polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

180,- öS
26,- DM
Nr.
3
1999

ISBN 3-901989-02-1
ISSN 1560-6325

andere geschichten der philosophie

FRANZ M. WIMMER
Philosophiehistorie in interkultureller Orientierung

MARIO MAGALLÓN ANAYA
Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika

JOHN C. PLOTT ET AL.
Das Periodisierungsproblem

im gespräch
INGVILD BIRKHAN (Wien) & SIMO (Yaounde) & RAM A. MALL (München)

DIETER SENGHAAS
Polylog bedarf der Transdisziplinarität

JOHANNES HUXOLL
Zwischen KulturImperialismus und KulturRelativismus. Zur Begründung universeller Menschenrechte

URSULA BAATZ
Herz & Hirn. Eine Kulturkontroverse

HANS SCHELKSHORN
Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts

SONDERDRUCK

polylog
2
Nr. 3 (1999)

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

thema
andere geschichten der philosophie

8
FRANZ MARTIN WIMMER
Philosophiehistorie in interkultureller Orientierung. Thesen zu Gegenstand und Form.

21
MARIO MAGALLÓN ANAYA
Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika

33
JOHN C. PLOTT, JAMES M. DOLIN & PAUL D. MAYS
Das Periodisierungsproblem

im gespräch

52
INGVILD BIRKHAN
SIMO
RAM A. MALL

forum

58
OLUSEGUN OLADIPO
Tradition und die Frage der Demokratie in Afrika.

61
DIETER SENGHAAS
Polylog bedarf der Transdisziplinarität. Zur aktuellen Debatte über Konsensethik und Konsensdemokratie à la africaine.

65
JOHANNES HUXOLL
Zwischen KulturImperialismus und KulturRelativismus. Zur Begründung universeller Menschenrechte im Kontext der Interkulturalität.

kulturthema: hirn & herz

77
URSULA BAATZ
Herz & Hirn: Eine Kulturkontroverse

inhalt

bücher & medien

81
HANS SCHELKSHORN
Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts
Ein Literaturbericht

89
NAUSIKAA SCHIRILLA
Aktuelles zur arabisch-islamischen Philosophie

92
KARORI MBUGUA
zu G. J. Wanjohi: The Wisdom of the Gikuyu Proverbs

94
RONNIE PEPLOW
zu J. Breidenbach & I. Zukrigl: Tanz der Kulturen

96
URSULA BAATZ
zu H. G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne

98
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu R. L. Fetz & R. Hagenbüchle & P. Schulz: Moderne Subjektivität

100
tips

berichte & ereignisse

projekte

105
DÖRTE SCHNEIDER & DEZY ATTEBY
Von den Gehversuchen eines Grautiers auf Neuland
Das Projekt »Afrikanische Philosophie« an der Universität GH Kassel

107
PAULIN J. HOUNTONDJI
Afrikanisches Zentrum für höhere Studien
Projektentwurf für Porto Novo, Benin

109
BERTOLD BERNREUTER
Lateinamerikanische Philosophie in Farbe
Das Zentrum für Lateinamerikastudien (CCyDEL) in Mexiko-Stadt

tagung

111
HELMUT WAUTISCHER
Bewußtseinsforschung in interkultureller Diskussion
Berkeley, März 1999

113
termine

116
impressum

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

polylog 3
Nr. 3 (1999)

Hans Schelkshorn

Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts

Ein Literaturbericht

Das 20. Jahrhundert scheint mit dem Fall der Berliner Mauer frühzeitig zu Ende gegangen zu sein. Historiker ziehen bereits Bilanz: *»Das Zeitalter der Extreme«* (E. J. HOBSBAWM), *»Das Ende der Illusion«* (F. FURIET). Auch die Debatte um die Signatur des »neuen Zeitalters« ist seit längerem im Gange: »Postmoderne«, »Globalisierung«, »Ende der Geschichte«, »Kampf der Kulturen« – die Liste zeitdiagnostischer Schlüsselbegriffe wird immer länger.

Die Debatten um die Zukunft der Moderne bewegen sich allerdings zumeist innerhalb der Grenzen der euroamerikanischen Philosophie; Diskussionsfelder außerhalb des philosophischen *»mainstreams«* bleiben zumeist ausgeblendet, oder sie geraten verspätet in das Blicklicht westlicher Aufmerksamkeit. Dieses Schicksal scheint in gewisser Hinsicht auch die lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung« zu treffen, die von vielen noch immer mit der »Theologie der Befreiung« verwechselt wird, die wiederum nach dem Zusammenbruch marxistischer Ideologien als historisch überholt gilt. Im Rahmen der postmodernen Verabschiedung der *»Großen Erzählungen über die universale Befreiung der Menschheit«* muß die fortdauernde Rede von »Befreiung« ebenso *»suspekt und veraltet«* erscheinen wie der Begriff des »Konsenses«[1].

