischen Kultur scheinbar eine engere Beziehung unterhalten als mit der arabisch-islamischen Tradition. Sie fragen sich, wie das arabische Denken die Ergebnisse des Liberalismus aufnehmen kann *bevor, oder ohne dass die arabische Welt die Etappe des Liberalismus erreicht hat?*«⁷¹. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri und viele Andere stellen die Frage auf diese Weise. Das Problem ist jedoch ein anderes:

»Wie kann sich das heutige arabische Denken die rationalistischen Ergebnisse seiner eigenen Tradition erneut in einer Perspektive aneignen, die derjenigen der ersten Aneignung ähnelt: der Kampf gegen den Feudalismus, gegen den Gnostizismus, gegen den Fatalismus, und der Wille, ein Reich der Vernunft und der Gerechtigkeit zu errichten, um ein freies arabisches, demokratisches und sozialistisches Gemeinwesen zu errichten?«⁷²

Wie man sehen kann, fordert ein Entwurf dieses Ausmaßes Hartnäckigkeit, Zeit, Intelligenz, Forschung und Solidarität. Es handelt sich um die lange Dauer des Reifens einer neuen Antwort in *kulturellem Widerstand* nicht nur gegen die Eliten der anderen Kulturen, besonders der herrschenden, sondern auch in Widerstand gegen den Eurozentrismus der eigenen Eliten der peripheren, kolonialen und fundamentalistischen Kultur.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, S. 230.

Rigoberta zeigt ihrerseits, wie die Gemeinschaft, da sie kritisches Bewusstsein erlangt hatte, das traditionelle Christentum neu interpretierte, um eine Rechtfertigung für den gemeinschaftlichen Kampf gegen die Herrschaft der militarierten weißen Eliten in Guatemala zu gewinnen. Dies war eine neue Hermeneutik des konstitutiven *Textes* des kulturellen Lebens der Gemeinschaft. (Die symbolische Ebene ist für die Amerindios grundlegend: Sie teilt sich in eine Maya-Seite und eine christlich-koloniale Seite, die miteinander verbunden sind).

§ 5.4. *Interkultureller Dialog zwischen den Kritikern der eigenen Kulturen*

Der gegenwärtige interkulturelle Dialog ist nicht nur und auch nicht hauptsächlich ein Dialog zwischen den Apologeten der eigenen Kultur, die den anderen ihre eigenen Tugenden und Werte zeigen möchten. Es ist vor allem ein Dialog zwischen den kritischen Schöpfern ihrer eigenen Kulturen, ein Dialog unter den Intellektuellen der »Grenze« *zwischen* der eigenen Kultur und der Moderne. Sie gehören nicht zu denen, die die eigene Kultur nur gegenüber ihren Feinden verteidigen, sondern sind jene, die *sie von den kritischen Annahmen aus neu erschaffen*, welche man in ihrer eigenen kulturellen Tradition und in der sich globalisierenden Moderne findet. Die Moderne kann als kritischer Katalysator dienen, wenn sich ein geschulter Kritiker der *eigenen* Kultur ihrer bedient. Doch außerdem geht es hier weniger um einen Dialog zwischen den Kritikern des metropolitanen »Zentrums« und den Kritikern der kulturellen »Peripherie«. Es geht in erster Linie um *einen Dialog zwischen den »Kritikern aus der Peripherie«*, um einen interkulturellen Süd-Süd-Dialog, bevor man zum Nord-Süd-Dialog übergeht.

Solche Dialoge sind wesentlich. Als lateinamerikanischer Philosoph würde es mir Freude bereiten, in ein Gespräch mit

Al-Jabri einzutreten, das von folgender Frage ausginge: Warum geriet das islamisch-philosophische Denken ab dem 14. Jahrhundert in eine solche Krise? Diese erklärt sich nicht nur durch die schrittweise zunehmende Präsenz des osmanischen Reiches. Weshalb schloss sich besagte Philosophie in der Sackgasse fundamentalistischen Denkens ein? Es bedarf einer weiter gefassten, weltgeschichtlichen Interpretation um zu verstehen, dass die islamische Welt, die der »Schlüssel« des Kontaktes in der »alten Welt« (von Byzanz, und in geringerem Maß vom lateinisch-germanischen Europa, mit Hindustan und China) gewesen war, infolge der Errichtung eines »Welt-Systems« durch Spaniens und Portugals Beherrschung der Ozeane langsam aber unvermeidlicherweise *außerhalb* der zentralen Kontaktzone mit den anderen universellen Kulturen verblieb (welche sie im »alten System« gewesen war). Der Verlust der zentralen Position und dadurch von Informationen, die relative Verarmung (sei es auch nur durch die Inflation des Silbers aufgrund der gigantischen Mengen, die man aus Lateinamerika herauszog) und andere Faktoren, die nicht primär kulturell oder philosophisch waren, stürzten die arabische Welt in eine »periphere« Armut, teilten sie und isolierten sie politisch. Sie löste sich in Stämme und in destruktive Separatismen der alten Regionen auf, die doch vom Recht, der Religion, der Wissenschaft, dem Handel und der arabischen Sprache geeint worden waren. Der philosophische Niedergang war nur ein Moment des Niedergangs einer Zivilisation: Eine ökonomische, politische und militärische Krise verwandelte eine Welt vom »Zentrum« zur »Peripherie«. Man muss also, beispielsweise, die Geschichte der islamischen Welt mit dem entstehenden »Welt-System« in Verbindung bringen, mit Lateinamerika und mit dem Aufstieg der europäischen Moderne, die bis 1800 auf derselben Stufe wie die chinesisch-hindustanische Kultur stand. Dies wird es ihr im 19. Jahrhundert, das heißt nach der industriellen Revolution, erlauben, die arabische Welt sogar zu kolonisie-

