Das Projekt des lateinamerikanischen Denkens

Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
im Fachbereich Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften
der Universität Kassel

Disputation: 7. Juni 2006

vorgelegt von
E. A. Marlene Montes de Sommer

Gutachter
Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger
Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Kassel 2006

Zum Andenken an meine Eltern,
Eduardo und Teresa,
und an meine Tochter
Alice.

Danksagung

An erste Stelle bedanke ich mich bei meinem Betreuer und dem ersten Gutachter dieser Arbeit, Herrn Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger. Seine Hinweise und seine Bereitschaft zur Diskussion haben sich auf alle Teile dieser Arbeit ausgewirkt.
Herrn Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik danke ich ebenfalls für sein Gutachten und für wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge.
Prof. Schmied-Kowarzik, Prof. Flickinger und Prof. Eidam sind verantwortlich für die offene Atmosphäre am Fachbereich für Philosophie in Kassel, durch die mein Denken geprägt wurde und die es ermöglichte auch Themen im Grenzbereich zwischen Philosophie und Kulturwissenschaften zu diskutieren. Sie haben mich dazu ermutigt auch außerhalb Kassels Kontakte zu knüpfen und Anregungen aufzunehmen.
Mein Dank geht an Prof. Dr. Bernhard Casper in Freiburg, dem ich wesentliche Impulse bezüglich Husserl und Heidegger verdanke und an Prof. Dr. Raúl Fornet Betancourt aus Aachen. Prof. Fornet Betancourt hat mir nicht nur in vielen Gesprächen weitergeholfen, sondern auch die Teilnahme an mehreren Tagungen über Interkulturelle Philosophie ermöglicht mit dem Kontakt zu den Professoren: Dr. Josef Estermann, Dr. Enrique Dussel, Dr. Luis Villoro und Dr. Fred Dallmayr, denen ich ebenfalls meinen Dank aussprechen möchte.
Herrn Prof. Dr. Raimundo Prado von der Universität Nacional Mayor de San Marcos und seiner Schülerin Monica Guerrero, danke ich für ausführliche Gespräche und für die Orientierung bezüglich des bibliographischen Materials das über die lateinamerikanischen Philosophen vorliegt. Mein besonderer Dank geht an Prof. Dr. Heinz Paetzold in dessen Seminaren ich Interessantes über die Philosophien der Welt lernen konnte.
Frau Elisabeth Rieder danke ich für die Hinweise bezüglich der Strukturierung der Arbeit und für sprachliche Verbesserungsvorschläge. Herrn Axel Dürrbaum danke ich für seine große Hilfe beim Umgang mit LaTeX und anderen Computerproblemen.
Meiner Familie, Hanns, Johannes, Vincent und Caroline danke ich für die zahlreichen Ermutigungen und liebevolle Aufmunterungen in dieser Zeit, in der sie hin und wieder ein Staubtuch selbst in die Hand nehmen mussten.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Jeder Mensch weiß, dass wir alle in einer Welt leben und dass unser Überleben angesichts der Entwicklungen der Menschheit nur gesichert werden kann, wenn wir diese eine Welt erhalten und uns über deren Nutzung verständigen. Aber genau an dieser Aufgabe, die uns als aufgeklärten, rationalen Menschen doch lösbar erscheint, scheitern unsere Politiker täglich. Es scheint so, dass es an den verschiedenen Orten der Welt so unterschiedliche Sichtweisen gibt, dass unüberbrückbare Gegensätze entstehen, die zu Gewaltausbrüchen führen. Alle Überlegungen zur Begründung der Vernunft, von Platon und Aristoteles über Hume, Kant und Hegel bis Marx, Bergson, Adorno und viele andere Philosophen scheinen an der Unvernunft der Welt abzuprallen und diese nicht überwinden zu können. Jeder aufgeklärte Europäer weiß heute, dass ein System absoluter Vernunft nicht existiert und nicht existieren kann. Die Europäer sind die überzeugendsten Kritiker eines Weltordnungssystems, das mittels der Globalisierung die Welt überzieht, und das in der Form instrumenteller Vernunft in allen wirtschaftlichen und sozialen Fragen wirkt.

Das europäische Denken empfindet sich als offen für alle Einflüsse aus fremden Kulturen. Die Archäologen Europas waren unter den ersten, die fremde Kulturen erforschten. Und dennoch stellt man fest, dass viele Europäer von den neueren philosophischen und wissenschaftlichen Schriften Lateinamerikas und anderer Regionen der dritten Welt enttäuscht sind. (Dies steht im Gegensatz zur positiven Aufnahme der belletristischen Literatur, die das Interesse an ihr aus der Exotik ihrer fremden Lebenswelten bezieht.)

Ist das in den philosophischen Schriften der außereuropäische Kulturen Dargebotene nicht alles schon in Europa vorgedacht worden? Sind viele Lösungsvorschläge und Ideen nicht reine Utopie? Gibt es überhaupt ein eigenständiges Denken Lateinamerikas und hat ein Denken, das in Ländern entsteht, die so rückständig sind und in denen dieses selbst offensichtlich so wenig bewirkt, überhaupt Anspruch darauf ernst genommen zu werden?

Zunächst könnte unter lateinamerikanischen Denken dasjenige verstanden werden, das von Denkern erschaffen wurde, deren Leben vom Kulturkreis Lateinamerikas bestimmt ist. Ich möchte hier jedoch weit stärkere Zusammenhänge nachweisen und aufzeigen, dass philosophisches Denken nicht wie das rationale oder mathematische Denken sich von seiner Entstehungsgeschichte und Kultur vollständig freimachen kann, sondern dass es diese, als seine wesentliche Quelle, weiterhin in sich trägt.

Ich möchte in dieser Arbeit eine auf der geschichtlichen Entwicklung begründete und die spezielle Kultur Lateinamerikas berücksichtigende Hinführung zum lateinamerikanischen Denken versuchen.

Die Kulturen sind, wie Luis Villoro ausgeführt hat, das Ergebnis historischer Prozesse, die von Beginn an durch den Austausch und die Wechselwirkung von Faktoren unterschiedlichster Natur und verschiedensten Ursprungs bestimmt sind. Das was Eigenheit oder Besonderheit einer Kultur genannt werden könnte ist niemals ein Wesenszug, der einfach vom Himmel gefallen ist ohne irgendwelche Vermittler, sondern im Gegenteil das Produkt eines geschichtlichen Handelns von deren Mitgliedern, untereinander oder mit Außenstehenden, in Konflikten und Krisen.

Die prinzipielle Hypothese, von der ich ausgehe, ist diejenige von der Kontextabhängigkeit und Kulturbedingtheit der Wahrheit und daher der Existenz einer Vielfalt von Wahrheiten in der Welt. Jede Lebensgeschichte einer menschlichen Gemeinschaft, die zu einer Kultur führt, hat eine eigene Sichtweise der Welt und damit eine eigene Wahrheit über unsere Welt ausgebildet. Diese Wahrheiten der verschiedenen Kulturen mögen zum Teil ähnlich sein, aber sie sind nicht gleich.

Auch dieser Gedanke, von der die Existenz einer Vielfalt von Wahrheiten ist nicht neu und keinesfalls spezifisch latinoamerikanisch. Die philosophische Schule des Konstruktivismus (Watzlawick, von Förster, von Glaserfeld) hat ihn seit langem zu einer ihrer Leitideen gemacht. Für die lateinamerikanischen Denker bedeutet dies aber mehr als nur ein philosophisches Prinzip. Es bedeutet die real empfundene Grundsituation, aus der heraus sie denken. Ihre Kulturen leben mit dem „unvereinbaren“ Widerspruch zwischen europäischer Moderne und eigener Tradition. Wenn also ein eigenständiges Denken Lateinamerikas für die Europäer überhaupt bestehen kann, so besteht es nur in diesen

Widersprüchen.

Manche dieser Widersprüche können aufgeklärt werden, indem gezeigt wird, wie europäische Begriffe in der Welt Amerikas einen anderen Klang bekommen haben. So können heute christliche Symbole das traditionelle Lebensgefühl lateinamerikanischer Kulturgemeinschaften auch der entlegensten Zonen widerspiegeln. Die Begriffe haben sich durch Änderungen ihrer Bedeutung den anderen Lebensbedingungen angepasst. Neue Schlüsselbegriffe, wie z.B. Authentizität, Entwicklung und Unterentwicklung charakterisieren das Bewusstsein der Menschen und drücken wesentliche Konzepte zur Weiterbildung des Denkens aus. Lateinamerika stellt sich dar als ein Kontinent und eine Einheit, die im Werden begriffen ist und die sich in ihrem neuentwickelten Selbstverständnis noch finden muss.

Viele der Denkweisen dieses für ihn fremden Kontinents kann der Europäer nicht mehr nachvollziehen, sondern nur noch zur Kenntnis nehmen. Das Leben selbst, aus dem heraus jeder Mensch seine authentischen Äußerungen ausschließlich schöpfen kann, ist in ständiger Bewegung und daher von der Wissenschaft (auch derjenigen der europäischen Forscher) als Festes und Eindeutiges nicht greifbar.

Verständigung kann, wenn man die Verschiedenheit der Wahrheiten unterschiedlicher Kulturen in Betracht zieht, nicht bedeuten, dass wir uns über alle kulturellen Unterschiede hinweg vollständig verstehen, sondern nur die Fähigkeit uns gegenseitig zuzuhören und zu tolerieren.

Dieser Fähigkeit des Zuhörens will die vorliegende Arbeit dienen. Auch wenn sie aus der Sichtweise des Hispanoamerikaners geschrieben wurde, der versucht, es dem europäischen Hörer zu ermöglichen lateinamerikanischen Denkern zuzuhören, so haben mir diese Bemühungen auch selbst viel geholfen beim Hören auf die europäischen Denker. Der Rahmen, in dem Wissenschaft heute stattfindet, wird nun einmal vom europäischen Denken geprägt und in diesen Rahmen soll der vorliegende Beitrag passen.

Meine Ausgangspunkt ist zunächst allgemein die Frage nach den Möglichkeiten des Verstehens und unser Verstehen hat dafür zwei Orientierungspole.

Einmal unsere Außenwelt als das nicht zu uns selbst Gehörige und daher für alle Menschen Gleiche, auf Grund dessen wir mittels der Rationalität ein objektives Verstehen der Welt entwerfen.

Zum andern gibt es ein Verstehen, das in uns selbst liegt, in unsern Gefühlen, unserer Seele, unserer Vorstellung vom Menschsein und in unserem Selbstverständnis. Unser Schmerz ist z.B. ein solcher Koordinatenwert, der in uns selbst liegt und der allen Menschen eigen ist, dessen Objektivierung uns aber unmöglich ist.
Diese Möglichkeit, die Welt zu erfassen, haben die Menschen seit Jahrtausenden genutzt und Mythologien und Symbole entwickelt, mittels derer sie den Vorkommnissen der Außenwelt einen Sinn in ihrem eigenen Seinsverstehen zuweisen konnten.
Die Bildung des Verstehens zwischen diesen Polen, die wir als äußeren und inneren Bezugspunkt bezeichnen, ist das Ziel des ersten Kapitels. Dabei bin ich mir der Vorläufigkeit dieser Definitionen bewusst. Inwieweit mythologisches Wissen als Archetypik im Menschen verankert ist und wo überhaupt die Grenze zwischen Innenwelt und Außenwelt liegt, sind Fragen, die hier offen bleiben müssen. Inwieweit ein Mensch seine Lebenswelt als zu sich selbst gehörig betrachtet, ist bei jedem Menschen und in jeder Kultur verschieden. Es geht mir hier nur darum aufzuzeigen, wie verschiedene Verstehensweisen der Welt aus den verschiedenen Entwicklungsgeschichten der Menschen in sich logisch, aber doch nicht logisch vereinbar, entstanden sein könnten.
Im zweiten Kapitel wird der Bezug zwischen Verstehen und Gesellschaft untersucht. Das kulturadäquate Verstehen befähigt den Menschen zur Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft. Kultur und Verstehen stehen in unmittelbarer Wechselbeziehung. Ein Umbruch der Kultur entsteht mit dem Wandel des Verstehens und dieser wiederum passt sich seiner Kultur und seiner Lebenswelt an. Das Verstehen bildet sich im geschichtlichen Entwicklungsprozess seiner Kultur. Dabei ist klar, dass es nirgendwo eine einheitliche homogene Kultur gibt oder geben kann. Eine solche Kultur, die keine Widersprüche mehr hätte, wäre tot und aller ihrer Entwicklungskräfte beraubt.
Der Wandel des Denkens erfolgt in den verschieden Kulturen in charakteristischen Zeitphasen, die auch durch bestimmte gesellschaftliche und wirtschaftliche Ereignisse gekennzeichnet sind. Die Abhängigkeit zwischen dem Denken und den Werten der Menschen und der Gesellschaft soll auf der Grundlage ihrer Geschichte herausgearbeitet werden.
Im dritten Kapitel werden wir die Einwirkung der europäischen Kultur auf die Lebenswelt des alten Amerika aufzeigen. Die Aufklärung Europas hat die Menschen Lateinamerikas in ganz unterschiedlicher Weise erreicht und wurde so von diesen ganz verschieden

transformiert. Es kam zur Ausbildung eines anderen Selbstverständnisses in der Unter- und Mittelschicht als in der Oberschicht. Dadurch konnten die Sozialwesen Lateinamerikas jahrhundertelang keine Einheit finden. Die Kirche andererseits bot die Möglichkeit viele der alten Verstehensweisen in die neuen Strukturen zu übernehmen. Sie wurde so von einem Instrument zur Unterdrückung schließlich zum Träger des Wandels durch die Theologie der Befreiung.

Im vierten Kapitel werden wir sehen, wie sich in der Lage des Beherrschtseins Ansätze zur Entwicklung eines eigenen Selbstverständnisses aus den alten, von der neuen Realität transformierten Traditionen herausbildeten. Unter der Erfahrung der Unterdrückung konnte sich keine Kultur ausbilden, die von der Absolutheit ihrer eigenen Wahrheit überzeugt ist.

Wie ich im fünften Kapitel ausführe, ist eine kulturelle Vielfalt entstanden, die weniger unumstößliche Erkenntnis als vielmehr die Offenheit für Neues und nach Möglichkeiten zur Utopie sucht. Die Menschen, die im täglichen Leben Widersprüche gewohnt sind, können damit auch in ihrem Denken umgehen. Hispanoamerika stellt sich den Europäern als diffuser Kontinent dar. Einerseits erkennt der Europäer in vielem die europäischen Ursprünge und andererseits einen widersprüchlichen Wirrwarr aus den Kulturen der Anden, des Amazonas, der in der spanischen Tradition stehenden Ostküste, dem Süden mit Argentinien und Chile und von all diesen wiederum völlig verschieden Brasilien mit seinen starken afrikanischen Einflüssen.

Im sechsten Kapitel will ich aufzeigen, dass trotz dieser Unordnung und Vielfalt nicht zufälligerweise in Lateinamerika zwei bedeutende geistigen Strömungen des 20. Jahrhunderts, die Befreiungsphilosophie und die Interkulturelle Philosophie, ihren Ausgangspunkt genommen haben, sondern dass deren Entwicklung der geschichtlichen Situation und der mit dieser verbundenen Geisteshaltung Lateinamerikas entsprechen. Auch wenn die Länder Lateinamerikas völlig verschieden sind und die Lebenserfahrungen der Menschen nicht unterschiedlicher sein könnten, kommt in diesen philosophischen Strömungen ein gemeinsamer Wille zum Ausdruck, der Lateinamerika und auch viele andere Länder der dritten Welt in Afrika und Asien verbindet.

Die Beispiele, die wir für die Entwicklung des Denkens in Lateinamerika anführen, mögen oft auf kleine Gebiete, z.B. auf die Andenregion Perús und Boliviens beschränkt sein. Sie zeigen jedoch ein Denken, das alle Lateinamerikaner miteinander verbindet. Es gibt keine großen Zeitschriften oder andere Publikationsorgane, die einen Überblick über das Wirken der wichtigsten Denker Lateinamerikas bieten würden. Viele ihrer Schriften liegen in Europa neben anthropologischen Studien oder sind in Lateinamerika von Universitäten und Vereinen in nur ganz kleiner Auflage veröffentlicht worden. Vielfach wollten ihre Verfasser auch gar nicht lateinamerikanisches Denken ausdrücken und lassen dieses nur zwischen den Zeilen aufscheinen. Die Forderung der großen lateinamerikanischen Denker wie Mariátegui, Zea und Salazar Bondy nach Authentizität wird durchaus nicht von allen Lateinamerikanern geteilt. Obwohl ich versucht habe, möglichst viele und vielfältige Quellen zu berücksichtigen, bleibt immer der Verdacht, Wesentliches übersehen zu haben. Die Vielfalt, die wir hier darstellen müssen, wird manchem auch als widerspruchsvoll erscheinen. Für den Hispanoamerikaner bedeutet sie jedoch geistige Stärke. Die Antriebskraft zum Denken kann nie der Rationalität entstammen. Diese kann erst in Kraft treten, wenn schon Gedachtes geordnet werden muss. Der Anstoß zum Denken muss aus den tieferen Schichten des Menschen, aus dessen geschichtlicher Gewordenheit und mythischem Bewusstheit kommen.

Auch im europäischen Denken wurde die Bedeutung des Mythos wiederentdeckt. Seine Funktion für die Einheitsfindung des Menschen (bei Hans Blumenberg) und seine Unersetzlichkeit durch die Rationalität. Kurt Hübner erkennt im Mythos eine mit der Rationalität inkomensurable Funktion des menschlichen Geistes. Für die Offenheit des lateinamerikanischen Denkens ist jedoch charakterisierend, dass im mythischen Denken kein Gegensatz zur Rationalität gesehen wird. Dieses kann nie von der Rationalität überwunden werden, weil es mit ihr eine Einheit bildet. Rationalität muss in der Denkweise der Lateinamerikaner vom mythischen Denken getragen werden und diesem entsprechen. Sie können einer Rationalität, die ihren Emotionen, Gefühlen und Vorstellungen widerspricht, nicht recht geben. Originalität und Kreativität können nicht der Rationalität des Menschen entspringen, sondern nur aus dessen gesamten Wesen.

Kapitel 1

Bedeutung von Mythos und Rationalität für die Konstituierung des Verstehens

1.1. Mythen

1.1.1. Die Bezugspunkte unseres Erkennens

Unser Erkennen, d.h. die Richtigkeit oder Falschheit von Aussagen, ist immer von Bezugspunkten abhängig. Diese Bedingtheit aller Erkenntnis, die in der Hetze des Alltagslebens oft übersehen wird, bringt uns eine Geschichte aus der Zeit des sechsten Patriarchen des Chinesischen Buddhismus ins Bewusstsein: Während einer Zeremonie beobachteten zwei Mönche eine flatternde Fahne und begannen über dieses Phänomen wie folgt zu diskutieren. Mönch A beschrieb seine Beobachtung: „Der Wind weht, er bewegt sich, ich erkenne dies an der Fahne“ wohingegen Mönch B versicherte „Nein, die Fahne bewegt sich“. Während also Mönch A im bewegten Wind die Ursache für die Bewegung der Fahne sah, argumentierte Mönch B, dass das beobachtete Phänomen seine Ursache in der Beweglichkeit der Fahne habe. Ohne die Fahne als Bezugspunkt würde die Bewegung des Windes, weil sie bezugslos bliebe, gar nicht existieren. Schließlich schlichtete der Patriarch den Streit der beiden indem er urteilte: „Weder der Wind noch die Fahne bewegen sich, es sind eure Herzen, die sich bewegen“. Die Mönche lernten so, dass es ihr Innerstes ist, das ihre Sicht der Außenwelt bedingt.[1]

Dieses Beispiel soll uns deutlich machen, wie schwer es uns fällt, die Bezogenheit unseres Erkennens und damit all unseres Wissens einzusehen. Diese Bezugspunkte sind uns so

---

1 Vgl. Nien-Tsu Tuan, Tom Ryan, Is the Wind, or the Flag, Moving?, Systems Research and Behavioral Science 19., N°3., S. 271-279.

sehr zur Selbstverständlichkeit geworden, dass wir gar nicht in der Lage sind, sie in Frage zu stellen, obwohl sie ganz unterschiedliche Charaktere haben können.

Ich kann sagen: „Es ist kalt, weil es mich friert“ oder „Die Tasse steht auf dem Tisch, weil ich sehe, dass sie dort steht.“ Im ersten Beispiel ist mein Empfinden der Bezugspunkt und im zweiten das innere Bild, das ich von der realen Außenwelt habe. Unser Hintergrundwissen und unsere Übung im richtigen, rationalen Denken sind für uns die Voraussetzung jeder Argumentation. Aber wie rational, wie „richtig“ ist unser Denken? Sind wir überhaupt in der Lage, diese Frage zu diskutieren und welches ist der Bezugsrahmen, in dem eine solche Diskussion stattfinden könnte?

Paul Feyerabend hat diese Frage in seinem Buch, „Wider den Methodenzwang“ aufgezeigt und ausführlich diskutiert.[2] Feyerabend hat nachgewiesen, dass das, was wir von unserer Welt wissen, also hier z.B. die Antwort auf die Frage, ob der Wind die Fahne bewegt oder ob wir unser Wissen vom Wind der Beweglichkeit der Fahne verdanken, von den Methoden mit bedingt wird, mittels derer wir unser Wissen gewinnen. Durch diese Methoden werden die Bezugspunkte festgelegt, an denen sich unser Wissen orientiert.

Wenn wir über Mythen und Rationalität reden, so tun wir dies meist nicht direkt, sondern im Bezug auf andere Erlebnisse. Wir nennen die Aussage eines Menschen „mythisch“, wenn sie uns logisch völlig unverständlich ist, und wir bezeichnen andererseits jemanden, der in erschütternden Situationen Kältegefühl zeigt, als „Rationalisten“. Irgendwie benötigen wir als Menschen zu unserer Orientierung in der Welt sowohl Mythen als auch Rationalität, aber es fällt uns schwer diese Abhängigkeiten gegeneinander abzugrenzen.

Beginnen wir daher, um zunächst einige Grundbegriffe zu klären, mit einem einfachen Beispiel, in dem wir uns diese Orientierungsmöglichkeiten vergegenwärtigen:

„Ich komme nach Hause an meinen Schreibtisch, und möchte meine Gedanken für ein Seminar zu Papier zu bringen, doch was muss ich sehen, (Abbildung 1.1) der Bleistift auf meinem Schreibtisch ist zerbrochen. Natürlich ärgere ich mich, hier hätte mein Sohn seine Hausaufgaben machen sollen, doch anstatt zu arbeiten, hat er nur meine Schreibgeräte zerstört.“

2 Vgl. Paul Feyerabend, Wider den Methodenzwang, Frankfurt am Main 1976.

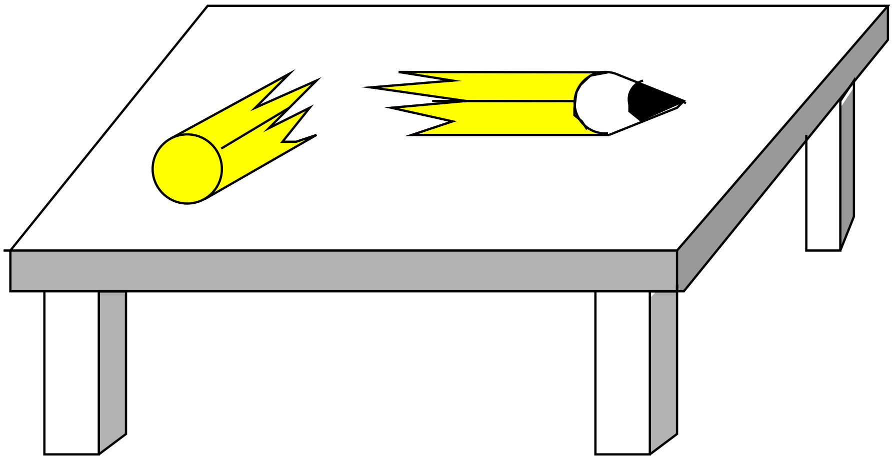

Abbildung 1.1: Modalitäten der Wahrnehmung.

An diesem Erleben, das sicherlich jeden an ähnliche eigene Erfahrungen erinnert, zeigt sich, dass alles Erleben bezüglich zweier Bezugsebenen abläuft.
Einer inneren Bezugsebene, die einzig in mir selbst liegt. Mein Ärger ist mir direkt zugänglich. Seine Existenz kann von niemanden bezweifelt werden. Niemand, nicht einmal ich selbst, kann mir nun einreden: „Du hast dich ja gar nicht geärgert“. Mein inneres Erleben ist für mich eine absolute Realität.
Ganz anders steht es dagegen mit der äußeren Bezugsebene, dem Bleistift selbst. Vielleicht ist dieser gar nicht zerbrochen und ich habe mich geirrt. Oder es ist gar nicht mein Bleistift, der da auf dem Schreibtisch liegt. Mein Erkennen der Außenwelt ist in keiner Weise direkt, sondern es hängt ab von meinem Vorwissen (etwa der Kenntnis dessen was ein Bleistift ist) und meinen Verstehensmöglichkeiten.
Edmud Husserl berücksichtigt diesen Unterschied in der Wahrnehmung des Erlebnisstroms durch die Unterscheidung von innerer immanenter Wahrnehmung und äußerer transzendenter Wahrnehmung.
Er definiert „Unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, dass ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören, wie sie selbst.(...). Das Bewusstsein und sein Objekt bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit. Transzendental gerichtet sind intentionale Erlebnisse, für die das nicht statt hat; ...“[3]

3 Vgl. Edmud Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,

Mein Ärger ist also ein solches inneres Erleben, dessen Existenz mit meiner Wahrnehmung zusammenfällt, wohingegen beim kaputten Bleistift meine Wahrnehmung und das reale Ereignis auseinander fallen könnten. Was ich für meinen zerbrochenen Bleistift ansehe, könnte auch ein ganz anderer Gegenstand sein.

Die beiden hier dargestellten Möglichkeiten des inneren Bezugspunktes, den ich in mir selbst finde, und des äußeren Bezugspunktes, der sich mir in meiner Außenwelt darbietet, bilden die prinzipiellen Orientierungsmöglichkeiten des Menschen in der Welt. Dabei ist es für uns hier wichtig festzuhalten, dass der innere Bezugspunkt, der uns direkt gegeben ist, unsere erste Orientierungsmöglichkeit darstellt. Es steht uns als Lebewesen ohne jedes weitere Wissen zur Verfügung. Der Bezug zur Außenwelt dagegen setzt voraus, dass wir uns in dieser bereits orientieren können. Wir müssen bereits über gewisse Referenzpunkte verfügen, an denen wir unser Erkennen ausrichten können.

Wir werden im folgenden ausführen, wie sich diese Orientierungsmöglichkeiten in den Mythen und im rationalen Verstehen wieder spiegeln, als Denksysteme mittels derer wir unser „In der Welt Sein“ als Menschen begreifen.

1.1.2. Bedeutung der Mythen

Der Mensch ist wesentlich ein Gemeinschaftswesen. Zu seinem Leben gehört nicht nur die Fähigkeit, für sich selbst und für seine Kinder zu sorgen, sondern er muss gemeinschaftsfähig sein. Sein Handeln muss von Prinzipien geleitet sein, durch die seine Zugehörigkeit zu seiner Sippe oder Gesellschaft gewährleistet wird. Nicht zufällig erkennen wir aus archäologischen Funden, dass das Aufkommen der ersten menschlichen Kulturzeugnisse genau in eine Epoche fällt, in der sich die ersten größeren menschlichen Gemeinschaften bildeten. Diese Gemeinschaften mussten durch ein gemeinsames Orientierungswissen zusammengehalten werden.

In der Entstehung der Mythen spiegelt sich der Übergang des Menschen zum kulturellen Wesen. Kurt Hübner beschreibt die Grundfunktion des Mythos in der Ermöglichung der Intersubjektivität. Die Entstehung größerer menschlicher Gemeinschaften ist nur möglich, wenn es deren Individuen möglich ist miteinander zu kommunizieren. Sie müssen

---

Elisabeth Ströker (Hrsg.), Gesammelte Schriften, Bd. 5., S. 78.

auf der Basis eines gemeinsamen Denkens Konflikte lösen und koordiniert handeln. Die Menschen einer großen Lebensgemeinschaft benötigen gemeinsame Werte und Orientierungsmuster, die ihr Denken auf koordinierten Bahnen halten.[4]

Der Mythos ermöglicht es den Menschen aus der Natur herauszutreten und – mit den Worten Christoph Türckes – in den Prozess der „Losmachung des Geistes von der Erscheinung der Natur" einzutreten.[5] Türcke weist auf diesen Prozess in der Mythologie der Griechen hin. Er schreibt: „Zwar sind die Götter des Wassers, des Lichts, des Himmels, die etwa in Gestalt eines Poseidon, Apoll, Zeus die Herrschaft antreten, selber noch Naturgottheiten, doch repräsentieren sie eine weitgehend entmaterialisierte Natur, worin sich ankündigt, was wirklich inmateriell ist: Der Geist. Noch ist er zu sehr in die Sinnenwelt vertieft, als dass er sich schon rein begrifflichen Ausdruck geben könnte. Die Mythologie kleidet ihn in sinnliche Hülle."[6]

Mit dem Mythos entsteht der Geist, d.h. ein Wissen von der Welt, das in den Menschen selbst liegt und sie von der Natur unabhängig macht. Dabei ist dieses Wissen zunächst ein Wissen der menschlichen Gemeinschaft.

Unter dem Begriff des Mythos verstehen wir die Grundorientierung eines Menschen oder einer Gesellschaft. In dieser Grundorientierung spiegelt sich die Geborgenheit der Menschen wieder, sie stellt unsere Brücke zur archaischen Welt dar, in der das Bewusstsein der Menschen entstanden ist. Durch die Bewusstseinsformen, die wir bei den Völkern antreffen, werden verschiedene Entwicklungsstufen repräsentiert.

Diese Sichtweise eröffnet uns Georg Lukács, wenn er auf die Entstehung der Individualität im Bewusstsein des klassischen Griechenlands hinweist: „Wenn wir die Geschichte ernst nehmen, sehen wir, dass sich menschliche Individualität (...) auf geschichtlichem Weg herausentwickelt hat. Denken wir nur an die Blütezeit der griechisch-römischen Polis, in der der Mensch erst als Staatsbürger als Individuum galt, und seine Existenz außerhalb seiner Staatsbürgerschaft auch von den größten Denkern als Zufälligkeit betrachtet wurde. Erst nach dem Niedergang der Polis, in der stoischen und epikureischen Philosophie, entwickelte sich die Idee der Individualität, die ihre religiöse Form in der

4 Vgl. Kurt Hübner, Wie irrational sind Mythen und Götter, in: Hans Peter Duerr: Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt am Main 1981.
5 Christoph Türcke, Gewalt und Tabu, Lüneburg 1987, S. 68.
6 Christoph Türcke, Ebd., S. 68.

Praxis des Christentums gewinnt und seit der Renaissance auch diese Eigentümlichkeit [die Religiosität] verliert.“[7]

Der Mensch, der sich mittels der Mythen zunächst nur als Teil einer Gemeinschaft verstehen konnte, erlangt mittels des Christentums das Bewusstsein seiner selbst, seiner individuellen Verantwortlichkeit vor Gott. In der Geschichte der Griechen wird gerade dieser Bewusstseinswandel deutlich. Während Homer bei den Eroberern Trojas von keinen individuellen Schuldgefühlen zu berichten weiß, denn diese handelten ja im Auftrage Griechenlands und ihrer Götter, hätte ein christlicher Krieger seine Verantwortung bei der Zerstörung der Stadt individuell auf sich nehmen und vor Gott verantworten müssen.

Alles menschliche Denken ist auf der Grundlage von Urformen (Mythen) entstanden, so dass es als Bedingtes diese seine Urbedingungen nicht vollständig erklären kann. Ohne mythologische und somit für uns unhinterfragbare Voraussetzungen wäre es uns unmöglich als Individuen am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen.

Der Zugang zu den mythologischen Vorbedingungen ist heute fast nur noch über mythologische Erzählungen und durch die Erforschung alter Riten möglich, in denen sich die Grundbedürfnisse der Menschen widerspiegeln. Das zentrale Grundbedürfnis ist dabei, die Stellung des Menschen in der Welt zu begreifen.

Welchen Sinn hat sein Dasein und welche Bedeutung nehmen dann bezüglich diesem Sinn die Naturphänomene ein?

Die vom Mythos vermittelten Grundgewissheiten liefern den Rahmen, in dem das Denken des Menschen als Individuum in einer sich ihm offenbarenden Welt, und somit auch rationales Denken überhaupt erst möglich wird.

Wie Kurt Hübner ausführt, ist mythisches Denken dabei keineswegs unlogisch. Sein wesentlicher Unterschied zum rationalen, naturwissenschaftlich geprägten Denken besteht in seinem Bezugsfeld. Da sich in den Mythen der erste Bezugspunkt der Menschen ausdrückt, so muss dieser auch auf die erste Bezugsmöglichkeit bezogen sein, die uns Menschen gegeben ist, der Referenz auf das Innere des Menschen.

Mythisches Denken ist auf die menschliche Person bezogen. Es erklärt die Erscheinungen der äußeren Welt mit Bildern, die dem Innern des Menschen entnommen sind. Die

7 Georg Lukács, in: Arnold Hauser im Gespräch mit Georg Lukács, S. 23.

Gefahren des tosenden Meeres, bei Sturm und Wellengang werden mit dem Toben eines Meeresgottes (Poseidon) begründet, durch dessen Wüten dann andere Gottheiten geweckt werden, so dass sie Blitze schleudernd über den Himmel toben. Quellen sind die Verkörperung von dem Menschen wohlgesinnten Göttern, deren Hilfe sich der Mensch erhalten muss. Viele empirisch richtige Befunde, etwa dass Stürme häufig von Gewittern begleitet sind, werden durch mythische Bilder zutreffend erklärt. Von Paul Feyerabend wird diese Feststellung durch weitere Beispiele bestätigt, er schreibt: „[Archäologen und Anthropologen] zeigen, dass moderne >Primitive< und der Mensch der Urzeit (ältere Steinzeit und später) uns bekannte Beziehungen und Vorgänge, wie etwa die Präzession der Äquinoktien, auf ungewöhnliche Weise dargestellt und unbekannte, der Wissenschaft unzugängliche Beziehungen aufgrund dieser besonderen Darstellungsweise entdeckt haben. Darstellungsweise und Methode sind in einem Mythos vereinigt, der den Einzelmenschen an den Stamm bindet und seinem Leben einen Sinn verleiht. Dieser Mythos ist also nicht nur Lebensweisheit, er ist auch ein Repositorium von Kenntnissen.“[8]

Das mythische Denken prägt in den Menschen ein Bewusstsein für die Erhaltung der Natur, weil er diese als Teil seiner selbst betrachtet. So wenig wie ein Geschenk des Vaters oder der Mutter achtlos weggeworfen werden darf, kann ein Mensch die Gabe der Götter sinnlos vergeuden und ein Tier mutwillig töten oder eine Quelle verunreinigen.

In den mythologischen Erzählungen erkennt man die Grundhaltungen und die Werte eines Volkes, in denen sich die Individuen entwickeln und die von Generation zu Generation vermittelt werden.

Hierin zeigt sich ein entscheidender Unterschied des mythischen Denkens zum rationalen Denken. Während das rationale Denken (wie wir in Abschnitt 1.2.2. sehen werden) zwischen den Gesetzen, die für die physikalische Welt gelten und den ethischen Normen, die für das menschliche Leben gelten, unterscheidet, ist das mythische Denken ganzheitlich. Derselbe Mythos, der den Menschen die Entstehung der Welt „erklärt“, kann auch die Begründung dafür liefern, wie sich der Mensch in dieser Welt zu verhalten hat. Logische Widersprüche machen mythisches Wissen nicht inkonsistent und wertlos, das mythische Wissen kann auch Widersprüche vereinen. Es kann unterschiedliche Seinsformen

8 Paul Feyerabend, Wider den Methodenzwang, S. 23.

verschiedenen Gottheiten zuweisen, die nebeneinander existieren.

Im Hochgebirge Perús, wo die Menschen auch heute noch weit stärker in ihrem traditionellen mythischen Denken verhaftet sind, empfinden diese daher auch weit weniger die Trennung zwischen sich selbst und der sie umgebenden Natur. Sie empfinden sich selbst als Einheit mit der Natur und daher bedeuten Eingriffe in diese durch die moderne Technik für sie auch einen Eingriff in ihr persönliches Wesen.

Die Menschen bleiben ihren alten Denkweisen und Kulturen treu, obwohl diese dem modernen Denken oft widersprechen. Sie leben im Spannungsverhältnis einer Mythologie, die alte Traditionen und neue Gottheiten als Repräsentanten des europäischen Denkens umfasst.

Auf dieses Verhältnis, das eine spezielle Triebfeder des lateinamerikanischen Denken ist, wird in dieser Arbeit eingegangen.