In der Philosophie sind jedoch »tote Hunde« äußerst selten. So haben sich in jüngster Zeit zwei der führenden Proponenten der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung wieder deutlich zu Wort gemeldet, Leopoldo ZEA mit dem Essayband *»Fin del siglo XX. Centuria perdida?«* (FCE: México 1996, 174 Seiten)[2], der verschiedene Arbeiten seit 1989 enthält, und Enrique DUSSEL mit einem opus magnum *»Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión«* (Ed. Trotta, Madrid 1998, 661 Seiten), das nach einem Jahr bereits in 2. Auflage erscheint.[3]

Leopoldo ZEA arbeitet seit mehr als 40 Jahren am Projekt einer »lateinamerikanischen Philosophie« und hat sich in der Erforschung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens enorme Verdienste erworben.[4] Die Debatte zwischen A. Salazar BONDY und L. ZEA Ende der 60er bzw. Anfang der 70er Jahre über die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie gehört zu den Schlüsseldebatten innerhalb des lateinamerikanischen Denkens, aus der unter anderem auch die Bewegung der »Philosophie der Befreiung« hervorgegangen ist. In *Fin del siglo XX. Centuria perdida?* geht es allerdings nicht um historische Analysen zur lateinamerikanischen Ideengeschichte, sondern um Stellungnahmen zur geschichtlichen Situation nach 1989. Im ersten programmatischen Artikel,

[1] J.-F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, S. 190.

[2] Dt. Ausgabe: L. ZEA: *Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert?*, (Concordia Monographien 21), Aachen 1997.

[3] Darüber hinaus hat die angesehene Kulturzeitschrift *Anthropos. Huellas del conocimiento* (Barcelona) dem Werk Enrique DUSSELs eine Sonderummer gewidmet (Nr. 180, Dez. 1998).

[4] Vgl. vor allem: L. ZEA: *El positivismo en México*, 2 Bde., México 1943-1944; *El pensamiento latinoamericano*, México 1976; *La filosofía de la historia americana*, México 1987. ZEA ist zudem Herausgeber zahlreicher Texteditionen des lateinamerikanischen Denkens, vgl. vor allem: L. ZEA (compilador): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, 2 Bde., México 1993. Zur Debatte zwischen Zea und Bondy vgl. Augusto Salazar BONDY: *Existe una filosofía de nuestra América*, (1968),3. Aufl. 1975 und ZEAs Antwort: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969.

HANS SCHELKSHORN ist Assistent am Institut für christliche Philosophie der katholischen Fakultät der Universität Wien.

Auswahlbibliographie auf S. 87

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

polylog 81 Nr. 3 (1999)

polylog Nr. 3, Wien 1999, Seite 81–88

Hans Schelkshorn
Institut für christliche Philosphie
Freyung 6/2/8
A-1010 Wien

Johann.Schelkshorn@univie.ac.at

dessen Titel auch für den Sammelband übernommen worden ist, wendet sich ZEA gegen Francis FUKUYAMAs umstrittene Aktualisierung der Hegelschen These vom *»Ende der Geschichte«*. Die ideologische Evolution der Menschheit ist – so Fukuyama – nach dem Zusammenbruch des Stalinismus an ihr Ende gekommen; »Zukunft« im universalhistorischen Sinn reduziert sich daher auf die globale Durchsetzung der westlich-liberalen Demokratie. Für ZEA, dessen Geschichtsphilosophie sich ebenfalls Hegelscher Inspirationen verdankt, die mit dem *»circumstancialismo«* von ORTEGA Y GASSET und José GAOS verbunden werden, ist FUKUYAMAs These jedoch Ausdruck eines zutiefst undialektischen Denkens. Denn FUKUYAMA unterschlägt, wie ZEA eindringlich betont, daß die totalitären Irrwege des 20. Jahrhunderts (Faschismus, Stalinismus und die regionalen Despotien postkolonialer Staaten) Reaktionen auf die Widersprüche jenes Liberalismus waren, dessen später Sieg nun gefeiert werden soll.