ren. Die kulturelle »Kolonialität« drückt sich in philosophischem Niedergang aus. Salazar Bondy fragte sich auf ähnliche Weise 1969 in Lateinamerika: »Ist es aus einem kolonialen Sein heraus möglich, philosophisch und schöpferisch zu denken?«⁷³

Wie Rigoberta Menchú schreibt, entsteht der fruchtbarste Dialog jeweils zwischen den Kritikern einer jeden Gemeinschaft und den Kritikern der anderen Gemeinschaften: zwischen den Kritikern der indigenen Gemeinschaften und den Kritikern der Welt der Mestizen und der Hegemonie in Lateinamerika. Rigoberta wird zur Gesprächspartnerin und Vermittlerin von vielen – feministischen, ökologischen und antirassistischen, etc. – Stimmen und Forderungen.

Der interkulturelle Dialog kann zur transversalen und wechselseitigen Befruchtung zwischen kritischen Denkern der Peripherie und der *Grenzüräume* führen; wenn es gelingt, Diskussionsnetze ihrer spezifischen Probleme zu organisieren, verwandelt sich dieser Prozess der Autoaffirmation in eine Waffe der Befreiung. Wir müssen uns informieren und von den Misserfolgen wie von den Erfolgen lernen – und von der noch theoretischen Rechtfertigung der Schaffensprozesse im Angesicht der Globalisierung der europäisch-nordamerikanischen Kultur. Deren Universalitätsanspruch muss aus einer Vielheit von optischen Brennpunkten einer jeden Kultur heraus dekonstruiert werden.

§ 5.5. Eine Strategie von befreiendem und trans-modernem Wachstum

Eine Strategie setzt einen Entwurf voraus. Als »trans-modernen« Entwurf bezeichnen wir den Versuch der Befreiung, der alles, was wir gesagt haben, synthetisiert. An erster Stelle

⁷³ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Mexiko, 1969.

meinen wir eine Affirmation als Selbst-in-Wert-setzen der eigenen negierten oder schlicht missachteten kulturellen Momente, die sich in der Exteriorität der Moderne befinden und sogar *außerhalb* des destruktiven Blicks dieser vermeintlich universellen modernen Kultur geblieben sind. An zweiter Stelle müssen diese traditionellen Werte, die von der Moderne ignoriert werden, zum Ausgangspunkt einer internen Kritik werden, die von den hermeneutischen Möglichkeiten der selben Kultur ausgeht. An dritter Stelle müssen die Kritiker, um solche sein zu können, die »Bi-Kulturalität« der »Grenzen« leben und ein kritisches Denken entwerfen. An vierter Stelle setzt dies eine lange Zeit des Widerstands, des Reifens und des Kräftesammelns voraus. Das ist die Zeit der beschleunigten Kultivierung: die Entwicklung der eigenen kulturellen Tradition auf dem Weg hin zu einer *trans*-modernen Utopie. Es handelt sich um eine Strategie des Wachstums und der Kreativität einer erneuerten, nicht nur entkolonialisierten, sondern wirklich neuartigen Kultur.

Der Dialog wird also zwischen den kritischen Schöpfern der eigenen Kulturen geführt. Weder modern noch postmodern ist er streng »*trans*-modern«, denn, wie wir angezeigt haben, geht die schöpferische Anstrengung nicht vom Inneren der Moderne aus, sondern von ihrer Exteriorität, oder besser, sogar von »dem, was ihr angrenzt«. Die Exteriorität ist keine reine Negativität. Sie ist die Positivität einer Tradition, die von der Moderne distinkt ist. Ihre Affirmation ist Neuheit, Herausforderung und Subsumption des Besten der Modernität selbst. Es gibt, zum Beispiel, bei den indigenen Kulturen Lateinamerikas eine Affirmation der Natur, die sich völlig von der Art unterscheidet, in der die kapitalistische Moderne besagte Natur ausbeutet, verkauft und zerstört. Sie ist viel ausgeglichener, ökologischer und heute nötiger denn je. Der Tod der Natur ist kollektiver Selbstmord der Menschheit, und trotzdem lernt die Moderne, die sich globalisiert, nichts vom Respekt anderer Kulturen gegenüber der Natur, sind