Ein objektiver Zugang zu den Mythen (der demjenigen zum rationalen Verstehen der physikalischen Welt mittels dem Experiment entsprechen würde) ist uns prinzipiell nicht möglich. Denn der Mythos ist das „Ganze“, es gibt keine Bewertungskriterien außerhalb von ihm selbst. Da nichts von ihm unabhängig ist, gibt es auch nichts, bezüglich dessen er überprüfbar wäre. Seine Wahrheit liegt in seinem Einklang mit der Innenwelt der Menschen. Solange sich die Menschen im Einklang mit dem Mythos empfinden, ist er für sie wahr.

Die Logik der Mythen ist keine rationale Logik. Streitende Gottheiten sind die Akteure seiner Welt. Im Mythos gibt es keine Unterscheidung zwischen innen und außen, da alles in Verbindung mit dem eigenen Sein empfunden wird. Alles gehört zu einer unteilbaren Welt.

Dem mythischen Denken ist eine sich ändernde Welt fremd, es beharrt auf dem ewig Gleichbleibenden, worin sich der Mensch einzurichten hat. Eine Weisheit der „Alten Männer“ in Afrika lautet: „Die Welt bleibt immer gleich, es ist nur die Art und Weise, in der du sie siehst, die sich ändert.“

Der Mythos erklärt das Entstehen und Vergehen in einer von den immer gleichen Kräften beherrschten Welt.

Wir müssen versuchen, den Menschen in seiner Entwicklung zu erforschen, um einen Zugang zu seinen Mythen zu finden und deren Bedeutung für die Menschheitsentwicklung

„ermessen“ zu können.
Der Mythos löst keine Rätsel, sondern er ist das Geheimnis selbst.

1.1.3. Grenzen des mythischen Denkens und der Übergang zum rationalen Denken

Rationales Denken unterscheidet sich vom mythischen Denken durch dessen Ausrichtung auf die Außenwelt. Für diesen Übergang von den Bezugssystemen des Mythos zu einem dem Menschen äußeren Bezugssystem lagen in der gesellschaftlichen Entwicklung in Europa mit dem Beginn der Neuzeit gewichtige Gründe vor.
Einerseits war es die genaue Beobachtung der Gestirne, die ein Weltbild begründete, das den Menschen aus dem Mittelpunkt der Welt an deren Rand rückte. Andererseits aber hatte die Religion ihre einheitsstiftende Funktion verloren. In schrecklichen Religionskriegen waren ganze Landstriche verwüstet worden, so dass die Idee der Toleranz für Europa zur Überlebensnotwendigkeit wurde. Schriftsteller wie Gotteshold Ephraim Lessing förderten „neue Ideale“ (die Ideale der Aufklärung), an denen sich die Menschen orientieren konnten, und die Erfolge der Naturwissenschaften im Gefolge der Newtonschen Revolution des Weltverstehens eröffneten die Hoffnung den Kosmos und die von ihm bestimmte Weltordnung mittels eines auf die Außenwelt gerichteten kausalen Denkens verstehen zu können. Insbesondere durch Pierre-Simon De Laplace (1749-1827), der die Bewegungen der Sterne ohne jegliches Eingreifen Gottes erklären konnte, war z.B. die Astrologie, aus der die Menschen jahrhundertelang Aufschluss über ihr Sein zu beziehen glaubten, zum rationalen System „degeneriert.“ Während der französischen Revolution enthüllte Robespierre die Statue einer neuen Göttin, „der Vernunft“ im Glauben, dadurch ein neues glückliches Zeitalter der Menschheitsgeschichte einzuläuten.
Die Außenwelt, die wir uns durch unbelebte Materie, Atome oder sonstige Grundelemente aufgebaut vorstellen, bildet nun den Bezugsrahmen, mittels dessen Erklärungsmuster für die in der Außenwelt und die im Innern des Menschen ablaufenden Vorgänge gesucht werden. Bilder aus der Außenwelt helfen nun dem Arzt den Menschen zu verstehen. Das Herz als Pumpe (Bernard) und das Gehirn als Computer sind Metaphern der modernen Medizin.
Ein sehr aufschlussreiches Beispiel zur Erhellung der Bedeutung des Bezugsrahmens ist

der Streit um die Farbenlehre.

Isaac Newton (1643-1727) hatte eine Farbenlehre begründet, bei der die Spektralfarben die Grundelemente bilden. Weiß dagegen ist nach seiner Lehre keine Einheit, sondern eine Mischung aller Spektralfarben. Newton konnte diese Auffassung eindrucksvoll mittels seines Experiments mit einem Farbkreisel bestätigen (Abbildung 1.2). Trägt man alle Spektralfarben auf einem Kreisel auf, so erscheint dieser bei schneller Drehung weiß. Mittels einem Experiment, das auf das äußere Wissen Bezug nimmt, ist somit „weiß" als Mischfarbe nachgewiesen.

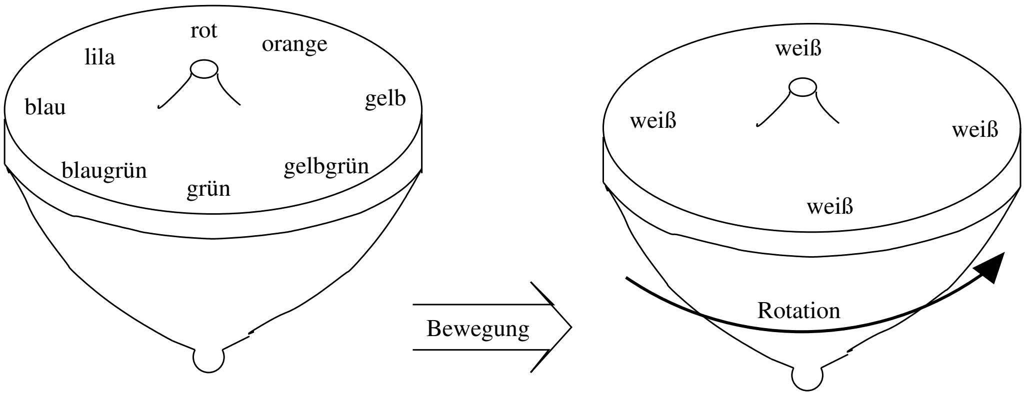

Abbildung 1.2: Newtons Farbkreisel, in Ruhe und in schneller Drehbewegung

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) opponierte vehement dieser Newtonschen Lehre. Für ihn konnte „weiß" niemals eine Mischung sein, es ist die Grunderfahrung der Helligkeit. Nachdem diese Goethe'sche Auffassung jahrhundertelang als unwissenschaftlich verlacht wurde, kann man sie heute als innere Wahrheit über das Wesen der Farbe bestätigen. Farberkennung erzeugt beim Menschen Hirnströme in gewissen Farbregionen seines Gehirns. Mittels feinster Messungen konnte nun nachgewiesen werden, dass diese Farbzonen beim Sehen von weißem Licht nicht aktiviert werden.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Grundfunktion des Mythos ist es, die Intersubjektivität von Menschen zu ermöglichen. Mythen erlauben es diesen Menschen sich als Mitglieder einer gemeinsamen Welt und als Erben eines gemeinsamen Ursprungs zu verstehen. Mythen haben daher eine gesellschaftsbildende Funktion.

Mythen repräsentieren ein Wissen, das auf das Innere des Menschen bezogen ist, d.h. auf seine direkten unhinterfragbaren und unbestreitbaren Erfahrungen. Das mythische

Denken ist daher ursprünglicher als das rationale Denken, das sich aus diesem entwickelte.

1.2. Rationalität

1.2.1. Was ist rationales Denken?

Das rationale Denken hat sich dadurch gebildet, dass die Außenwelt zum Bezugspunkt des Verstehens wurde. Dabei lässt diese Form des Denkens keine Widersprüche mehr zu, denn diese würden die Existenz der Außenwelt im Denken zerstören. Wir erinnern an das Beispiel vom zerbrochenen Bleistift aus Abschnitt 1.1.1. Ein Bleistift kann nur unzerbrochen oder zerbrochen sein. Eine Sichtweise, die einer Vielfalt von Gottheiten entspricht und in der er gleichzeitig kaputt und heil ist, würde ein logisch konsistentes Erkennen zerstören.

Als rational bezeichnen wir daher eine der Formen des Denkens, die mit den Regeln der Propositionalen Logik verträglich ist.

Eine Aussage z.B. „dieser Baum hat rote Früchte“ ist wahr, falls der Baum wirklich rote Früchte hat, und falsch, wenn er keine roten Früchte trägt. Sind zwei Aussagen A und B wahr, so ist auch die Aussage „A und B“ wahr, wohingegen „A oder B“ wahr ist, falls eine der Aussagen A, B (bzw. beide) wahr ist.

Die Prinzipien der Mathematik bilden die Grundlage des rationalen Denkens. Dieses rationale Denken schließt aus dem mit ihm gewonnenen Wissen alle andere Formen des Wissen aus. Alles Wissen, das nicht auf Rationalität, sondern auf Offenbarung, Glaube oder anderen Formen der Lebensweisheit begründet ist, wird als wissenschaftliches Wissen verworfen. Rationales Wissen ist universell, es ist unabhängig von der Kultur und der Zeit in der es erdacht wurde. Wenn über die Axiome (die Grundannahmen) und über die Beweistechniken Einigkeit besteht, so kann ein rationales Wissen erlangt werden, das „absolut“ ist und somit über allem relativen Wissen steht, das nur in bestimmten Kulturen als wahr gilt. Insbesondere im Begriff der Konstruktion und des Beweises liegt damit der Schlüssel zur Rationalität. Die Bedeutung dieses Begriffs ist keineswegs in allen seinen Anwendungen gleich formuliert. Um 1920 gab es den Streit zwischen der axiomatischen Auffassung der Mathematik unter ihrem Hauptprotagonisten David

Hilbert gegen die intuitionistischen Mathematiker, deren Hauptvertreter der Holländer Luitzen E. Brower war. Aber wie schon in der Bewertung Albert Einsteins deutlich wird, der diese Auseinandersetzung um die Grundlagen der Mathematik als „Zwergenstreit“ abtat, ist sie für die Anwendung der Mathematik bedeutungslos. Wir können heute historisch feststellen, dass Mathematik aus allen Kulturen, in denen sie sich entwickelte, vergleichbar ist. (Sei dies bei den Babyloniern, den Griechen, den Indern, den Arabern oder den Mayas.)

Es ist also von der historischen Entwicklung aus betrachtet durchaus begründet anzunehmen, dass die Entwicklung des rationalen Wissens einem einheitlichen Konvergenzpunkt zustrebt, so wie dies von Karl Otto Apel unter Berufung auf Charles Sanders Peirce proklamiert wird. Da wir hier auf mathematische Grundlagenfragen natürlich nicht eingehen können, und hier auch die Ergebnisse, die von verschiedenen Auffassungen dieser Grundlagen abhängen, belanglos sind, so können wir von einer kulturunabhängigen einheitlichen Bestimmung des Begriffs Rationalität durch die Mathematik ausgehen.

Völlig unabhängig davon ist jedoch die Frage, ob rationale Methoden in allen Wissensbereichen erfolgreich eingesetzt werden können. Können soziale und kulturelle Fragen rational beantwortet werden? Hat die eurogene Aufklärung recht, wenn sie die Rationalität zum Maßstab der modernen Gesellschaft erklärt? Wenn dies so wäre, was wird dann aus Kulturen, die nicht von dieser Entwicklung bestimmt sind? Sind diese rückständig und sollten sie überwunden werden?

Das immer tiefere Eindringen in die Vorgänge der Welt erzeugt ein immer größeres Bezugsfeld für unsere Bilder, wodurch der Eindruck des Fortschritts entsteht. Die Gegebenheiten der Natur, deren Veränderung im mythischen Denken als Frevel gegen die Götter angesehen wurde, können nun im Blick auf den Fortschritt bewertet und diesem angepasst werden. Die Welt, die einst den Göttern gehörte, ist in der Sicht des rationalen Denkens in die Verfügbarkeit des Menschen und in die von ihm begründete Weltordnung gestellt.

1.2.2. Versuch einer Beschränkung auf Rationalität

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der Versuch unternommen, das Wissen von allen nicht rational begründbaren Aussagen zu reinigen. Alle Aussagen-Systeme, die nicht durch ein wissenschaftliches Experiment geprüft werden können, sollten als sinnlos zurückgewiesen werden. Mythen und Religionen würden somit aus dem wissenschaftlichen Wissen verbannt. Ihre Bedeutung reduzierte sich auf die Bereitstellung von Normen zur ethischen Lebensführung. Die Geistesrichtung, die dieses Programm am konsequentesten verfolgte, war der Positivismus. Bernward Gesang charakterisiert alle Spielarten des Positivismus durch mehrere Behauptungen über das Zusammenspiel von Fakten und Werten:

- eine semantische, welche die Bedeutung von Aussagen betrifft: Diesbezüglich wird behauptet, dass man Werturteile und Tatsachenaussagen eindeutig voneinander abgrenzen kann, da sie verschiedene Bedeutung haben.
- eine erkenntnistheoretische, nämlich die, dass Werturteile kein Wissen vermitteln, da sie weder wahr noch falsch sein können,
- eine methodologische, die besagt, dass Werturteile in der Wissenschaft nichts zu suchen haben.[9]

Die hier behauptete vollständige Unabhängigkeit von Wissen und Werten widerspricht jedoch der These Webers, die besagt, dass es die „Kulturwerte sind, welche die Wissenschaft leiten.“ Bernward Gesang schlägt daher eine schwächere Position vor, die er als kritischen Rationalismus bezeichnet, und die er durch folgende Behauptung charakterisiert: „Werte geben der Wissenschaft ihre Zwecke vor und sind daher unverzichtbar für sie. Allerdings sind oberste Zwecksetzungen, z.B. das Interesse an Wahrheit, an technischem Erfolg oder an Belegen für eine Weltanschauung, die einzigen gesellschaftlichen Werte, die in der Wissenschaft eine Rolle spielen. Alle anderen Werte sind wissenschaftliche Werte, d.h. diese Werte ergeben sich aus den obersten Zwecken der Wissenschaft und der Beschaffenheit der Natur.“[10]

Wie Gesang weiter ausführt: „Glauben die kritischen Rationalisten, dass erstens die physikalische Welt unabhängig von unseren Meinungen und Überzeugungen über sie ist

9 Bernward Gesang, Tatsachen und Werte - eine total verschwommene Unterscheidung?, Philosophia Naturalis, Bd. 40, Heft 1., S.85.
10 Ebd., S. 87.

und dass man zweitens dann wahre Aussagen über die Welt macht, wenn diese Aussagen mit den Sachlagen in der Welt übereinstimmen.“[11]

Das in unserer Sprache beschriebene, das unsere Vorstellung ausdrückt, soll mit den Ereignissen in der Welt korrespondieren (Korrespondenztheorie) und es wird die These postuliert: „Es gibt eine unabhängig von allen Subjektivitätsleistungen bestehende Welt von physikalischen Ereignissen.“[12]

Da jede Theorie als ein System von Sätzen zunächst eingeführt werden muss, bevor sie durch Experimente bestätigt werden kann, schlägt Gesang das folgende Vorgehen für eine rationale Forschung vor: „Alle Aussagen [die in der Wissenschaft als wahr gelten sollen] werden ein Stück weit begründet, bis man zu Prämissen gelangt [z.B. zu den Annahmen über das fehlerfreie Funktionieren der Messinstrumente], die man vorläufig als unstrittig voraussetzt und bei späteren Anlässen erneut problematisieren kann. Ab wann eine Prämisse aber diese Eigenschaft besitzt und plausibel genug ist, um als vorläufige Basis eines begründeten Arguments zu dienen, das ist ein Werteentscheid, der ein Argument als besser als ein anderes auszeichnet. (...). Man begründet etwas immer weiter und mit immer differenzierteren Gründen und hofft, dass sich in diesem Prozess des Zurückschreitens in der Begründungskette das Begründungsproblem löst, in dem man auf eine Evidenz oder einen Konsens stößt, also fragwürdige Aussagen immer stärker in unstrittige Aussagen einbettet, indem man erstere als Konsequenz letzterer darstellt.“[13]

Der Vorteil dieser Methode besteht zunächst darin, dass wir nun sehr präzise aussagen können, was rationales Verstehen bedeutet:

Haben wir eine Theorie, d.h. ein System von widerspruchsfreien Sätzen gefunden, das mit einem Bereich der Welt in der beschriebenen Weise korrespondiert, so haben wir diesen Bereich unserer Welt, bzw. alle ihm zugehörigen Ereignisse „erkannt“.

Das Vorbild zu diesem Ansatz lieferte die Newtonsche Mechanik, sie konnte in einheitlicher Weise verständlich machen, warum ein Apfel vom Baume fällt und warum die Erde um die Sonne kreist. Dieses Vorbild hat die Wissenschaftler jahrhundertelang so sehr beeindruckt, dass es zum Vorbild für alles Erkennen wurde.

11 Ebd., S. 87.
12 Ebd., S. 89.
13 Ebd., S. 94.

Aus den dargelegten Ausführungen können wir aber auch Vorannahmen, die der Rationalismus machen muss, erkennen. Diese sind:

- Es gibt ein festes unveränderliches Bezugssystem, auf das wir all unser Wissen beziehen können.
- Es gibt eine unabhängig von uns existierende Realität, die diesem Bezugssystem korrespondiert.
- Alle Realität ist aus ihrem Ist-Zustand heraus erfassbar, ohne dass wir ihre Geschichte zu berücksichtigen hätten.

In der Sichtweise des Rationalismus verlieren die Mythen alle ihre Bedeutung, aber auch geschichtliche Entwicklungsprozesse, die Entstehung von ethischen Werten und die Bedeutung von Menschlichkeit werden unverständlich. Paradoxerweise verfällt das rationale Denken selbst in den Mythos der Rationalität. Schon 1963 erkennt Georg Klaus die unausgesprochenen Annahmen, die der Positivismus (und mit ihm ein kritischer Rationalismus) machen muss: „Vom alten Empirismus übernimmt [der Positivismus] die wissenschaftlich nicht haltbare Konzeption des unmittelbar Gegebenen [d.h. der realen Außenwelt und dem direkten Zugang zu ihr]. Unmittelbar gegeben ist aber tatsächlich der Menschheit auf unserer Entwicklungsstufe überhaupt nichts mehr. In jede Sinneswahrnehmung, in jedem Aufbau irgendeines Bildes [einer Korrespondenz] der Wirklichkeit in unserem Bewusstsein drängt sich die Theorie ob bewusst oder unbewusst. Das ergibt sich unter anderem gerade aus den Erkenntnissen [der wissenschaftlichen Forschung] der Kybernetik selbst.“[14]

Wie auch Hilary Putnam nachwies, ist die Rationalität im rationalen Denken ein Mythos, d.h. eine Behauptung, die nicht begründet werden kann, sondern für das positivistische Denken schon von Beginn an vorausgesetzt werden muss.

Das reine rationale Denken, wie es Positivisten und Rationalisten erstreben, führt zu einer „Eindimensionalität“. Da das rationale Denken selbst festlegt, was rationales Denken ist, bleibt es in sich selbst verhaftet, zirkulär und gegen sich selbst unkritisch. Es ist daher ausschließlich in der Lage, in der einmal eingeschlagenen Richtung weiterzudenken.

14 Georg Klaus, Kybernetik in philosophischer Sicht, Berlin 1963, S. 223.

Da nur rational sinnvolle Fragen zugelassen werden, reduziert sich alles Erkennen weitgehend auf die Datenverarbeitungsfähigkeiten eines Computers, der nie in der Lage sein wird Neues zu schaffen, sondern immer auf die einmal festgelegten Verarbeitungsschritte beschränkt bleibt.

Paul Feyerabend kommt zu dem Urteil: „Die Behauptung der Wissenschaftler, allein brauchbare Methoden und Erkenntnisse zu besitzen, erweist sich als ein Zeichen, nicht nur ihrer Einbildung, sondern auch ihrer Ignoranz.“[15]

1.2.3. Rationalität ist die Lösung von Problemen und selbst ein Problem

Eines der Prinzipien, die Lebewesen gegenüber unbelebten Objekten auszeichnen, besteht darin, dass Lebewesen eine Geschichte haben, und ihr Verhalten an eine in der Zukunft zu erwartende Entwicklung anpassen können. Ein Lebewesen benötigt daher Kenntnisse über seine Lebenswelt, um in dieser leben zu können und umgekehrt kann die Lebenswelt eines Wesens gerade durch den Teil der Welt definiert werden, über den das Wesen Kenntnis besitzt. Viele Errungenschaften, die das Leben hervorgebracht hat, können dadurch erklärt werden, dass sie den Lebewesen, die über sie verfügen, zu mehr Wissen über ihre Lebenswelt verhelfen. Dazu gehören sensorische Organe, (wie Augen Ohren und Fühler) ebenso wie Fähigkeiten der Wissensverarbeitung, (Gedächtnis, Unterscheidungsvermögen und viele andere mehr). Mit dem Aufkommen eines Denkens, in dem der Mensch sich selbst zu verstehen sucht, entstand nun aber auch die Aufgabe, die Fähigkeiten der Wissensgewinnung kritisch zu überprüfen. Welches Wissen ist sicher und verlässlich und welches Wissen beruhte auf Täuschung, so dass es vielleicht zunächst als glaubhaft erscheint, sich später aber als falsch herausstellte.

Die Suche nach Rationalität war so zunächst ein Suchen nach absolut sicherem, immer gültigen und unumstößlichen Wissen. Man versucht, das menschliche Wissen in ein solches sicheres Wissen auf der einen Seite und in ein unsicheres, nur geglaubtes oder nur wahrscheinliches Wissen aufzuteilen.

Eine so erreichte Klassifikation des Wissens erbringt auf der einen Seite große Vorteile und neue Möglichkeiten, sie bringt aber auf der anderen Seite auch Gefahren, deren man

15 Paul Feyerabend, Wider den Methodenzwang, S. 23.

sich bewusst sein sollte.

Zu den Vorteilen gehört, dass insbesondere der Einsatz des Wissens zur Begründung einer Technik nur mittels sicherem Wissen möglich ist. Wenn Menschen eine Brücke bauen, so müssen sie sicher sein, dass diese nicht einstürzt, oder beim Bau einer Wassermühle musste sichergestellt sein, dass die Wasserkraft nur das Mühlrad bewegt und nicht die dort arbeitenden Menschen erfasst. Unsere technisierte Welt erforderte somit zu ihrer Existenz eine Methode, mittels der sicheres Wissen von nur vermeintlichem Wissen getrennt werden konnte. Als sicher wird in der Technik das mit rationalen Methoden aus empirischen Daten gewonnene Wissen erachtet, das rationale Erfahrungswissen. Dieses Wissen, das durch viele Experimente statistisch begründet ist, kann von jedem Menschen (wenigstens im Prinzip) überprüft werden. Es ist daher objektiv, d.h. für alle Menschen in gleicher Weise gültig.

Ein Mensch der über sicheres Wissen verfügt, kann frei von Angst in seiner Welt leben und eine Freiheit erlangen, die uns in unserer heutigen Sicht, die wesentlich von der Aufklärung beeinflusst wurde, überhaupt erst zu Menschen macht.

Die selben Überlegungen zeigen uns aber auch das Bedenkliche dieses Fortschritts. Wenn wir unser Wissen auf das sichere Wissen beschränken, geht uns dann nicht viel Wissen, das wir in unserem Leben benötigen, verloren? Ist unser Wissen über die Aufteilung des Wissens in sicheres und unsicheres Wissen denn selbst so sicher?

Hat die Beschränkung auf rein rationales Wissen, die wir in Abschnitt 1.2.2. versuchten, uns nicht gerade in eine gefährliche Selbstbeschränkung und Sackgasse geführt? Bestätigt uns denn unsere geschichtliche Erfahrung, dass wir immer dem richtigen Wissen vertraut haben?

Die Forschungsergebnisse Thomas S. Kuhns erweisen die Berechtigung dieser Fragen. Kuhn zeigt auf, wie sich das für sicher erachtete Wissen nicht stetig entwickelte, sondern in abrupten Paradigmawechseln gebildet hat und sich das wahre Wissen (wenn es denn wahr sein sollte) aus falschem Wissen entwickeln konnte. Dieses veraltete, falsche Wissen war dann also keineswegs nutzlos. Der Mensch muss, wenn er sich seiner Geschichte bewusst werden will, auch das als Teil seiner Entwicklung akzeptieren, was er heute für falsch erachtet.

Es könnte sein, dass wir in unserer selbst beschränkten Sichtweise das Wesentliche un-

seres Lebens aus dem Blickfeld verlieren und uns selbst unseren technischen Produkten gleichmachen. Fragen über den Sinn des Lebens, über Menschlichkeit und Moral sprengen den Rahmen dessen, was wir innerhalb unseres gesicherten Wissens diskutieren können. Alle diese Fragen machen es notwendig, „Kritik“ anzuwenden. Das grundlegendste Problem der Rationalität könnte darin liegen, dass sie die Basis unseres Denkens auflöst. Mit dem Verschwinden alles mythischen könnte auch der Rahmen verschwunden sein, in dem unser Denken definiert ist, als das Denken von Individuen in einer Welt, die deren Individualität erst ermöglicht.
Zusammenfassend muss gesagt werden: Die Rationalität bildet eine Möglichkeit des Denkens, die auf bestimmte, rational erfassbare Problemstellungen beschränkt ist.
Die Erfahrung und das praktische, alltägliche Leben fordert von „uns“ und allen Wissenschaftlern, dass wir nicht kritiklos dem glauben, was uns heutzutage als wahr verkauft wird, sondern uns klar machen, dass wir uns unsere „eigene Wahrheit“ bilden müssen, um die Welt vernünftiger zu verstehen.
Für ein Verstehen gesellschaftlicher Prozesse erscheint es daher notwendig erweiterte Verstehensmöglichkeiten hinzuzuziehen.

1.3. Dialektik

1.3.1. Verstehen der Realität als Wirkung geschichtlicher Prozesse

Rationalität ist, wie wir im Abschnitt 1.2.2. ausgeführt haben, auf einem festen Bezugssystem begründet. Die Elemente dieses Systems müssen als konstant und unveränderlich angenommen werden können. In der formalen Logik behält ein einmal eingeführtes Objekt seine Definition für immer bei. Ein „A“ muss in einem logischen Zusammenhang oder Text für immer ein „A“ bleiben, sonst wird dieser Text unlogisch. Diese Betrachtungsweise führt aber insbesondere bei der Beschreibung und Bewertung geschichtlicher Vorgänge zu Schwierigkeiten. Begriffe wie „schön“, „gut“ oder „fortschrittlich“ können nicht für alle Zeiten einheitlich festgelegt werden.
Arnold Hauser, beschreibt in seinem Aufsatz „Variationen über das *tertium datur* bei Georg Lukács“, einen solchen Übergang aus der Zeit der Renaissance: „Die klassische Renaissance steht noch in voller Blüte und erreicht mit Raffael, Michelangelo und Tizian

sogar ihre höchste Blüte, als die Vorzeichen ihrer kritischen Entwicklung bereits unverkennbar werden und die Meister in den eigenen Werken wie auch in den Arbeiten ihrer Schüler die ihrem Schönheitsideal, ihrem seelischen Gleichgewicht und ihrer Reputation drohende Gefahr zu ahnen beginnen. In dem, was sie früher geschaffen, scheint das Schöne auf einmal zu schön, das Regelmäßige zu einfach, die Harmonie allzu monoton zu sein.“[16] Eine Darstellung, wie sie für Karl V im berühmten Gemälde Tizians in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch „gültig“ war, wäre anderthalb Jahrhunderte später falsch. In den Darstellungen der spanischen Könige durch Goya bleiben nur noch die prächtigen Gewänder, wohingegen sich in den Gesichtern die Dummheit und Unfähigkeit dieser nachfolgenden Herrscher widerspiegelt. Das Bildnis hat sich von der Symbolisierung des Herrschers zur Kritik an den Unzulänglichkeiten eines maroden politischen Systems gewandelt.

Eine Beschreibung politischer und künstlerischer Phänomene ist mit den Mitteln einer festen Beschreibungssprache nur eingeschränkt möglich. Es gibt im realen menschlichen Leben keine unveränderlichen Grundelemente, sondern nur Prozesse, die auch als Prozesse verstanden werden müssen. Das Verstehen von Prozessen ist aber, wie Georg Lukács ausführt, in der Methode der Dialektik begründet: „In der Dialektik wird die Starrheit der Begriffe (und der ihnen entsprechenden Gegenstände) aufgelöst; die Dialektik ist ein ständiger Prozess des fließenden Übergangs aus einer Bestimmung in die andere, ein ununterbrochenes Aufheben der Gegensätze, ihr Ineinanderübergehen; demzufolge muss die einseitige und starre Kausalität von der Wechselwirkung abgelöst werden. [In der dialektischen Betrachtungsweise] muss der Gegenstand der Betrachtung nicht unberührt und unverändert verharren, denn eine solche Betrachtung würde selbst bloß anschauend bleiben und nicht praktisch werden. Für die dialektische Methode ist das Verändern der Wirklichkeit das Zentralproblem.“[17]

Die Grundelemente der dialektischen Methode sind daher nicht feste, unveränderbare Grundelemente (Atome oder Elementarteilchen), sondern Prozesse.

Die Stufen des Prozesses, in dem sich das Denken aus dem Mythos heraus entwickelt,

16 Arnold Hauser, Im Gespräch mit Georg Lukács, S. 89.
17 Georg Lukács, Was ist orthodoxer Marxismus? In: Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied und Berlin 1968, S. 61 f.

werden von Wilhelm Nestle in erstaunlicher Übereinstimmung mit den Prinzipien der Dialektik dargestellt, indem er schreibt: „Gegenüber der ursprünglich vollständigen Mythisierung des Weltgeschehens beginnt mit dem Erwachen des Logos im Sinne des kritischen Denkens eine fortschreitende 'Entzauberung' oder 'Entheiligung' der Welt und ihre zunehmende Beherrschung durch Berechnung (...).*“[18]

Auf dieser Stufe des Denkens verlieren die mythischen Wesen ihre Realität und bleiben in der Vorstellung der Menschen nur noch „als Symbole des Göttlichen Anspruchs auf Achtung und Heilighaltung“[19] erhalten. Das gesamte gesellschaftliche Gefüge steht im Zusammenhang mit diesem Wandel des Denkens: „Es kann nicht ausbleiben, dass das erstarkende Denken, in der Regel Hand in Hand mit tief greifenden geschichtlichen Veränderungen, äußeren oder inneren Kämpfen im Staatsleben auch an [die Symbole des Kultus] rührt und alt geheiligte Sitte und Gewohnheit in Frage stellt. So wird auch auf diesen praktischen Gebieten, vor allem im Rechtsleben eine Entheiligung und Verweltlichung sich anbahnen. Aber gerade hier werden die Kräfte der Beharrung sich noch viel stärker zeigen, als in der theoretischen Welt der Vorstellungen. Denn hier handelt es sich um die Erschütterung geltender und mit bedeutender Macht ausgestatteter Autoritäten. (....). Hier handelt es sich also nicht um die echte, wohltätige, alle lebensfähigen Ordnungen erhaltende oder sie mit weitem Blick vorausschauende und mutig in eine bessere Zukunft vorwärtsführende Autorität, sondern um eine Überspannung des Autoritätsprinzips in dem Streben Erstarrtes, Veraltetes, Überlebtes mit Gewalt festzuhalten. Denn 'man kann eine jede Institution verteidigen und rühmen, wenn man an ihre Anfänge erinnert und darzutun weiß, dass alles, was von ihr am Anfange gegolten, auch jetzt noch gelte'. Hält man jedoch solche Einrichtungen gegenüber neu aufkommenden Ideen über die Zeit hinaus fest, in der sie nützlich und segensreich wirken konnten, so entsteht 'der Kampf des Alten, Bestehenden, Beharrenden mit Entwicklung, Aus- und Umbildung' *: ein Kampf, der sich im Lauf der Geschichte immer wieder erneuert“[20]

18 Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos, S. 4.
19 Ebd., S. 2.
20 Ebd., S. 4 f.

* zitiert nach Max Weber, Wissenschaft als Beruf, S. 16.
* zitiert nach A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie (1896), S. 287 ff.

In der Sichtweise der Dialektik ist das Denken also keine absolute Methode, die die (bestmögliche) Wahrheit liefert, die uns Menschen zugänglich ist. Das Denken der Menschheit ist als Prozess aufzufassen, bei dem nicht der gegenwärtige Zustand, sondern dessen Gesamtentwicklung maßgeblich ist.

1.3.2. Verstehen und Dialektik

Wenn wir das uns sich zeigende erscheinende Sein auf der Basis von Prozessen interpretieren, so haben wir es dadurch aber nicht in dem Sinne verstanden, den wir als rationales Erkennen im Abschnitt 1.2.2. eingeführt haben. Die Aufgabe, die uns bevorsteht, beschreibt Ernst Cassirer mit den Worten: „Soll das Leben des Geistes sich nicht in die bloße Zeitform, in der es sich abspielt, auflösen, soll es nicht in ihr zerfließen, so muss sich auf dem beweglichen Hintergrund des Geschehens ein anderes, Bleibendes reflektieren, das in sich Gestalt und Dauer hat.“[21]

Es muss uns also möglich sein, aus dem „Erlebnis der Erfahrung“ zur bleibenden Erfahrung selbst zu gelangen. Die Idee der Dialektik führt uns aus der Sackgasse, in die uns das rationale Denken gebracht hat, aber sie führt uns nicht zu einem Erkennen, das den Anforderungen der Rationalisten standhält (vgl. Abschnitt 1.2.2.). Unser durch die Methode der Dialektik erweitertes Verständnis kann im Sinne des rationalen Erkennens (Positivismus) nicht mehr verstanden werden, weil es nicht mehr durch die in Abschnitt 1.2.2. eingeführte rationale Methode begründet ist. Ein Prozess ist als Veränderliches niemals eindeutig einem statischen Begriff zuordenbar. Die Begriffe sind also nun nicht mehr der Realität „zugeordnet“, sondern sie repräsentieren „etwas“, ein Ereignis, einen Prozess, den sie nicht mehr vollständig erfassen können. Wir bezeichnen solche Begriffe, die auf „etwas“ hindeuten, das sie aber nicht mehr erfassen, als „Symbole“. Beispiele für Begriffe, die für Symbole stehen, sind „Gott“, „Mythos“, etc., aber auch „Gesellschaft“ und „Kultur“, d.h. alle die Begriffe, für die wir keine vollständige rationale Definition mehr angeben können.

Es besteht, wie Cassirer ausführt „die Aufgabe eine allgemeine Systematik der symbolischen Form“ zu entwickeln. „Man kann (. . .) vom symbolischen Denken als einer

21 Ernst Cassirer, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: Neukantianismus, S. 127.

Denkform sprechen, die von der Form unserer logisch-wissenschaftlichen Begriffsbildung durch ganz bestimmte scharf zu charakterisierende Kennzeichen unterschieden ist. (...). Es handelt sich darum, den symbolischen Ausdruck, d.h. den Ausdruck eines Geistigen durch sinnliche 'Zeichen' und 'Bilder' in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen."[22]

Cassirer fordert eine Systematik für das rational nicht Erfassbare. Martin Heidegger erkennt den wesentlichen Schritt Cassirers darin, dass dieser den Mythos nicht als „Gebrechen des Geistes" oder als einen „bloßer Schein" auffasst, sondern in ihm eine eigene „bildende Kraft" erkennt, und er führt weiter aus:

„Eine empirisch-psychologische „Erklärung" des Mythos vermag freilich nie ein philosophisches Verständnis [des Wesens der Mythen] zu gewinnen. Cassirer versucht daher unter Festhaltung der „Objektivität" des Mythos und bei Ablehnung der psychologischen Interpretation eine „Phänomenologie des mythischen Bewusstseins". Diese gibt sich als eine Erweiterung der transzendentalen Problematik im neukantischen Sinne: die Einheit der „ Kultur", nicht nur die der „Natur" als Gesetzlichkeit des Geistes zu begreifen. Die „Objektivität" des Mythos liegt in seiner rechtverstandenen „Subjektivität"; er ist ein eigenes geistiges „schaffendes Prinzip der Weltgestaltung."[23]

In einem Verständnis des Mythischen, wie es von Cassierer begründet wurde, kann der Mythos nicht als statisches Wissen verstanden werden, sondern es existiert eine „Dialektik des mythischen Bewusstseins."[24]

Die Überführung des sich Ereignenden in unserer Welt des beständigen Wandels in feste Bilder, die wir als Wissen besitzen können, ist kein rationaler Vorgang. Diese Aufgabe können wir keiner Maschine anvertrauen, der wir nur noch unsere Zielvorstellungen, Normen und Werte einzugeben bräuchten (vgl. Abschnitt 1.2.2.).