Seite 109:
Bertold BERNREUTER über das von L. ZEA jahrelang geleitete *Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)*

Wie die liberalen Ideologien des britischen Weltsystems des 19. Jahrhunderts so nimmt der US-Liberalismus FUKUYAMAs die wachsende soziale Ungleichheit innerhalb der Weltgesellschaft achselzuckend hin. Damit landen nun aber nicht nur Faschismus und Stalinismus auf der Müllhalde der Geschichte, sondern auch die Kämpfe der Völker des Südens aus kolonialer und neokolonialer Vorherrschaft, die – so Zea – seit der »Mexikanischen Revolution« (1910–1917) das 20. Jahrhundert zutiefst geprägt haben. Daher bedeutet FUKUYAMAs »Rückkehr zum 19. Jahrhundert« *»eine Rückkehr zu den Widersprüchen und Konflikten, die nicht aufgehoben worden sind. Man kann nicht einfach ein ganzes Jahrhundert in den Mülleimer einer Geschichte werfen, die angeblich an ihr Ende gelangt ist.«* (ZEA, dt. Ausg., S. 20).

Einen zweiten Schwerpunkt in ZEAs Analysen zur Zeit nach 1989 bildet die aktuelle Entwicklung in Mexiko, vor allem das Freihandelsabkommen mit den USA (NAFTA) und der Aufstand der Zapatisten in Chiapas. ZEA verteidigt das NAFTA-Abkommen vor dem Hintergrund seiner befreiungsphilosophischen Konzeption, in der das aufklärerische Ideal einer universellen Gleichberechtigung der Kulturen gegen eurozentrische Deformationen eingeklagt wird. Im Gegensatz zu radikalen Kritikern des modernen Entwicklungsdenkens sieht ZEA die Zukunft Lateinamerikas in einer aktiven, gleichberechtigten Teilnahme an der modernen Weltgesellschaft. Modernisierung darf jedoch die kulturellen Traditionen, auch wenn sie wie im Fall Lateinamerikas aus der erniedrigenden Erfahrung jahrhundertelanger Kolonialherrschaft stammen, nicht überspringen. Die undialektische und damit ungeschichtliche Negation der Vergangenheit – ein Signum der frühen Aufklärung – war für ZEA die Hauptursache für das Scheitern der positivistisch-orientierten Modernisierungsprojekte im 19. Jahrhundert, in denen die jungen Staaten Lateinamerikas den faustischen Versuch unternahmen, mit aktiver Immigrationspolitik und einem radikalen Umbau des Bildungssystems die indigenen Traditionen und den spanischen Geist der Kolonialzeit auszumerzen.[5]

NAFTA eröffnet nun – so ZEA – Mexiko, und in der Folge auch den anderen Staaten Lateinamerikas, die einzigartige Chance einer würdigen Integration in die Weltgesellschaft.

[1] Dies ist die zentrale These des wichtigen Buches: L. ZEA: *La filosofía americana*, México 1987.

Zwar ist sich auch ZEA bewußt, daß der NAFTA-Vertrag nicht durch moralische Appelle nach universeller Gleichberechtigung zustande kam, sondern durch ökonomische Interessen der USA, die neue Absatzmärkte benötigten. Doch die geschichtliche Bedeutung des NAFTA-Vertrages geht für ZEA weit über die Interessen von US-Konzernen hinaus. Denn NAFTA könnte der Beginn einer umfassenden Kooperation zwischen den beiden »Amerikas« sein, womit sich die Erfüllung einer anderen geschichtsphilosophischen Hoffnung ZEAs anzukündigen scheint, nämlich der Versöhnung zwischen dem romanisch-katholischen Geist Lateinamerikas und der angelsächsisch-protestantischen Kultur in Nordamerika.[6]

Im Licht dieser von geschichtsphilosophischen Perspektiven durchtränkten Analyse kann nun ZEA den Aufstand der Zapatisten nur mehr als Provokation und als Rückfall in einen Romantizismus prämoderner Lebensformen wahrnehmen.[7] An dieser Stelle – und nicht zuletzt an den unkritischen Bemerkungen zur PRI[8], der institutionalisierten Revolutionspartei in Mexiko, kommt daher die Schwachstelle in ZEAs Denken in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, nämlich sein Begriff der *»mestizaje«*, der letztlich auf eine »Aufhebung« der indigenen Kulturen in einen mexikanischen Nationalismus abzielt.