diese doch gemäß der Parameter der Entwicklungsideologie scheinbar »primitiv« oder »rückständig«. Dieses ökologische Prinzip kann, da man nicht die ganze Moderne von einer reinen und substantivischen Identität der eigenen Kultur her verneinen darf, auch das Beste der Moderne integrieren, um von der modernen Erfahrung aus sogar wissenschaftliche und technologische Entwicklungen zu gestalten.

Die Affirmation und die Entwicklung der kulturellen Alterität der postkolonialen Völker, die dem Eigenen das Beste der Moderne einfügt, darf keinen kulturellen Stil entwickeln, der auf eine globalisierte, undifferenzierte oder leere Einheit zustrebt, sondern auf ein *trans*-modernes Pluriversum mit vielfältiger Universalität: europäisch, islamisch, vedisch, taoistisch, buddhistisch, lateinamerikanisch, Bantu, etc. Dieses Pluriversum wäre multikulturell und eben der Ort eines kritischen interkulturellen Dialogs.

- Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966.
- Mohamed Abed Al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, Berlin, 2009.
- Mohamed Abed Al-Jabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, 2001.
- Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973, 1. und 2. Band.
- Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, 2005.
- Bayardo Arce, *El difícil terreno de la lucha: el ideológico*, in: *Nicaráuac*, 1, 1980.
- Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München, 1974.
- Augustinus, *Der Gottesstaat. De civitate dei*, Paderborn, 1979.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, Paderborn, 2006.
- Augustinus, *De trinitate*, Hamburg, 2001.
- Averroes, *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, Hamburg, 2009.
- Moisés Barroso und David Pérez (Hg.), *Un libro de huellas: Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, 2004.
- Seyla Benhabib et al., *On Horkheimer. New Perspective*, Massachusetts, 1993.
- Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Mexiko, 1969.
- Tomás Borge, *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, 1981.
- Francisco Bueno, *Los judíos de Sefarad*, Granada, 2005.
- Ernesto Cardenal, *Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista*, in: *Nicaráuac* (Managua), 1, 1980.
- John Cottingham (Hg.), *Descartes*, Cambridge, 1995.
- Antonio Damasio, *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin, 2007.
- Antonio Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, 2003.
- Mario De Carvahlo, *Intellect et Imagination*, in: *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11, 2006, S. 119-158.

- Mario De Carvahlo, *Aos hombros de Aristóteles (Sobre o nao-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)*, in: *Revista filosófica de Coimbra*, 32, 2007, S. 291-308.
- René Descartes, *Œuvres et lettres de Descartes*, Paris, 1953.
- René Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam-P. Tannery, Bd. 1-11, Paris, 1996.
- René Descartes, *Philosophische Schriften*, Hamburg, 1996.
- Helmut Dubiel, *La Teoría Crítica: ayer y hoy*, Mexiko, 2000.
- Enrique Dussel, *Metafísica del sujeto y liberación*, in: *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, 1973, S. 85-89.
- Enrique Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, São Paulo, 1997.
- Enrique Dussel, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca, 1977.
- Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz, 1988.
- Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1975.
- Enrique Dussel, *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969.
- Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, 1974.
- Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Bd. I/1, 1983.
- Enrique Dussel, *Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs*, in: Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Neapel, 1994, S. 855-867.
- Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg, 1989.
- Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, Mexiko, 1985.
- Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, Mexiko, 1988.
- Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana (1863-1882)*, Mexiko, 1990.
- Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 5 Bände, Buenos Aires, 1973-1980.
- Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, 1993.
- Enrique Dussel, *The Underside of Modernity*, New York, 1996.
- Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, 1998.
- Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, 2001.
- Enrique Dussel, *Diálogo con John Holloway*, 2004, www.afyl.org/holloway.pdf.
- Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Mexiko, 2006.
- Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid-Mexiko, 2007.

- Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, 2007.
- Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Bd. 2, *Arquitectónica*, Madrid, 2009.
- Enrique Dussel, *Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques*, in: *Cahiers des Amériques latines*, n°62, *Philosophie de la libération et tournant décolonial*, Paris, 2009, S. 111-127.
- Enrique Dussel, Eduardo Mendieta und Carmen Bohórquez (Hg.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino« [1300-2000]*, Mexiko, 2009.
- Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, 1992.
- André Gunder Frank, *ReORIENT: global Economy in the Asian Age*, Berkeley, 1998.
- José Ferrater y Mora, *Suárez et la philosophie moderne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), 1963, S. 155-248.
- Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990.
- Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz*, Aachen, 1994.
- Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt a. M., 1998.
- Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid, 1966.
- Stephen Gaukroger, *Descartes. An intellectual biography*, Oxford, 1997.
- Lucio Gera, Enrique Dussel und Julio Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires, 1969.
- Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las Justicias causas de la Guerra contra los indios*, Mexiko, 1967.
- Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951.
- Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 1 und 3, Hamburg, 1991/92.
- Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 Bd., Mexiko, 1980.
- Guamán Poma de Ayala, *Die neue Chronik und gute Regierung*, CD-Rom, Berlin, 2004.
- Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima, 1992.
- Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1971.

- Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1981.
- Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. Main, 1985.
- Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., 1992.
- Georg Willhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. Main, 1970.
- Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., 1992.
- Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., 2000.
- Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1971.
- Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1967.
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, 1963.
- Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid, 1952.
- Ignatius von Loyola, *Des Heiligen Ignatius von Loyola geistliche Übungen*, Paderborn, 1926.
- Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, 1984.
- Bartolomé de Las Casas, *Werksauswahl*, Paderborn, Bd. 1-4, 1994-97.
- Bartolomé de Las Casas, *Apología*, Madrid, 1989.
- Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg-München, 2003.
- Emmanuel Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den anderen*, München-Wien, 1995.
- James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, 1992.
- Karl Löwith, *Von Nietzsche zu Hegel*, Stuttgart, 1964.
- Mao Tse-tung, *Über die neue Demokratie*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, Peking, 1968.
- Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953.
- Karl Marx, *Marx Engels Werke (MEW)*, Berlin, Bd. 1ff, ab 1956.
- Rigoberta Menchú, *Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala*, Göttingen, 1992.
- Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, 2005.
- Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Ann Arbor, 1995.
- Michel de Montaigne, *Essais*, Bd. I, Berlin, 1996.
- Antonio Negri und Michael Hardt, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M., 2002.

- Marti Pärssinen, *Tawantinsuyu. The inca state and its political organization*, Helsinki, 1992.
- Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, Coimbra, Bd. 1-2, 1964.
- Pedro da Fonseca, *Isagoge filosófica*, Coimbra, 1965.
- Miguel Pereira, *Pedro da Fonseca. O Método da Filosofia*, Coimbra, 1967.
- Kenneth Pomeranz, *The great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, 2000.
- Sergio Ramírez, *La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia*, in: *Ventana*, Managua, N° 30, 1982, S. 8.
- Paul Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München, 1974.
- Theotonio dos Santos, *Teoría de la Dependencia*, Mexiko, 2001.
- Domingo F. Sarmiento, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, Frankfurt a. M., 2007.
- Jean Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek, 1993.
- Francisco Suárez, *Metaphysicarum disputationem*, ed. Ioannem et Andream Renaut, Salamanca, Bd. 1-2, 1597.
- Eduardo Subirats, *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Mexiko, 1994.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, Chicago, 1992.
- Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, 1971.
- Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, New York, 1974-1989, Bd. 1-3.
- Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M., 1986.

Meditaciones anti-cartesianas. Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad, in: Tabula Rasa, n°9, Bogotá, 2008, S. 153-198.

Desde la teoría crítica a la filosofía de la liberación (Algunos temas para el diálogo), in: Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Mexiko, 2007, S. 335-356.

Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación), in: *Filosofía de la cultura y liberación*, UACM, Mexiko, 2006, S. 21-72.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Die drei Abbildungen am Ende der *Anti-Cartesianischen Meditationen* stammen aus: Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 Bd., Mexiko, 1980.

Abb. S. 72: [42] 42, S. 34.

Abb. S. 73: [375] 373, S. 346.

Abb. S. 80: [371] 369, S. 343.

Der jeweilige deutsche Text ist zitiert nach:

Guamán Poma de Ayala, *Die neue Chronik und gute Regierung*, CD-Rom, Berlin, 2004.

Die vorherrschende europäische Sicht auf die Moderne gilt Enrique Dussel als provinzielle Illusion, als Träumerei der deutschen Romantik. Europa erklärte sich zum Mittelpunkt und Ziel einer vernünftigen Fortschrittsgeschichte, die Moderne zu einem intra-kontinentalen Phänomen und die eigene Philosophie zur Philosophie überhaupt. Aber seit der Eroberung Lateinamerikas 1492 ist dem modernen Weltsystem der Kolonialismus eingeschrieben. Die Kolonialität ist der blinde Fleck der europäischen Philosophie. In drei Texten – zu Descartes, zur Kritischen Theorie und zum Verständnis der Moderne als Transmoderne und Interkulturalität – exemplifiziert Dussel die Ansatzpunkte der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung.

ISBN 978-3-85132-671-0
20,00 € www.turia.cc