Wir haben unser Verstehen noch nicht verstanden und können es daher nicht von unserem Sein abgetrennt erfassen. Die Entwicklung des Verstehens kann nicht ausschließlich der Rationalität anvertraut werden, Intuition und Kunst haben wichtige Funktionen in diesem Prozess. Verstehen ist ein geschichtlicher Prozess, dessen Entwicklung in stetiger Wechselwirkung zur gesellschaftlichen Entwicklung und damit zur Kultur erfolgt.

---

22 Ebd., S. 130.

23 Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 3., S. 255 f.

24 Ernst Cassirer, Das Mythische Denken, hrsg. von Birgit Recki, Bd. 12., S. 275.

1.4. Verstehen als geschichtlicher Prozess

Auch wenn das rationale Denken sich aus dem mythischen Denken entwickelt hat, so ist dieses doch dem rationalen Denken nicht mehr verfügbar. Die Rationalität ist entstanden aus der Kritik am Mythos. Dem im mythischen Denken verhafteten Menschen war zunächst jede Kritik fremd. Für ihn waren die Botschaften des Mythos so selbstverständlich wie die Ereignisse in seiner Außenwelt. Er verband beides in einer ganzheitlichen Sichtweise und lebte in der Einheit von Natur und Naturverständnis. Heidegger beschreibt diesen Zustand unter Berufung auf Cassirer durch folgende Charakteristik: “Das mythische Denken kennt die analytische Zerfällung des Wirklichen in Kausalreihen nicht. Die Verflochtenheit des magisch Wirklichen bekundet sich deutlich in der Auffassung des Verhältnisses vom Ganzen und Teil. Der Teil „ist“ das Ganze selbst, d.h. er hat dessen ungeschmälerte magische Mächtigkeit. Jedes „Ding“ trägt im Ganzen der magischen Kräfte seine Zugehörigkeit zu anderen in sich. Im mythischen Denken gilt „das Gesetz der Konkresszenz oder Koinzidenz der Relationsglieder.“[25]

Erst im Widerstreit mit der Natur entwickelte sich auch die Kritik am mythischen Naturverständnis. Es bildete sich das Verstehen als Methode zur Absicherung des Wissens. Wenn wir sagen: „Diesen Sachverhalt habe ich erkannt“, so bedeutet dies, dass der fragliche Sachverhalt in die Welt unseres Wissens konsistent eingeordnet werden konnte. Er ist damit vom nur Erfahrenen, an uns Herangetragenen oder von uns Vermuteten zum gesicherten Wissen, dem Verstandenen geworden. Verstehen wird so zur Methode der Auswahl gesicherten Wissens. Ziel des Rationalismus ist es, diese Methode selbst abzusichern, also das Verstehen selbst zu verstehen. Durch diesen „Prozess des Verstehens des Verstehens“ wird aber das Wissen bzw. das Verstehen stark verengt. Es entstehen Bereiche, wie Religion, Kunst und Mystik, die vom Verstehen ausgeschlossen bleiben. Da auch die Kritik zur rationalen Kritik verengt wird, kann der Rationalismus viele seiner Vorannahmen nicht mehr kritisieren und es entstehen die „Mythen der Rationalität“, d.h. der Glaube an unhinterfragte Grundannahmen.

Wie Raimon Panikkar, einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler des 20. Jahrhunderts ausführt, ist dies ein Charakteristikum des Mythos, dass sein Inhalt nicht logisch

25 Ebd., S. 257.

verstehbar ist. Er schreibt: „Wir glauben so sehr an den jeweiligen Mythos, dass wir nicht einmal glauben, dass wir an ihn glauben.“[26]

Wir sind also genau dann an unsere Mythen gebunden, wenn uns die Möglichkeiten fehlen, oder wenn wir uns selbst der Möglichkeiten beraubt haben, mit denen wir unser Denken kritisieren können.

Eine Distanz zum eigenen Denken und neue Denkmuster werden notwendig, um alte und neu entstandene neue Mythen zu hinterfragen. Wir haben beispielhaft in Abschnitt 1.3. die Dialektische Methode besprochen, durch welche das Denken über dasjenige des französischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts (De Laplace, d’Alembert unter andere) hinausgeführt werden konnte. Das Problem, dass damit der sichere Bezugspunkt der Rationalität verloren geht, versucht Marx dadurch zu lösen, indem er die Praxis zum neuen Bezugssystem proklamiert. Schon in seiner zweiten These über Feuerbach schreibt Karl Marx: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage.“[27]

Der Praxis kommt damit die fortwährende Aufgabe zu, das Denken aus seinen eingefahrenen Bahnen herauszuholen. George Lukács fasst in seinem Gespräch mit Arnold Hauser die marxistische Position zusammen, wenn er sagt: „Der junge Marx behauptete, es gebe nur eine einzige umfassende Wissenschaft: die Geschichte. Für Marx bedeutet dies keine erkenntnistheoretische, sondern eine echt philosophische Frage. Nämlich den Standpunkt, dass die Geschichte keine Wissenschaft sei, sondern dass das geschichtliche Geschehen zur Ontologie gehöre. Die Substanz besteht nicht darin, dass etwas sich stets erhält, sondern dass es seine Kontinuität bewahrt. Diese dynamische Auffassung der Substanz bildet eine Grundthese des Marxismus, unabhängig davon, ob die heutigen Marxisten sie annehmen oder nicht.“[28]

Die Geschichte ist also keine Wissenschaft, vergleichbar der Mineralogie, die einen festge-

26 Raimon Panikkar, Mythos und Logos, Mythologische und rationale Weltsichten, in: Geist und Natur: Hans-Peter Dürr - Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.), S. 214.

27 Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW., Bd. 3., Berlin 1973, S. 5.

28 Georg Lukács, in: Arnold Hauser, Ebd., S. 22.

legten Gegenstandsbereich erforscht, sondern sie ist die Wissenschaft, in der der Mensch sein Dasein versteht. Der Mensch bleibt Mensch, wenn er im Verstehen seiner selbst Mensch bleibt. Zum Mensch sein, zur Substanz des Menschen, gehören daher nicht nur Haut und Knochen etc. sondern auch „die Idee vom Mensch sein“. Diese „Idee vom Mensch sein“, die in den menschlichen Kulturen sich ausdrückt, hat ihre Wurzel in den Mythen der Menschheitsgeschichte. Diese Mythen haben somit eine wichtige Funktion in der Bewahrung der Kontinuität des Menschen.

Diese These, mittels der den Mythen und ihren Mythologien eine wesentliche Bedeutung zugewiesen wird, steht im Gegensatz zu G. Lukács. Er schreibt: „Indem Marx und Engels die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens als das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte erkannt haben, haben sie erst die Möglichkeit und den Standpunkt gewonnen, mit jeder Mythologie abzurechnen.“[29] Wie wir später im Kapitel über Lateinamerika sehen werden, steht eine solche These aber durchaus im Einklang mit dem Verständnis, welches Denker wie Mariátegui auf der Grundlage des Marxismus entwickelten.

Der Gegensatz zwischen der Rationalität und dem Mythischen ist keine Frage, die „eine“ Philosophie entscheiden könnte, sondern eine solche, welche Philosophie erzeugt. Philosophie „entsteht in der Hinführung des Menschen zu den ursprünglichsten Fragen des Menschseins“ und sie hat die Fragen hervorzubringen, auf die der Mensch durch sein Leben geführt wird. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik verwendet den Begriff der „wegbahnenden Hinführung“, zur Aufgabenbeschreibung der Philosophie.[30] Sobald eine wissenschaftliche Philosophie entsteht, die beginnt Fragen zu beantworten, beginnt die Gefahr einer Eindimensionalität, die dem eigentlichen Philosophieren untreu wird.

Dies ist das Dilemma, in dem sich ein politisch wirkender Mensch, der Georg Lukács war, in all den Turbulenzen seines bewegten Lebens befand. Ihm wurden Antworten abverlangt und er sollte den Menschen eine Führung und Orientierung in den Zeiten schlimmster Verwirrung geben, obwohl gerade das Ziel, welches das Menschsein dem Leben setzt, die menschliche Freiheit ist.

Ein Dokument, das in eindrücklicher Weise das Werden von Philosophie widerspiegelt,

29 Georg Lukács, Was ist orthodoxer Marxismus, Ebd., S. 84.
30 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Denken aus geschichtlicher Verantwortung, S. 9.

steht am Beginn des deutschen Idealismus. Es ist das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus [31], als dessen Verfasser Schelling, Hölderlin oder Hegel vermutet wird. In diesem Dokument wird der Gegensatz zwischen „dem freien Wesen, das ich selbst bin“ und der Wissenschaft (die von der Physik repräsentiert wird) an den Anfang gestellt. Aus der Freiheit des Geistes „steigen wir auf die Felder der Physik (der Wissenschaftlichkeit) herab.“ Die Idee, als das aus der menschlichen Freiheit geborene, tritt in Kontakt mit dem Mechanischen, dem System das ihr in der Form des Staats begegnet und sie beschränkt. „Jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören“, ruft der Verfasser der Schrift aus. Die Idee kann im Gefängnis, das ihr die Rationalität bereitet, nicht zum Ausdruck kommen. Sie wird durch die Antworten der rationalen Wissenschaften in ihrer Freiheit eingeschränkt, die sich nur im Fragen offenbaren kann. Nicht der rationale Wissenschaftler, sondern der Dichter und Künstler gleicht dem Philosophen, der neue Wahrheiten in einem „ästhetischen Akt“ erschafft. „Die Menschen ohne ästethischen Sinn sind unsere Buchstaben - Philosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.“[32]

Eine Philosophie, die dieses Paradigma ernst nimmt, ist genau in dem Moment gescheitert, wo sie zum System geworden ist, und so muss gesagt werden, dass derjenige der drei Philosophen, Schelling, Hölderlin und Hegel, der diesem Programm des Idealismus am treusten geblieben ist, nur derjenige sein kann, der gescheitert ist, nämlich Hölderlin.

Wir werden in Kapitel 6 sehen, dass es diese Akzeptanz des Scheiterns ist, welche die lateinamerikanische Philosophie bei Leopoldo Zea und Augusto Salazar Bondy, wahrscheinlich in Unkenntnis dieses bedeutenden Dokuments des Beginn der idealistischen Philosophie, zu ganz ähnlichen Gedanken führt. Es ist die Akzeptanz dessen, dass Philosophie nicht aus dem Können heraus, aus der Wissenschaftlichkeit, sondern aus dem Menschsein und dessen Charakterisierung als fragendem Wesen heraus geführt werden muss. Der Aufruf des Systemprogramms: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist es, was wir bedürfen!“[33],

31 Rüdiger Bubner (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm, Hegel-Tage Villigst 1969, Bonn 1973. Den Hinweis auf dieses Systemprogramm des deutschen Idealismus und auf dessen Bedeutung für die Eröffnung von Philosophie verdanke ich Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik.

32 Ebd., S. 264.

33 Ebd., S. 264.

könnte auch als Wegweiser zu dem Ziel verstanden werden, zu dem die lateinamerikanische Philosophie, sich auf Grunde des Vermächtnisses ihrer Geschichte verpflichtet fühlt, zur Interkulturalität. Das Menschsein spiegelt sich in vielen Kulturen, die auf ihrem Weg aus ihrer Geschichte durch ihre Mythen geführt werden. Die rationale Vernunft darf nicht im Dienste einer dieser Kulturen stehen, sondern nur in demjenigen zur Verständigung. Hierin liegt auch die tiefe Erkenntnis Franz Rosenzweigs, der bereits in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts die geistige Krise seiner Zeit erahnte und die Notwendigkeit einer Rückführung allen Denkens auf die Menschlichkeit forderte, die er gerade in diesem ältesten Systemprogramm des Idealismus vorgedacht fand.

Wenn wir das Erkennen als vom Verstehen abhängig, und dieses wiederum als von der Geschichte bestimmten Prozess auffassen, so wird dem mythische Denken erneut seine Wichtigkeit zurückgegeben. Aber es ist uns als den Generationen, die durch das rationale Denken hindurchgegangen sind, vom Ursprünglichsten, das es einmal war, zum Fernsten geworden.

Wir müssen lernen, in Symbolen zu denken und akzeptieren, dass unser Denken nur in unserer Kultur verständlich ist, d.h. seine Absicherung gegenüber Unsinnigem nur innerhalb dieser berechtigt ist. Die Rationalität liefert keinen übergeordneten Bezugspunkt. Raimon Panikkar spricht dies sehr deutlich aus, wenn er schreibt: „Die Rationalität (ich betone: naturwissenschaftlicher und nicht naturwissenschaftlicher Art) bietet keinen universalen, gemeinsamen und daher allgemein gültigen Standpunkt in der Begegnung von Weltanschauungen und Philosophien. Das principium rationis ist kein universales Prinzip - solange man Prinzip nicht als den rationalen Grund tautologisch postuliert [indem man per Definition Wissen, als das mit rationalem Denken gesicherte bestimmt] -, weil die Voraussetzung, dass das Denken ein ebenbürtiger Partner des Seins ist, nicht allgemein gültig ist. Es ist methodologisch falsch, eine Kultur mit den Mitteln einer fremden Kultur verstehen zu wollen: Man versteht dann etwas, aber was man versteht, ist weder was noch wie die andere Kultur sich selbst versteht. Es ist eine Projektion der eigenen Kategorien auf die fremde Kultur.“[34]

Das Ergebnis unserer Untersuchungen können wir in folgenden Worten zusammenfassen:

34 Raimon Panikkar, Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltsichten, in: Geist und Natur, Hans-Peter Dürr - Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.), S. 210.

Erkennen ist kein statisches Konzept, es gibt kein absolutes bestes Erkennen, Erkennen wird von einem gesellschaftsbedingten geschichtlichen Prozess, dem Verstehen konstituiert. Mit den Worten Hübners können wir hinzufügen: „Die Wissenschaft kann keineswegs als Ideal von Rationalität überhaupt gelten, und der Mythos ist nicht weniger rational als die Wissenschaft.“[35]

35 Kurt Hübner, Wie irrational sind Mythen und Götter?, in: Hans Peter Duerr: Der Wissenschaftler und das Irrationale, S. 13.

Kapitel 2

Mythos, Verstehensweise und Lebenserfolg – das Spannungsverhältnis von Denkweisen und Gesellschaft

2.1. Einleitung

Im ersten Kapitel haben wir untersucht, wie die innere und die äußere Lebenswelt das Erkennen, Verstehen und Denken der Menschen bestimmen. Das menschliche Denken ist ausgerichtet an den Funktionen, die der Mensch zu seinem Überleben benötigt, d.h. ganz wesentlich an seiner Arbeit. Georg Klaus schreibt in seinem Buch: Kybernetik in philosophischer Sicht: „Die Art und Weise der Produktion bestimmen das Wesen der jeweiligen Gesellschaftsordnung mit all ihren Zügen."[36]

Er folgt damit Karl Marx, der gelehrt hatte: Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.[37]

In ihrer Arbeitswelt entwickeln sich die Leitbegriffe und Werte, die das Denken der Menschen prägen. Verschiedene Berufsgruppen zeigen so auch ihrer Kultur gegenüber ein völlig unterschiedliches Verhalten.

Zum Beispiel haben die als Bauern eingewanderten europäischen Siedler im Süden Chiles, die auch in ihrer Arbeit von ihrem traditionellen Wissen zehren, über Generationen ihre Sprache und ihre Traditionen erhalten. Dagegen haben andere Einwanderergruppen,

36 Georg Klaus, Kybernetik in philosophischer Sicht, S. 417.
37 Siehe Karl Marx: Die deutsche Ideologie.

denen vor allem Flexibilität und Anpassung in ihrer Arbeit abverlangt werden, wie die aus Europa eingewanderten Techniker in den Stadtregionen Perús, schon in der zweiten Generation ihre Heimatsprache verloren.

Umgekehrt sind aber auch die Denkweisen und Werteorientierungen der Menschen entscheidend für ihren Erfolg oder Misserfolg in der Arbeit. Dies wurde bereits von Max Weber[38] in seiner Arbeit über die protestantische Ethik nachgewiesen. Er analysiert die historische Beziehung zwischen dem Protestantismus und dem Kapitalismus und ihre Auswirkung auf das Sozialverhalten in Wirtschaft und Ökonomie. Für Weber waren die Träger des asketischen Protestantismus: der Calvinismus, der Pietismus, der Methodismus und die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten, die zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert entstanden. Weber untersuchte die auffällige Tatsache, dass die protestantische Bevölkerung einen wesentlich größeren Anteil an den gehobenen Positionen und höheren Einkommensklassen im Gegensatz zur katholischen Bevölkerung aufwies, als ihr aufgrund ihres Bevölkerungsanteils zugekommen wäre. Weber erklärte diese Tatsache durch den Nachweis, dass das „idealtypische Verhalten“ der Protestanten besser als dasjenige der Katholiken den Erfordernissen zum Erfolg in einer kapitalistischen Gesellschaft entsprach.

Unter einem „idealtypischen Verhalten“ versteht Weber dabei ein menschliches Verhalten, das unabhängig ist von der speziellen Psychologie der Menschen und nur von den Werten ihrer Gesellschaft bestimmt wird. Ein Verhalten also, mit dem der Mensch den Normen seiner Lebenswelt entspricht und mit dem er sich innerhalb seiner Gesellschaftsgruppe Ansehen erwirbt. Dieses Verhalten ist dasjenige der geachteten Mitglieder der Gesellschaft, das von den Helden der mythologischen Erzählungen vorgelebt wird und das den religiösen Geboten entspricht. Es erzeugt die Handlungsweisen, die in bestimmten Lebenssituationen logisch aus der Werteordnung dieser Gesellschaft folgen.

Die Protestanten unterschieden sich nun in ihrer Geisteshaltung von den Katholiken dadurch, dass sie ihre geistige Führung nicht mehr einer Kirche anvertrauten und sich selbst nur noch direkt Gott gegenüber verantwortlich sahen. Ihr Kirchenbegründer, Martin Luther, hatte das Wort von „der Freiheit des Christenmenschen“ geprägt, mit dem er

38 Vg. Max Weber, Die protestantische Ethik I, Johannes Winckelmann (Hrsg.), 5. Aufl., München 1979.

das Selbstgefühl der Protestanten programmatisch formulierte. Der Protestant sah sich selbst als Individuum und weniger als integrierter Teil einer Gemeinschaft. Er erstrebte daher Güter „für sich selbst" und nicht für die Gemeinschaft. Der gesteigerte individuelle Reichtum entsprach so auch ihrem Sicherheitsbedürfnis, da sie sich nicht mehr so sehr in der Gemeinschaft geborgen fühlten. Weil die Welt für die Protestanten nicht mehr durch die Kirche geordnet wurde, erstrebten sie eine starke politische Ordnung, durch die die Bedingungen ihres Erfolgs gesichert wurden. In ihren Reihen fanden sich die entschiedensten Befürworter des deutschen Kaiserreiches. Arbeit bekam im Protestantismus einen „Wert an sich" und wurde nicht mehr nur als Mittel zum Lebensunterhalt betrachtet. Im protestantischen Denken wird „Arbeitsamkeit" zur Tugend.

In dieser idealtypischen Beschreibung ist der Protestant ein Mensch, der wesentlich stärker an Idealen des Individuums orientiert ist als sein katholischer Volksgenosse, der durch seine Kirche auf gemeinschaftsorientierte Werte, Mitmenschlichkeit, Bescheidenheit und Demut festgelegt wurde. In der protestantischen Bevölkerung wurden Strebsamkeit, Arbeitsamkeit und wirtschaftlicher Erfolg zum sichtbaren Beleg für ein normgerechtes Leben, dem zu entsprechen somit nicht nur Überleben, Gewinn und Reichtum, sondern auch Achtung und Wertschätzung der Mitmenschen und dadurch ein hohes Selbstwertgefühl sicherte. Es war nur logisch, dass dieses „idealtypische Verhalten" der Protestanten zu deren wirtschaftlichem Erfolg und deren Dominanz im Kaiserreich führte.

Das menschliche Denken entwickelt sich im Wechselspiel zwischen seiner Werteordnung und seinem Erfolg im Überleben. Der Mensch „sucht sich" die Werte mittels derer er sich seine Selbstachtung erhalten kann und mittels derer er sich in der Welt behauptet. So haben die Arbeiter selbst in der bedrückenden Lage, in der sie im deutschen Kaiserreich leben mussten, „einen Stolz auf ihr Arbeiterdasein" entwickelt. Dieses Gefühl des Stolzes gab ihnen Stärke in den schwierigen Auseinandersetzungen mit den Herrschenden und Mächtigen im Streit um bessere Arbeitsbedingungen und um eine menschenwürdige Sozialgesetzgebung. Ihr Bewusstsein, nicht als Individuum dem Spiel des Kapitals ausgesetzt zu sein, sondern als Gemeinschaft, die gemeinsame Werte verkörperte, diesem zu trotzen, war die wesentliche Kraft des Wandels.

Max Weber beschreibt diesen Prozess als Rationalisierung der geschichtlichen Erfahrung. Er führt aus: „Es gibt z.B. 'Rationalisierungen' der mythischen Kontemplation, also: von einem Verhalten, welches, von anderen Lebensgebieten her gesehen, spezifisch 'irrational' ist, ganz ebenso gut wie Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung. Man kann ferner jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und Zielrichtungen 'rationalisieren', und was von einem [Gesichtspunkt] aus 'rational' ist, kann, vom andern aus betrachtet, 'irrational' sein. Rationalisierungen hat es daher auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden."[39]

Umgekehrt können aber auch die aus der Geschichte erlernten Wertvorstellungen bei einem eintretenden Strukturwandel zur Falle werden. Dies musste gerade die Deutsche Bevölkerung im 20. Jahrhundert mehrfach erfahren. Viele Protestanten haben 1918 ihr Vertrauen in die sie begünstigende kapitalistische Ordnung des Deutschen Kaiserreiches und ihren Glauben an die Reichsmark mit dem Verlust ihres Vermögens während der Inflation nach dem ersten Weltkrieg bezahlt. Andererseits hatte mancher Ostdeutsche beim Übergang von der weichen Ostmark zur harten Westmark nach der Wende seine Schwierigkeiten. Menschen, die jahrzehntelang erfahren hatten, dass „Geld nichts wert war, weil man sich ja doch nichts dafür kaufen konnte", wurden von gerissenen Händlern in die Überschuldung getrieben.

Der Mensch formt seine Welt, indem er seine Werteordnung und seine Normen in und mit seiner Lebensgemeinschaft konstruiert. Bezüglich dieser Ordnung kann er sich dann „seine Welt" verständlich machen, so dass er in der Lage ist, in seiner Welt richtig, d.h. in Einklang mit seinen Werten zu handeln.

Die Bewertungen „gut" und „böse", „schön" und „hässlich", „menschlich" und „unmenschlich" erlangen ihre Bedeutung also erst durch den Menschen. Sie bilden sich in seiner geschichtlichen Entwicklung und werden durch diese laufend umgebildet. Der Mensch wird mitsamt seiner Sicht der Welt zum Produkt seiner Geschichte. Er hat sein Menschsein seiner Geschichte abgerungen.

39 Max Weber, Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie, in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S. 11 f.

Wir wollen im Folgenden am Beispiel Lateinamerikas nachweisen, dass das mythologische Wissen die menschliche Geschichte mit umfasst, und somit umfassender ist als rationales Wissen und durch dieses nicht ersetzt werden kann.

Die geschichtliche Bedingtheit des Menschen wird zum Problem, wenn Menschen mit völlig verschiedenen Geschichten aufeinandertreffen, wie dies beim Einfall der europäischen Kultur in Amerika eintrat. Die Menschen, sowohl die in die amerikanische Welt eindringenden Europäer, als auch die mit diesen konfrontierten Indios, wurden vor Situationen gestellt, in denen ihre traditionellen Wertesysteme keine Orientierung mehr boten. Sie wurden in eine für sie unverständliche Welt gestürzt, in der ihre Bewertungen ungültig waren. Wir werden im Folgenden zeigen, dass das Missverstehen, das schon im ersten Augenblick des Zusammentreffens auftrat, über Jahrhunderte anhielt und bis heute seine Spuren in die Denkweisen und in das Selbstverständnis der Menschen eingegraben hat.

Es ist dies die Hoffnung, die Lateinamerika an die Philosophie, als der Lehre vom Verstehen der menschlichen Welt heranträgt, dass sie dereinst in der Lage sein möge ein kulturübergreifendes, alle Menschen verbindendes Verstehen zu ermöglichen.

Um die Einwirkung der Kultur Europas auf das Denken Amerikas verständlich zu machen, müssen wir zunächst die Wertbegriffe herausarbeiten, die für die europäische Kultur in der Zeit charakteristisch waren, in der sie auf die amerikanische Zivilisation stieß. Horkheimer und Adorno haben in ihrem berühmten Buch über „Die Dialektik der Aufklärung“ den Übergang vom mythischen zum rationalen Denken und die Entwicklung zum Individualismus als kennzeichnend für Europa bestimmt. Diese Entwicklung soll im folgenden Abschnitt nachgezeichnet werden. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wird dann untersucht, wie sich das Denken Amerikas unter dem Einfall des europäischen Einflusses verändert hat. Dabei hat diese Einwirkung nicht die Rationalität verändert, sondern das Grundempfinden und die Werteordnung. Wir werden diese Veränderung am Vergleich der prähispanischen und posthispanischen Mythen Lateinamerikas verdeutlichen.

2.1.1. Das Selbstverständnis der westlichen Kultur in der kritischen Sichtweise von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer.

Horkheimer und Adorno haben in ihrem Werk; „Die Dialektik der Aufklärung“ die geistige Entwicklung Europas nachgezeichnet und in ihrer Logik verständlich gemacht. Sie weisen nach, dass Verstehen und Gesellschaft nicht unabhängig sind, sondern als ineinander verwobene Prozesse dargestellt werden müssen. Während wir im ersten Kapitel gesehen haben, dass Denken stark von den gesellschaftlichen Einflüssen geleitet wird, kann umgekehrt auch ein Wandel im Denken Umwälzungen in der Gesellschaft bewirken. Für dieses Wechselspiel können Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten gefunden werden. Horkheimers und Adornos Bestreben war es, die Wirkungsmechanismen zu erkennen, die bei solchen Umwälzungen in Kraft treten. „Der dialektische Prozess“ und nicht die lineare Fortentwicklung beschreibt für Horkheimer und Adorno das Entstehenen der Wandlungskräfte, die im Kampf der Menschen gegen bestehende Ungerechtigkeiten erwachsen. Im dialektischen Entwicklungsprozess werden die Beharrungskräfte der Gesellschaft und die sie stabilisierenden Strukturen überwunden.

Horkheimer und Adorno beschreiben zunächst die von den Mythen bestimmte Gesellschaftsordnung Europas und die schweren Fehlentwicklungen die dort auftraten: Unfreiheit, Ausbeutung, Unterdrückung, Hexenverbrennungen und Glaubenskriege. Der Mythos gab in dieser Geschichtsepoche den Menschen also keine Orientierung, sondern nur eine Wahn-Vorstellung über das Leben, die sie in die Entsagung treibt. Der Held der klassischen Sagen opfert sich, nicht um zu leben, sondern um seinen Wahn vom Leben zu erfüllen.

Aus dieser Situation zeigt nun aber die Mythenwelt selbst den Weg zur Lösung und zwar in der Gestalt des Odysseus in Homers Odyssee. Odysseus wird im Kampf gegen die mythische Welt zum Individuum. Indem er die alten dunklen Kräfte, die Drachen und Ungeheuer besiegt, die bisher das Leben der Menschen bedrückten, löst er sich aus dem Einfluss des mythischen Denkens und tritt ein in eine Welt, die nur noch von seinem eigenen Denken geordnet wird. Nach seiner Rückkehr nach Attika ermordet er all diejenigen, die Freier, die sich seines Besitzes bemächtigen wollten, und wird selbst zum Herrscher. Die Mythengestalten, die er mit List und Kühnheit, den Mitteln also der menschlichen Vernunft und Tatkraft besiegte, haben fortan keine Macht mehr. Sie haben ihren Einfluss auf das Leben aller Menschen verloren.

Die Mythen, die ursprünglich die Wahrheit für die Menschen bedeuteten, werden nun des Betrugs überführt. Das Moment der Lüge war allgegenwärtig im Umgang mit den Mythen geworden. Priesterkasten (die z.B. das Orakel in Delphi kontrollierten) benutzten die Mythengläubigkeit der Menschen zur Festigung persönlicher Macht. Mythen wurden gebraucht um die Leute zu manipulieren. Die Argumente von Horkheimer und Adorno überzeugen: der Mythos ist ein Mittel für die Religion und die Politik zum Betrug an den Menschen.

Für Horkheimer und Adorno ist Odysseus der einzelne Mensch, der den Göttern und der Natur trotzt. Er ist der Herausforderer, der mittels der List, d.h. der Rationalität gegen die alten Kräfte gewinnt. Mit ihrer Niederlage aber hört deren Existenz auf. „Der Scheincharakter des Mythos“ oder „das Wesen des Mythos“ bestand in dessen beständiger Wiederholung, wurde dieser Kreislauf durchbrochen, so war seine Existenz beendet.[40] Der Mensch in der Gestalt des Odysseus ist Sieger gegen die übermächtigen Naturkräfte. Die Mythen sind dann nicht mehr Ausdruck der unlösbaren Geheimnisse der Welt, sondern nur noch Rätsel, die gelöst werden können.

In Europa setzte die Abwendung vom mythologischen Denken für weite Teile der Bevölkerung mit der Zeit der Aufklärung ein. Das alte Denken und die mit ihm verbundenen Machtzentren hatten Europa in die Schrecken des 30-jährigen Krieges geführt. Erst eine an der Vernunft ausgerichtete Diplomatie konnte im Frieden von Münster und Osnabrück (Westfälischer Friede) den Irrsinn beenden, der in der Intoleranz und dem Bestehen auf Glaubensgrundsätzen seine Ursachen hatte. Für Europa wurde so die Idee der Toleranz und die Verwendung der Vernunft als Entscheidungsgrund zur Überlebensnotwendigkeit. In Deutschland war es unter anderen der Schriftsteller Gotthold Ephraim Lessing, der diese Ideen in seinem Schauspiel „Nathan der Weise“ eindrücklich proklamierte.

In Politik und Wissenschaft wurde die Rationalität zum Sinnbild des Fortschritts und sie verbreitete sich im ausgehenden 18. Jahrhundert über ganz Europa. Ein ganzes Zeitalter wurde von dieser Idee geprägt, das der Aufklärung. Eine neue Gesellschaft sollte

40 Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 57 ff.

verwirklicht werden, in der die Menschen in Würde glücklich und frei leben würden und die Idee der Toleranz sich realisierte. Toleranz sollte auf der Grundlage der Rationalität begründet sein und zum Grundprinzip der neuentstehenden Gesellschaften werden.

Durch die Trennung von Kirche und Staat war es möglich geworden neue Strukturen in der Gesellschaft zu schaffen, Fortschritt zu entdecken und eine Autonomie in allen Bereichen zu verwirklichen. Die Kultur, die Bildung, das Wissen der Bücher und die freie Presse wurden für alle Menschen zugänglich. Es war nicht mehr möglich, das Verstehen der Welt am Innern des Menschen und somit am Subjektiven auszurichten. Die alten Autoritäten (Fürsten und Bischöfe) und die Institutionen (Kirche) hatten an Ansehen verloren. Es bestand somit die Notwendigkeit eine objektive Ausrichtung des Denkens zu finden. Das rationale Denken hat seinen Bezugspunkt in der Außenwelt und soll daher einheitlich für alle Kulturen und Religionen sein. Da die Außenwelt eindeutig ist, muss dieses Denken auf einer widerspruchsfreien Methode, einer Logik aufgebaut sein. Das rationale Denken war somit in der Lage zwischen verschiedenen Denkarten oder Religionen zu vermitteln. Dieses Denken wurde seit der Neuzeit immer besser verstanden und wirkungsvoller gemacht. Die Vernunft wurde zum grundlegenden Mittel bei der Erlangung von Wissen und zur Erklärung der Welt.

Die Vernunft ermöglichte es auch, diejenigen Prinzipien zu hinterfragen, nach denen die Gesellschaft sich gebildet hatte. Sie ermöglichte eine Neuordnung der Gesellschaft. Nicht mehr eine gottgegebene Ordnung sollte nun die Gesellschaft bestimmen, sondern die Vernunft sollte als oberstes Prinzip regieren. Der Macht der Vernunft, auf die sich aller Fortschritt in der Gesellschaft gründete, wurde nun auch deren Neuordnung unterworfen. Die Wissenschaftler erkannten es nun als ihre Aufgabe, der neuen Lehre von der heilbringenden Wirkung der Vernunft allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Es entstand eine neue Weltsicht, in der auch das Göttliche, wenn es der Vernunft widersprach, zurückweichen musste. Die Erde war aus dem Zentrum der Welt gerückt worden (Kopernikus), die Planeten zogen nun ihre Bahnen ohne dass ein Eingreifen Gottes notwendig gewesen wäre (Newton, De Laplace) und die Zeit wurde nicht mehr von der Sonne, sondern von Uhren bestimmt. Die Astronomie räumte mit der mittelalterlichen Vorstellung eines Gottes auf, der im Himmel jenseits der Sterne wohnt. Im Rahmen der Physik Newtons und De Laplaces, der nun von Raum und Zeit gebildet wurde, war kein Platz mehr für ihn. Die religiösen Vorstellungen wurden so ihres direkten Bezugs zur beobachtbaren Realität beraubt und immer abstrakter. Gott wurde von einer realen Vorstellung aus den mythologischen Überlieferungen zum „absoluten Geist“ Hegels.

Dieser Wandel des Denkens bedeutete einen dramatischen Schock für viele Menschen. Das Bild, das sie bisher von der Stellung des Menschen in der Welt hatten, war total auf den Kopf gestellt worden. Neue Wege eröffneten sich in der Wissenschaft. Naturwissenschaft, Mathematik und Literatur erfuhren grundlegende Paradigmenwechsel und auch das philosophische und religiöse Denken musste diesen Wandel mitvollziehen. Eine Revolution des Denkens hatte stattgefunden.

Dieser Übergang zur eindimensionalen Rationalität hatte mittels Wissenschaft und Technik die Entmystifizierung des Denkens erreicht. Die Menschheit glaubte ihre Befreiung aus den mythischen Wurzeln erlangt zu haben.

Für Horkheimer und insbesondere für Adorno bestand der Schock ihres Lebens nun darin, dass aller Vernunft und aller Rationalität zum Trotz, im 20. Jahrhundert aufgeklärte Menschen bestialische Verbrechen während der Weltkriege verübt hatten. Die Rationalität hatte vor der Aufgabe versagt, den Menschen einen moralischen Halt zu geben. Sie vermochte deren Menschlichkeit nicht bewahren. Ihre Orientierungslosigkeit, in die sie durch den Verlust ihrer Mythen gefallen waren, hatte sie schutzlos den neuen Mythen, dem Wahn vom Besitz und dem Herrschaftswahn ausgeliefert. Auch nach dem Krieg, als das Schlimmste überwunden war, bleiben bei Horkheimer und Adorno tiefe Zweifel an der Orientierungslosigkeit der Menschen in der kapitalistischen Weltordnung. Sie schreiben: „Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus, dessen Technik, Bedürfnisse zu befriedigen, in ihrer vergegenständlichten, von Herrschaft determinierten Gestalt die Befriedigung der Bedürfnisse unmöglich macht und zur Ausrottung der Menschen treibt – diese Widervernunft ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich selbst opfert. Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit andern Worten: die Geschichte der Entsagung.“[41]

Durch die Rationalität war das Leben der Menschen entmenschlicht worden. Diese wurden im Kapitalismus zu den Befehlsempfängern einer Logik der Technologie degradiert.

41 Ebd., S. 62.

Um zu leben, müssen sie ihr Leben dieser entmenschlichten Logik opfern.

Vor dem Wissen um die Geschichtlichkeit alles Seienden und dem Verstehen der Geschichte als dialektischem Prozess kann somit die Rationalität nicht mehr als absolutes Bezugssystem bestehen. Der moderne Mensch kann, wie Horkheimer und Adorno nachgewiesen haben, nicht ausschließlich dem rationalen Denken vertrauen, sondern er muss sein Wissen über seine Stellung in der Welt allen ihm zugänglichen Erkenntnisquellen entnehmen.

Es scheint, dass in unserer heutigen Zeit keine eindeutigen Antworten mehr möglich sind. Unser Denken muss für alle Möglichkeiten des Erkennens offen bleiben. Die Erforschung der Mythen und ein Verstehen der Wahrheiten, die diese enthalten, ist für den modernen Menschen ebenso wichtig wie die Ausbildung des rationalen Verstehens. Wir sollten akzeptieren, dass es in einer multikulturellen Welt viele Wege zum Verstehen dieser Welt gibt.

Welchen Weg jeder Mensch ergreifen will, muss ihm selbst freigestellt sein. Die einzige Bedingung, die besteht, ist sicherzustellen, das auch allen andern diese Wahl bleibt. Der Mensch hat an seine Lebensweise die Bedingung zu stellen, dass durch diese nicht die Grundlagen der Welt und gesamten Lebens bedroht werden.