An Chiapas scheiden sich nicht zuletzt auch die »Geister« der Befreiungsphilosophie. Denn Enrique DUSSEL widmet seine neue *»Ética de la liberación«* (Madrid 1998) in scharfem Kontrast zu ZEA ausdrücklich der zapatistischen Befreiungsarmee, *»die uns praktisch und ethisch in jedem Schritt der Konstruktion dieses Werkes inspirierte«* (Vorwort, S. 9). Für DUSSEL verteidigen die Zapatisten ihr physisches, soziales und kulturelles Überleben gegenüber der neoliberalen Welt entfesselter Märkte. »Leben« – und zwar nicht nur die Sicherung des nackten Überlebens, sondern vor allem die kulturelle Entfaltung und Entwicklung menschlichen Lebens ist – so DUSSELs zentrale These in diesem Buch – Voraussetzung und unüberschreitbarer Selbstzweck aller Moral. Daher stützt sich der Kampf der Zapatisten auf die Grundintuition jeder Moral.

»Leben« – und zwar nicht nur die Sicherung des nackten Überlebens, sondern vor allem die kulturelle Entfaltung und Entwicklung menschlichen Lebens ist – so DUSSELs zentrale These – Voraussetzung und unüberschreitbarer Selbstzweck aller Moral.

Während sich ZEA zuweilen in tagespolitische Polemiken verstrickt, läßt DUSSEL den aktuellen politischen Ausgangspunkt seiner Reflexionen weit hinter sich. Die *»Ética de la liberación«* ist ein moraltheoretisches Grundlagenwerk mit vielfältigen Bezügen zu den großen Paradigmen philosophischer Ethik und den Hauptpositionen der Gegenwartsphilosophie (Kommunitarismus, Diskursethik u.a.). Dieses Werk löst damit DUSSELs frühe Grundlegung einer Befreiungsethik in *»Para una ética de la liberación latinoamericana«* (2 Bde., Buenos Aires 1973)[9] ab, ohne sie jedoch zu ersetzen.

[6] Vgl. L. ZEA: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte,* München 1989, S. 143ff.

[7] Die Polemik ZEAs gegen die Zapatisten hat Züge eines Altersstarrsinns; nur so lassen sich Entgleisungen wie der Vergleich von Subcammandante Marcos mit Hitler (dt. Ausg., S. 146) erklären.

[8] Vgl. dazu S. 121–124 der spanischen Ausgabe; in der deutschen Ausgabe fehlt Kap. VII *»Chiapas, yunque de México para Latinoamérica«* gänzlich, und zwar ohne eigenen Vermerk (!) der Herausgeber.

[9] DUSSELs frühe Konzeption einer Befreiungsethik umfaßt insgesamt 5 Bände; neben den beiden grundlagentheoretischen Schriften sind erschienen: *De la erótica a la pedagógica,* México 1977; *La política latinoamericana,* Bogotá 1980; *Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista,* Bogotá 1980.

Zur Erinnerung: Normatives Grundprinzip der Befreiungsethik war – und bleibt – die Kritik der herrschenden Verhältnisse aus der Sicht der unterdrückten Anderen, der Opfer der jeweiligen Herrschaftssysteme (»sub lumine oppressionis«). Der Schlüsselbegriff der frühen Befreiungsethik, die Kategorie der »Exteriorität«, die DUSSEL von E. LÉVINAS übernahm und modifizierte, sollte den positiven Ausgangspunkt konkreter Befreiung, nämlich die schöpferische Freiheit und kulturelle Andersheit der Unterdrückten markieren. Authentische Befreiungspraxis vollzieht sich daher – so DUSSEL – nicht in der totalitären »Dialektik« einer »Negation der Negation«, in der es zu einer bloßen Umkehrung und Prolongation von Herrschaft kommt, sondern in einer »ana-dialektischen« Logik, worin die gesellschaftliche Totalität mit der Positivität der exterioren Andersheit der Opfer konfrontiert wird. Befreiung mündet daher nicht wie bei ZEA in ein *»proyecto asuntivo«*, sondern zielt auf eine qualitative Transformation gesellschaftlicher Totalitäten durch die Unterdrückten.[10]

... daß der konkrete Inhalt der Befreiungsprojekte nicht von der Philosophie, auch nicht von einer Befreiungsethik, sondern letztlich nur von den Opfern selbst im Prozeß ihrer je eigenen kulturellen Selbstbestimmung formuliert werden kann.