Aber auch durch die Rationalität ist kein absoluter Gipfel der Menschheitsentwicklung erreicht. Mit der Dialektik der Aufklärung ist auch die Überwindung der Aufklärung bereits angekündigt.

2.2. Der Mythos als Funktion zur Realitätsbildung

Viele Mythen haben ihre Wirkung in der Geschichte bewiesen. Dennoch ist ihre Funktion bei den Sozialwissenschaftlern nicht unumstritten, insbesondere bei denjenigen, die auch im sozialen Bereich mittels systemtheoretischer Methoden nach Erklärungen suchen. Andere wiederum erkennen in den Mythen Weisheiten, die auch heute noch unverzichtbar sind. Unbestritten ist jedoch, dass sich eine Gesellschaft in ihren Mythen als Gewordenes widerspiegelt. Die Mythen liefern daher einen Zugang zu ihrem Verstehen und sie werden von vielen Forschern als Schlüssel zu deren Verstehen angesehen. Entwicklungen, die sonst unverständlich wären, werden mit einem Blick auf die Mythen und deren

Umgestaltungen in der Geschichte besser verständlich. Wir können dann nachvollziehen, warum die Menschen anders handelten und dachten, als wir dies heute tun würden. Wir verstehen dann besser die Gründe, aus denen die Gesellschaften der Anden nicht einfach die europäische Lebensform übernahmen, beziehungsweise übernehmen konnten.

Im Gegensatz zu Europa, wo sich zwischen Mythos und Rationalität eine Alternative herausbildete, wo durch die Rationalität der Mythos überwunden werden sollte, konnte eine solche der Lebenswelt der großen Mehrheit der Bevölkerung Lateinamerikas nicht entsprechen. Von den Hispanoamerikanern mussten daher die mythologischen Wurzeln in anderer Weise verarbeitet werden. Diese Umarbeitung kann am Vergleich prähispanischer und posthispanischer Mythen erkannt werden. Wir werden im Folgenden erkennen, wie die geistige Leistung, die in dieser Umarbeitung steckt, noch heute das Denken der Hispanoamerikaner beeinflusst.

Die Erzählungen, die wir in der Literatur der Anden finden, wurden von Generation zu Generation mündlich überliefert und sind erst in heutiger Zeit in schriftlicher Form von Anthropologen und Sozialwissenschaftlern gesammelt worden. Sie zeigen eine enge Bindung an die gelebte Geschichte der Menschen, aus deren Leben sie Elemente aufgenommen haben und deren Entwicklung sie reflektieren. Gleichzeitig dienen sie dem Erhalt dieser Kultur, deren Ausdruck sie sind, da diese selbst in ihnen ihre konkretisierte Wirklichkeit findet. Eine Wirklichkeit, die geformt wurde aus den prähispanischen Wurzeln und der Begegnung mit andern Kulturen, durch Assimilation, d.h. durch die Übernahme neuer Werte und Regeln. Durch die Elemente aus andern Kulturen können Werte der eigenen Kultur „überschrieben“ werden und verloren gehen. Viel öfter aber erfolgt eine Umformung der neuen Elemente, indem sie in die überlieferte Ordnung und die konkrete Wirklichkeit eingepasst werden. Die neuen Symbole, die die Spanier mitbrachten, entsprechen auch in der Welt der Indios starken Kräften und stehen oft nur für neue Namen des Ausdrucks von Ideen und Inhalten der alten Mythologie. Viele der christlichen Symbole konnten so direkt von den Indios verstanden und übernommen werden. Manche der neuen Symbole repräsentieren aber auch ihnen feindliche Kräfte, die mit den Spaniern in das Land kamen, und gegen die sie weiterhin in ihren alten Mythen Schutz suchten. In der Interpretation, die die Symbole Europas in der Mythologie der Indios fanden, kann sich so deren Widerstand, ja sogar deren Spott ausdrücken. Diese Symbole repräsentieren dann die Unfähigkeit und Dummheit der neuen Herren, die glauben auch das Denken der Unterworfenen kontrollieren zu können.

Wir erkennen hier erneut die wichtige Funktion, die der Mythos dem Menschen bietet. Rationalität kennt keinen Spott, sondern nur die Kategorien „Richtig“ und „Falsch“. Der reine Rationalist kann daher nur das verspotten, was er für falsch und daher irrelevant hält. Für die unterdrückten Indios ist aber das Herrschaftssystem der Spanier keine irrelevante Illusion. Es ist ihre harte Realität, die sie selbst zum „Nichts“, zur vernachlässigbaren verachteten Existenz macht. In dieser Realität können sie nicht überleben, wenn sie ihr die gesamte Wahrheit zusprechen. Sie müssen auch in ihren Mythen Lebenstatsachen erkennen, die der Realität entgegenwirken.

Nur mittels des Spotts können sie ihre Selbstachtung und ihr Selbstwertgefühl finden, aus dem sie ihre Überlebenskraft schöpfen. In der Fähigkeit zum Spott drückt sich die Möglichkeit der Menschen aus, mittels dem mythologischen Verstehen, entgegen der Wirklichkeit eine Welt zu formen, in der sie allen Widrigkeiten zum Trotz überleben. Der Spott gibt den Menschen die Möglichkeit, das Verbotene, dasjenige was nicht ausgesprochen werden darf, zur Sprache zu bringen.

Die Fähigkeiten zum Spott und zur Kritik sind typische Eigenschaften des Menschen, die sich in der Kultur Lateinamerikas in besonderer Weise herausbildeten.

In den posthispanischen und gegenwärtigen Mythen Lateinamerikas finden wir daher nicht das Mythische als Erzählung, die etwas aufdeckt, sondern den Mythos als Form des Verbergens. Er erscheint als lustige Geschichte für Kinder und meint doch eine wichtige Botschaft für alle.

Im Mythos Lateinamerikas ist die Erzählung zweitrangig, was zählt ist seine Funktion. Dies wird deutlich ausgesprochen von Joseph J. Kockelmans: “In diesen Erzählungen [in Mythos] ist es daher immer die einsetzende Funktion, die stabil ist; die „Darstellung“, durch welche diese Funktion artikuliert wird, sind veränderlich. Dies erklärt auch, warum die Funktion durch verschiedene Handelnde artikuliert werden kann: durch Götter, Boten, Heroen usw. Was die Handelnden betrifft, so ist es von größerer Bedeutung, darauf zu sehen, was sie tun, als was sie sagen oder wer sie sind. Es ist wichtig, dies zu beachten und in Erinnerung zu behalten angesichts der Tatsache, dass im Laufe der Zeit die Handelnden selbst eine eigene Unabhängigkeit anzunehmen beginnen. Ricoeur spricht in diesem Fall von einer 'figurativen Ausdehnung' des Mythos; eine Dimension tritt nun zum Mythos hinzu, die nichts desto trotz nicht zum Wesen des Mythos als solchem gehört."[42]

„Anscheinend gibt es viele Mythen, die in der Tat keine andere Funktion haben als die Legitimation einer sozialen Institution oder Sitte. (...). Eine Gemeinschaft appelliert an eine solche typische Verstehensweise immer dann, wenn sie einer Totalität von Sinn oder Welt bedarf, um theoretisch, praktisch oder anderswie handeln zu können, und sie hat kein anderes Mittel zur Verfügung, um eine solche Welt zu erschließen."[43]

„Gebrauch von mythischem Denken ist unvermeidbar, weil es Erfahrungsbereiche gibt, in denen der Mensch manchmal nicht handlungsfähig ist, außer aufgrund einer festen Überzeugung über bestimmte zu treffende Annahmen."[44]

2.2.1. Prähispanische Mythen

In Amerika bestand auch vor der Ankunft der Spanier eine große Anzahl verschiedener Völkergemeinschaften. Jedes dieser Völker hatte seine eigenen Mythen, die es auch weitgehend beibehielt, wenn es in den Einfluss oder unter die Herrschaft der sich ausbreitenden Reiche der Azteken oder Inkas kam. Bei den Völkern Amerikas waren die Mythen der Ausdruck ihrer religiösen Überzeugungen, ihre heiligen Geschichten. Das Denken des größten Teils der Urbevölkerung war, wie Javier Ocampo López in seinem Buch über die kolumbianischen Mythen schreibt, wesentlich mythologisch. Bei den höheren Kulturen, wie denjenigen der Mayas, Azteken, Inkas und Chibchas führte es zur Herausbildung strukturierter und komplexer religiöser Systeme. Der Kosmos, die Sonne, der Mond und die Sterne, die Erde, der Wind, der Regen und die anderen Naturkräfte repräsentierten die Grundkräfte dieser Denkweisen.

„Die Völker Amerikas empfanden sich als integriert in einer Gesamtheit oder Gemeinsamkeit mit dem Kosmos und sie praktizierten die Fruchtbarkeitsriten als Ausdruck einer ewigen Dynamik der Schöpfung, in welcher Geburt und Sterben und erneute Geburt den

---

42 Joseph J. Kockelmans, über Mythos und Wissenschaft, in: Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, Hans Lenk, (Hrsg.), S. 79.
43 Ebd., S. 90 f.
44 Ebd., S. 94.

Prozess einer fortwährenden Regeneration und Wiedererstarkung darstellten.“[45]

Der Religionshistoriker Mircea Eliade beschreibt die Mythen in den traditionsgebundenen Gemeinschaften, zu denen damals auch die amerikanischen Völker gehörten, als Berichte „irgendeiner Schöpfung“: „[Der Mythos] erzählt, wie etwas entstand. Die Akteure sind übernatürliche Wesen und die Mythen offenbaren ihre schöpferische Tätigkeit und die Heiligkeit (oder schlicht „Übernatürlichkeit“) ihres Werkes. Folglich wird die Geschichte dieser Aktivität für absolut wahr gehalten, da sie von Realitäten handelt, und heilig, weil sie das Werk übernatürlicher Wesen sind. Der Weltentstehungsmythos ist wahr, weil die Existenz der Welt dies beweist. Der Mythos vom Ursprung des Todes ist wahr aufgrund der Sterblichkeit des Menschen. (. . .). In den traditionsgebundenen Gemeinschaften ’lebt‘ man den Mythos, in dem man sich von der heiligen, erhebenden Kraft der erzählten oder wiederholten Ereignisse ergreifen lässt.“[46]

Alle Feste, Gesänge und Tänze des alten Amerika entstammen, wie Ocampo López ausführt, einem magisch religiösen Grundcharakter und sie stehen in Verbindung zu den Ernten und den familiären Ereignissen. „Ein Charakterzug dieser Denkweisen ist der Animismus, der jedem Ding, sei dies ein Tier, ein Mensch oder eine bloße Naturerscheinung eine Personalität und Seele zuordnet. Es existierten die Gottheiten der Wasser, Flüsse und Quellen, der Wind und Hurrikane, der Wälder und Berggipfel, der Erdbeben, der Regenbogen und selbst der Steine. Die Menschen konnten sich dann die Naturereignisse durch das Wirken dieser Personalitäten verständlich machen. Aus diesem Verständnis erwuchs die ’Magie der Schamanen‘, als der Kunst der Beeinflussung dieser Naturkräfte. Der Schamane war derjenige, der in besonderer Weise mit der Natur in Einklang treten konnte. Er wusste, wie die Rituale der Mythen durchzuführen waren, mit denen die Beziehungen zwischen den Menschen und der Gesamtheit der Natur in gute Bahnen gelenkt wurden. Im Kult des Totemismus wird dieser Einklang zwischen der Natur und den Menschen hergestellt, indem sich ganze Menschengruppen oder Familien in besonderer Weise einem Tier oder Naturereignis verbunden glaubten.“[47]

Noch heute finden wir in den Jahrtausende alten Steinzeichnungen, die uns von der

45 Javier Ocampo López, Mitos Colombianos, S. 23
46 Mircea Eliade, Die Großen Mythen der Menschheit, S. 14.
47 Javier Ocampo López, Mitos Colombianos, Ebd., S. 24 f

Chavin-Kultur in Chavin de Huanta und in Sechin (Perú) unter anderen hinterlassen wurden, Zeugnisse dieser Verbindung von Mensch, Tier und Natur.

Eliade beschreibt das Wesen dieser Denkweise: „Die im Mythos erzählte Geschichte ist eine Art Wissen, ein nur für Eingenweihte bestimmtes Geheimnis, das bei den Initiationen weitergegeben und von magisch-religiösen Kräfte begleitet wird. Bei den Cuna-Indianern Panamas ist der erfolgreiche Jäger jener, der den Ursprung des Wildes kennt. Bestimmte Tiere können gezähmt werden, aber nur, weil die Zauberer das Geheimnis ihrer Entstehung kennen. Ähnlich kann man glühendes Eisen mit der bloßen Hand halten oder einige giftige Schlange packen; man braucht nur ihren Ursprung zu kennen. Dieser Glaube ist außerordentlich weit verbreitet und ohne jeglichen Zusammenhang mit einem bestimmten Kulturstil. (...). In Gesellschaften in denen der Mythos noch lebendig ist, unterscheiden die Menschen sorgfältig zwischen Mythen, also 'wahren' Geschichten, und Märchen oder Sagen, den 'falschen' Geschichten. Viele nordamerikanische Indianer unterscheiden zwischen heiligen Mythen, wie Kosmogonie, Entstehung der Sterne, Ursprung des Todes, Großtaten eines Heros u.s.w., und profanen Geschichten, die von den Abenteuern des Tricksters (Kojoten) erzählen oder anatomische Eigentümlichkeiten von Tieren erklären.(...). Mythen berichten nicht nur von der Entstehung der Welt und aller darin befindlichen Dinge, sondern auch von den Urereignissen, die den Menschen zu dem formten, was er heute ist - sterblich, von unterschiedlichem Geschlecht, organisiert in einer Gemeinschaft, gezwungen zu arbeiten, um zu leben, und sich bei der Arbeit nach gewissen Gesetzen zu richten.“[48]

Im Denken des prähispanischen Amerika wurde nicht zwischen Mythos, religiöser Überlieferung und Lebensweisheit unterschieden. Die Menschen Amerikas verstanden mittels ihrer Mythen ihre Welt. Doch war dies eine Welt im Umbruch. Im Süden des Kontinents verstanden es die Inkas, ihr Reich in „moderner“ Weise zu verwalten. Sie verfügten über effektive Informationssysteme, Läufer (Chaskis) durch die jedes wesentliche Ereignis dem Herrschaftszentrum in kurzer Zeit zugetragen wurde, und ausgeklügelte Techniken in der Landwirtschaft, so dass kein Hunger im Lande bestand. Das ehemalige Inkareich hatte durch die Fortschrittlichkeit seiner Lebensformen eine große Attraktion auf die umlie-

48 Mircea Eliade, Ebd., S. 17.

genden Völker ausgeübt, so dass auf seinem Gebiet sehr viele Menschen lebten und eine Wirtschaft und Arbeitsorganisation statt fand. Es wird auf zwischen 10 bis 14 Millionen Einwohner geschätzt. Dies führte zu sozialen Strukturen, die eine Technikentwicklung begünstigten. Das Denken der Menschen befand sich in dieser Zeit größerer Änderungen ebenfalls im Wandel. Die Gemeinschaft der Menschen, die unter der Verwaltung der Inkas stand, musste zu einem gemeinsamen Verstehen finden. Dieser Prozess war bei der Ankunft der Spanier keineswegs abgeschlossen, was sich an einer unsicheren und schwankenden Geisteshaltung vieler, auch in Verantwortung stehender Menschen widerspiegelte.

Es ist uns heute unmöglich zu urteilen, wie dieser Prozess sich ohne den Einfluss Europas entwickelt hätte. Viele der prähispanischen Mythen Amerikas sind uns heute verlorengegangen und wir können oft nicht zwischen „heiligen Geschichten“ und reinen Erzählungen, den Märchen unterscheiden. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass die Mythen das Herrschervolk der Inkas nicht nur aus der Gesamtheit der Völker heraushoben, sondern es auch auf seine Funktion für alle Menschen verpflichteten. Die wesentlichen Elemente der prähispanischen Mythen über den Ursprung des Inkareiches, wie sie uns von den Chronisten berichtet wurden, sind die folgenden:

Manco Cápac und Mama Ocllo sind von der Sonne erschaffen worden. Die Welt war in dieser Zeit von wilden Männern bewohnt. Das Ehepaar wurde von der Sonne als Helden auf die Welt geschickt, um dieser die Zivilisation zu bringen. Sie erschienen am Titicaca-See. Manco Cápac hatte einen Stab aus reinem Gold in der Hand. Er hatte den Auftrag, die Hauptstadt des Imperiums, die Stadt Cuzco zu gründen, und zwar genau an der Stelle, an der der Stab mit einem einzigen Stoß in der Erde versenkt werden konnte. Das Paar ging daraufhin nach Richtung Norden und stach mit dem goldenen Stab in den Boden. Sie erreichten so Pacarec Tampu (den Ort der Ruhe wo der Morgen beginnt). Sie hielten an, am Berg Huanacaure, wo der Stab im Boden versank. Dort bauten sie einen Tempel, der der Sonne geweiht wurde und zu dem sie alle Menschen zusammenriefen. Manco Cápac lehrte die Männer die Kunst des Ackerbaus und der Viehzucht, die Errichtung von Häusern und Städten, er gründete Cuzco und regierte mit milden und gerechten Gesetzen.[49]

2.2.2. Posthispanische Mythen

Mythen verändern sich mit den Lebensbedingungen der Menschen und gegenüber einem so einschneidenden Ereignis, wie es der Einbruch der europäischen Welt in Amerika darstellte, konnte das Denken der Menschen nicht unbeeinträchtigt bleiben. Beim Zusammentreffen verschiedener Kulturen werden die Symbole der einen Kultur häufig mit Inhalten der anderen Kulturen gefüllt und dabei umgedeutet. Dabei ordnet sich der Mythos der militärisch unterlegenen Kultur dem der siegreichen unter, indem er deren Symbole über die eigenen stellt.

Die Menschen richten ihr Denken so ein, dass sie in einer von neuen Mächten bestimmten Welt leben können. Mythen sind auf den Erhalt der Menschen und ihrer Lebenswelt ausgerichtet. Da ihr Bezugssystem, der Mensch, gleich bleibt, erzeugt mythisches Denken keinen „Fortschrittsglauben“, sie ermöglichen den Menschen hingegen, auch nach einschneidenden Ereignissen eine Lebenskontinuität zu erkennen.

Die Entwicklung und die Umformungsmöglichkeiten der Mythen zeigen, bis zu welchem Punkte sich eine Kultur gegenüber äußeren Einflüssen behaupten kann. Diese Umwandlung wird von dem Schriftsteller José María Arguedas* für die prähispanischen Kulturen Lateinamerikas beschrieben. Er schreibt: „Während der langen Periode der Kolonialzeit hat die Urbevölkerung viele Elemente der spanischen Kultur freiwillig ins eigene Denken aufgenommen, neben einer großen Anzahl neuer Verhaltensweisen, die ihr von den Herrschenden aufgezwungen wurden. Es geschah, was immer geschieht, wenn ein Volk mit hoher Kultur von einem anderen dominiert wird, es verfügt über genügend Flexibilität und Kraft, um seine Integrität zu bewahren und sich, unter den neuen, freiwillig oder aufgezwungenerweise übernommenen Kulturelementen weiterzuentwickeln. Alle diese übernommenen Elemente werden umgebildet.“[50]

49 Übersetzung aus: Inca Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, Lima 1973.
50 José María Arguedas, Formación de una cultura nacional indoamericana, S. 193.

* José María Arguedas, 1911-1969, peruanischer Ethnologe und Schriftsteller. Er schrieb zahlreiche Essays über kulturelle Anthropologie und Romane die vor diesem Hintergrund spielen: „Yawar Fiesta“ (1941), „Los ríos profundos“ (1958), „El sexto“, (1961), „Todas las sangres“ (1964), „El zorro de arriba y el zorro de abajo“.

Die im folgenden dargestellten Mythen zeigen diesen Umbildungsprozess.

2.3. Der Mythos vom Inkarri–Puquio

Inkarri ist ein zusammengesetzter Name, aus dem alten Quechua-Wort Inka und dem spanischen Wort für König.
Die Wamanis, die Gebirge, wurden als untere Gottheiten verehrt. Sie schützen den Menschen und von ihnen erhält er das lebensspendende Wasser. Der oberste Gott aber ist Inkarri. Er war der Sohn der Sonne[*] und einer Mutter der Wildnis. Er erschuf alles was auf der Erde ist. Er band die Sonne an den Gipfel des Berges Osgonta und schloss den Wind ein, um sein Schöpfungswerk zu vollenden. Zum Abschluss entschloss er sich, die Stadt Cuzco zu gründen und schleuderte dazu einen Klotz aus Gold von obersten Gipfel eines Berges. Dort wo dieser niederfiel wollte er die Stadt gründen. (Puquio ist sechshundert Kilometer von Cuzco entfernt, was vor der Eröffnung der Straße etwa sechs Tagesreisen entsprach.) Inkarri wurde vom spanischen König gefangen, gemartert und enthauptet. Der Kopf des Gottes wurde nach Cuzco gebracht. Der Kopf des Inkarri blieb am Leben und sein Körper wächst in der Erde nach. Aber da er nun keine Macht mehr hat, so werden seine Gesetze nicht mehr eingehalten und seine Wille wird nicht mehr befolgt. Wenn aber einmal der Körper des Inkarri vollständig nachgewachsen sein wird, dann wird er wiederkommen und an diesem Tage wird das letzte Gericht stattfinden. Zum Beweis dafür, dass der Inkarri in Cuzco ist, singen die Vögel der Küste: „In Cuzco ist der König“, „Also auf nach Cuzco.“[51]

2.4. Der Mythos vom Inkarri–Quinua

Gemäß dem Mythos von Quinua, erschuf Inkarri die Gebirge und das Wasser dieser Welt. Dann machte er den Menschen. Wenn er wollte, dass Tage länger dauerten, band er die Sonne an einem Stein fest. Die großen Felsen gehorchten ihm. Er war genau wie

51 Übersetzung aus José María Arguedas, Ebd., S. 175.

* Im alten Perú wie in den meisten südlichen Ländern wird die Sonne dem männlichen Geschlecht zu geordnet.

der Gott von Puquio, was bedeutet, dass er die Macht hatte alles zu erschaffen was er wünschte, „gleich einem Gott“. Man weiß nicht wessen Sohn er war. Wenn es nicht die Sonne ist, so ist es doch die Kraft des Lichts, die Inkarri festzuhalten vermag. Weder Cuzco noch irgendeine andere Stadt hat er errichtet. Es war der katholische Gott, der den Truppen des spanischen Königs befahl, den Inkarri zu enthaupten. Es war nicht der spanische König, der ihn niederzwang und ihm den Kopf abschlug. Es gab vorher unter den Göttern eine Absprache, aber diese ist den Menschen unverständlich.

Der Kopf des Inkarri befindet sich im Palast in Lima und bleibt dort am Leben. Aber er verfügt über keinerlei Macht, da er von seinem Körper abgetrennt wurde. Solange aber noch die Möglichkeit besteht, dass sein Körper wiederersteht und dies sich noch nicht verwirklicht hat, bleiben seine Menschen (die Indios) unterjocht. Erst wenn der Kopf des Gottes Inkarri die Freiheit erlangt und sich mit seinem Körper vereinigen kann, könnte er sich nochmals dem katholischen Gott zum Kampfe stellen. Doch wenn dies nicht geschieht, und er es niemals schafft sich wieder herzustellen und seine übernatürliche Kraft zurückzuerlangen, so werden höchstwahrscheinlich wir alle, die Indios, sterben.[52]

Dieser zweite Mythos vom Inkarri ist die Schöpfung eines Volkes der Quechua, das sich schon stärker an die neuen Verhältnisse angepasst hat, als dasjenige, das den Mythos von Puquio schuf. Der katholische Gott als die neue Ordnungsgewalt hat nun die Rolle des spanischen Herrschers und seiner Willkür übernommen. Es ist der neue Mythos, das neue Denken, das gesiegt hat und es zeigt sich schon die Notwendigkeit, sich diesem neuen Denken zu stellen. Während der Mythos von Puquio noch im alten Denken verharrt und zum Abwarten rät, wird hier nach dem Zusammenbruch der alten Welt ein Wandel zu einem neuen Mythos sichtbar.

In der folgenden Geschichte vom Pucu Pucu,[53] wird deutlich, wie die Niederlage verarbeitet werden konnte, ohne dass die Unterlegenen dadurch ihre gesamte Selbstachtung eingebüßt hätten. Der Repräsentant der einheimischen Bevölkerung, der kleine Vogel „Pucu-pucu“ ist nicht schlechter als der für die Neuankömmlinge stehende Hahn, er wird nur mittels unerlaubter Tricks zum Verlierer und die Bestrafung, die er erhält ist ungerecht.

52 Übersetzung aus José María Arguedas, Ebd., S. 177.
53 Pucu Pucu eine Erzählung aus Qharitamaya, Acora, Puno, Perú.

2.5. Die Geschichte vom Pucu pucu

Früher lebte in Amerika der Pucu Pucu*, der alle aufweckte. In dieser Zeit gab es keinen Hahn.

Eines Tages erscheint der Hahn anstatt des Pucu Pucus, der die Leute aufweckte.

Man erzählt, dass der Hahn und der Pucu Pucu sich oft stritten und dass der Hahn den Pucu Pucu mit einem Tritt in den Fluss warf. Da ging der Pucu Pucu zum Herrn Richter um sich zu beschweren (damals sollte man den Richter einen Herrn nennen, als Zeichen des Respekts vor seiner Autorität, denn er war jemand der die Ordnung aufrechterhält).

Der Herr Richter befahl dem Pucu Pucu, dass er ihm den Hahn bringe und der Pucu Pucu tat dies.

„Warum streitet ihr?“ fragte der Richter, als sie nun beide vor ihm standen.

„Es ist so, dass ich derjenige bin, der die Leute aufwecken sollte“, antwortete der Pucu Pucu.

Dann fragte der Richter dasselbe den Hahn und dieser antwortete: „Aber ich bin doch der, der die Leute früher immer aufweckte.“

Der Richter sagte: „Wer von euch beiden weckt denn die Leute zuerst auf? Dies werden wir gleich erfahren durch Zeugen. Jede von euch bringe einen Zeugen.“

Am nächste Tag, brachten beide Zeugen mit. Der Hahn brachte eine Maus und der Pucu Pucu brachte ein Leque Leque*.

Der Richter betrachtete den Leque Leque und fragte: „Wer weckt die Leute früher auf? Der Leque Leque antwortete dem Richter. “Der Pucu Pucu weckte uns immer früh auf.

Dann stellte der Richter dieselbe Frage der Maus und die antwortete: „Der Hahn weckte uns immer früh auf.“

Als der Richter den Fall nicht lösen konnte, sagte er dem Hahn und dem Pucu Pucu: „Jetzt muss jeder von euch mit seinem Zeugen in einem Zimmer schlafen und so werde ich sehen, wer von euch die Leute am frühsten aufweckt.“

So schliefen jedes Paar in einem Zimmer, der Pucu Pucu mit dem Leque Leque, in einem und der Hahn und die Maus im anderen Zimmer.

---

* Pucu Pucu, ein einheimmischer Vogel.
* Leque Leque, ein Vogel der Anden, der in hohe Gebirge zu Hause ist.

Der Pucu Pucu sagte zum Leque Leque: „Was sollen wir jetzt in diesem dunklen Zimmer machen? Wie sollen wir wissen, wann die Sonne aufgeht oder nicht?“
Dasselbe geschah im anderen Zimmer. Der Hahn sagte zur Maus. „Wie können wir wissen ob die Sonne aufgeht oder nicht, um zu krähen?“
Die Maus sagte dem Hahn: „Macht dir keine Sorgen, ich werde ein kleines Loch in die Hauswand machen und dadurch hinausgehen. Wenn die Sonne aufstiegt, werde ich durch das Loch schnell zurückkommen und so wirst du die Leute aufwecken.“
Die Maus ging nach draußen, schlief im Forst und erfror fast vor Kälte. Am Morgen kehrte die Maus zurück und der Hahn krähte. Davon erwachte der Pucu Pucu und begann auch zu krähen.
Als es schon Morgen war, holte der Richter beide aus ihren Zimmer und sagt zum Hahn. „Man sieht, dass du immer die Wahrheit gesagt hast. Von jetzt aus wirst du die Leute wecken.“
Man sagt, dass von diesem Zeitpunkt an der Hahn mit den Menschen lebte.
Sich der Maus zuwendend, sagte der Richter: Du hast auch die Wahrheit gesagt und er gab ihr Gerste und Getreide (Quinua).
Seit dem erzählt man, dass die Maus Gerste und Getreide frisst.
Darauf schmiss der Richter den Pucu Pucu hinaus und trat ihm in den Hintern.
Seit dieser Zeit bis zum heutigen Tag nennen die Leute den Pucu Pucu „grüner Hintern“.
Zu dem Leque Leque sagte der Richter, dass er ein Lügner sei und gab ihn Ohrfeigen.
Seitdem sagt man, dass der Leque Leque einen platten Kopf hat.
So besiegte der Hahn den Pucu Pucu und bleib bei den Menschen, während der Pucu Pucu in den Wäldern leben musste.[54]

2.5.1. Die Schrift als Mythos

Die Unterlegenheitsmythen der Menschen der Anden bildeten sich erst während der Herrschaftszeit der Spanier in der Bevölkerung der Städte und der Küstengebiete aus, in denen die Menschen die spanischen Lebensweisen übernommen hatten. Dort entstand

54 Erzähler: Damian Tuncco, Übersetzer, Edgar Quispe Chambi, in: ¿Quiénes Somos?, Rodrigo Montoya – Enrique López (Hrsg.), S. 111.

der Mythos vom dummen und unbelehrbaren Indio, der häufig an dessen Analfabetismus seine Nahrung fand.

Wie allgemein bekannt ist, war im alten Perú eine Schrift beim einfachen Volk unbekannt. Gesellschaftswichtige Daten wurden mittels einer Knotensymbolik auf Schnüren gespeichert (Quipus), aber dieses Verfahren war den Möglichkeiten der europäischen Schriftsprachen unterlegen, die darum vielen einfachen Menschen als eine höhere Fähigkeit erschien. Auf Grund ihres Unverständnisses ordneten sie der Schrift bzw. dem Schreibenkönnen eine mythologisierten Bedeutung zu. Aus einer erlernbaren Fähigkeit wurde die Schrift zum Symbol für die Zugehörigkeit zu einer höherstehenden Menschengattung.

Von Ricardo Palma wird uns dazu eine sehr eindrückliche Geschichte überliefert:

„Ein spanischer Edelmann hatte in Pachacamac (nahe der Hauptstadt Lima) Melonen gepflanzt und als sie reif waren, sandte er einige davon an einen Freund in Lima. Den Indios, die diese überbringen sollten, gab er einen Brief an seinen Freund mit, und ermahnte sie keine der Melonen zu essen oder zu verlieren, da dieser Brief sie überwachen würde. Auf halbem Weg jedoch wurden die Indios vom Hunger und von der Neugier auf die neue Frucht dazu verführt einige der Früchte zu probieren. Sie versteckten sorgsam den Brief und aßen einige der Melonen im Vertrauen darauf, dass der Brief sie ja nicht sehen konnte. Ihr Verrat wandelte sich jedoch in Entsetzen vor der Macht des geschriebenen Wortes. Der Empfänger konnte ihnen nach dem Öffnen des Briefs genau sagen, wieviele Melonen sie gegessen hatten.“[55]

Das Fehlen einer Schrift, das die in den alten Kulturen verhafteten Menschen zum Gespött der dem spanischen Erbe verbundenen Küstenbevölkerung machte, spiegelt ein „Trauma“ der lateinamerikanischen Bevölkerung.

Weitere Beispiele hierzu findet man schon beim ersten Zusammentreffen zwischen den spanischen Eroberern und dem Inkaherrscher Atahualpa. Dieser hatte eine ihm überreichte Bibel, nachdem sie nicht in der versprochenen Weise „zu ihm sprach“, verächtlich weggeworfen. Sein anschließender Untergang konnte als Bestrafung seiner Missachtung „der heiligen Schrift“ aufgefasst werden. Die „Schrift“ wurde zum Symbol der Überlegenheit und zum Kriterium für die Zugehörigkeit zur neuen Gesellschaft.

55 Ricardo Palma in: Carlos Iván Degregori, Que dificil es ser Dios, S. 8.

Als im Gefolge der französischen Revolution weltweit der Siegeszug des Rationalismus und mit ihm die Befreiung der Menschen aus dem Feudalismus einsetzte, wirkte dieser Anstoß in Lateinamerika völlig unterschiedlich als in Europa. Die neuen Ideen konnten nicht zur Herausbildung einer neuen führenden Bürgerschicht führen, da ihre Verbreitung auf die der Schrift mächtige Oberschicht beschränkt blieb. Der Impuls der Aufklärung wirkte genau aus diesem Grunde in Lateinamerika auf völlig andere Weise, als in Europa.

2.6. Flexibilität des mythologischen Denkens und die Abstraktion der Rationalität

Wir haben am Beispiel des Pucu Pucu gesehen wie sich im Mythos das „Seinkönnen“ der Menschen ausdrückt. Im Mythos findet der Mensch die Bedeutung seines eigenen Selbst und dessen Stellung in der Welt. Um „sein zu können“, muss der Mensch ein Selbst entwickeln, das er achtet und für dessen Überleben er bereit ist sich einzusetzen. Es ist daher überlebenswichtig ein Verstehen zu finden, in dem diese seine Selbstachtung besteht. Dies ist zum Leben ebenso wichtig wie Arme und Beine.

Der Mensch konzipiert sich selbst in seinem Selbstverständnis. Aus dieser Tatsache begründet sich auch die Bedeutung der Feste für die menschliche Existenz. Im Fest wird der Mensch Teil des Gefeierten, er wird einbezogen in das Verehrungswürdige und wertvoll für die Welt. Das Göttliche und Erhabene, etwa die alles ernährende Erdmutter (pachamama) erhält ihre Göttlichkeit durch die Menschen, die sie in ihren Festen verehren und mit ihr einswerden.

In ihren Festen spiegelt sich der Überlebenswille einer Gemeinschaft und die Stärke ihrer mythologischen Vorstellungen. Es kann gesagt werden, dass die Andenwelt in ihren Festen, aller Entrechtung zum Trotz, überlebt. Emilio Morillo hebt dieses Charakteristikum aller Kulturen in seiner Bedeutung für die Andenkultur besonders hervor, wenn er schreibt: „Es gibt unzählige Feste im Kalender der Anden, sowohl für den Erntezyklus als auch den Lebenszyklus. Ohne ihre Tänze, ihren Gesang und ihre Musik bleibt die Andenwelt unverständlich. Es gibt keinen Ort in den Anden Perús, wo nicht musiziert, getanzt und gesungen wird.“

„In den Festen des Patrons (fiestas patronales) manifestieren sich die wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Beziehungen der Menschen und in den Festen der Berufsgruppen diejenigen der gegenseitigen Beziehungen. Die Feste geben dem geschäftlichen Aktivitäten einem Raum und dienen der Ausbildung der Kulturen. Durch Tanz und Gesang wird die Geschichte vergegenwärtigt und es werden die Konzeptionen von der Welt, die Beziehungen zur Natur, zu den Göttern, vor allem aber zu den Menschen erschaffen. Die Feste sind nicht nur Ausdruck der Religiosität, sondern auch Bestätigung der Identität.“[56]

Auch bezüglich der Musik können die Bewusstseinsstufen der Andenbevölkerung erkannt werden. Raúl Romero unterscheidet:

(1) Die traditionelle Musik als Ausdruck des Rückzugs in die prähispanische Welt und des Widerstandes [cultural] gegen die Veränderung. Diese Musik ist immer stark mit der Region ihrer Entstehung und mit deren Brauchtum verbunden.

(2) Der kulturelle Synkretismus, die Übernahme von fremden Elementen, die sich in die Feste und Tänze ausdrücken.

(3) Neuschaffung musikalischer Stoffe, in denen sich ein neues Lebensgefühl und eine neue Lebensrealität ausdrücken.[57]

Diese Bewusstseinsstufen, die in der Musik zum Ausdruck gebracht werden, spiegeln somit das Selbstverständnis der Menschen, das wir auch in ihrem Denken bis hin zur Philosophie wiederfinden müssen.

Charakteristisch für Lateinamerika ist die Vielfalt seiner Landschaften und damit seiner Lebensformen. Diese Vielfalt findet sich daher auch in seinen Mythen und Kulturen. Diese sind, wie José María Arguedas sich ausdrückt, „eine unendliche Quelle der Kreativität.“ Das mythische Denken wird so nicht nur zur Kraft die das Bestehende bewahrt, sondern auch zu derjenigen, die das Neue ermöglicht.