Dies bedeutet, daß der konkrete Inhalt der Befreiungsprojekte nicht von der Philosophie, auch nicht von einer Befreiungsethik, sondern letztlich nur von den Opfern selbst im Prozeß ihrer je eigenen kulturellen Selbstbestimmung formuliert werden kann. Darin kommt allerdings nach DUSSEL dem Befreiungsphilosophen eine wichtige Funktion zu.

Auf einer konkreteren Ebene optierte DUSSEL im Ausgang von den Dependenztheorien stets für das Projekt einer *»nationalen und popularen Befreiung«*. Darin geht es vor allem um die Möglichkeit einer autonomen gesellschaftlichen Entwicklung, die einen Prozeß der politischen Befreiung voraussetzt, der wiederum eine Demokratisierung im Inneren, d.h. eine breite Partizipation aller Volksbewegungen, und die Erlangung politischer Handlungsfähigkeit im Bereich der internationalen Politik umfassen muß. Erst auf dieser Basis kann das zweite Ziel des Befreiungskampfes zum Zug kommen, nämlich die Festlegung eines eigenen Entwicklungspfades, der nicht vorweg durch die Interessen der ökonomischen Machtzentren (neue Rohstoffquellen, landwirtschaftliche Produkte aus Monokulturen u.a.) bestimmt ist.

DUSSELs frühe Befreiungsethik war als kontextualistische Ethik, als »eine filosofía ética *latinoamericana*« angelegt, in der die Exteriorität und Andersheit der lateinamerikanischen Völker, besonders der Armen, gegen die Dominanz der westlichen Zivilisation zur Geltung gebracht werden sollte. Allerdings lag auch der frühen Konzeption bereits eine globalethische Orientierung zugrunde, da es nicht nur um die Befreiung Lateinamerikas, sondern der »Dritten Welt« insgesamt ging. Die Begründung für den latenten ethischen Universalismus blieb DUSSELs frühe Befreiungsethik allerdings schuldig. Diese Frage steht daher im Zentrum der neuen *»Ética de la liberación«*, die nicht unwesentlich von DUSSELs langjährigem Dialog mit der Diskursethik K.-O. APELs[11] profitiert, die zu den ehrgeizigsten und anspruchsvollsten Begründungsversuchen der Gegenwartsphilosophie gehört.

[10] Vgl. dazu zusammenfassend: H. SCHELKSHORN: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

[11] Vgl. dazu die Tagungsbände: R. FORNET-BETANCOURT (Hrsg.): *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung »Philosophie der*

Fortsetzung auf S. 85

Ohne auf DUSSELs diffizile und weitverzweigte Begründungsreflexion hier im Detail eingehen zu können, möchte ich doch auf zwei Aspekte hinweisen: Die Vergewisserung der eigenen kulturellen Identität der Unterdrückten impliziert, wie nun energisch herausarbeitet, keineswegs eine kontextualistische Verengung, da die Opfer im Kampf gegen das Unrecht nicht bloß ihr partikulares Sein, sondern den universalen Selbstzweck aller Moral, nämlich die *»Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens«*[12] verteidigen. Der Begriff des »Lebens« – das »materiale Prinzip« der Ethik, das DUSSEL gegen den Formalismus der Diskursethik zur Geltung bringt – unterlegt daher die frühere Zentral-Kategorie der »Exteriorität«. Da jedoch der konkrete Sinn des Prinzips der *»Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens«* durch die verschiedenen Kulturen jeweils unterschiedlich ausgelegt wird, muß das »materiale Prinzip« der Ethik – dies ist DUSSELs Lektion aus dem Dialog mit APEL – mit dem »formalen Prinzip« der Idee intersubjektiver Gültigkeit vermittelt werden, die nur in diskursiver Argumentation eingelöst werden kann. (Vgl. dazu Parte I, Kap. 1–2).[13] Damit dürfte das oft monierte Defizit der Befreiungsethik, nämlich der Mangel an Diskursivität, zumindest entschärft sein. Die nähere Zuordnung von ethischem Material- und Formalprinzip, in der auch humanbiologische Forschungen begründungstheoretisch eingebaut werden, wirft allerdings ernsthafte Probleme auf, die hier jedoch nicht behandelt werden können. Welche Konsequenzen sich nun allerdings aus der neuen Grundlagenreflexion für die konkrete Kritik an den gegenwärtigen »Verhältnissen« und den neuen zivilgesellschaftlich operierenden Widerstandsgruppen ergeben, wird der Folgeband, der eine politische Ethik enthalten soll, zeigen müssen.