Alberto Flores Galindo erkennt gerade in den Spannungen, die die Vielfalt mit sich bringt, diesen Anstoß. „Es sind gerade die Projekte, die sich mit unseren akuten Problemen befassen, unserer Abhängigkeit und Fragmentiertheit, die die Menschen zu ihrer

56 Emilio Morillo Miranda, La educación desde la concepción andina, in: Cuadernos arguedianos, N° 4., S. 25 f.

57 Raúl Romero, Aus einem Vortrag in Lima 1992, in: Emilio Morillo Miranda, Ebd., S. 26.

Identität führen. Sie werden so zu mehr als nur zu Bauern, zu Indios, die sich ihrer Riten und Bräuche bewusst sind.“[58]

Es ist wichtig zu erkennen, dass das mythologische Denken nicht nur in Geschichten und Überlieferungen, sondern im Leben als Ganzem verankert ist, in Gebäuden, Kunstgegenständen, der Musik, dem Tanz, Bräuchen und Arbeitsweisen und in den Festen seine Höhepunkte findet. Die Fixierung dieses Denkens in schriftlicher Form ist zweitrangig. Es geht hier immer um Inhalte und nie um die Form. Bezüglich der Frage, inwieweit das prähispanische Amerika eine Schrift besaß, haben sich in den letzten 50 Jahren die Ansichten der Forscher grundlegend gewandelt. Durch Heinrich Berlin, einen in jungen Jahren aus Fürth nach Mexiko ausgewanderten Privatgelehrten und die in den Vereinigten Staaten lebende russische Emigranten-tochter Tatiana Proskourakoff wurde gleichzeitig und unabhängig voneinander nachgewiesen, dass in den Steinschriften der Mayas Ereignisse aus dem Leben der Herrscherfamilien und die Geschichte ihrer Staaten erzählt werden. Erst in den Jahren nach 1970 setzte sich dieses Wissen in der Fachwelt durch, dass die Steinschriften der Mayas sprachlich zu lesen seien. 80 Prozent der etwa 500 Zeichen der Mayaschrift können heute entziffert werden.[59]

Auch für die Inkakultur ist, wie Joseph Estermann betont, es durchaus möglich, dass diese über eine Schrift verfügte. Er schreibt: „Es gibt Indizien dafür, dass die Inkakultur nicht vollkommen schriftlos war, sondern ein sehr kompliziertes und in höchstem Maße kodifiziertes graphologisches System kannte. Nicht nur die khipu (Schnüre verschiedener Länge und mit vielen Knoten), sondern auch die tokapu (symmetrisch angeordnete Symbole und Ideogramme) auf der Kleidung der Adeligen und die gero (Becher aus Holz oder Lehm, mit Einritzungen und Farben verziert) sind möglicherweise von einer linguistischen Symbolik, die bisher nicht entziffert werden konnte.“[60]

Die Stärke des mythologischen Denkens liegt, neben seiner Möglichkeit zur Verankerung in allen menschlichen Ausdrucksformen, in seiner Flexibilität. Es kann in weit vielfältigerer Weise das menschliche Sein repräsentieren, als dazu ein logischer Text in der Lage wäre. Es kann Gemeintes verbergen, Wahrheiten aufdecken, ohne diese aus-

58 Alberto Flores Galindo, Buscando un Inca, S. 410 ff.
59 Berthold Riese, Die Maya, S. 16.
60 Josef Estermann, Andine Philosophie, S. 76.

zusprechen, die vermeintlich Starken verspotten und verhindern, dass diese Macht über das „Selbst“ der Menschen erlangen. Es kann, obwohl es seine Form ändert, seine Inhalte bewahren und in den alten Formen neue Inhalte ausdrücken.

Das mythologische Denken kann nicht durch Gesetze verboten werden, da es in der Lage ist, sich rationalen Formalismen zu entziehen. Der Kraft ihrer mythologischen Tradition verdanken die Andenvölker die Erhaltung ihrer Identität. Juan Ansión kann so feststellen: „Der tiefgreifenden Niederwerfung des Sozial und Wirtschaftssystem der Anden zum Trotz haben sich auf Grunde der Festigkeit seiner kulturellen Traditionen seine grundlegenden Strukturen erhalten. Die gegenseitige Hilfe, die Arbeit im Kollektiv, der Wechsel zwischen Ackerbau und Viehzucht und das Kunsthandwerk (...).“[61] Die Ausrichtung an Mythen konnte andererseits sogar zum Bindeglied zwischen den indianischen und spanischen Volksgruppen werden. Dies stellt Ansión fest, wenn er ausführt: „über all die enormen kulturellen Verschiedenheiten hinweg haben die Spanier und Indios neben ihrer Tradition als Bauern, Religionen, die Riten der Landwirtschaft bevorzugen und die Welt in mythischen Begriffen erklären. (...). Die Indios waren so in der Lage, das was in ihrer traditionellen Kultur nicht mehr nützlich war aufzugeben und den Gebrauch von Werkzeugen und Technologien aus der westlichen Kultur aufzunehmen, um neue Lösungen zu finden."[62]

Wie wir an den aufgeführten Beispielen über die Mythen der Andenwelt sahen, traten Probleme besonders dann auf, wenn mythologisches Denken auf ein formalisiertes, abstrakt gewordenes Denken trifft. Das rationale Denken hat in seinem Gebrauch formaler Ausdrucksweisen und Logiken bei Weitem nicht die Ausdrucksmöglichkeiten der Mythen. Durch die Abstraktion, die immer notwendig ist, wenn Begriffe des Lebens Eingang in einen logischen Formalismus finden, werden diese angepasst, vereinfacht und in ihrer Ausdruckskraft beschnitten. Die Rationalität zwingt die Menschlichkeit unter einen Formalismus und kann so zur Unmenschlichkeit werden. Diese Gefahr ist insbesondere dann gegeben, wenn dieser Formalismus nicht der eigenen Kultur, sondern einer fremden Kultur entstammt. Unter der Sichtweise des Formalismus werden dann die Verhaltensweisen

61 Juan Ansión, La escuela asusta niños, o la cultura ante el saber de occidente, in: Páginas revista del CEP, Vo. XI, Lima, S. 8.
62 Ebd., S. 8 ff.

der Menschen beurteilt, ohne Rücksicht auf ihre eigene Identität und ihr Werteempfinden zu nehmen. Diese Beurteilung ist für sie selbst ungerecht, sie bleiben unverstanden und werden häufig der Lächerlichkeit preisgegeben. Ihnen wird die Fähigkeit des Verstehens abgesprochen und sie werden Waren gleichgestellt.

Die erfahrene Rationalität zeigte sich den Menschen dann häufig als eklatante Irrationalität und Ungerechtigkeit. (Es gibt Beispiele von Rechtsstreitigkeiten in Perú, die über hundert Jahre andauerten bevor eine Entscheidung erreicht wurde. Das objektiv bestehende Recht rechtfertigte somit jahrhundertelang andauerndes Unrecht.) Viele Schriftsteller Lateinamerikas beschreiben diese Rationalität als die Wirkung brutalster Sachzwänge, unter denen die Menschen zu leiden haben.

Diese Beschreibung kennzeichnet die Situation, in der das eigenständige Verstehen Hispanoamerikas seinen Anfang nehmen musste. Sie kommt in den Mythen Amerikas in eindrücklicher Weise zum Ausdruck. Die Suche nach eigenen Werten war daher auch eine Suche nach Referenzenpunkten, um mittels des eigenen Verstehens Gerechtigkeit und Gleichheit durchzusetzen. Ohne diesen Rückgang zu den Wurzeln bleiben meines Erachtens die Triebfedern des Hispanoamerikanischen Denken unverstanden.

Während in Europa das rationale Denken sich im Zeitalter der Aufklärung als Gegensatz zum mythischen Denken entwickelte und dieses als rückständig brandmarkte, benötigen andere Kulturen ihre mythischen Wurzeln, um aus den Sachzwängen, die ihnen die Globalisierung und die Rationalität der Technik aufzwingen, Wege zur Freiheit und Authentizität zu finden. Für diese Kulturen kann es dann nicht heißen Rationalität oder Mythos. Hier muss der Leitspruch lauteten: Rationalität auf der Basis des mythisch begründeten Selbstverständnisses.

Die Frage ob es Rationalität und bzw. oder Mythologie lauten muss hängt daher vom Kulturkreis ab, in dem sie gestellt wird.

2.7. Wissenschaftlichkeit und Wissenskultur

„Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d.h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Inhalt willkürlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben sein, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von selbst herbeiführen?“[63]

Diese Frage, die sich schon Schelling stellt, ist eine entscheidende Frage an jede Form der Erkenntnisgewinnung und insbesondere eine solche, die vorgibt „objektiv“ zu sein. Wie könnte objektive Wissenschaft möglich sein, wenn die Form und die Arbeitsbedingungen, unter der sie entsteht, dem menschlichen Leben entstammen und somit nicht objektiv sind, weil sie sich von ihrem Grundbezug nicht befreien können?

Philosophie bedeutet in ihrem Wortsinn „die Liebe zur Weisheit“. Darin kommen zwei Momente zum Ausdruck: Erstens der aktive Wille und die Hingabe des Philosophierenden an die Weisheit als einem übergeordneten Ideal, andererseits aber auch die Forderung an dieses Geliebte, etwas zu sein, das geliebt werden kann. Der Philosophierende oder der Wissenschaftler wird durch seine Liebe zur Wissenschaft, die sich in seinen Anstrengungen für diese manifestiert, zum Mitglied einer Gemeinschaft von Wissenschaftlern, d.h. er tritt einer menschlichen Gemeinschaft bei. Der Wissenschaftsbetrieb ist eine soziale Gemeinschaft, die ihre Mitglieder auch emotional und nicht nur rein rational an sich bindet. Auch dann wenn er, wie die Naturwissenschaften, die Objektivität auf seine Fahnen geschrieben hat, bleibt er eine soziale Gemeinschaft, die wie alle sozialen Gemeinschaften auch von Gesetzen geleitet wird, die nicht rein objektiv sind, sondern Kräfte enthalten, die die Rationalität nicht vollständig erfassen kann. Gernot Böhme beschreibt den wissenschaftsfremden Einfluss des Wissenschaftsbetriebs auf die Wissenschaft, wenn er feststellt: „Wer einmal in der Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft sozialisiert wurde, wird sich nur schwer ihrer Herrschaft über sein Denken entziehen können und dem Eindruck ihrer absoluten Überlegenheit über alles, was sonst noch Wissen, Wissenschaft oder Erkenntnis zu sein beansprucht.“[64]

Der angehende Wissenschaftler muss, um Wissenschaftler zu werden, zunächst die Regeln des Wissenschaftsbetriebs erlernen, um dann, mit den erworbenen Fähigkeiten Wissenschaft treiben zu können. Dieser Eingliederungsprozess ist nicht negativ zu bewerten,

63 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794), in: Ausgewählte Schriften, Bd.1., S. 15.
64 Gernot Böhme, Alternativen der Wissenschaft, S. 14 f.

sondern unumgänglich. Statt Wissenschaftsbetrieb könnten wir auch von Wissenschaftskultur sprechen, einer Kultur, die von Menschen, oft von bedeutenden Persönlichkeiten erschaffen wurde und die Wissenschaft überhaupt erst ermöglicht.

Die Wissenschaftler und ihre Wissenschaft sind von dieser Kultur oder diesem Betrieb abhängig. Kein Ingenieur könnte ohne Technikbetrieb, kein Physiker ohne Labore, kein Archäologe ohne Grabungstechniken und Radium-Karbon-Methode und selbst mancher Designer, Künstler oder Musiker nicht mehr ohne Computer und Computertechnikunterstützung auskommen. Viele Wissenschaften sind erst durch die Organisation ihres Wissenschaftsbetriebs zu dem geworden, als was sie sich uns heute darstellen. In Deutschland kann dieser Schritt für die Ingenieurswissenschaften und die Physik eindeutig datiert werden. Es war Hermann von Helmholtz, der im preußischen Kaiserreich maßstabsetzende Forschungsstätten und Labore einrichtete und aus vordem verarmten Erfindern angesehene und gut bezahlte Wissenschaftler machte.[65] (Die Tatsache, dass sein eigenes Gehalt hier beispielgebend voranging, hat den andern Wissenschaftlern und dem Wissenschaftsbetrieb sicher nicht geschadet.)

Aus diesen Feststellungen zum Wissenschaftsbetrieb wird auch klar, dass eine enge Verbindung zwischen der politisch/gesellschaftlichen Ordnung und derjenigen der Wissenschaften besteht. Nicht jede politische Ordnung kann es ihren Mitgliedern in gleicher Weise ermöglichen, am Wissenschaftsbetrieb teilzunehmen. Länder, die keine praktizierenden Wissenschaftler in einem Forschungszweig finanzieren können, versperren ihren nachfolgenden Generationen den Einstieg in dieses Fachgebiet. Gesellschaftliche Idealbilder können sich zu einzelnen Wissenschaften hin, oder von diesen wegorientieren. Für die Hinwendung zu den Technikwissenschaften war so für viele Städte Europas die Wertschätzung des Handwerks und dessen gesellschaftliches Ansehen förderlich. In Lateinamerika dagegen hat die Überlassung der praktischen Arbeiten an die verachtete einheimische Bevölkerung durch die spanischstämmige Oberschicht den Technikwissenschaften zuwiderlaufende Idealvorstellungen hinterlassen.

Wir können als Ergebnis unserer Überlegungen festhalten:

65 Siehe Artikel: Hermann von Helmholtz und die Wissenschaft in 19. Jahrhundert von Wolfgang U. Eckart und Christoph Gradmann, in: Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 12/1994, S. 100-109.

(1) Vor dem Objekt muss ein Subjekt existieren, durch welches das Objekt überhaupt erst zum Gegenstand einer objektiven, d.h. auf das Objekt hinorientierten Wissenschaft gemacht werden kann.

(2) Die Festlegung dessen, was Wissenschaft und insbesondere auch objektive Wissenschaft ist, erfolgt meist nicht nach rein objektiven Kriterien und entzieht sich der Kontrolle durch solche Kriterien. Es ist zum großen Teil durch soziale Entwicklungen bestimmt. Der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Nikolaus Luhmanns in Bielefeld, Rudolf Stichweh sagte diesbezüglich in einer Diskussion, die in Spektrum der Wissenschaft abgedruckt wurde: „Im 20. Jahrhundert konstatieren die Wissenschaftssoziologen, dass unter praktizierenden Naturwissenschaftlern Attribute wie 'Wahrheit' eigentlich nicht mehr vorkommen, sondern dass sie eher eine ironische, zynische, manipulative Sprache bevorzugen, etwa: 'Okay, ich werde das schon irgendwie so hindrehen, dass es stimmt'. Ich [Stichweh] würde nicht so weit gehen wie manche Soziologen, die meinen, damit sei Wahrheit aus der Wissenschaft ganz verschwunden. Wahrheit bleibt eine Letztbeschreibung für das, was man in der Wissenschaft anstrebt, hat aber in ihrer Alltagswirklichkeit vom 18. Jahrhundert bis heute zunehmend an Bedeutung verloren.“[66]

(3) Zwischen Wissenschaft und Gesellschaft besteht ein enger Zusammenhang. Unterschiedliche Gesellschaften ermöglichen ihren Mitgliedern in unterschiedlicher Weise die Mitgliedschaft im internationalen Wissenschaftsbetrieb.

(4) Der Wissenschaftsbetrieb bewertet das Denken verschiedener Gesellschaften und Kulturen nicht ausschließlich objektiv, sondern in starker Abhängigkeit von der Übereinstimmung der Sinngebung in diesen Kulturen mit seinen eigenen Idealen.

Die Diskrepanz zwischen „objektiver Wahrheit“ und „Wissenschaftlichkeit“ war schon Platon bewusst. Wie Gernot Böhme schreibt „stellte schon Platon zur Methode der exakten Wissenschaften fest: dass sie von Voraussetzungen ausgehen, über die sie keine Rechenschaft glauben geben zu müssen.“[67]

---

66 Rudolf Stichweh, Die Wahrheit in der Wissenschaft, in: Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 7/2001, S. 74.
67 Gernot Böhme, Ebd., S. 9.

Diese Diskrepanz ist für denjenigen, der im Wissenschaftsbetrieb steht, daher nicht wissenschaftlich erforschbar. Gernot Böhme stellt fest: „Ein großer Teil der Kritik an der Wissenschaft entspringt aus einem sozialpsychologisch zu nennenden Unbehagen der Wissenschaftler an ihrer eigenen Tätigkeit. Die Industrialisierung sehr großer Bereiche wissenschaftlicher Arbeit erzeugt natürlich dieselben oder ähnliche Entfremdungsphänomene, wie sie auch in der übrigen Arbeitswelt existieren.“[68]

Noch prägnanter hat Heidegger dieses Problem in dem Satz: „Die Wissenschaft denkt nicht!“ zusammengefasst. Er meint damit, dass die Wissenschaftler ihr Denken nur zum Rechnen und formalisierten Denken in vorgefassten Bahnen einsetzen und es versäumen über dieses Denken selbst nachzudenken. Die Wissenschaft kann so sogar zum Denkverbot werden, wenn sie ein Denken außerhalb der von ihr festgelegten Bahnen verbietet.

G. Böhme schreibt: „Die Verwissenschaftlichung aller Bereiche unserer gesellschaftlichen Praxis erzeugt eine Fülle von Problemen: Probleme von Herrschaft und neuer Unmündigkeit, des Verlustes von lebensweltlichem Wissen und von gesellschaftlicher Praxis selbst.“[69]

G. Böhme stellt der Wissenschaft die Aufgabe „in der Wissenschaft Alternativen wahrzunehmen“. Genau solche Alternativen muss aber auch eine Wissenschaft bzw. Philosophie Lateinamerikas suchen. Nicht deshalb, weil sie gegen das Ideal der Objektivität wäre, sondern weil sie dieses bezüglich ihrer eigenen Identität neu begründen muss. Eine Objektivität, die aus der Lebensrealität Lateinamerikas erwächst, den Idealen seiner Menschen entspricht und somit von diesen erstrebt und geliebt werden kann. Diese Objektivität führt zur Erkenntnis von der P. Langevin spricht, wenn er ausruft: „Es wird immer deutlicher, dass Erkenntnis mit Engagement verbunden ist, dass die Wissenschaft nicht als materielle und seelenlose Kraft behandelt werden darf.“[70]

Der Lateinamerikanischen Philosophie geht es nicht um ein alternatives Erfahrungswissen oder Vulgärwissen, das neben der Wissenschaft bestehen soll. Es geht um die Wissenschaft selbst, um deren Bereicherung durch eine neue Wahrheit. Um eine neue Ermöglichung des Denkens über das Denken durch die Multikulturalität. Ganz im Sinne

68 Gernot Böhme, Ebd., S. 15 f.
69 Gernot Böhme, Ebd., S.18.
70 P. Langevin, La pensee et l`action., in: Jean Orcel, Existentialismus und Marxismus, S. 7.

von Jean Orcel: „In der Geschichte der Philosophie sind die fruchtbaren Etappen gerade durch Kämpfe für die Wissenschaft, für die Freiheit der Forschung gekennzeichnet.“[71]
Der Kampf um die Freiheit der Forschung ist auch der Kampf gegen den Herrschaftsanspruch der Wissenden und gegen die Dominanz einer Wissenskultur.
Es kann, um ein Beispiel zu nennen, nicht darum gehen, dass die internationalen Konzerne der Medizintechnik das Wissen der Naturheilkundler und Curanderos der dritten Welt und deren Heilverfahren in ihre Verkaufskataloge aufnehmen, ohne dadurch den Medizinbetrieb in seinen Strukturen auch nur im geringsten zu ändern.
Auch wenn dieser erste Schritt wichtig wäre, kann hinter ihm nicht haltgemacht werden. Es geht darum, dass mit diesem Wissen auch dessen Wissenskultur ernstgenommen wird. Es geht nicht um Methoden, sondern um die Philosophie, um „das Denken über das Denken“. Einer Philosophie der Multikulturalität muss es um die Vielfalt der Wissenskulturen und nicht um Methodenvielfalt gehen.
In diesen Kampf um die Freiheit des Denkens, nicht als Gegner, sondern als Mitstreiter, will Lateinamerika eintreten. Was es dazu befähigen muss, ist seine Geschichte und die ihm daraus erwachsenen Erfahrungen. Diesen wollen wir uns daher in den folgenden Kapiteln zuwenden.

71 Jean Orcel, Existentialismus und Marxismus, S. 9.

Kapitel 3

Einwirkung der westliche Kultur in Lateinamerika

3.1. Rezeption der Aufklärung in Lateinamerika

Die Ideen der Aufklärung haben auch Iberoamerika erreicht, doch ist deren Einfluss dort nicht mit ihrer Wirkung in Europa vergleichbar. Während in Europa durch die Aufklärung tiefgreifende Änderungen angestoßen wurden, die sich sowohl politisch (in erster Linie in Frankreich) philosophisch (in Deutschland) und ökonomisch (in England) auswirkten, betraf die Wirkung dieser Ideen in Lateinamerika viel weniger die Gesellschaft als Ganzes. Die führende politische Klasse Iberoamerikas bildete eine geschlossene Schicht. Die Berufe, die von ihr ausgeübt wurden und die Vereinigungen, in denen sich ihre Mitglieder trafen, waren Außenstehenden verschlossen. Die Gebildeten Iberoamerikas kannten die geistigen Entwicklungen in Europa durch ihre Ausbildung und durch Reisen, die viele von ihnen in den alten Kontinent machten. Sie befanden sich immer in zwei Welten, einerseits beobachteten sie das Leben und den Fortschritt in Europa und andererseits waren sie in ihrer eigenen Realität als Kolonialherren „verhaftet." Ihre Handlungen spiegeln häufig diesen Gegensatz: während sie in Europa für den Fortschritt eintraten und die Freundschaft mit den Erneuerern pflegten, herrschten sie auf ihren lateinamerikanischen Besitzungen wie mittelalterliche Feudalherren. Auch viele der europäischen Forscher nahmen nach ihren anstrengenden Reisen durch unerschlossene Gebiete gerne die Annehmlichkeiten an, die ein Leben auf den großen Landsitzen mit Scharen abhängiger Dienstboten ermöglichte. Hier bei den Führungsschichten in den Kolonien fanden sie bestens ausgebildete und interessierte Zuhörer. Die Kolonien verfügten schon seit dem 16. Jahrhundert über eigene Universitäten, so dass das geistige

Leben dort demjenigen in den Ursprungsländern nicht nachstand. Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Medizin waren die Fakultäten, die schon seit 1551 bzw. 1553 in Lima und México gelehrt wurden.

Die neuen Ideen erlangten in den Kolonien in Übersee nicht die selbe Sprengkraft, die sie in Europa hatten, sondern sie wirkten dort in einer angepassten und abgemilderten Form. Dies lag zum einen daran, dass die Länder (Spanien und Portugal), über die die Vermittlung der neuen Ideen stattfand, selbst stark in den Traditionen der katholischen Kirche, der Philosophie der Scholastik und dem Einfluss der Jesuiten verhaftet waren. Eine Grundhaltung, die auch von den Führungseliten der Kolonien geteilt wurde, wobei die beständige Bedrohung durch die Engländer ein starkes Motiv dafür bildete, die Bindungen zu den Mutterländern nicht abreißen zu lassen. Das Interesse in den Kolonien war daher mehr dem Wissenserwerb und dem Wunsch nach stabilen Verhältnissen, als dem Wunsch nach Veränderung zugewandt. Schriftsteller wie der Benediktiner-Pater Benito Jeronimo Feijoo y Montenegro[*], der in Perú, Río de la Plata und in México weite Verbreitung fand, und viele seiner Jesuiten-Kollegen verbreiteten die wissenschaftlichen Ideen Descartes, ohne dabei dessen, von den Vorstellungen der Kirche abweichende, Metaphysik in den Vordergrund zu stellen. Das erste Ziel Feijóos war es, in das neue rationale Denken einzuführen und den weitverbreiteten Wunder- und Geisterglauben einzudämmen. Er lehrte einen modernen Katholizismus, der sich nicht mehr vor den Errungenschaften der empirischen Wissenschaften versperrte, aber andererseits den Materialismus von Hobbes und Locke ablehnte. Das neue Denken war daher zunächst nicht mit politischen, gegen die Metropolen gerichteten Ideen verbunden, sondern entwickelte

* Pater Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, (1676-1764) Priester Benediktiner, Professor der Theologie und Philosophie in Oviedo. Er verbreitete das Wissen der Aufklärung in Spanien. Sein besonderes Interesse galt Francis Bacon, dessen Empirismus und Rationalismus er bewunderte. Er bekämpfte den Dogmatismus und setzte sich für eine, der Wissenschaft nicht widersprechende Auslegung religiöser Schriften ein. Obwohl er der katholischen Lehre treu blieb, und die Unerklärlichkeit vieler Phänomene anerkannte, war er doch gegenüber einer zu wortgetreuen Wundergläubigkeit und gegenüber jedem Fanatismus skeptisch. Er war sich auch der kulturellen und wissenschaftlichen Rückschrittlichkeit der hispanischen Welt im XVIII-Jahrhundert bewusst. Seine philosophische Haltung wird charakterisiert durch den Ausspruch: „Weder Sklave von Aristotheles noch Verbündeter seiner Gegner". Seine Schriften enthalten Abhandlungen über Physik, Mathematik, Naturwissenschaft, Astronomie, Medizin, und Naturgeschichte. Die wichtigsten sind: Aprobación apologetica del escepticismo médico (1725), Teatro crítico universal in 9 Bdn. (1726-1740), Cartas eruditas y curiosas in 5 Bdn. (1742-1760).

sich in Übereinstimmung mit diesen. Es entwickelte sich in den Kolonien kein Gegensatz zum Denken Europas, die alten Kulturen der Andenvölker blieben von den Herrschenden unbeachtet. Dies bedeutet aber keine kritiklose Übername aller Entwicklungstendenzen Europas, es fand eine Auswahl statt, durch die praktische Neuerungen stärkere Verbreitung fanden als die Ideen mit politischer Sprengkraft.

Das Denken in den iberoamerikanischen Kolonien kann mit dem Begriff des „Utilitarismus“ beschrieben werden. Darunter verstehen wir ein Denken, das auf das Nützliche ausgerichtet ist, ohne dass dadurch eine „Gesamtsicht der Stellung des Menschen in der Welt“ in Frage gestellt würde. Im Gegensatz zum Pragmatismus, der 50 Jahre später in Nordamerika entstehen sollte, reduziert der Utilitarismus nicht das gesamte Verstehen auf Prinzipien, die aus der praktischen Existenz des Menschen in der Welt abgeleitet sind, sondern er teilt das Denken auf in ein praktisches Denken, das von den neuen Ideen der Naturwissenschaft bestimmt wird, und ein Verstehen einer übergeordneten Welt, das im traditionellen Weltbild verhaftet bleibt. Während also von den Denkern der Oberschicht Iberoamerikas in ihren Schriften durchaus moderne Ideen im Bezug auf eine liberalere Wirtschaftsordnung und eine „ökologisch“ sinnvollere Nutzung der Landesressourcen vertreten wurde, zeigten sie in ihrer Mehrheit kein Verständnis für einen Wandel der sozialen Verhältnisse. Hierin bestärkte sie ihr traditionelles Weltbild. Sie hatten dem Kontinent die europäische Kultur, das Christentum und eine in ihren Augen überlegene Technik gebracht und waren nun der Meinung, dass diese Errungenschaften durch eine soziale Besserstellung der Eingeborenen und deren Beteiligung an der Macht gefährdet würden. Aufstände der Eingeborenen wurden aufs brutalste unterdrückt. So unter anderen der Aufstand des Túpac Amaru II (1740 oder 1742 - 1781), dessen Versuch einen von Spanien unabhängigen, auf den Traditionen des alten Inkareiches begründeten Staat aufzubauen, mit seiner Folterung und Ermordung endete.

Gerade die auf das Praktische ausgerichtete Sichtweise der iberoamerikanischen Führungselite und die größere Objektivität, die durch eine Beobachtung der Vorgänge in Europa aus der Ferne ermöglicht wurde, führte nun aber trotz aller Verbundenheit auch zur Kritik an den Mutterländern. Dabei zielte diese Kritik in erster Linie darauf ab, die bestehenden Beziehungen zu verbessern und nicht darauf, sie abzuschaffen. Die iberoamerikanischen Wortführer beabsichtigten, die durch das neue Denken entstandenen

Möglichkeiten und neuen Techniken zu nutzen, um die Naturreichtümer effektiver auszubeuten. Sie beabsichtigten dadurch sowohl eine Stärkung der Mutterländer, als auch eine Verbesserung ihrer eigenen Stellung innerhalb von dessen Hierarchie. Die Schriften der iberoamerikanischen Kritiker fanden ihre Verbreitung durch die Zeitungen, bei öffentlichen Auftritten der Wortführer und auf Versammlungen und sie fanden dort ein verständiges Publikum. Der Reichtum in den Kolonien wurde ja gerade im Handel mit dem Mutterland erworben und so war die falsche Handelspolitik, die von den Bürokraten in den Mutterländern betrieben wurde, für viele der Zuhörer direkt erfahrbar. Unter der Vielzahl der Dokumente aus den Kolonien befinden sich viele, die eine Mischung sind aus Proklamationen über neue Strukturierungen des Handels und sozialen Reformvorschlägen, die von den Ideen der Aufklärung erfüllt waren, im Gegensatz zu anderen Schreiben, wie die der Repräsentanten Rioplatas von 1793 oder 1809, oder wie der Bericht des mexikanischen Staatsanwalts Posada von 1781, die Bittschriften für einzelne Regionen enthielten, und andererseits der Bericht von Baquijano y Carrillo über die Möglichkeiten einer neuen Wirtschaftspolitik.

In seiner Analyse der Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts kommt José Carlos Chiaramonte zu folgender Beurteilung: „Das Denken der Iberoamerikaner über die wirtschaftlichen Verhältnisse schwankte zwischen dem Wunsch nach effektiverer Naturausbeutung und andererseits einer stärkeren Annäherung an den spanischen und italienischen Markt. Viele Autoren widersprachen sich auch in ihren Forderungen. Im allgemeinen wurde das Ansehen der neuen Wirtschaftstheorien Europas dazu benutzt, um für mehr Handelsfreiheit in den protektionistischen Wirtschaftssystemen der Mutterländer zu werben und um sozio-ökonomische Phänomene mit rationalen Methoden zu verstehen. Die Forderung nach mehr Freiheit sowohl im Innen- als auch im Außenhandel war unverzichtbar nicht nur um die Produktivkräfte von alten bürokratischen Strukturen zu befreien, sondern auch, um sich den Möglichkeiten des wachsenden Welthandels stellen zu können.“[72]

Diejenigen, die hauptsächlich hinter diesen Ideen standen und das größte Interesse an ihrer Verwirklichung hatten, waren also die Händler. Doch machten sie es den Bürokraten in den Mutterländern nicht leicht ihren Forderungen zu entsprechen, denn diese wa-

72 José Carlos Chiaramonte, Pensamiento de la ilustración, S. XXV.

ren zu widersprüchlich. Gemeinsam war allen diesen Forderungen eine utilitaristische Grundeinstellung und die Ausrichtung auf das wirtschaftliche Wohlergehen. Mit jeder Expedition in die noch unerschlossenen Urwälder eröffneten sich neue Möglichkeiten zur Verwertung der Naturschätze des Kontinents.

Auch wenn die vorrangigen Anliegen, Berichte aus den Kolonien also in erster Linie die Wirtschaft betrafen, so sind sie doch auch Zeugen eines Pioniergeistes, der sich gegen die Beschränkungen durch eine unwissende Bürokratie auflehnte. Es wurde in den Kolonien klar erkannt, dass nur mittels durchgreifender Reformen und einem verstärkten Engagement der Metropolen die Probleme, die aus der Konkurrenz mit anderen Weltmächten und mit deren Kolonien erwuchsen, lösbar waren. Die Umbruchstimmung in Europa übertrug sich auch auf die „neue Welt“. Ideen für verbesserte Anbaumethoden in der Landwirtschaft, zur Gründung neuer Industrien und zum weiteren Ausbau des Handels entstanden und wurden mit größter Anteilnahme diskutiert. Auch wenn alle diese Vorschläge vom wirtschaftlichen Interesse bestimmt waren, so drückte sich in ihnen doch auch eine Geisteshaltung aus, die auf Erneuerung und Veränderung ausgerichtet war. Bisher brachliegende Landesteile sollten nun mit den neuen Techniken urbar gemacht werden und es entstanden Initiativen zur Erschließung bisher noch ungenutzter Ressourcen, die für Europa lebenswichtig waren.

Das 18. Jahrhundert war ein Jahrhundert des wirtschaftlichen Fortschritts in den Kolonien gewesen. Diese waren von den schwerwiegenden Problemen Europas weitgehend verschont geblieben und ihre Oberschicht hatte es zu beachtlichem Reichtum gebracht. Die Kolonien hatten sich vom reinen Rohstofflieferanten zum bedeutenden Erzeuger landwirtschaftlicher Produkte entwickelt.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts verlangsamte sich das Entwicklungstempo und es zeichneten sich auch wirtschaftliche Probleme in den Kolonien ab. Im 19. Jahrhundert sollten sich diese Vorahnungen konkretisieren und der Anlass werden für die Kriege unter den neuentstandenen unabhängigen Staaten des südamerikanischen Subkontinents. Schon im ausgehenden 18. Jahrhundert war jedoch die Gefahr erkennbar, dass die Krise Europas nicht spurlos an den Kolonien vorübergehen würde. Die politischen und ökonomischen Maßnahmen der Metropolen und der entstehende liberale Welthandel beeinträchtigten die Kolonien und das Leben der Mehrheit der Menschen, die in diesen lebten. Die ihnen aufgezwungenen ökonomischen Bedingungen verursachten ihre Verarmung und waren nur für einige wenige große Handelshäuser günstig.

Der wahre Reichtum der Kolonien wurde in den Zentralen häufig verkannt, so dass mittels deren Vorgaben in den Kolonien Armut erzeugt wurde. Ein Beispiel dafür sind die Anweisungen, die Lateinamerika im 18. Jahrhundert zum Ausbau einer tropikalen Landwirtschaft erhielt. Durch diese Maßnahmen wurden die Schwierigkeiten der zukünftigen Entwicklung der Kolonien vorherbestimmt. Das Scheitern solcher Strategien wird eindrücklich durch die Lagebeschreibungen von José Baquijano y Carrillo bestätigt. Er schreibt über die verordneten Maßnahmen: „Der Mangel an Arbeitskräften auf den Pflanzungen und die fehlende Nachfrage nach Früchten im Lande selbst behindert in unüberwindlicher Weise den Fortschritt in der Agrarwirtschaft in Perú, dabei stellt der große Abstand der Pflanzungen von den Verbrauchern, deren Abgelegenheit und das Fehlen von Straßen, Kanälen oder Brücken, über die man die Produkte transportieren könnte, ein weiteres nicht minder großes Hindernisses dar. Ohne diese notwendigen Voraussetzungen für die Lieferung und für den Verkauf der Früchte kann es keinen Handel, keine Kommunikation und letztlich keinen Kulturaustausch geben. Ohne die Hilfe von Straßen, Kanälen und Brücken werden die Abstände länger und länger und schließlich unüberwindbar. Die Wege, die an Schluchten oder reißenden Flüssen enden, sind nutzlos. Diese unüberwindlichen Hindernisse machen es unmöglich, mit ausländischen Anbietern in Konkurrenz zu treten. Es ist aus den genannten Gründen für Perú nachweislich unmöglich auf einen Handel mit seinen Früchten hoffen zu können. Perú muss sich auf den verstärkten Handel mit seinen Mineralien, Silber und Gold konzentrieren und versuchen, seine Importe zu reduzieren. Dies ist das Gesetz von einem ausgeglichenen Handel, das auch von Perú beachtet werden muss. Die Devise muss lauten: Verstärkung des Ausbaus der Bergbauindustrie. In diesem Ausbau liegt die mögliche Quelle unseres Reichtums.“[73]

Neue Vorschläge im Interesse eines spannungsfreien Lebens in den Kolonien erscheinen in der Weltlage, die am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden war, dringend geboten. Die Herren in den Kolonien waren zwar einerseits weit weg von den Zentren der Metro-

73 José Baquijano y Carrillo, Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú, Lima 1791, in: José Carlos Chiaramonte, Ebd., S. 32 ff.

polen, so dass sie deren Kontrolle nicht direkt ausgesetzt waren, aber sie lebten doch in einer Ordnung, die von diesen bestimmt wurde und die den Anforderungen in den Kolonien immer weniger entsprach. Neuorientierungen waren also notwendig, um der sich abzeichnenden Probleme Herr zu werden, und so wurden die neuen Ideen aus Europa zum Hoffnungsschimmer gegenüber einer unsicheren Zukunft. In den Kolonien entsprach ein Umdenken den Erfordernissen der Zeit. Anstelle der reinen Ausbeutung und Verwaltung wurde ein gestaltendes Eingreifen erforderlich. Kennzeichnend ist, dass nun auch die bisher vernachlässigten Naturwissenschaften an den Universitäten der Kolonien erhöhte Aufmerksamkeit fanden. Sowohl die Landwirtschaft als auch die Industrien mussten weiterentwickelt werden und dazu war es notwendig die Handelsstrukturen neu zu ordnen. Die neuen Techniken in der Industrie und in der Landwirtschaft fanden großes Interesse in den Kolonien und mittels der neuen Wirtschaftstheorien wurde es möglich, rational über Neuordnungen des Handels zu diskutieren. Auch wenn das Denken in den Kolonien nicht vom selben Freiheitsdrang angetrieben wurde, der in Europa die Umwälzungen beseelte, sondern in erster Linie vom Nützlichkeitsdenken bestimmt war, so entwickelte es sich doch zu einer kritischen und auf Erneuerungen ausgerichteten Kraft. Es war offen für alles Neue und in rationaler Weise auf eine Lösung der Probleme ausgerichtet.