Was ZEA und DUSSEL trotz aller Divergenzen letztlich vereint, ist die typisch befreiungsphilosophische Positionierung des philosophischen Diskurses zwischen postmoderner Verabschiedung und unkritischer Fortführung der Moderne: Einerseits halten Befreiungsphilosophien gegenüber einem postmodernen oder kulturalistischen Relativismus am Projekt einer universalen Befreiung der Menschheit, d. h. einer humanen, auf dem Prinzip der Gleichberechtigung der Völker und Kulturen basierenden Weltgesellschaft, prinzipiell fest. Andererseits wird jedoch der Eurozentrismus des *»desarollismo«* und (neo-)marixistischer Ideologien im Namen von kultureller Differenz und Andersheit einer schonungslosen

»Jeder Revoltierende plädiert also, allein durch seine Erhebung im Angesicht des Unterdrückers, für das Leben [...] Die Freiheit, die er fordert, fordert er für alle; diejenige, die er ablehnt, verbietet er allen. Er ist nicht nur Sklave gegen den Herrn, sondern auch Mensch gegen die Welt von Herrn und Knecht.«

Albert CAMUS, Fn 12

Fortsetzung von S. 84

Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika«, Aachen 1990; ders. (Hrsg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik. Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt,* Aachen 1992; ders. (Hrsg.): *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung,* Aachen 1993; ders. (Hrsg.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik,* Aachen 1994.

[12] Dies war übrigens bereits eine zentrale Einsicht von A. CAMUS: *»Jeder Revoltierende plädiert also, allein durch seine Erhebung im Angesicht des Unterdrückers, für das Leben [...] Die Freiheit, die er fordert, fordert er für alle; diejenige, die er ablehnt, verbietet er allen. Er ist nicht nur Sklave gegen den Herrn, sondern auch Mensch gegen die Welt von Herrn und Knecht.«* A. CAMUS: *Der Mensch in der Revolte,* Hamburg 1997, S. 320 f.

[13] Vgl. dazu auch E. DUSSEL: *Materiale, formale und kritische Ethik,* in: Zeitschrift für kritische Theorie 6 (1998), S. 39–67.

Kritik unterworfen. Da im postmodernen Klima der Gegenwartsphilosophie heute jedoch kaum mehr universalistische Konzepte vertreten werden, muß sich die Befreiungsphilosophie – wie dies DUSSEL in seiner neuen *»Ética de la liberación«* versucht – nun selbst an die schwierige Aufgabe der Begründung einer universalistischen Ethik machen. Damit wird nun aber die Befreiungsphilosophie selbst zum Objekt postmoderner Dekonstruktionen.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß in jüngster Zeit auch in Lateinamerika der Modernismus der Befreiungsphilosophie auf postmoderne Skepsis und Kritik gestoßen ist. Die wichtigste Arbeit in diesem Zusammenhang ist wohl der Essayband des Kolumbianers Santiago CASTRO-GÓMEZ *»Crítica de la razón latinoamericana«* (Puvil-Editor: Barcelona 1996). Darin werden die historischen Leistungen der Befreiungsphilosophie, vor allem die Kritik am eurozentrischen Vernunftbegriff der Moderne, die positive Bewertung der eigenen Kulturen, die Verbindung der Philosophie mit den sozialen Kämpfen der Gegenwart, kurz: ihr Beitrag zum Aufbau einer eigenständigen, lateinamerikanischen Philosophie durchaus gewürdigt. CASTRO-GÓMEZ übersieht auch nicht, daß die Befreiungsphilosophie mit ihrem Plädoyer für Differenz wichtige Intuitionen der europäischen Postmoderne vorweggenommen hat.[14] Und dennoch: Die Befreiungsphilosophie bleibt – so CASTRO-GÓMEZ' Diagnose – in Modernismen verstrickt, die nach FOUCAULT und LYOTARD schwerlich aufrechterhalten werden können. Ich nenne nur einige, besonders markante Punkte der »Dekonstruktion« der »lateinamerikanischen Vernunft«:

... ist jedoch die Geschichte Lateinamerikas voll von Schicksalen, wo die historischen Wurzeln ganzer Völker *von anderen* im wörtlichen Sinn *»in alle Winde zerstreut«* und wo Modernisierungsprojekte ohne jeden Sinn für geschichtliche Kontinuitäten gewaltsam durchgesetzt worden sind.