Die gebildeten Eliten Iberoamerikas bemerkten sehr wohl die großen Vorteile, die den Kolonialstaaten durch die Nutzung der Ressourcen der Kolonien entstanden und andererseits waren diese Eliten selbst Nutznießer dieses Systems. Ihr Bestreben war es, die „Ressourcen zum Wohle aller“ besser zu nutzen, und dazu erschien ihnen eine liberale Wirtschaftsordnung im Warenaustausch mit den Mutterländern am geeignetsten. Sie erstrebten einen freien Zugang zum Welthandel. Hinzu kommt, dass viele dieser europastämmigen Iberoamerikaner, die nun schon seit Generationen in Südamerika lebten, sich dort nicht mehr als Fremde fühlten, die ein ihnen fremdes Land ausbeuteten, sondern dass sie auf diesem neuen Kontinent heimisch geworden waren. Schriftsteller wie Joaquim da Cunha de Azeredo Cuotinho und Francisco José de Caldas drücken in ihren Schriften deutlich dieses neue Identitätsgefühl der Iberoamerikaner aus. Diese Iberoamerikaner wünschten einen sinnvollen Umgang mit den Reichtümern dieser ihrer Heimat.

Beispielhaft für einen Menschen mit dieser Haltung ist der Bischof José Joaquim da

Cunha de Azeredo Coutinho.* Er war ein Abkömmling einer brasilianischen Adelsfamilie und erbte mit 26 Jahren ein Landgut. Als Bischof war er viel im Lande herumgekommen und er kannte somit Land und Leute der verschiedensten Landeszonen. Mit 33 Jahren reiste er nach Portugal, um an der Universität von Coimbra zu studieren. Dort wurde er mit den Ideen der Aufklärung bekannt. 1791 publizierte er in Lissabon sein Buch „Memoria sobre el precio del azúcar“ in dem er Wirtschaftsfragen und seine Sichtweise der Lebensverhältnisse in den Kolonien darlegt. Der entscheidende Punkt in Azeredo Coutinho's Schriften war es aufzuzeigen, dass viele der Lehrmeinungen Europas mit der Realität, die er als Beobachter der iberoamerikanischen Lebensverhältnisse wahrnahm, nicht übereinstimmte. Dies fing schon an bei der Einteilung der Menschentypen durch Montesquieu, in die obrigkeitsergebenen Menschen der wärmeren Zonen gegenüber den freiheitsliebenden Menschen der kälteren Länder. Azeredo Coutinho wies nach, dass die Menschen durch die Gesamtheit ihrer Lebensverhältnisse geprägt werden. Ihre Unterordnungsbereitschaft und ihr Freiheitsdrang sind nicht vom Klima, sondern weitgehend von den Überlebensbedingungen bestimmt, in die sie hineinwachsen. Möchte ein Staat die Menschen seines Landes für seine wirtschaftlichen und politischen Ziele gewinnen, so muss er diese Prägung seiner Menschen berücksichtigen. Es ist falsch, die Menschen in feste Typen einzuteilen, in fleißige Nordeuropäer und faule Indios. Würden den Indios Lebensbedingungen geboten, unter denen Initiative und Strebsamkeit sich für sie auszahlten, so würden auch sie sich diesen neuen Lebensverhältnissen anpassen. Coutinho versucht mit seinen Büchern also das Verständnis der Europäer für die südamerikanische Lebensrealität zu gewinnen, für die anderen klimatischen Bedingungen und für die Menschen, die sich in ihrer Lebensführung diesen angepasst haben. Es ist sein Ziel zu verhindern, dass aus Unkenntnis und Unverständnis in Europa Vorschriften für die Kolonien erlassen werden, die die Menschen und die Natur dieser reichen Kolonien

* José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742 Campos de Goitacazes, Brasil-1821 Lisboa, Portugal). Bischof von Pernambuco (1794), Braganza y Elvas (1806). 1818 wurde er zum Generalinquisitor ernannt. Nach der Revolution 1820 wählte man ihn 1821 zum Abgeordneten der Provinz Rio de Janeiro der cortes constituyentes. Werke: Memória sobre o preço do açúcar (1791), Analisis sobre a justicica do comércio e resgate dos escravos da costa de África (1798), Discurso sobre o estado actual das minas do Brasil (1804), Concordancia das leis de Portugal e das bulas pontifícias, das quais umas permitem a escravidão dos pretos de África, e outras proíbem a escravidão dos indios do Brasil (1808).

zerstören würde.

So schreibt Bischof Azeredo Coutinho über die Indianer des brasilianischen Urwalds: „Die Bürokraten erlassen von ihren Schreibtischen aus Gesetze, ohne sich darum zu kümmern, wie die Völker, die diese später betreffen, sie aus der Nähe wahrnehmen und ohne deren Gebräuche und Verhaltensweisen zu beachten. Sie sprechen davon, dass es notwendig sei die Strebsamkeit der Indios Amerikas zu erwecken, damit diese am allgemeinen Markt teilnehmen. Dies bedeutet, dass vorausgesetzt wird, die Indios seien nicht strebsam, sondern faul, und dies ist ein Betrug. Die Indios haben sowohl Tugenden als auch Laster, aber sie sind voll vom Wunsche ihr Leben zu verbessern, genauso wie wir dies selbst auch sind. Sie sind schlussendlich Menschen wie alle Menschen. (…). Der unzivilisierte Indio ist immer in völliger Freiheit aufgewachsen, ohne andere Bedürfnisse als solche, die er in wenigen Stunden mit den Kräften seiner Arme befriedigen kann. Er ist nicht abhängig von den andern und daher behandeln sich alle Indios gleich und es hat sich unter ihnen nicht die Idee von Gehorsam und Befehl ausgebildet. Weder sind sie gewohnt zu gehorchen, noch haben sie den Mut anderen zu befehlen. Wir müssen von der Natur lernen, dass sie keine Sprünge macht, sondern ihre Herrlichkeit nur durch stetigen Fortschritt hervorbringt.“[74]

Den Indios, die mit der Natur zu leben gewohnt waren, fiel es daher schwer sich im europäischen Denken von Überschüssen und Reichtum zurechtzufinden, obwohl sie durchaus arbeitsam und strebsam waren. Diese Anpassungsschwierigkeiten erkannte Coutinho, indem er fortfährt: „Der Indio hat, obwohl er ein leidenschaftlicher Fischer ist, Schwierigkeiten den entsprechenden Nutzen aus seiner Leidenschaft zu ziehen. Seine uneffektiven und langsamen Fangmethoden ermöglichen es ihm nicht mehr zu fangen, als er für den eigenen Bedarf benötigt.“[75]

Als genauer Kenner der Gebräuche und Lebensgewohnheiten der Indios erkannte er in ihnen wichtige Mitarbeiter bei der Produktion und der Verwertung der Ressourcen des Kontinents, die für alle im Übermaß vorhanden waren. Würde man diese Indios einmal von den Vorteilen eines modernen Lebens überzeugen und ihnen die neuen Techniken bei-

74 José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, Ensayo económico sobre el comercio de Portugal y sus colonias, in: José Carlos Chiaramonte Ebd., S. 68 f.
75 Ebd., S. 71.

bringen, so würde sicher sehr schnell ihre Begeisterung geweckt. Dass sie die Fähigkeit zu einem solchen Wandel haben, wird von Azeredo Coutinho sehr klar erkannt. Er schreibt: „Die Indios Brasiliens sind sehr fähig, vor allem bei handwerklichen Tätigkeiten und im Nachahmen von Techniken, einschließlich jener Arbeiten, die Kraft und Geschicklichkeit erfordern. Die Natur versorgt sie mit den Notwendigkeiten des Lebens in überreichlicher Weise und die Unbeständigkeiten des Klimas erzwingt ihre Untätigkeit in der Zeit zwischen der Aussaat und der Ernte. Ihre Trägheit und Faulheit entsteht daher durch die Anpassung an ihre Lebensbedingungen."[76]

Das Anliegen des Bischofs war es über Arbeitsbedingungen nachzudenken, die besser an das Leben der Indios angepasst waren und in denen sie eine höhere Leistung erbringen würden. Im umgekehrten Falle, wenn man ihnen Arbeiten abfordert, die ihrem Naturell fremd sind, so dürfe man sich nicht wundern, wenn sie faul und träge werden. Coutinho charakterisiert diese Menschen mit großem Einfühlungsvermögen: „Der wilde Indio ist unter den Menschen ein Amfibienwesen, er erscheint wie gemacht für das Wasser: seine natürliche Neigung gehört dem Fischfang, aus Notwendigkeit und aus Lebensfreude. Dies ist seine Leidenschaft und der Antrieb aller seiner Handlungen: auf diesem Gebiete muss man daher seine Maschine in Gang setzen und für das Gemeinwohl und die gesamte Gesellschaft arbeiten lassen."[77]

Einen großen Anteil am Aufkommen der Probleme gegen Ende des 18. Jahrhunderts weist Coutinho den oft sinnlosen und fortschrittshemmenden Handelsbeschränkungen zu. Während in Europa die Regierungen oft nur die Möglichkeit sahen, den mit dem starken Bevölkerungswachstum einhergehenen Schwierigkeiten durch strikte Beschränkungen zu begegnen, wäre in den Kolonien gerade eine liberalere Wirtschaftsordnung für alle Beteiligten erfolgreicher gewesen. Coutinho verdeutlicht diesen Zwiespalt an seinem Bericht über den Salzhandel, den er im Jahre 1794 gab: Das Problem des Salzhandels. „Das Land erzeugt immense Reichtümer aller Art (...). Die Fleischmengen für den Konsum des Landes sind nichts im Vergleich zu dem was vergeudet wird. Die Vögel, Tiger und die anderen wilden Tiere ernähren sich von diesem Überfluss - und all diese Verschwendung ist nur durch den Salzmangel verursacht. Dem Salz, das doch so notwendig ist, nicht nur

76 Ebd., S. 73.
77 Ebd., S. 71.

für die Menschen, sondern auch zur Ernährung der Haustiere. Seit sich die Weidefläche vom Meer bis zu den Minen ausgedehnt hat, muss man den Rindern Salz geben, da sie ohne dieses nicht genügend fressen. Obwohl also die Weiden ausreichend Gras für die Rinder produzieren, ist dieses wertlos ohne ausreichende Salzmengen. Man verliert also diese Weiden oder man müsste den Rindern zu einem Preis Salz kaufen, der deren Wert um ein vielfaches übersteigen würde. Das Salz, dieses für die Konservierung des Fleisches und Fisches so notwendige Produkt, ist in diesen Gebieten eine Mangelware. Um das Fleisch eines Ochsen einzusalzen müsste man das 3 bis 4-fache seines Werts ausgeben und nicht anders steht es mit dem Fisch. In Brasilien ist der Salzhandel verboten, mit Ausnahme eines Monopolisten ('Rematador'), der dafür jährlich eine Konzessionsgebühr von 48 000 000 $ an den Staat bezahlt. Aus diesem Privileg schöpft er dann aber einen Gewinn von 96 000 000 $. Zu den vielen Millionen, die man Brasilien wegnimmt, um damit einen einzigen Mann reich zu machen, kommt noch hinzu, dass man so die gesamte Ausbeutung der überreichlichen gesalzten Fleisch- und Fischreserven und die Erzeugung von Schinken, Käse und Butter verhindert und jeder Handel dieser Produkte mit Portugal unterbleibt. Man würde allein aus diesem Handel ein vielfaches der 48 000 000 $ an Steuern einnehmen, der nun wegen des Salzmangels unterbleibt.“[78]

„In gleicher Weise zeigten sich Probleme in anderen 'Industriezweigen', wie z.B. beim Holz- und Fischhandel, in deren Verlauf die Vorschläge aus den Kolonien in den Mutterländern nicht ausreichend berücksichtigt wurden. Coutinho beklagt die hohen Transportkosten und die überhöhten Gebühren, mit denen brasilianische Hölzer in Portugal beaufschlagt werden. Diese Hindernisse führen dazu, dass die brasilianischen Hölzer nicht dem portugiesischen Markt zugutekommen, sondern vor Ort verrotten.“[79]

Viele der Argumente des Bischofs zeigen schon Züge ökologischer Bestrebungen, so wenn er fordert, neue Baumsorten anzupflanzen und die Verwendung brasilianischen Brennholzes in Portugal vorschlägt, um die dortigen Wälder zu schonen.

Ähnliche Überlegungen, wie diejenigen, die Azeredo Coutinho entwickelte, sind auch von anderen iberoamerikanischen Denkern aus dieser Zeit überliefert. Die wichtigsten Zeitzeugen, auf die wir uns dabei berufen können, sind unter anderen: Baquijano y Car-

78 Ebd., S. 52 ff.
79 Ebd., S. 106.

rillo, Antonio Nariño, Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Camilo Henríquez, Francisco de Arango y Parreño und Camilo Torres. Unabhängig von den großen Unterschieden, die zwischen den Kulturen der Urbevölkerung bestanden und den dadurch bedingten sozialen Unterschieden in den Urbevölkerungen: Azteken, Mayas, Inkas waren doch die wirtschaftlichen Probleme der iberoamerikanischen Eliten in fast allen Landesteilen fühlbar. Auf dem Territorium des ehemaligen Inkareiches konnten zwar weit entwickelte Techniken zum Anbau von Agrarprodukten und exzellente Bewässerungssysteme übernommen werden, mittels denen eine bestens organisierte Landbevölkerung auch bei schwierigen Boden - und Klimabedingungen noch beachtliche Erträge produziert hatte, die dann in Speichern (den Tambos) für Zeiten, in denen keine Ernte möglich war, gespeichert wurden. Diese ausgeklügelten Methoden waren aber auch mit dem Wissen der Europäer nicht verbesserbar, so dass keine exportierbaren Agrarüberschüsse produziert werden konnten. Im Gegenteil, wegen der Zwangsarbeit in den Minen, die den Indios abverlangt wurde, waren viele Bewässerungssysteme und Kulturen vernachlässigt. Der durch die harte Zwangsarbeit und die schlechtere Ernährung verursachte Bevölkerungsrückgang führte zum Arbeitskräftemangel in den Minen und somit zu Gewinneinbußen der Kolonialherren.

In allen Teilen Iberoamerikas waren somit Reformen dringend erforderlich, zu deren Durchführung aber die Mutterländer auf Grund ihrer eigenen Probleme und ihrer mangelnden Ortskenntnisse nicht in der Lage waren.

Aus dem Zwiespalt, der zwischen den Interessen des Zentrums und denjenigen der Peripherie bestand, erklärt sich, dass die bestehenden Verhältnisse von den geistigen Eliten in den Kolonien kritisch betrachteten wurden, obwohl diese andererseits auch am Erhalt der bestehenden Verhältnisse interessiert waren. Die Logik der Zentralgewalt erschien oft in der Peripherie als unlogisch und irrational. Während die Verantwortlichen in der Zentrale glaubten logisch und auf Grund rationaler Modelle zu handeln, war ihr Verhalten aus der Sichtweise der Intellektuellen in den Kolonien weder für die Mehrheit der Menschen im gesamten Königreich vorteilhaft, noch für die Kolonien segensreich. Oft waren es nur sehr kleine Gruppen, die sich an den bestehenden Gesetzen bereicherten, wohingegen diese im Bezug auf die ganze Kolonie vielfach geradezu irrsinnig wirkten, da sinnlos Ressourcen vergeudet wurden.

Die Aufklärung bewirkte einen Impuls in den Kolonien, durch den eine große Anzahl neuer Ideen und Sichtweisen entstanden, die jedoch vielfach auch verunsicherten und erfolglos blieben. Wenn es in dieser Zeit einen Beitrag Iberoamerikas zum Denken in der Welt gab, so blieb dieser auf den Bereich der Ökonomie und der Wirtschaft beschränkt. Das Interesse der Iboamerikaner war es, die verkrusteten bürokratischen Strukturen in den Kolonien zu reformieren und einen liberalen Handel zu ermöglichen. Im Falle Spaniens wurde dieses Ziel erreicht, nachdem Karl III. um 1778 ein Gesetz zur Neuregelung der Wirtschaft in den Kolonien erlassen hatte. Doch obwohl die Führungseliten Iberoamerikas die ökonomische Unabhängigkeit von den Metropolen erlangen konnten, mussten sie doch feststellen, dass dadurch nicht die Fortschritte erzielt wurden, die sie sich gesetzt hatten.

Es stellte sich für die geistigen Führer der Kolonien immer mehr heraus, dass ihre Länder ausschließlich in ihrer Funktion im Dienste Europas gesehen wurden. Andererseits waren sie aber vom Nutzen einer Einführung der Fortschritte Europas in ihren Ländern überzeugt. Es war ihr Bestreben, ihre spezifischen Kenntnisse der Fauna, Flora und der Bevölkerung der neuen Welt in eine Neuordnung der politischen Verhältnisse des Kontinents einbringen zu können.

Durch die wirtschaftlichen Gegebenheiten bildeten sich in Iberoamerika starke oligarchische Strukturen mit unklaren Machtverhältnissen aus. Zwischen den herrschenden Familien entstand eine Art des „Frühparlamentarismus“, aus dem sich die späteren Staatsformen entwickeln konnten. Dies führte bis zur Einführung eines Wahlrecht, das bezeichnenderweise auf die der spanischen Sprache mächtigen Bürger beschränkt blieb, zur Ausbildung einer „politischen Klasse“. Es gab keine Gruppierung, die die Interessen der Mehrheit der Bevölkerung repräsentiert hätte. Der in Europa mit Fortschritt und Freiheit verbundene Begriff des „Parlamentarismus“ blieb daher in Iberoamerika für lange Zeit mit dem Stigma des Betrugs verbunden. Noch hundert Jahre nach der Unabhängigkeit und trotz der bis dahin erfolgten Einführung eines allgemeinen Wahlrechts nutzte die Oberschicht die Unwissenheit der Bürger aus, indem sie durch komplizierte und für die Bevölkerung unverständliche Wahlformulare deren Einflussnahme auf die Politik unmöglich machte.

Für die einfachen Bürger haben die Ideen der Aufklärung keine Freiheit gebracht, sondern sie sind zum Mittel geworden, mit dem diese übervorteilt und betrogen werden können. Ihnen erschien die Neuordnung nicht als Verbesserung, sondern als Chaos, in dem sie sich immer weniger zurechtfinden konnten.

3.2. Iberoamerikas Unabhängigkeit, eine Unabhängigkeit ohne Freiheit

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir das Spannungsfeld beschrieben, das sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts zwischen den Metropolen in Europa und ihren Kolonien in Übersee ausgebildet hatte. Um die Entwicklung des Denkens in Iberoamerika verstehen zu können, ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass die Unabhängigkeitsbestrebungen der Kolonien nicht einem Freiheitswunsch entsprangen, der von einer unterdrückten Bevölkerung ausging, sondern viel stärker von Nützlichkeitsüberlegungen und wirtschaftlichen Zielsetzungen der Führungsschicht bestimmt waren. Diejenigen, die in der „Unfreiheit“ lebten, die Urbevölkerung, hatten keine Möglichkeit ihre Wünsche zu artikulieren und diejenigen, die als Führungseliten über das Land herrschten, waren „frei“. Schriftsteller, die mit ihren Aufrufen neuen Ideen den Weg hätten bereiten können, fanden keine Verbreitung bei der Bevölkerung und da auch in den Kolonien einige wenige von den Fehlern der Zentralgewalt profitierten, konnte sich die Kritik einiger Intellektueller der Provinzen kein Gehör verschaffen, obwohl ihre Argumente durchaus mit dem neuen Denken, das mit der Aufklärung begründet wurde, in Einklang standen. Es ist aus der historischen Situation der Kolonien selbst zunächst unverständlich, warum Unabhängigkeitskriege am Anfang des 19. Jahrhunderts auch in Südamerika ausbrachen. Um dies zu verstehen, muss die Weltsituation um 1800 als ganzes betrachtet werden.

Die Wirkung der Aufklärung erfolgte in Iberoamerika über zwei völlig gegensätzliche Mechanismen. Auf der einen Seite führten die politischen Folgen der neuen Ideen dazu, dass Europa seiner Rolle als Stabilitätsfaktor immer weniger gerecht werden konnte und andererseits begannen nun auch die Führungsschichten in den Kolonien ihre Bindungen zu Europa nicht mehr als naturgegeben hinzunehmen und diese vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus zu überprüfen.

Die Aufklärung bewirkte im Bewusstsein der Menschen in den europäischen Metropolen einen verstärkten Individualismus. Diese lebten dort zum großen Teil unter den bedrückendsten Verhältnissen und waren nicht mehr zufrieden mit einem von der Kirche diktierten Lebensweg, sondern suchten nach persönlichem Glück, das ihnen ihre Länder immer weniger gewähren konnten. Die Regierungen vieler Staaten in Europa sahen sich gezwungen, das Problem der Verarmung und Verelendung, das ihren Bevölkerungen wegen der starken Geburtenüberschüsse drohte, durch einschneidende Beschränkungen der persönlichen Freiheiten der Untertanen unter Kontrolle zu halten. In einigen Süddeutschen Staaten wurden im ausgehenden 19. Jahrhundert Heiratsbeschränkungen verhängt, um einem Chaos und drohenden Hungersnöten zu entgehen.[80] Während also die Ideen der Aufklärung die Menschen aus der Gängelung durch die Kirche und den Feudalismus zu befreien suchten und das Selbstverständnis des Menschen als Individuum begründeten, setzte die ökonomische Situation in Europa der Freiheit des Einzelnen immer stärkere Grenzen. Dies führte zur Ausbildung eines Freiheitsbegriffs, in dem die Idee der Selbstbestimmung oft die Mitverantwortung für das Gesamte und für die Anderen in den Hintergrund treten ließ. Überdeutlich wird dieser ungestillte Freiheitswunsch in vielen Gedichten Schillers zum Ausdruck gebracht. Schiller sieht selbst im Soldatenleben noch das Ideal der Freiheit verwirklicht. Sein „Reiterlied“ bringt dies dramatisch zum Ausdruck:

> „Wohlauf, Kameraden aufs Pferd, aufs Pferd!
> Ins Feld, in die Freiheit gezogen!
> Im Felde, da ist der Mann noch was wert,
> Da wird das Herz noch gewogen.
> Da tritt kein anderer für ihn ein,
> Auf sich selber steht er da ganz allein.
> Aus der Welt die Freiheit verschwunden ist,
> Man sieht nur Herren und Knechte,
> Die Falschheit herrschet, die Hinterlist
> Bei dem feigen Menschengeschlechte.
> Der dem Tod ins Angesicht schauen kann,

80 Vgl. Manfred Vasold, Heiratsverbot, in: Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 4/2004, S. 78 ff.

Der Soldat allein ist der freie Mann.“[81]

Im hier entwickelten Freiheitsbegriff wird die Verfügbarkeit und Formbarkeit der Welt gemäß den eigenen Ideen zum Ausdruck gebracht. Der Mensch fühlt sich nicht mehr in einer Einheit mit der Natur, sondern er ist zum Beherrscher der Natur geworden, „der sein Leben in die eigenen Hände nimmt“. Die Frage, ob der Verstand des Menschen ausreicht, um die Welt nach seinem Vorstellungen (Gustos) beherrschen zu können, ohne dass dies in die Katastrophe führt, stellte sich den nach Freiheit strebenden Menschen nicht. Es war die Freiheit selbst, die ihr Lebensziel bildete, die Unabhängigkeit und das individuelle Wohlergehen.

Die nach Freiheit sich sehnenden Landsknechte Europas bildeten ein Heer bereitwilliger Helfer ihrer Regierungen in den Kolonien. Ihr Ziel war die eigene Freiheit und in erster Linie die eigene ökonomische Unabhängigkeit. Dass sie von der Realität in den Ländern, in die sie geschickt wurden, wenig Ahnung hatten, und dass sie daher dort oft großen Schaden anrichteten, konnte den bereits seit Generationen in Amerika lebenden europäischen Siedlern nicht verborgen bleiben.

Es ist daher nur allzu verständlich, dass diese versuchten, nun die Verantwortung für die Kolonien selbst in die Hand zu nehmen. Auch sie waren ja im rationalen Denken geschult worden, und auch für sie hatte das heilige Recht, das die Herrschaft der europäischen Königshäuser in Iberoamerika begründete, seine Überzeugungskraft verloren. Die Führungsschichten Iberoamerikas mussten ihr Denken und Handeln sowohl einer geänderten Lebenswelt, als auch ihrem durch die Ideen der Aufklärung gewandelten Bewusstsein anpassen.

Die Beschreibung der Verhältnisse in Iberoamerika am Ende des 18. Jahrhunderts macht verständlich, warum die Idee der Unabhängigkeit Iberoamerikas nicht vom Zentrum der Kolonien ausgehen konnte. Die Zentren der Kolonien, die sich in Mexiko und in Lima befanden, waren an der Stabilität im gesamten Imperium Spaniens interessiert und an einer Stärkung ihrer eigenen Stellung in diesem Imperium. In den Zentren betrachtete man mit Sorge die Entwicklung an der Peripherie der Kolonien, wo sich der Einfluss der Engländer und der der Einwanderer aus anderen europäischen Staaten immer mehr

81 Friedrich Schiller, Gedichte Dramen, Bd. 1., S. 99.

verstärkte und sich immer mehr der Kontrolle des Zentrums entzog. Die Verhältnisse in den Kolonien wurden immer ungeordneter und von den Zentren der Kolonien aus immer weniger kontrollierbar. Dazu kam, dass die Mutterländer in Europa durch die Napoleonischen Kriege in eine schwere Krise gestürzt worden waren. Sie selbst mussten um ihre eigene Unabhängigkeit fürchten und hatten keine Ressourcen mehr zur Unterstützung der Kolonien. Die Seeblockade der Engländer gegen das von Napoleon beherrschte Europa schränkte ihren Kontakt zu den Kolonien ein.

Die sich in den Unabhängigkeitskriegen gegen Napoleon entwickelnde Idee der Nationalstaatlichkeit wurde auch von vielen Caudillos in den Kolonien aufgegriffen. Gegenüber der allgemein fühlbaren Schwäche der Zentren erwachte ein Gefühl der eigenen Stärke und Selbständigkeit. In den 300 Jahren gemeinsamer Geschichte hatte sich in Iberoamerika eine eigenständige Bevölkerung herausgebildet. So schreibt Manuel Lorenzo Vidaurre um 1817: „Heute gibt es nicht mehr das Amerika aus den Zeiten Huayna Cápacs und Montezumas, es ist nicht mehr der ängstliche, ungebildete und abergläubische Indio, der dieses Land repräsentiert. Ein Mensch, der glaubt, dass Pferd und Reiter ein einziges Objekt seien, ein Elender der mit seinen fehlgeleiteten Pfeifen glaubt gegen Lanzen, Schwerter und Kugeln bestehen zu können. Der heutige Amerikaner ist ein leibhaftiger Spanier, der weiss, dass auch wenn seine Kräfte noch etwas geringer sind als diejenigen Europas, die Feuerkraft seiner Waffen derjenigen der europäischen nicht nachsteht.“[82]

Für Schriftsteller wie Juan Pablo Viscardo y Guzmán, der als ehemaliger Jesuit Perú verlassen musste, ist die Unabhängigkeit Iberoamerikas nicht den Fehlern der Spanier zuzuschreiben und den schlechten Bedingungen im Vizekönigreich. Ausschlaggebend waren keine äußeren Einflüsse oder sonstigen Probleme, die Unabhängigkeit Iberoamerikas ist eine legitime Folge seiner eigenständigen Existenz. In seinen im europäischen Exil verfassten Schriften wird er ausrufen: „Von blindem Enthusiasmus geleitet, haben wir nicht wahrgenommen, dass alle unsere Hingabe an ein Land, das uns fremd ist und dem wir nichts verdanken, grausamer Verrat ist an dem Lande, in dem wir geboren sind und das uns ernährt, uns und unsere Nachfahren.“[83]

82 Manuel Lorenzo Vidaurre in: Raúl Palacios Rodriguez (Hrsg.), La „Carta a los españoles americanos“, S. 72.

83 Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Carta a los españoles americanos, in: Raúl Palacios Rodriguez (Hrsg.), La „Carta a los españoles americanos“, Ebd., S. 73.

Für Viscardo y Guzmán war die Unabhängigkeit also eine natürliche Folge „der Vernunft, der Gerechtigkeit und der Natur“, denjenigen Kräften, die die Menschen bestimmen. Seine Schriften, die als Karten an die Spanier Amerikas weite Verbreitung fanden, drücken das Lebensgefühl vieler gebildeter Iberoamerikaner aus. Sie waren zwar Nachfahren der Spanier und hatten sich als solche gefühlt, aber das Spanien des ausgehenden 18. Jahrhunderts war ihnen fremd geworden. Die weite Verbreitung der Schriften Viscardo y Guzmáns garantierte allerdings nicht, dass sie auch von der Mittelklasse, den ärmeren Nachfahren der Spanier und aufstrebenden Ureinwohnern gelesen wurden. Die meisten der Kampfaufrufe endeten, wie der Chronist bedauernd anmerkt, als Einwickelpapier für Gemüse und andere Feldfrüchte.[84]

Viele der Caudillos, die in weitgehender Unabhängigkeit lebten, träumten davon neue Könige Iberoamerikas werden zu können, und in den Randzonen des spanischen Herrschaftsbereiches wurden sie in ihren Bestrebungen von anderen europäischen Staaten wie England oder Holland unterstützt. So waren es vor allem die einflussreichen Großgrundbesitzer und Generäle der Randzonen Iberoamerikas, die dessen Unabhängigkeit im Kampf gegen die Kräfte der Zentren erlangten. Diese Kriegsherren, die in den Unabhängigkeitskriegen zu Macht gekommen waren, wollten ihren Willen dem Lande aufzwingen und wurden durch ihre Selbstsucht zu einem Faktor der Instabilität. Da alle anderen Kräfte schwach geblieben waren, konnte die Anarchie der Caudillos nur durch die Caudillos selbst beendet werden, so dass erst langsam mit dem Heranwachsen einer neuen Oligarchie aus konservativen und liberalen Gruppierungen wieder stabilere Verhältnisse erreicht wurden.

Als Folge der Unabhängigkeitskriege zerfiel Iberoamerika in ein Konglomerat von Besitztümern einzelner Kriegsherren, oder, wie im Falle Perús, von Gruppen einflussreicher Familien. Das republikanische Perú, das durch die Unabhängigkeitskriege Iberoamerikas entstand, war ein Perú der 12 Besitzer und keinesfalls eine demokratische Republik. Es blieb weiterhin bedroht von den ökonomischen Interessen der es umgebenden neuen Staatsgebilde, bzw. der hinter diesen stehenden Großmächte.

Wie die Geschichte zeigen sollte, hatte die Unabhängigkeit Lateinamerika ein Chaos

84 Vgl. Ebd.

hinterlassen, das zu einer Folge von Kriegen führte. Privatinteressen einzelner Politiker und deren Ausnutzung durch die Großmächte wurden der Anlass zu blutigen Auseinandersetzungen, wie z.B. dem Pazifischen Krieg zwischen Perú, Bolivien und Chile, in dessen Verlauf tausende von Indios als Soldaten und als Opfer von Verwüstungen ihr Leben ließen. Ursprünglich zusammengehörende Volksstämme wurden durch willkürliche Grenzziehungen auseinandergerissen, ohne dass sie den geringsten Einfluss auf ihre neue Lebenssituation gehabt hätten. Noch heute existiert das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Indios Ecuadors, Kolumbiens, Perús und Boliviens ohne dass dies, bei Handelsabkommen oder selbst in kriegerischen Auseinandersetzungen, von den Regierungen beachtet würde.

Die Diskussion über Freiheit und Selbstverwirklichung, die so großen Einfluss auf die Geschichte und auf die politische Entwicklung Iberoamerikas hatte und in deren Gefolge der Kontinent seine Unabhängigkeit erlangte, ging vollständig über die eingeborene Urbevölkerung hinweg. Diese konnte keinerlei Einfluss nehmen auf die politische Gestaltung und erreichte durch die Umwälzungen keinerlei Verbesserung ihrer bedrängten Lebenssituation. Der Freiheitsbegriff von Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, der sich in Lateinamerika parallel mit der wirtschaftlichen Unabhängigkeit entwickelte, stützt sich rein auf das europäische Denken und ist ausschließlich von Denkern begründet worden, die ihre geistige Heimat in diesem Denken hatten. Eine wahre Befreiung war auf der Basis eines solchen Freiheitsbegriff nicht möglich, da er das Selbstbestimmungsrecht der Bevölkerung Lateinamerikas missachtete. In folgenden Kapitel werden wir sehen, dass es genau aus diesem Grunde in Lateinamerika notwendig wurde, die Diskussion um den Freiheisbegriff erneut zu führen, zur Erlangung einer Freiheit, in der das Selbstbestimmungsrecht aller Bürger des Kontinents sich verwirklichen soll.

3.3. Der Einfluss der Kirche im Denken Iberoamerikas

Wie wir im vorhergehenden Abschnitt ausgeführt haben, war die Unabhängigkeit Hispanoamerikas keinem inneren Unabhängigkeitsbedürfnis seiner Menschen, sondern eher äußeren Umständen zu verdanken. Praktische politische und ökonomische Zwänge und das Machtstreben Einzelner führten schließlich zur Loslösung von Spanien und Europa.

Die Organisationsformen und Institutionen Amerikas blieben auch nach der Erlangung der Unabhängigkeit von Europa bestimmt. Sie wurden nicht zum Ausdruck der Entwicklung der Gesellschaften und zum Zeichen ihrer Fortschrittlichkeit (als welches Hegel die Staatsformen Europas proklamiert), sondern zur Manifestation von Unterdrückung und Unfreiheit. Dina V. Picotti schreibt: „Unsere Institutionen haben es bis heute noch nicht geschafft, ihre eigentlichen Funktionen zu erfüllen. Zum Teil, weil sie bis heute ihren ursprünglichen Ausrichtungen der Kolonialisierung dienen. Zum andern Teil, weil sie, obwohl sie vorgeben, sich dem eigenen Land im Weltganzen unterzuordnen, immer noch fremde Modelle enthalten, die ein eigenständiges Leben nicht fördern und zur Entfaltung bringen können. (...). Eigenständigkeit erscheint nur im Widerstand.“[85]

Dennoch gelang es einer Institution eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Selbstverständnisses Lateinamerikas zu spielen, der Kirche. Dies wird in der Bewertung der Befreiungstheologie, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika entstehen sollte, durch Raúl Fornet-Betancourt deutlich. Er schreibt: „In ihrem weitesten Sinne übersteigt die Befreiungstheologie in Lateinamerika die Erfahrungsgrenzen des Christentums, sei dies katholisch oder protestantisch geprägt, indem sie sich auch auf Freiheitserfahrungen nichtchristlicher Glaubenstraditionen bezieht.“[86]

Auf dem Weg zur Eigenständigkeit, den wir in den folgenden Kapiteln darstellen wollen, musste sich zunächst ein Gefühl der Authentizität ausbilden bevor dieses in Kunst, Philosophie und Politik zum Ausdruck gebracht werden konnte. Und die Befreiungstheologie ist, wie uns die Befreiungstheologen sagen, in erster Linie keine Theologie der Römisch-Katholischen Kirche oder irgendeiner evangelischen Freikirche, sondern der Ausdruck einer religiösen Selbstständigkeit Lateinamerikas. Selbstständigkeit kann sich religiös, kulturell und politisch-literarisch ausdrücken, und sie kann zwischen diesen Ausdrucksformen wechseln, von der einen zur andern überspringen. Für Lateinamerika ist aber das starke religiöse Einheitsgefühl und Selbstständigkeitsgefühl charakteristisch, das sich mit der Geschichte seiner Kirche und deren Stellung zur und in der Gesellschaft ausbildete. Der Schlüssel zur Erlangung der Authentizität liegt, wie Raúl Fornet-Betancourt for-

85 Dina V. Picotti, El descubrimiento de América y la otredad de las culturas, Buenos Aires 1990, S. 49.

86 Raúl Fornet-Betancourt, Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana, S. 1.

muliert „in der Transformation der philosophischen Überlegung zum fundamentalen Bestandteil im geschichtlichen Prozess der Befreiung".

Die Kraft, die diesen Prozess antreibt, liegt jedoch im Gefühl der Menschen und dieses konnte sich in Lateinamerika wesentlich mit und innerhalb eines ihm zunächst aufgezwungenen Rahmens entwickeln, der von der Kirche dargeboten wird.

Die Kirche spielt eine ganz wesentliche Rolle bei der Entwicklung des Denkens und des Selbstverständnisses in Iberoamerika. Die Urbevölkerung musste die Überlegenheit der neuen Religion anerkennen, da deren Anhänger offensichtlich die Repräsentanten der alten Religionen besiegt hatten. Wer vor den neuen Herren nicht in unerreichbare Gebirge- oder Urwaldzonen fliehen konnte, musste sich dem Christentum und damit den Spaniern „unterwerfen". Die Kirche und die über sie ausübbare Macht blieb in den ersten 250 Jahren, die der Eroberung folgten, fest in der Hand der spanischen Herrscher. Die meisten Priester waren Spanier oder Portugiesen und diese handelten streng im Interesse der Mutterländer. Unter den wenigen, die diesem Schema nicht entsprachen, ist Bartolome de las Casas zu nennen.

Die Kirche war insbesondere in Iberoamerika ein Hort zur Bewahrung des alten Denkens, der sich jeder politischen Reformbewegung entgegenstellte. So schreibt der mexikanische Bischof Diego Aranda in seinem Pastoralschreiben über die Lektüre verbotener Schriften (1848): „Es herrscht in allen Landesteilen und allen Klassen ein gewisser Geist der Toleranz und Nachgiebigkeit, der alles duldet und alles toleriert, mit Ausnahme der Wahrheit, die in dieser so wunderbaren Verwirrung der Ideen und Prinzipien selbst von denjenigen unterdrückt und verachtet wird, die sich nicht unter den Fahnen der Propheten der falschen Ideen und der Gottlosigkeit einreihen. Wir können entweder im vollen Glauben an die Wahrheiten der Kirche bleiben oder wir müssen einen Weg der Unsicherheit und Unentschiedenheit zwischen der Religion und dem Zeitgeist beschreiten (...). Ich bestreite nicht die neuen Erkenntnisse der Aufklärung, wenn diese richtig verstanden werden. Die Religion fürchtet nicht das Licht und flüchtet nicht vor diesem, sie sucht es sogar, da sie selbst das Licht und die Wahrheit ist."[87]

Wie Brian F. Connaughton schreibt, war es das Bestreben der Kirche, „ihren Willen der

87 Brian F. Connaughton, Tiempo para una relectura de la pugna Iglesia-Estado en la América Latina del siglo XIX?, in: Für Leopoldo Zea, Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), S. 21.

Zivilgewalt aufzuzwingen“ um „das Abgleiten der Gesellschaft zu zweifelhaften Wertvorstellungen zu verhindern und um durch die Kirche der Nation neue und mit der Religion verträgliche Ziele setzen zu können.“[88]
Die Kirche wollte sich selbst befreien von den Mächten, denen sie unterworfen war. Zu ihrem eigenen Interesse kämpfte die Kirche nach den Unabhängigkeitskriegen um eine neue Rolle, die ihr einen Platz im Gefüge der Ordnung des sozialen Lebens sichern sollte. Alle Institutionen standen nach der Erlangung der Unabhängigkeit in Konkurrenz um die Kontrolle über die Bevölkerung. „Es entstand ein Kampf um die Zukunft der Masse der Bevölkerung, der nicht von dieser selbst geführt wurde, und der dieser keinerlei Mitspracherecht einbrachte, sondern der über sie hinwegging. Es wurden keine wirksamen Instrumente geschaffen, die die Bevölkerung in eine liberale Staatsordnung eingebunden hätten.“[89]
Durch die Bildung der Nationalstaaten nach den Unabhängigkeitskriegen brach zunächst eine chaotische Zeit an, da das ehemals starke Zentrum der spanischen Verwaltung in Südamerika im heutigen Perú vernichtet werden musste, um die Unabhängigkeit verwirklichen zu können. Eine der ersten Institutionen, die auf die neuen Bedingungen reagierte, war die Kirche. Sie hatte bisher in der Innenpolitik keine große Rolle gespielt und sich auf ihre Mission der Christianisierung beschränkt. Nun aber, bei der Bildung der neuen Staaten, gewann sie an Einfluss, indem sie sowohl mit den Freiheitsbewegungen, als auch mit den konservativen Kräften den Kontakt suchte. Gegenüber den sich neu formierenden Staaten bildete die Kirche eine Institution, die geschichtliche Kontinuität und eine Orientierung in Rechtsfragen anbieten konnte, die sich nicht mehr an den Rand abdrängen ließ. Sie forderte für die von ihr übernommenen Aufgaben nun auch die Unterstützung durch den Staat ein und setzte die Verankerung ihrer Rechte in der Verfassung durch. Die Kirche übernahm in wachsendem Maße Verantwortung für die Bevölkerung innerhalb der neuen Staatsordnungen und „bestimmte“ das Leben der Menschen. Während die Kirche in der Kolonialzeit von der spanischen Krone abhängig war, erwachte nun mit der Republik eine neue, sich politisch einmischende Kirche. Sie stellte sich allen antiklerikalen Tendenzen und Säkularisierungsbestrebungen entgegen

88 Ebd., S. 23.
89 Ebd., S. 14.

und verhinderte so auch die in vielen europäischen Staaten durchgeführte Trennung von Staat und Kirche. Die Kirche kämpfte gegen die alte Kolonialordnung ebenso wie gegen eine absolute Machtkonzentration beim Staat.

„Die 'Idee der Freiheit', die durch die Unabhängigkeit nach Iberoamerika gekommen war, erzeugte vielerorts Begeisterung, aber sie verursachte auch Verunsicherung und Orientierungslosigkeit im Leben der Bevölkerung. Hier war die Kirche berufen, eine wichtige Funktion zu erfüllen und das Abgleiten der Bevölkerung in zweifelhafte Wertvorstellungen zu verhindern, es war die Aufgabe der Kirche, der Nation die richtigen Werte zu geben.“[90]

Die Kirche stellte sich gegen einige liberale Bewegungen, die glaubten, dass nun die absolute Freiheit ausgerufen werden könne, und gegen religiöse Abweichler. Die Ideen- und Glaubensfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung waren in ihren Augen verwerflich. Sie konnte der Rede: „laissez faire, laissez passer: le monde va de lui mème“ nicht zustimmen, denn sie glaubte an ihre Aufgabe, den Menschen spirituelle Führung geben zu müssen.

Die Kirche Lateinamerikas wurde so zu einem starken und respektierten Faktor im politischen Leben. Sie hat die Macht Regierungen zu stürzen und Diktatoren im Amt zu belassen. Sie war im republikanischen Zeitalter Lateinamerikas von Anfang an in jedem Winkel des Kontinents vertreten und konnte so mit oder gegen jede politische Gruppierung agieren. Dabei muss zugegeben werden, dass es in der Kirche auch Teile gab, die diese Macht für ihren persönlichen materiellen Vorteil nutzten.

Neben ihrem Machtzuwachs erfolgte jedoch mit der Unabhängigkeit auch in der Kirche ein zwar unbeabsichtigter, aber folgenschwerer Wandel. Viele Priester waren während den Kriegswirren und in der Zeit nach den Kriegen nach Europa zurückgekehrt, so dass nun, um die Funktionen der Kirche aufrechterhalten zu können, Angehörige der Urbevölkerung Priesterstellen besetzen und in der Hierarchie der Kirche aufsteigen konnten. Die Kirche bewegte sich dadurch ungewollt auf die Bevölkerung zu. Die neuen Priester, die aus der Bevölkerung stammten, kannten deren Bedürfnisse. Auch wenn sie politisch zunächst nichts verändern konnten, konnten sie die Anliegen der Menschen und auch

90 Ebd., S. 23.

deren religiöse Gefühle verstehen und verstanden es, mit den Angeboten der Kirche auf diese einzugehen.
Für diese neuen Geistlichen hatten die Ideen der Aufklärung keine Bedeutung, sie waren ihnen im Gegenteil als weltliche und kirchenkritische Weltanschauung eher fremd.
Es ist dadurch verständlich, dass die Ideen der Aufklärung in Lateinamerika nicht mit der Idee der Freiheit und der Verwirklichung der Selbstbestimmung verbunden sind. Sie kamen in den Kontinent als fremdes Denken, und es erforderte einen langen Prozess, bis sie ihren Platz im eigenen Denken der Menschen Lateinamerikas finden konnten. Sie wurden nie zum Inbegriff der Freiheit, sondern zu einem Werkzeug des praktischen Denkens und der Beherrschung von Technik. Die Ideen der Aufklärung waren Sache der Europäer, wohingegen die Kirche zu einer Institution der Einheimischen wurde. Im Überlebenskampf im schwerem Alltag der Indios war die Botschaft der Bibel mit ihren Verheißungen nach einem demutsvollen Leben brauchbarer als lebensferne Freiheitsideale. Auf ihrer Botschaft konnte im 20. Jahrhundert die Theologie der Befreiung entstehen. Die Befreiungstheologie sollte das Ziel haben, das Denken aus der Dominanz abstrakter, dem Menschen nicht entsprechender Denkweisen zu befreien. Die Theologie soll ihre Verantwortung für die Welt und deren Geschichte wahrnehmen und die spirituelle Grunderfahrung der Not und der Hoffnung der Völker nicht missachten, sondern in ihr Wirken aufnehmen.

3.4. Warum die Idee der Freiheit zur Unfreiheit der Andenbevölkerung beitrug

Mit der Zeit der Aufklärung setzte in Europa ein durchgreifender Bewusstseinswandel ein. Während des Feudalismus war der Staat auf den Herrscher ausgerichtet gewesen. Der Herrscher oder König symbolisierte die Gemeinschaft und war andererseits für diese, d.h. für jeden einzelnen Bürger verantwortlich. Im Absolutismus war jedoch dieses System an der Verantwortungslosigkeit der Herrschaftshäuser Europas zerbrochen. Deren ausschließliche Selbstsucht, die noch heute in den Palästen, die sie der Nachwelt hinterließen, bewundert werden kann, ruinierte die Staaten. Der immer stärker gefühlte Verlust einer Orientierungsmöglichkeit am Gemeinwesen warf die Menschen in Europa auf sich selbst zurück. Ihr Denken richtete sich nun am Individuum aus. Beispielhaft wird dieser Weg in Rousseaus Roman Emile aufgezeigt. Der neue Menschentyp, den Emile verkörpert, soll nicht mehr sein Leben einem äußeren Zwang unterordnen und durch seine Erziehung für diesen diszipliniert werden, sondern er soll durch seine Erziehung zur Entfaltung seiner eigenen Individualität gelangen. Für die Ordnung der Welt dieser freien Menschen war kein König und kein Papst mehr erforderlich. In der von Adam Smith geprägten Vorstellungswelt der aufgeklärten Europäer war es nun „die unsichtbare Hand des Marktes“, die nun zum Wohle aller eingreifen sollte. Diese neue Werteordnung, in der Unternehmergeist und wirtschaftlicher Erfolg zum moralischen Werturteil über die Menschen erhoben wurden, entsprach vollständig der Lebenswelt der Kolonialherren. Von ihnen wurden diese neuen Freiheiten begeistert aufgenommen.

Aber die „Gleichheit vor dem Gesetz“, welche die liberale Politik gewährte, wurde nicht für alle Realität. Der Versuch, die indianische Bevölkerung in die neue Markt - und Werteordnung einzugliedern, wurde erst unternommen, nachdem dieser ihr Landbesitz und ihre angestammte Sozialordnung weggenommen worden war.

Für die Indios bedeutete der mit der Aufklärung erfolgte Wertewandel, dass sie nun von Unterdrückten zu Verachteten wurden. Waren ihnen in der Zeit des Vizekönigreiches ihre Gold- und Silberreichtümer gestohlen worden und mussten sie mit ihrer Arbeitskraft dem fernen Königreich dienen, so waren sie doch als Menschen (von der Kirche und vom Staat) anerkannt worden, und es gab Fürsprecher, wie den Pater de las Casas, die diese Menschenrechte für sie einforderten. Die Indiengesetzte des spanischen König Karl V (Leyes de Indias 1541-42) waren von der Absicht getragen, die Indios zu schützen und die einheimische Organisationsform der Gemeinden („comunidades“) anzuerkennen. In der Praxis waren die Indios jedoch trotzdem einem gnadenlosen Feudalismus ausgeliefert, der das inkaische Gesellschafts - und Wirtschaftssystem zerstörte.[91]

Nun im Zeitalter des Individualismus waren die Indios vollständig auf sich allein gestellt und wurden in Streitigkeiten mit den Kolonialherren oder dem Staat von der Unterstützung durch ihre Dorfgemeinschaft abgeschnitten. Das spanische Rechtssystem, mit seinem europäischen Wertecodex und seiner europäischen Logik wurde seit den Anfängen

91 José Carlos Mariátegui, Das Indio Problem, in: Siete Ensayos de interpretación de la realidad nacional, S. 45.

der Republik den Indios aufgezwungen. Eine Untersuchung der von den Regierenden mit den Indios geschlossenen Verträge zeigt, „dass diese vielfach auch noch gezwungen wurden die Projekte und Absichten ihrer Unterdrücker zu unterstützen“. Die Angehörigen der europastämmigen Oberschicht waren sich, wie aus den Aufzeichnungen des Dr. Pedro Vargas hervorgeht, völlig darüber im klaren, dass „die wichtigste Quelle des Reichtums in Bolivien in der 'Arbeitskraft der Indios‘ begründet ist.“[92] Sie mussten damals diese Tatsache nicht einmal verschleiern, so wie sie es heutzutage vielfach versuchen.

Die Indios wurden gezwungen alle sechs Monate eine Steuer (el „tributo“) an die Departements-Kasse zu bezahlen, andernfalls wurden ihnen die Äcker, die sie bewirtschafteten, weggenommen. Ihre zögerliche oder ausbleibende Teilnahme am Markt, der in der Logik der Europäer das Tor zum Fortschritt darstellte, wurde vom erwähnten Dr. Vargas mit ihrer Apathie, Dummheit und Abkunft von einer barbarischen Rasse begründet, die sich halsstarrig „dem Lichte der Zivilisation“ widersetze und den von Gott gewiesenen Weg zum Fortschritt der Menschheit verweigere. Die Indios wurden unter dieser Herrschaft der europäischen Logik nicht nur zu Barbaren gestempelt, sondern zu „Fremden ihrer eigenen Felder gemacht“. Diese Felder sollten sich im Zeitalter der Republik zum Wohle der Hispano-Amerikaner in die „lateinische Wiege“ der europäischen Zivilisation entwickeln. In der Lebenserfahrung dieser Hispanoamerikaner war jede Erhöhung an Rationalität an einer Erhöhung ihres wirtschaftlichen Wohlergehens messbar. Wenn die Indios sich dem Markt und seinen Gesetzen so hartnäckig verschlossen, so bedeutete dies für sie, dass die Indios effektiv zu rationalem Verhalten unfähig waren und rechtfertigte das Monopol der Weißen in der Ausübung der Staatsmacht.[93]

Der dargestellte Mechanismus, der zur Ausgrenzung der Aymara, der Ureinwohner der Anden, aus den neuentstehenden Gesellschaftsordnung der lateinamerikanischen Republiken führte, ist auf typische Prozessverläufe zurückführbar, die mittels neuerer Untersuchungen der Sozialwissenschaften verstehbar gemacht werden können. Die Bedeutung, die in Gesellschaftssystemen den Handlungen einzelner Mitglieder zugewiesen wird, ist eine Kraft, durch die die Lebenswelt der Menschen konstituiert wird. Ungleichheit kann

92 Thérèse Bouysse-Cassagne | Olivia Harris. Tristan Platt, Verónica Cereceda (Hrsg.), Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, S. 63.
93 Vgl. Ebd.

als interpretatives Konstrukt verstanden werden, das die Menschen in einer Gesellschaft gebildet haben, um ihrer Lebenswelt „Sinn“ zu verleihen.[94]

Die neue Sinngebung durch die Aufklärung, die in Europa der Freiheit der Menschen diente, wurde so in Lateinamerika zur Logik der Ausgrenzung und Übervorteilung der Indios. Auch „wissenschaftliches Denken und wissenschaftliche Praxis [wie sie von der Aufklärung erstrebt wurden] enthalten selbst schon bestimmte Urteile über die Welt in der wir leben“, durch die andere benachteiligt werden können.[95]

Die Indios waren gewohnt ihr Denken auf die Harmonie ihrer Gemeinschaft auszurichten und auch im Falle von persönlichen Streitigkeiten keine individuelle Abwägung, sondern eine Entscheidung im Sinne ihrer Traditionen zu finden. Dabei gingen sowohl das Alter als auch die Verdienste der Beteiligten in die Entscheidungsfindung ein. Das europäische Rechtssystem, in dem ein Antragsteller als Einzelperson auftritt, und in dem ein Rechtsstreit als von seinen Kontext abgelöster Fall behandelt wird, blieb ihnen unverständlich. Die Regeln ihrer Gemeinschaft, die ihnen ursprünglich Schutz vor den Übergriffen der Europäer gewährten, wurden durch die neue Logik ausgehebelt und machte die Indios zum Gespött der Europäer.

Dokumentiert sind diese Zusammenhänge für das Volk der Aymara durch T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt und V. Cereceda. Das Volk der Aymara ist eine der ältesten Ethnien, die in Bolivien und im Süden Perús leben. Dieses Volk hatte seine Einheit, seine Denkweisen und Gebräuche bis zum Ende der Kolonialzeit erhalten, und wie schon unter den Inkas, so auch unter der Herrschaft des spanischen Vizekönigs seine Selbstverwaltung aufrecht erhalten. Das Gold, das ursprünglich dem Inka zukam, wurde nun dem neuen Herrscher übergeben. Die Aymara achteten die Lebensweise anderer Menschen, aber sie erwarteten auch Toleranz von diesen und haben sich bis heute ihre Lebensgewohnkeiten erhalten. Ihr Lebensraum war schon immer ein multikultureller Raum gewesen.

In ähnlicher Weise, wie die Ausrichtung des Rechts auf das Individuum, war den Aymara auch das europäische Verständnis vom Markt als einem freien System von Angebot und Nachfrage fremd. In ihrer Sprache gibt es die Begriffe „puritaqui“, „halataqui“ und

---

94 Vgl. Scott R. Harris, Challenging the Conventional Wisdom: Recent Proposals for the Interpretative Study of Inequality, Human Studies 27, N° 2., 6/2004, S. 113-136.

95 Trutz Rendtorff, Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation in: Trutz Rendtorff - Heinz E. Tödt, (Hrsg.), Theologie der Revolution, S. 100.

„pisitaqui“, was soviel wie „gerechter“, „erhöhter“ und „niedriger Preis“ bedeutet. Sie hatten also feste Wertvorstellungen für ihre Waren und fühlten sich somit in einem Markt mit nachfragebedingt wechselnden Preisen ständig übervorteilt.

Im Bewusstsein der Indios ist daher das neue Denken der Aufklärung in tiefer Weise mit dem Begriff des „Betrugs“ verbunden. T. Bouyesse-Cassagne und ihre Mitautoren zitieren ein Dokument, in dem deren Lage in eindrücklicher Weise dargestellt wird: „Viele Gruppen der Andenbevölkerung sind seit den Zeiten der Unabhängigkeit immer wieder auf die verführerische Rhetorik des europäischen Fortschrittsgeistes hereingefallen. Dazu lesen wir in den Berichten der Chullpa, einer Gruppe Aymara sprechender Hochlandbewohner: 'Zum wiederholten Male hat man uns gesagt, dass die Absicht der Regierung es sei und immer war, die Klasse der Ureinwohner zu bilden und bei den übrigen rationalen Wesen einzugliedern. Man erzählt uns, dass die Dummheit und Barbarei, die uns beherrscht, eine Folge unseres eigenen Denkens und unserer intellektuellen Fähigkeiten sei. Aber dies trifft nicht zu für die Provinz Chayanta. Hier existiert ausschließlich die düsterste Trostlosigkeit des Betrugs mit dem wir umschmeichelt werden.'“[96]

Die Erfahrung des Betrugs, der sich in der Form der „guten Ratschläge“ verbirgt, ist auch noch heute bei der Andenbevölkerung stark verwurzelt. Sie ist einer der Gründe dafür, dass die Entwicklung zur Freiheit, selbst wenn sie in Europa erfolgreich verlaufen sein sollte, in Lateinamerika nicht identisch nachvollzogen werden kann. Die Idee der Freiheit muss auch, nach und gerade wegen der erlangten Unabhängigkeit, in Lateinamerika neu gefunden werden, damit sie zur Freiheit aller werden kann.

T. Bouyesse-Cassagne und ihre Mitautoren schreiben: Die Wiederherstellung des gesellschaftspolitischen Denkens der Aymara stellt sich als unabdingbare Aufgabe, wenn die Verteidigung ihres Rechts auf eine freie Lebensführung gelingen soll. Dies ist notwendig um zu verhindern, dass wenn die Stärkung der öffentlichen Ordnung scheitern sollte, deren Ergreifung im Guerillakrieg erfolgt.[97]

Dieser Zwiespalt der Denkweisen und das Bewusstsein des Betruges erklärt vielleicht auch die chronische Instabilität der Regierungen Boliviens (und der Andenregion), und

96 Gregorio Jorge, Blas Choque y Nicolás Mitma al Gobernador de Chayanta, Diego Barrenechea, Dok. von 6/12/1828, in: Bouysse-Cassagne, Harris, Platt, Cereceda (Hrsg.), Ebd., S. 63.

97 T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt und V. Cereceda, Ebd., S. 63.

deren Unfähigkeit zur gerechten Neuverteilung der Rechte und Güter. Nur mit einer neuen Sprache kann das Verhältnis der Sprecher der Kollektive der Aymara und ihrem „Patron", dem Staat, im Einvernehmen geregelt werden.

Die Probleme zwischen der Zentralgewalt und den ländlichen Gemeinschaften, wie derjenigen der Aymara, zeigen sich auch heute noch in immer wieder ausbrechenden Gewaltakten. In Bolivien gingen im Frühjahr 2004 Tausende von Bauern auf die Straße um gegen die Exportation des bolivianischen Gases zu protestieren, da ihre Interessen im Handel mit den internationalen Gesellschaften, die dieses ausbeuten, nicht berücksichtigt wurden. Bei der Bevölkerung setzt sich immer stärker das Bewusstsein durch im Handel zwischen den Regierenden den internationalen Minengesellschaften übervorteilt zu werden. Die spanische Zeitung El Pais schreibt am 14. 10. 2003: „Im Langzeitgedächtnis der bolivianischen Bevölkerung ist haftengeblieben, dass noch kein Export der heimischen Rohstoffe (Silber, Kautschuk, Zinn, Öl) zur Lösung des Armutsproblems etwas beitrug und die Industrialisierung der bolivianischen Wirtschaft förderte. Diese Erinnerung wird verstärkt von einer sozialen und politischen Radikalisierung durch Bewegungen, die gegen den Weltkapitalismus und die Globalisierung gerichtet sind, die sich in Lateinamerika immer stärker ausbreiten. [Die Bevölkerung wäre damit einverstanden, dass Bolivien Rohstoffe produziert], aber es muss dies im Einverständnis mit seiner Bevölkerung tun und zeigen, dass genau so wichtig wie die Interessen des internationalen Marktes die Notwendigkeiten des eigenen Marktes sind, demjenigen der kleinen Leute. Davon muss die Bevölkerung überzeugt werden, um Vertrauen in die Zukunft fassen zu können."[98]

Wie berechtigt solche Zweifel sind, bezeugen auch Erfahrungen aus anderen Landesteilen Perús. Als z.B. im Jahre 2002 ein Sterben der Flussfische durch eine von einem kanadischen Konsortium geleitete Goldmine in der Nähe der Stadt Cajamarca verursacht wurde, war diese erst zur Schadensregelung bereit, nachdem die Bauern die Zufahrtsstraßen zur Mine wochenlang blockiert hatten. Der gesamte Vorgang wurde jedoch geheimgehalten. Keine einzige Zeitung in der Hauptstadt Lima informierte darüber. Alles sollte vermieden werden, was dem Image der internationalen Minengesellschaften, „als Wohltäter der armen Bauern" abträglich sein könnte.

98 Zeitung: El País, Madrid 14.10.2003, S. 2.

Im April 2004 wurde der Bürgermeister der kleinen Ortschaft Ilave in der Nähe von Puno von hunderten von aufgebrachten Aymara ermordet. Diese hatten ihm vorgeworfen, ihre Interessen seinen Eigeninteressen in den Verhandlungen mit der Regierung geopfert zu haben. Erst durch das Eingreifen des Militärs gelang es der Regierung, die Staatsmacht in der Region wieder herzustellen.

Das tiefe Misstrauen der Aymara gegen die republikanischen Regierungen, das der Grund zu diesen Gewaltausbrüchen ist, wird deutlich aus den Antworten des bolivianischen Aymara-Sprechers Felipe Quispe, die dieser auf die Fragen eines Reporters der Zeitschrift Correo gab:

Frage: „Die Regierungen Perús und Boliviens sind sich darin einig, dass sie auf die Ereignisse in Ilave Einfluss genommen haben?

Antwort von Felipe Quispe: Wir [Bolivianer] solidarisieren uns mit den Aymara Perús, da wir fühlen, dass wir wegen den Lastern der Republik unsere peruanischen Brüder verloren haben. Aber immer wenn wir uns zusammentun wollen zu einer Manifestation in unserem Lande, so wird dies von den 'Weißen' und von der neokolonialistischen Presse in deren Weise falsch interpretiert.

Frage: Es ist der Geheimdienst ihres Landes, der ihnen eine Verschwörung zur Destabilisierung der Region vorwirft, nicht die Presse?

Antwort von Felipe Quispe: Der Vorwurf der Verschwörung müsste mit Tatsachen belegt werden. Was hier vorgeht ist, dass wir gegen die Regierung des Fremdpräsidenten Carlos Mesa kämpfen, der unsere Ressourcen dem Imperialismus verkauft, und dass sich in den Falschaussagen gegen uns die Reaktion der Unterdrücker zeigt.

Frage: Erhalten sie Waffen von Chile für ihren Aufstand, wie in den Geheimdienstberichten versichert wird?

Antwort von Felipe Quispe: Dies ist eine Lüge, wir sind Gegner Chiles, wir wollen unser Gas nicht verkaufen. Diejenigen, die diese Lügen verbreiten, wollen, dass ich eingesperrt werde, um die Anführer der Einheimischen zu diskreditieren, die sich gegen die ausländischen Interessen erheben. Unsere einzigen 'Waffen' (armas) sind die Werkzeuge der Bauern (agrícolas).“

Im Bewusstsein der Aymara bilden diese gemäß der Aussage ihres Sprechers Evo Morales „eine Nation“, die von den Regierungen der Republiken unterdrückt wird. „Die Menschen [dieser Region der Aymara] fordern ihre territoriale Unabhängigkeit."[99]

Die Äußerungen ihrer Sprecher zeigen die Wut der Aymara, die sich im Gefühl des unablässigen Betrogenwerdens gebildet hat. Für die Bevölkerung hat die Unabhängigkeit „rein gar nichts gebracht". Die Regierenden Lateinamerikas haben seit der Unabhängigkeit die Freiheit auf ihre Fahnen geschrieben, aber sich nie darum gekümmert was „ihre freien Bürger" wollen und immer für diese entschieden. Mit der Folge, dass nur die Regierenden reicher, die Bevölkerung aber ärmer wurde. Es entstand so eine tiefe Kluft zwischen Besitzenden und den Armen. Das Fehlen einer Mittelschicht macht in fast allen lateinamerikanischen Staaten ein Überspringen dieser Kluft für die Angehörigen der unterprivilegierten Schicht unmöglich. Diese bleiben weiterhin als billige Arbeitkräfte ausgebeutet.

Wir haben durch diese Ausführungen erkannt, wie stark das Denken der Menschen von ihrer Lebenswelt geprägt wird. Man kann den Unterprivilegierten Lateinamerikas nicht den Freiheitsbegriff Europas bringen, auch wenn dies in guter Absicht geschähe. Viele Konzepte, die mit diesem Begriff verbunden sind, haben in der Realität Lateinamerikas eine Bedeutung erhalten, die sie für die unterprivilegierten Menschen dort unannehmbar macht. Sie sind zum Vokabular der Eliten geworden, mit dem diese ihre Macht erhalten. Die Revolten und Manifestationen der Urbevölkerung sind der Ausdruck eines verzweifelten Versuchs, sich gegen die Übermacht einer fremden Welt zu behaupten. Sie zeigen aber auch die ungebrochene Existenz eines eigenständigen Bewusstseins, das den eigenen Traditionen und Mythen verpflichtet ist.

Die Menschen sind sicherlich nicht so verschieden, dass sie ihr Glück in völlig verschiedenen Dingen suchen würden, aber die Einigung über verschiedene Denkweisen hinweg kann nur mit einem neuen Denken erfolgen. Der Begriff der Befreiung, der in Lateinamerika durch Gustavo Gutierrez, Paulo Freire, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel unter anderen zum Ausdruck eines Aufbruchs in eine neue Zukunft wurde, die alle Gruppen, Arme und Reiche umfassen soll, kann daher nicht mit dem Freiheitsbegriff der Aufklärung ausgefüllt werden. Dieser neue Begriff der Befreiung muss sich aus dem Denken aller Gruppen Lateinamerikas heraus ergeben.

99 Zeitung: Correo, Lima 3.03.04.

Kapitel 4

Aufkeimen der eigenen Wurzeln
Die Suche nach einem eigenständigen Denken

4.1. Entwicklung zu einer Philosophie der Befreiung

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen sich die, in den Wirren der Unabhängigkeitskriege entstandenen Staaten Lateinamerikas zu, stabilisieren. Die vorherrschende Denkrichtung wurde nun vom Positivismus Auguste Comtes bestimmt.[100] Vertreten wurde diese Philosophie in Lateinamerika von Angehörigen der Oberschicht, die in engem Kontakt mit den Regierenden standen und diese vor allem in Bildungsfragen berieten. Universitätslehrer, die sich vor allem mit pädagogischen Fragen beschäftigten, hatten in dieser Zeit großen Einfluss auf die geistige Entwicklung. Neben den Universitäten gab es eine zweite Gruppe, von Schriftstellern und Journalisten, deren wesentlichstes Publikationsorgan in Perú die „Páginas Libres" waren. In dieser Zeitschrift konnten auch politisch brisante Artikel erscheinen. Insbesondere wurden hier neue Denkrichtungen angestoßen und vorherrschende Lehrmeinungen in Frage gestellt. Manuel González Prada[*] identifizierte, in den Páginas Libres, Perú mit den Eingeborenen, die im Hochland der Anden lebten, und nicht mehr mit den Angehörigen der weißen Rasse, den Nachfahren der Europäer, die vor allem die Küste besiedelten. „Diese Menschen repräsentieren nicht

100 Der Positivismus war eine spezifische Variante der Aufklärung, durch welche dessen Denken weiter verengt wurde.

* Manuel González Prada, 1848-1918, peruanischer Philosoph und Schriftsteller, ist der Begründer des radikalen Denkens in Perú. Sein Denken findet seinen Ausgangspunkt in einem radikalen Freiheitsideal und einem eigenständigen Anarchismus. Für ihn ist menschliche Solidarität wichtiger als Heimatstaaten und Grenzziehungen. Er verwirft jede Form des Autoritären.

das wahre Perú", schreibt er: „die Nation wird von der Menge der Indios gebildet, die über das Hochgebirge verstreut leben."[101]

Iberoamerika war fast 400 Jahre spanische Kolonie gewesen und die Denker Iberoamerikas wurden im Wissen des Abendlandes geschult. In Europa wurde dieses Wissen als absolutes Wissen verstanden, über das hinauszudenken es keine Möglichkeiten gibt. Dennoch begann mit der Trennung von Europa, nach der Unabhängigkeit, in Iberoamerika das Gefühl dafür zu erwachen, dass dieses Denken Europas nicht mehr der eigenen Lebensrealität entsprach.

Gonzáles Prada wandte sich gegen die Ausbeutung der Indios und gegen die etablierte Ordnung von Staat, Kirche und Kapital. Er war überzeugt, dass nach einer Zerschlagung dieser Strukturen der Unterdrückung eine glückliche Gesellschaft entstünde und Harmonie und Freiheit im Lande einkehren würden.

Ähnliche Visionen von einer besseren, gerechteren Welt wurden im fernen Kuba vom Dichter José Martí* aufs Eindrücklichste in seinen Gedichten zum Ausdruck gebracht. Auch Martí nimmt, nach anfänglicher Begeisterung, den Bruch mit dem Positivismus vorweg und richtet sein Denken vollständig an der Lebensrealität der Menschen aus.

José Martí war in der Lage, das neue Lebensgefühl in seinen Gedichten in empfindsamer Weise auszudrücken. Er lehnte die bis dahin in Amerika vorherrschende Denkschule des Positivismus ab, denn die Vereinheitlichung der kulturellen Gegensätze, die von dieser Form des Denkens erzwungen wurde, entsprach nicht dem, was er fühlte. Die reiche Lebenswelt, die ihn umgab, ließ ihm die Welt als Einheit erscheinen, die als Ausdruck eines einzigen Gottes sich den Menschen offenbarte. In dieser Grundhaltung stimmt Martí mit den Pantheisten Europas überein. Sein Ausspruch:

„El Universo, en su realidad mas sustancial, se reduce a flor"[102]

101 Manuel González Prada, Páginas Libres, Lima 1888.
102 José Martí in: José Martí: poesía completa, Carlos Javier Morales (Hrsg.), Madrid 1995, S. 11.

* José Julian Martí, 1853-1895, kubanischer Schriftsteller, Dichter und Philosoph. 1871 wurde Martí nach Spanien verbannt und studierte dort Jura und Philosophie mit einem Abschluss in Zaragoza. Er schrieb zahlreiche Gedichte, Essays und einen Roman. Darüber hinaus hunderte von Berichten für verschiedene hispanoamerikanische Zeitungen und Zeitschriften. Er gründete die Zeitschrift Revista Venezolana (1881). Seine Hauptessays sind: „Madre América" (1889) und „Nuestra América" (1891). In New York gründete er die Zeitung Patria (1892). Martí wurde zum Märtyrer der kubanischen Freiheitsbewegung.

„Das Universum reduziert sich in seiner wesentlichen Substanz auf eine Blume.“
zeigt seine auffällige geistige Verwandtschaft mit den Denkern des Mystizismus und den Grundwahrheiten eines Meister Eckhart, der dieselbe Aussage in dem Satz formulierte:
„Würdest Du das kleinste Gänseblümchen verstehen, so verstündest Du die Welt.“
Martí fühlte zutiefst die Zerstörung dieser Weltharmonie durch den Menschen, durch dessen Eigen - und Eroberungssucht und durch dessen technikbestimmtes Denken. Durch dieses Denken trennt der Mensch das Zusammengehörige und wird zum Zerstörer seiner eigenen Lebensgrundlagen. Martí schreibt, dass der Mensch mit den Ärmsten der Menschheit mitfühlen müsse und seine Verbundenheit mit ihnen erkennen solle, weil er durch die Einheit der Welt mit ihnen verbunden sei. Martí bringt in vieler Hinsicht schon ein Lebensgefühl zum Ausdruck, das in Europa erst durch die Existentialisten wahrgenommen wurde. Für ihn kann nicht das theoretische Wissen die Welt erfassen, sondern er muss von den eigenen Lebenserfahrungen (vom eigenen „in der Welt sein“) ausgehen. Er verspottet die Lehrstuhlinhaber seiner Zeit als Mumien und wirft ihnen vor, „immer nur zu reproduzieren“, und ihre eigentliche Aufgabe, „die im Erschaffen liegt“ zu verfehlen. Wesentlich für Martí ist die Idee der Autokonstruktion der Welt des Menschen, seiner „Selbsthabe“ („autohacerse“). Im Gedicht:

> „[esta poesía] no con lividos despojosos
> se amasara de las edades muertas,
> sino de las entrañas exploradas
> del Universo, surgira radiante
> con la luz y las gracias de la vida“[103]

> „Diese Poesie ist kein leichenbleicher Überrest,
> der in die Zeitalter des Todes eingemengt war,
> sondern sie entstammt der Erforschung des Innersten,
> des Universums aus dem sie ausbricht
> mit dem Lichte und der Anmut des Lebens.“

103 Ebd., S. 11.

drückt Martí aus, dass der Mensch selbst das Licht des Lebens mitbringt, durch das seine Welt entsteht. Würde er dieses Licht des Lebens wegwerfen und mit demjenigen vertauschen, das ihm im materialistischen Verständnis verbleibt, so zerstörte er seine Welt.