- In der Verteidigung der kulturellen Andersheit gegen die homogenisierende Tendenz der westlichen Moderne konstruiert die Befreiungsphilosophie eine »lateinamerikanische Identität«, in der in typisch »moderner« Manier Differenzen zugunsten einer einheitlichen, *»cultura popular«, »mestizaje«, »pueblo«, »nación«* unterdrückt werden. Daher reproduziert die Befreiungsphilosophie in der Definition der lateinamerikanischen Kultur genau jenen Identitätszwang, den sie an der westlichen Moderne kritisiert.
- Moderne Identität wird primär durch Erinnerung und Geschichte konstituiert. So hat auch die Befreiungsphilosophie, vor allem die von Zea maßgeblich bestimmte Richtung der *»historia de las ideas«*, eine »lateinamerikanische Geschichte« entworfen, in der angefangen von den kreolischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts, über die panamerikanische Vision von Simón BOLÍVAR, José MARTÍs *»Nuestra América«* bis hin zu den aktuellen Befreiungskämpfen ein Prozeß der fortschreitenden Bewußtwerdung der lateinamerikanischer Identität gezeichnet wird. Darin kehren jedoch, wie CASTRO-GÓMEZ kritisch moniert, die von Foucault aufgedeckten Charakteristika des modernen Geschichtsbegriffs wider: Geschichte erscheint als kontinuierlicher, linearer, auf ein Telos zulaufender Prozeß, in dem sich ein transzendentales Subjekt seiner selbst bewußt wird. Kurz: Es entsteht eine *»Metaerzählung der lateinamerikanischen Vernunft«*[15], in der Diskontinuitäten und Brüche systematisch getilgt werden.

[1] Vgl. dazu auch S. CASTRO-GÓMEZ: *Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana*, in: Disenso. Revista internacional del pensamiento latinoamericana (Tübingen) Nr. 1, (1995) S. 71–87.

● Im Befreiungsdiskurs wächst den Philosophen die privilegierte Funktion der Auslegung der lateinamerikanischen Identität zu. Der Intellektuelle wird zur Stimme, zum *»caudillo«* des Volkes, der Nation. Damit tappt die Befreiungsphilosophie nach CASTRO-GÓMEZ in die Falle des *»universellen Intellektuellen«* (FOUCAULT), der die Interessen der Menschheit vertritt, indem er die wahre Geschichte der peripheren Völker entschlüsselt. Der soziohistorische »Ort« des lateinamerikanischen Intellektuellen bleibt hingegen diskret im Dunkeln.

● Schließlich privilegiert die Befreiungsphilosophie im Stil der Moderne den Staat als Ort kollektiver Selbstbestimmung. Der Befreiungskampf ist immer auch Kampf um staatliche Macht. Dabei wird – so CASTRO-GÓMEZ – das *»Machtdispositiv«* moderner Staaten, das in alle Poren des gesellschaftlichen Lebens eindringt und das gesamte Leben des einzelnen einem kontrollierenden Reglement unterwirft, verharmlost. Die unkritische Allianz mit dem modernen Staat und das lockere Verhältnis zur Gewalt waren neben marxistischer Orthodoxie nicht zuletzt zentrale Gründe für das Scheitern zahlreicher Befreiungsbewegungen in den letzten Jahrzehnten.

Aus der Sicht von ZEA, DUSSEL, ROIG u.a. ließen sich gegenüber CASTRO-GÓMEZ' *»Kritik der lateinamerikanischen Vernunft«* gewiß manche Mißverständnisse, unzulässige Verallgemeinerungen und Verzerrungen der eigentlicher Intentionen nachweisen. Zudem läßt CASTRO-GÓMEZ den kontigenten »Ort« seines eigenen Diskurses auffällig im Dunkeln.[16] Problematisch scheint mir fernerhin die zum Teil unkritische Übernahme postmoderner Theoreme, wie z.B. FOUCAULTs anarchistische Staatskritik. Lateinamerikanische Staaten zeichnen sich wohl weniger dadurch aus, daß sie ihre Bürger durch ein dichtes Netz sozialstaatlicher Institutionen einer permanenten Kontrolle unterwerfen (»Biomacht«), als daß sie die Menschen den Wirrnisssen kapitalistischer Modernisierung weitgehend sich selbst überlassen. Hunger und Armut können, wie sozialwissenschaftliche Studien belegen, nur durch ein funktionierendes *staatliches* Gesundheits- und Bildungssystem überwunden werden.[17] Solange jedoch oligarchische Gruppen soziale Reformen blockieren, wird sich die Frage nach der staatlichen Macht für soziale Bewegungen auch in Zukunft stellen, auch wenn die Instrumente des Staates selbst höchst ambivalent sind.[18]

Beunruhigt hat mich zudem, daß CASTRO-GÓMEZ FOUCAULTs Maxime, daß eine *»genealogisch aufgefaßte Historie« »nicht die Wurzeln unserer Identität«* wiederfinden, sondern *»in alle Winde zerstreuen«* möchte, ohne eine kritische Anmerkung als Motto dem vierten

Weitere Literatur von HANS SCHELKSHORN (Auswahl):

Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Herder: Freiburg-Basel-Wien 1992

Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. (Studien zur Interkulturellen Philosophie 6). Rodopi: Amsterdam-Atlanta 1997

Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur geschichtsphilosophischen Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: Hegel-Jahrbuch 1996, S. 157–163.

Zwischen Postmoderne und Neoliberalismus. Vorüberlegungen zu einer Kritischen Theorie der globalen sozialen Frage, in: Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften 1997, H. 2, S. 115–134.

polylog 87 Nr. 3 (1999)

[15] Die Option für die »kleinen Geschichten«, die dem universalgeschichtlichen Horizont der Befreiungsphilosophie entgegengestellt werden, hat CASTRO-GÓMEZ inzwischen relativiert, vgl. dazu ders.: *Modernidad, Latinoamericanismo y globalización,* in: Cuadernos americanos 67 (1997) S. 187–213.

[16] So auch der Einwand von E. MENDIETTA in seiner durchaus wohlwollenden Rezension: *La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana,* in: Cuadernos americanos 62 (1996), S. 76–86.

[17] Vgl. z.B. J. DREVE & A.SEN: *Hunger and Public Action,* Oxford 1989.

[18] Die lähmende und zerstörerische Wirkung staatlicher Entwicklungsbürokratien zeigt in den Spuren von M. FOUCAULT und I. ILLICH eindringlich G. ESTEVA: *Fiesta – Jenseits von Entwicklung,* Frankfurt/M. 1992 auf.

polylog Nr. 1

thema: Vier Ansätze interkulturellen Philosophierens

FRANZ WIMMER
Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie

RAIMON PANIKKAR
Religion, Philosophie und Kultur

RAÚL FORNET-BETANCOURT
Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs

RAM ADHAR MALL
Das Konzept einer interkulturellen Philosophie

polylog 88 Nr. 3 (1999)

im gespräch
URSULA BAATZ
spricht mit VEENA DAS

forum
NIELS WEIDTMANN
Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog

kulturthema: sitzen
URSULA BAATZ
Im Sitzen Kultur verkörpern

und andere Beiträge

125 Seiten
ISBN 3-901989-00-5

180,- öS/26,- DM

Bestellungen bei der Redaktion *(Adresse S. 118)*

Essay über *»América Latina, más allá de la filosofía de la historia«* voranstellt. Gewiß: Auch die befreiungsphilosophische Konstruktion geschichtlicher Identität ist stets selektiv, womit die Gefahr, neue Ausschließungspraktiken zu legitimieren, gegeben ist. Zugleich ist jedoch die Geschichte Lateinamerikas voll von Schicksalen, wo die historischen Wurzeln ganzer Völker *von anderen* im wörtlichen Sinn *»in alle Winde zerstreut«* und wo Modernisierungsprojekte ohne jeden Sinn für geschichtliche Kontinuitäten gewaltsam durchgesetzt worden sind. Ein Stärke der Befreiungsphilosophie, die ich als Europäer stets geschätzt habe, war die kritische und verfremdende *Relecture* europäischer Philosophien aus dem Blickwinkel lateinamerikanischer Erfahrungswelten. Dies vermisse ich in CASTRO-GÓMEZ' allzu unvermittelter Rezeption der europäischen Postmoderne.

Doch trotz aller Bedenken und Einwände möchte ich dennoch festhalten: CASTRO-GÓMEZ' *»Kritik der lateinamerikanischen Vernunft«* trifft ohne Zweifel zentrale Probleme innerhalb der Philosophie der Befreiung. Wenn eine lateinamerikanische Philosophie, die sich weiterhin in irgendeiner Weise auf eine sozialkritische Perspektive einläßt, Zukunft haben soll, wird sie sich an diesen Problemen abarbeiten müssen. Daher ist das Buch von CASTRO-GÓMEZ ein Glücksfall, weil damit die Diskussion um eine lateinamerikanische Philosophie, die schon zur Historie werden drohte, vielleicht noch einmal in Gang kommt.