Mit diesem Grundverständnis wird Martí zum Vordenker der lateinamerikanischen Befreiungsbewegung. Denn wenn die Welt des Menschen erst mit seiner Lebenswelt entsteht, so muss jeder menschlichen Gemeinschaft ihre eigene Welt aus ihrer speziellen Lebenswelt entspringen. Keine Weltsicht kann dann beanspruchen, für eine andere sprechen zu können. Nur die eigene Wahrheit ist stimmig in ihrer Lebenswelt und jede fremde Wahrheit wird zur Unterdrückung. Martí ruft die Menschen Lateinamerikas auf, „romper las jaulas a todas las aves“ („die Käfige aller Vögel zu zerbrechen“).

Einer dieser Käfige, der das Denken der Völker Lateinamerikas einschnürt, ist der Spott über den dummen Indio, der die Technik nicht versteht und sich so selbst zum Idioten macht. Das Denken Lateinamerikas muss sich aus der Missachtung durch sich selbst befreien. Es muss über das Verständnis seiner selbst zur Selbstachtung führen.

Martí schreibt in „Nuestra Amerika“: „Unser Denken beginnt ein amerikanisches zu werden. Die junge Generation Amerikas schnürt das Hemd enger, stürzt sich in ihre praktischen Aufgaben und erfüllt diese im Schweiße ihres Angesichts. Sie merkt, dass sie viel zu oft nur imitiert und dass die Lösung im Neu-Erschaffen liegen muss. Kreativität ist das Schlagwort, das zu dieser Generation passt.“[104]

Zwei Kernpunkte Martís werden hier herausgehoben: Erstens die Bedeutung der Praxis. Kein theoretisches oder rationales Verständnis, (das im positivistischen Denken verbleibt,) kann der Zukunft des Menschen gerecht werden. Das Wesen des Menschen liegt in seiner Kreativität und diese Kreativität kann nur aus dem Kontakt mit der Praxis heraus entstehen. Zweitens besteht Martí als Amerikaner auf einer eigenständigen amerikanischen Lebenswelt und damit auf einem eigenen, von Europa unabhängigen Weltverständnis. Er schreibt: „Die Geschichte Amerikas, die diejenige der Inkas ist, muss uns unseren Weg weisen, auch wenn sie nicht in dieselbe Richtung zeigt wie das alte Griechenland. Unser Griechenland ist dem europäischen Griechenland vorzuziehen, weil es

104 José Martí, Nuestra América, in: Obras completas, S. 20.

zu uns selbst gehört.“[105]

Herausragende Denker, aus der Anfangszeit der Eigenstaatlichkeit Lateinamerikas, haben also bereits die Themen begründet, die im 20. Jahrhundert das Denken Lateinamerikas bewegen sollten. Viele der Ideen, die hundert Jahre später für das lateinamerikanische Denken charakteristisch werden sollten, wurden von Martí vorausgedacht. Sein Wirken bildet so den Grundstein zu dem, was heute als eigenständiger Beitrag Lateinamerikas zur Philosophie der Welt angesehen werden kann. Martí repräsentiert das selbstständige Wesen der lateinamerikanischen Identität.

In der folgenden Generation setzte immer stärker eine Kritik am positivistischen Denken ein, und mit Alejandro O. Deustua, Mariano Iberico, Humberto Borja unter anderen wurde schließlich eine Denkrichtung erreicht, die als spiritualistisch bzw. als vitalistischer Idealismus bezeichnet werden kann. Der unbestrittene Mentor dieses neuen Denkens war der Franzose Henry Bergson. In diesem Denken artikuliert sich die Kritik am mechanistischen Weltverständnis und an der Beschränkung auf die Rationalität.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts meldete sich auch die Mittelschicht Perús zu Wort. Es war die Zeit, in der auch die ersten großen Arbeiterstreiks durchgeführt wurden. So 1919 zur Begrenzung der täglichen Arbeitszeit auf acht Stunden, und in der sich die Einheitsfront der Arbeiterbewegung konstituierte.

Durch die Erfolge der mexikanischen Revolution und der Oktoberrevolution in Russland beflügelt, nahmen nun auch peruanische Denker wie José Carlos Mariátegui und Víctor Raúl Haya de la Torre die Ideen des Marxismus auf. Insbesondere José Carlos Mariátegui[*] verband diese Ideen mit einem originär peruanischen Denken. Die Befrei-

105 Ebd., 18.

* José Carlos Mariátegui, Lima 1894-1930. Peruanischer Denker und Schriftsteller. Mit den Aussagen seiner Schriften hat Mariátegui das Leben Perús und Lateinamerikas in starker Weise beeinflusst. Nach einem Aufenthalt in West und Mitteleuropa von 1919 bis 1923 kehrte er nach Perú zurück und gründete seine Zeitschrift Amauta (1926-1930). Als Journalist entfaltete er eine intensive literarische und politische Tätigkeit. Er schrieb zahlreiche Berichte für verschiedene Zeitungen und Zeitschriften, in denen er die Probleme Perús und Lateinamerikas einsichtsvoll und programmatisch für alle kommenden Generationen formulierte. Er benutzte marxistische Analysemethoden in eigenständiger und origineller Weise um ein Bild der konkreten Realität Lateinamerikas zu entwerfen. Die von ihm behandelte Themenvielfalt umfasst Arbeiten über die Probleme der Indios und der Landbevölkerung, die Weiterentwicklung der traditionellen Wirtschaftszweige Perús, die Bedeutung der Religion und der Mythen, Betrachtungen zur Kunst und Literatur Lateinamerikas, Ethik und allgemeine wissen-

ung, die durch den Marxismus erfolgen sollte, hatte in den Vorstellungen Mariáteguis nicht nur das Ziel, die Lage der unterdrückten Urbevölkerung innerhalb eines durch internationale Standards bestimmten Gesellschaftssystem zu verbessern, sondern diese Befreiung sollte dem peruanischen Menschen, der in Mariáteguis Auffassung ein Produkt aller Bevölkerungsgruppen Perús war, zu einem selbstbestimmten Leben verhelfen.

Iberoamerika, und mit ihm Perú, sollten in der Vision Mariáteguis zu einer eigenen Identität finden und diese Eigenständigkeit müsse sich im gesamten Leben, in der Politik, der Kunst und im Gesellschaftssystem wiederspiegeln. Nicht das Wissen und die Logik der internationalen Gemeinschaft und der Weltmächte, die diese repräsentieren, sollten den Weg des peruanischen Menschen in eine bessere Zukunft bestimmen. Dieser Weg konnte nur dann beschritten werden, wenn er vom peruanischen Volk in seiner Gesamtheit, und auf der Grundlage seiner eigenen geschichtlichen Erfahrungen, festgelegt würde. Mit dieser Zielsetzung hatte Mariátegui allen nachfolgenden Denkern die wesentliche Aufgabe vorgegeben.

Befreiung basiert auf dem Erkennen und Verstehen der eigenen Geschichte, daher Mariáteguis Anstöße zur archäologischen Forschung. Durch die Utopie von einer Befreiung soll das eigene Wesen zum Orientierungspunkt für aller Aktionen werden, und daher kann eine Politik der Erneuerung im Sinne Mariáteguis nicht mit einem rein rationalen Denken auskommen, sondern muss Literatur und Malerei als Ausdrucksmittel des politischen Willens einbeziehen.

Während in Europa viele Menschen „ihrer Sache sicher waren“ und glaubten in ihren nationalstaatlichen Ordnungen, die sie in den Befreiungskriegen gegen Napoleon erlangt hatten, die bestmögliche aller Lebensformen gefunden zu haben (man vergleiche hierzu nur Hegels Ausführungen über den Preußischen Staat), war ein solches Gefühl, trotz der politischen Unabhängigkeit, den lateinamerikanischen Denkern unmöglich.

Die Idee des Nationalstaats, die in Europa die Menschen in den neuentstandenen Staatsgebilden nach den Freiheitskriegen zunächst geeinigt hatte, war auf Lateinamerika nicht

schaftliche Überlegungen. Mariátegui verwirft jeden Reduktionismus und zeigt in seinen Schriften seine tiefe Verpflichtung für die Menschen und die sozialen Probleme, wobei er sich insbesondere der Verarmten, den Indios und ihrer Kultur, annahm. Sein Hauptwerke sind: La escena contemporánea (1925), Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), Ideología y política (1923-1929), Defensa del marxismo (1928-1929), El Alma Matinal y La Novela y la vida).

übertragbar und sie war darüber hinaus mit dem ersten Weltkrieg in Europa auf das Schrecklichste gescheitert. Lateinamerika hatte seinen Lehrmeister verloren. Derjenige Denker, dessen Wirken am stärksten der Nachwelt die Aufgabe ihrer eigenen Identitätsfindung bewusst gemacht hat, war Jose Carlos Mariátegui. An seinem Beispiel sollen daher die Bedingungen erörtert werden, unter denen das Denken in Lateinamerika zu Anfang des 20. Jahrhunderts stand.

4.2. Das eigene Wesen als Aufgabe und organisatorische Kraft

4.2.1. Die Frage nach einem eigenständigen Iberoamerikanischen Denken

Am Anfang des 20. Jahrhunderts finden erstmals seit der Eroberung durch die Spanier Treffen statt mit dem Ziel, nach der staatlichen nun auch die intellektuelle Eigenständigkeit Lateinamerikas gegenüber Europa zu begründen. Der Anstoß zu solchen Unternehmungen wurde von vielen Intellektuellen getragen, so z.B. von Edwin Elmore, der bereits 1925 einen Kongress einberief, dem er das Ziel setzte, eine Organisation zur Förderung des hispano-amerikanischen Denkens zu gründen. Es bestand die Hoffnung auf die Entstehung eines starken gemeinsamen Denkens Lateinamerikas, wenn seine geistigen Eliten zusammengeführt würden. „Sie glaubten, dass die zukünftige Kultur eine iberoamerikanische sein müsse und dass das Wiedererwachen des Hispanoamerikanismus zur Realität geworden sei.“[106]

Dass diese Hoffnung, obwohl sie viel zu naiv war, um zum Erfolg zu führen, dennoch in positive Kräfte umgewandelt werden konnte und nicht ausschließlich in einer Enttäuschung endete, ist wesentlich das Verdienst von Menschen wie José Carlos Mariátegui.

Mariátegui hatte als sozial engagierter Journalist die Präsidentschaft des Kandidaten Leguia im Jahr 1919 unterstützt und er wurde nach dessen Präsidentschaftsantritt, wahrscheinlich um zu vermeiden, dass er seiner Enttäuschung über die nichteingehaltenen Wahlversprechen publizistisch Ausdruck verleiht, mit einem Stipendium nach Europa

106 José Carlos Mariátegui, Peruanicemos el Perú, S. 116.

geschickt. Dort zeigt sich Mariátegui als aufmerksamer und kritischer Beobachter von Politik, Kunst, Literatur und den sozialen Entwicklungen. Nach drei Jahren kehrt er nach Perú zurück, bestärkt in der Notwendigkeit seiner Vision von einem neuen eigen Amerika. Mariátegui war einer der Intellektuellen einer neuen Generation des Bürgertums in Lateinamerika. Diese neue Generation fühlte sich nicht nur politisch, sondern auch geistig unabhängig und nahm mit größter Offenheit und Unvoreingenommenheit alle Eindrücke sowohl seiner eigenen, der lateinamerikanischen Welt, als auch diejenigen der europäischen Welt auf.

Mit Begeisterung begrüßte Mariátegui die ersten Kongresse der Schriftsteller und Intellektuellen Lateinamerikas und er stimmt Luis Araquistain bei, wenn dieser ausrief: „Schon das Treffen einiger Männer aus etwa 20 Nationen, die sich der Kultur, dem künstlerischen Schaffen oder Denken hingeben, und die über ihre Eigenpersönlichkeiten und nationalen Unterschiede den Geist der Gemeinsamkeit stellen, wäre ein phantastischer Grundstein zu einer gemeinsamen Organisation (...). Es kann keine gegenseitig sich befruchtende Intelligenz und kein gemeinsames Wirken geben, wenn wir uns nicht als Menschen kennen.“[107]

Aber Mariátegui glaubt nicht daran, dass es ausreichend sei, das auf den Treffen dargebotene als „Geist Lateinamerikas“ aufzufassen. Für ihn war es zweifelhaft, ob dieser Geist bereits existiere. Er schreibt: „Es wäre ein Fehler, nur vage und allgemein von der Organisation eines hispanoamerikanischen Geistes zu reden. Wir müssen in erster Linie klären, ob ein solches Denken, das Hispanoamerika charakterisieren würde, überhaupt schon existiert.“[108]

In der Auffassung Mariáteguis war es viel zu optimistisch, wenn Alfredo Palacios ausrief: „Unser Amerika hat bis heute unter der Führung Europas gelebt. Mit dessen Kultur sind wir aufgewachsen und sie hat uns Orientierung gegeben. Aber der letzte große Krieg [1. Weltkrieg] hat offensichtlich werden lassen, dass im Herzen dieser Kultur bereits die Keime zu ihrer Auflösung liegen. Die alten Wege Europas und diejenigen der vergangenen Kulturen helfen uns nicht.“[109]

107 Luis Araquistain, in: José Carlos Mariátegui, Temas de Nuestra América, S. 18.
108 José Carlos Mariátegui, Temas de Nuestra América, Ebd., S. 21.
109 Alfredo Palacios, in: José C. Mariátegui, Temas de Nuestra América, Ebd., S. 23.

Solchen euphorischen Stimmungen gegenüber gibt sich Mariátegui als wesentlich besser informierter Beobachter zu erkennen. Obwohl auch er die Krise der westlichen Zivilisation feststellt, anerkennt er doch, dass Europa allen Wirren zum Trotz, die der erste Weltkrieg hinterließ, weiterhin durch seine Ideen, die in seinen Büchern, Maschinen und Moden sich ausdrückten, eine der führenden Kräfte in der Neuordnung der Welt geblieben war. Mariáteguis Einschätzung nach stand nicht Europa vor dem Kollaps, sondern es war der Kapitalismus, als einer Ordnung, die einigen Wenigen eine unkontrollierte Macht über Millionen von verarmten Menschen gibt, der überwunden werden musste. Zu dessen Überwindung hatte Europa selbst wesentliche Beiträge geleistet, indem hier die Ideen zu neuen Sozialordnungen entstanden waren.

"Nichts spricht gegen die Möglichkeit einer Erneuerung Europas. (...). Das Denken Europas entsprang den frühsten Mysterien und ältesten Kulturen und gerade darin liegt seine Möglichkeit zur Gesundung und Neugeburt."[110]

Mariátegui ist absolut eindeutig in seiner Bewertung der Kultur Hispanoamerikas, wenn er schreibt: „Es existiert meiner Einschätzung nach kein eigenständiges hispanoamerikanisches Denken. (...). Alle Denker unseres Amerikas sind durch die Schule Europas gegangen. Man kann noch keinen Geist eines eigenständigen Volkes in der Kunst und der Literatur Lateinamerikas finden. Der Geist Lateinamerikas ist erst im Werden. Große Teile unseres Amerikas verbleiben in oberflächlichen Betrachtungen und sind unbeeinflusst von der großen, aber unterdrückten, und seit den Tagen der Eroberung gedemütigten Seele der Eingeborenen. (...). Die große Schicht der Einheimischen bleibt noch heute von der Bildung einer peruanischen [lateinamerikanischen] Identität ausgeschlossen (...)."[111]

4.3. Amerika als eigenständige Existenz, die sich selbst bewusst werden muss

Mariátegui erkannte aus der Beobachtung der Realität, in der er lebte, die Eigenständigkeit einer Lebenswelt Lateinamerikas. Diese Lebenswelt hatte sich vom Leben in Europa

110 José Carlos Mariátegui, Temas de Nuestra América, Ebd., S. 24.
111 Ebd., S. 25.

so weit entfernt, dass sie ihr Selbstverständnis und ihre eigene Identität nicht mehr innerhalb des europäischen Denkens finden konnte. Es war für Mariátegui notwendig, dass Lateinamerika sein eigenes Denkens suchen musste. Er schreibt in seinem Artikel über die Einheit des indianisch-spanischen Amerikas (La unidad de la américa indo-española): „Die Völker des von Spanien beeinflussten Amerikas ändern sich in gleicher Weise. Die Solidarität, die in ihrer geschichtlichen Bestimmung begründet ist, ist keine Illusion, die nur von der amerikanischen Literatur vorgegaukelt wird. Diese Völker sind nicht nur Brüder den Worten nach, sondern auch aus ihrer Geschichte heraus. Sie entstammen einem gemeinsamen Bildungsprozess. Die spanische Eroberung hat, indem sie die ursprünglich autonomen Kulturen und Staatsgebilde zerstörte, das ethnische, politische und geistige Erscheinungsbild Hispanoamerikas vereinheitlicht (. . .). Die Generation eines unabhängigen Amerikas (die Generation der Unabhängigkeitskriege) fühlt in starker Weise diese ihre amerikanische Einheit. Sie hat Spanien mit einer Bewegung widerstanden, die den gesamten Kontinent umfasste. Ihre Führer [caudillos] hatten kein nationalistisches Ideal, das sie motivierte, ihr Ideal war Amerika. Wie hätten sie auch vom Nationalismus reden können auf einem Kontinent, in dem es keine Nationalitäten gab (. . .). Erst die folgenden Generationen sind von diesem Wege abgekommen. Emanzipiert von Spanien, zwangen sie nun die Sachzwänge, Nationen zu bilden und unter diesem Druck wurde das Ideal 'eines Amerikas' aufgegeben. Der Befreiungskampf Amerikas war ein großes romantisches Abenteuer gewesen, (. . .). Absurde Pleiten und kriminelle Kriege zerstörten nun die Einheit des indianisch-spanischen Amerikas. Gleichseitig konnten sich einige Völker in größerer Sicherheit und schneller als andere entwickeln.“[112]

Aller politischen und gesellschaftlichen Entzweiung zum Trotz erkennt Mariátegui dennoch im geistigen Leben des Subkontinents die Identität des hispanoamerikanischen Menschen. Er findet die gleichen Ideen und identische Gefühle in allen Teilen des indianisch-spanischen Amerikas. Die Gedanken der führenden geistigen Persönlichkeiten, so zum Beispiel diejenigen von José Vasconcelos* und José Ingenieros wurden im gesamten Kon-

112 Ebd., S. 13 f.

* José Vasconcelos, Oaxaca, México, 1882-1959. In seinen Hauptessays La raza cósmica (1925) und Indologia (1926) liefert er seine philosophische und soziologische Interpretation des Kontinents.

tinent verstanden und wirkten auf alle seine Bevölkerungsgruppen, trotz den ethnischen und kulturellen Unterschieden, in gleicher Weise. Sie wurden die Lehrmeister der gesamten neuen Generation Amerikas. Es entstand ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, obwohl es absurd erschien, von einer eigenständigen, rein amerikanischen Kultur oder auch nur von der Entstehung einer solchen zu reden. Das einzige, was offensichtlich existierte, war eine bedeutende Literatur, die die Mentalität und die Stimmungen Hispanoamerikas widerspiegelte. Diese neue, kritische, soziologische, geschichtlich orientierte und philosophische Literatur verband aber damals noch nicht die Völker, sondern nur kleine Zirkel der Intellektuellen.

Mariátegui forderte von der Literatur und der Kunst, "Abbilder der gesamten Wirklichkeit Iberoamerikas" zu erschaffen.[113] Diese Abbilder sollten der Begründung der Authentizität des Denkens dienen, und dieses von fremden Vorbildern, die nicht der Realität Amerikas entsprachen, freimachen. Mariátegui glaubte an die Notwendigkeit der Aufgabe, für die Einheit Hispanoamerikas zu arbeiten.

Mariátegui macht in all seinem Schaffen die Beweggründe deutlich, die sein Denken bestimmen. Für Mariátegui gibt es keine Wahrheiten, die außerhalb und unabhängig von der Lebenswelt der Menschen existieren. In Europa hat er auf der einen Seite große Achtung für dessen Kultur empfunden, aber gleichzeitig ein Gefühl dafür entwickelt, dass dessen Wahrheiten nicht mehr zur Lebenswelt Iberoamerikas gehören. Auf dem neuen Kontinent war eine neue Realität entstanden, die zu verstehen von Europa aus unmöglich war, und die nur aus sich selbst heraus zu ihrem Selbstverständnis gelangen konnte. Dieses Selbstverständnis existierte aber noch nicht. Es war in Mariáteguis Meinung nicht ausreichend, die Denker Lateinamerikas zu vereinen und in ihren gemeinsamen Aufrufen den Ausdruck des amerikanischen Denkens zu finden. Dieses Denken wurde nicht nur von denen repräsentiert, die sich zu Wort melden konnten, sondern es lag zum großen Teil verborgen in der Lebenswelt der gedemütigten, ausgebeuteten und unterdrückten Eingeborenen. Mariátegui fühlte die wichtige Aufgabe, die seiner Generation zukam. Entweder sie würden fähig sein, ein eigenes Selbstverständnis Lateinamerikas zu begründen, und noch nie seit der Eroberung durch die Spanier war die Hoffnung dafür so

113 Ebd., S. 16 f.

aussichtsreich erschienen, oder Lateinamerika würde wieder in die Abhängigkeit äußerer Einflüsse geraten.

Sein Ziel war es die Lebenswelt Lateinamerikas zu begreifen, und dafür nahm er gerne alle Theorien, die Europa bereitgestellt hatte, in Anspruch. Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften und die Verstehensmöglichkeiten mittels neuer Theorien und Methoden der Sozialwissenschaften, insbesondere des Marxismus, sollten nutzbar gemacht werden. Sie waren Hilfsmittel für Mariátegui auf dem Weg zur Wahrheit Lateinamerikas, die jedoch nur in diesem selbst liegen konnte.

Aus der Fülle der neuen Orientierungsmöglichkeiten, die dem Kontinent angeboten wurden, konnten die Menschen Hispanoamerikas nicht einfach den richtigen Weg auswählen, sondern sie mussten diesen selbst begründen.

4.4. Gefahren eines falschen Selbstverständnisses: Der Hispanoamerikanismus und der Panamerikanismus

Mariáteguis Denken wurde ganz wesentlich bestimmt von der Erfahrung der Ungleichheit, dem Elend großer Teile der Bevölkerung Lateinamerikas und der Vorenthaltung der Menschenrechte gegenüber den Eingeborenen. Weder nach den Maßstäben europäischer Wertevorstellung, noch bezüglich den Perspektiven, die Amerika anbot, war dieses Unrecht zu rechtfertigen. Mariátegui steht hierbei in der Tradition Gonzalez Pradas, der schon 1888 geschrieben hatte: „Auch wenn es kein Vogtwesen und keine Encomienda[*] mehr gibt, durch die die Indios entrechtet werden, so bleiben doch noch die Zwangsarbeit. (. . .). Wir halten [die Indios] in Unwissenheit und Knechtschaft. Wir erniedrigen sie in den Kasernen unseres Militärs und verrohn sie durch den Alkohol, wir treiben sie zu ihrer eigenen Vernichtung in Bürgerkriege und von Zeit zu Zeit veranstalten wir regelrechte Treibjagden gegen sie (. . .). Als unausgesprochenes Axiom gilt, dass der Indio keine Rechte, sondern nur Pflichten hat (. . .). Aber der Indio wird sich dank seiner eige-

* Die Encomiendas waren Sonderrechte der spanischen Eroberer, die diesen das Land der Einheimischen zusprachen und als Gegenleistung einen Tribut an die spanische Krone einforderten. Die Encomenderos wurden so zu den Besitzern riesiger Landsriche mit allen Indios und allem, was sich in diesen befand.

nen Kraft erlösen und nicht durch die Humanisierung seiner Unterdrücker.“[114] und José Martí fügt hinzu: „Der Indio erarbeitet, was der Encomienda-Besitzer ißt; gleich Blumen, die ihren Duft verloren haben, sterben die Indios dahin; sterbende Indios verstopfen die Minen.“[115]

Zwei Denkrichtungen gaben in der Zeit Mariáteguis vor, für Amerika zu sprechen, der Ibero-Amerikanismus und der Pan-Amerikanismus. Der Ibero-Amerikanismus empfand Amerika als Teil und Ausdruck der iberischen Welt. Viele Intellektuelle, die sich sowohl in Spanien als auch in Amerika zu Hause fühlten, waren diesem Ideal verbunden. Diese Denkweise verschloss sich jedoch der Offenheit für das Neue und Andere, das Amerika auch darbot, und das vielleicht die Keime enthielt, mittels denen Amerika der europäischen Krise entwachsen konnte. Die andere „Hoffnung“ in Amerika war die Strömung des Panamerikanismus.[116]

War der Kontinent, auf sich allein gestellt, stark genug, um unberührt von der Krise Europas seinen Weg zu gehen? Aber wie stellte sich dieser Pan-Amerikanismus dar? Für Mariátegui war klar: „Der Panamerikanismus manifestiert sich nicht als ein Ideal des gesamten Kontinents, er manifestiert sich in einer diesem Ideal vollständig zuwiderlaufenden Form, als Imperialpolitik der Yanquis. Noch bevor die Vereinigten Staaten eine große Demokratie bilden, als die sie sich den andern Amerikanern selbst so gerne darstellen, sind sie ein großes Imperium. Und dennoch oder besser ausgedrückt, gerade deswegen üben die Vereinigten Staaten einen überaus starken Einfluss auf das Indo-iberische Amerika aus. (...). Ihr Kapital dringt in alle Gegenden ein. Alle Handelswege sind Straßen ihrer Expansion. (...). Die Ausrichtung auf ökonomische Interessen wird ihnen nach und nach wenn nicht die Anhängerschaft, so doch wenigstens die Unterwürfigkeit der Intellektuellen Iberoamerikas sichern. (...). Während also der Iberoamerikanismus sich auf die Gefühle und Traditionen stützt, stützt sich der Panamerikanismus auf die wirtschaftlichen Interessen.“[117]

Mariáteguis Urteil über beide Formen des Amerikanismus fällt deutlich aus „Dem Ibe-

114 Manuel González Prada, Nuestros Indios, S. 75 ff.
115 José Martí, Mutter Amerika, (Washington 1889), in: Der lange Kampf Lateinamerikas, Angel Rama (Hrsg.), S. 50.
116 Vgl. José Carlos Mariátegui, El Ibero-Americanismo y Pan-Americanismo, in: Temas de Nuestra América, S. 27.
117 Ebd., S. 27 f.

roamerikanismus fehlt ein wenig mehr Idealismus und mehr Realismus. Ihm fehlt die Bereitschaft sich auf die neue Realität Amerikas einzulassen. Der Panamerikanismus stützt sich ausschließlich auf die Ordnung des Bürgertums.“[118]

Nach Meinung Mariáteguis ist er verantwortlich dafür, dass „wir (1928) in der Epoche der Monopole, oder besser ausgedrückt, der Imperien leben. (…). Indoamerika muss und kann dagegen, auch in dieser Weltordnung seine Individualität und seine Lebensart erhalten, die nicht eine Einheitskultur ist, sondern eine Vielfalt beinhaltet.“[119]

Mariátegui war Realist. Für ihn gab es keine (spekulative theoretische) Wahrheit, sondern nur eine Wahrheit, die sich an der jeweiligen Lebenswelt erweisen musste. Beide Formen des Amerikanismus verfehlten die Wahrheit Amerikas, weil sie große Teile des Landes nicht mit einbezogen. Ein Denken in beiden Formen war somit nicht offen für die Möglichkeiten, die Amerika bot, und dieses Prinzip der Offenheit ist es, welches Mariáteguis Denken charakterisiert. Die Schranken, die in Europa zum Streit der Ideologien führten, gelten nicht in seiner Lebenswelt und die Beschränkung auf den rein ökonomischen Nutzen, der im Norden des Kontinents praktiziert wird, würde das tiefe Wissen missachten, das der Menschheit in ihrer Geschichte zugeflossen ist.

Nur der ist wahrhaft Amerikaner, der die Lebenswelt Amerikas kennt, und der sein Denken an deren Problemen ausrichtet. Daher forderte Mariátegui die Erforschung nicht nur der materiellen, sondern auch der geistigen Ressourcen des Kontinents. Die Indios sollten nicht nur durch ihre Arbeitskraft, sondern auch durch ihren spirituellen Reichtum und ihre große Kultur in die Entstehung einer neuen Iberoamerikanischen Identität einbezogen sein.

Für Mariátegui war die Erlangung der geistigen Einheit Hispanoamerikas das erste Ziel, dem er seine ganze Kraft widmete. Für ihn wurde ein Denken erst dann glaubhaft, wenn es sich auch im Leben widerspiegelte und allen Menschen diente.

Die Aufgabe der neuen Generation dieser Zeit war es, über die fundamentalen Probleme des Kontinents, die wesentlich durch dessen ethnische, soziale und ökonomische Ungleichheit verursacht wurden, nachzudenken. Nur nach einer Lösung der Probleme der Indios, insbesondere in Perú, und mittels deren Integration konnte eine Einheit erreicht werden.

118 Ebd., S. 30.
119 José Carlos Mariátegui, Ideología y política, S. 248 f.

Gerechtigkeit war für Mariátegui kein Gut, das nur wenigen zukam. „Das Problem der Eingeborenen ist eine Frage der Gerechtigkeit“ schreibt er. „Die Streitigkeiten zwischen den Staaten Südamerikas, die so häufig zu Kriegen oder zur Kriegsgefahr führen, müssen beendet werden. Dieses sind die vorrangigen Ziele, denen sich die junge Generation über alle ihre Unterschiede, Temperamente und Berufe hinweg, aus Sorge um die Zukunft Hispanoamerikas, zuwenden muss.“[120]

Mariátegui ist gegen den Uniformismus, den der Panamerikanismus mit sich bringt, weil er die daraus resultierenden Probleme vorhersieht. Der Panamerikanismus missachtet die kulturelle Vielfalt und er schafft ein System, in dem die Ausbeutung der Armen und Unterdrückten andauern würde.

4.5. Das Projekt Amauta: Die Bedeutung von Literatur und Kunst

Mariátegui sucht die Wahrheit. Darin sieht er die Aufgabe der Philosophie und der Künste. Über den Herausgeber der Zeitschrift für Philosophie in Lateinamerika José Ingenieros, dessen Schriften er eine große Bedeutung für das Studium der Ereignisse und der geistigen Konstellationen zumißt, die zur damaligen politischen Krise und insbesondere zum Entstehen von Revolutionen führten, schreibt er: „Bei Ingenieros zeigt sich die Begeisterung für die neue Generation. Ingenieros versteht es, diese mit Enthusiasmus zu erfüllen, ohne den keine noch so schönen neuen Ideen etwas taugen und kein Unternehmen begonnen werden kann. (...). Aber es genügt im Leben nicht ein Ideal zu denken, man muss auch mit all seinen Kräften an dessen Verwirklichung arbeiten.“[121]

Mariátegui fühlte sich selbst als Stimme dieser neuen Generation, über die er schrieb: „Diese neue Generation [Lateinamerikas] ist kein bloßes Hirngespinst. Hier entsteht eine Generation, die eminent produktiv ist. (...). Sie ist gleichzeitig idealistisch und realistisch. Sie ist im Werden begriffen, und sie wird sich auf der Basis der Hoffnung über ein Morgen bilden, in dem die Werte der Erneuerung erfüllt sein werden.“ [122]

120 José Carlos Mariátegui, Temas de Nuestra América, S. 29 ff.
121 Ebd., S. 105.
122 José Carlos Mariátegui, Peruanicemos al Perú, S. 75 ff.

Mariátegui weist dem Denken die Aufgabe zu, in der Praxis zu wirken. Er selbst wurde so zum Begründer der Zeitschrift Amauta, und zum unermütlichen Vortragenden auf vielen Konferenzen. Es ging Mariátegui nicht darum, „seine Ideen“ zu verbreiten, sondern vielmehr darum, die Vielheit des lateinamerikanischen Denkens zu Wort kommen zu lassen. „Es ist absurd“, schreibt er, „wenn man von der Entstehung einer eigenständigen und rein amerikanischen Kultur spricht. Das einzige, was offen zu Tage tritt, ist eine eindrückliche Literatur, die die Mentalität und die Geisteshaltung der iberoamerikanischen Menschen zeigt. Diese Literatur (...) verbindet jedoch noch nicht die Völker, sondern wenn auch nur zum Teil und schwach, die Intellektuellen Lateinamerikas.“[123]

Die Kunst war für Mariátegui ein unverzichtbarer Bestandteil des Denkens. In seinem Artikel, „el artista y la epoca“, schrieb er: „Im geistigen Schaffen eines Volkes sind die Bilder seiner Maler zuweilen die Kulminationspunkte. Die Bilder drücken die geistigen Konzepte aus, ebenso wie sie in umgekehrter Weise von diesen inspiriert wurden.“[124]

Die Kunst ist identitäts- und einheitsstiftend. Sie ist der Spiegel der Gefühle eines Volkes und seiner Landschaften, ein Ausdruck ihres kulturellen Reichtums. Diese Gefühle realisieren sich in der Malerei, der Literatur, der Dichtkunst und der Musik. Daher war für Mariátegui die Förderung der Kunst in seiner Zeitung so wichtig.

Mariátegui wurde stark inspiriert von ersten Markt der Kunst und Literatur, der in Buenos Aires stattfand. Dort gaben sich die Künstler der verschiedensten Strömungen ein Stelldichein und es bestand die Hoffnung auf die Bildung eines neuen indo-amerikanischen Geistes, der aus den Werten der Einheimischen und der Kreolen entstehen sollte. Vor allem im Werk des Malers Sabogal erkannte Mariátegui die Begründung der Kultur und des Selbstgefühls Indo-Amerikas.

In der europäischen Kunst erkennt Mariátegui dagegen den Ausdruck der Krise Europas. Symptomatisch für ihn war die These des Dadaismus, die lautete: „Die Tötung aller Intelligenz ist notwendig, um zum Verständnis der Schönheit zu gelangen.“ In diesem Sinne war der Dadaismus ein Phänomen unter vielen, in dem Europa mittels der Kunst sein tiefes Misstrauen gegenüber der unbedingten Vorherrschaft der Rationalität zum Ausdruck brachte. Für Mariátegui „kann die Kunst niemals die Schöpfung des rationalen Bewusst-

123 Ebd., S. 17.
124 José Carlos Mariátegui, El artista y la época, S. 91.

seins sein, sondern muss immer der Schöpfungskraft des Unbewussten entspringen. In seiner übersteigerten und extremen Form, die ihm eigen ist, protestiert der Dadaismus gegen jede Knechtschaft der Kunst gegenüber der Intelligenz. Diese Bewegung drückt die Auflehnung gegen die Rationalität aus. (...). Die Kunst war im Zeitalter der Rationalität zum reinen Objekt des Intellekts geworden. Und die Kunst kann nicht im Denken verbleiben, sie muss Ausdruck des Gefühls sein, keine Schöpfung des Bewussten, sondern eine des Unbewussten. In seiner überzogenen und extremen Sprache die ihm eigen ist, protestiert der Dadaismus gegen jede Unterwerfung der Kunst unter den Intellekt.“[125]

Mariátegui stimmt diesem Grundbestreben des Dadaismus also ausdrücklich zu. Dennoch kann er in ihm keine richtungsweisende Funktion für eine Kunst Hispanoamerikas sehen.

In ihrem Kampf gegen die Rationalität und gegen einen Sinn, der sich in den Schrecken des Krieges als Irrsinn offenbart hatte, verlor die europäische Kunst ihre Kraft als Stifterin der Orientierung und Einheit für die Gesellschaft. Den „einfachen Menschen“ auf der Straße blieb sie unverständlich. Nicht mehr das Empfinden der Menschen, sondern die Presse wird in der kapitalistischen Gesellschaft zum Richter über die Kunst. Der Künstler [im Europa] unserer Zeit, konstatiert Mariátegui, ist in der überwiegenden Mehrheit ein Mensch, dessen Seele leer ist. Die Literatur der Dekadenz ist eine Literatur ohne Absolutes. Die europäische Kunst konnte nicht mehr der Hoffnung und dem Schönen Ausdruck verleihen, und dort wo sie dies versuchte, wurde sie zum Kitsch. Die Künstler fühlten die Falschheit der Ideale, mit denen sie in den Krieg gezogen waren, und ihre Bilder wurden so zum Ausdruck des Betruges, der an ihrer Generation begangen worden war, und der Verzweiflung. Arnold Schönberg hatte diese Zwangslage, in der sich die Kunst befand, deutlich ausgesprochen: „Kunst komme nicht von Können, sondern von Müssen“. Der Künstler kann nicht den Menschen eine „schöne Welt“ vorgaukeln, er ist nur „wahr“, wenn er deren Leere so ausdrückt, wie sie sich ihm zeigt.

Genau hier bestand für Mariátegui der Unterschied für die Intellektuellen und Künstler in Amerika und Europa. Ihre Welten waren verschieden geworden und die Wahrheiten Europas konnten nicht länger die Wahrheiten Lateinamerikas sein. In Amerika fühlten

125 Ebd., S. 69.

die Künstler nicht die Hoffnungslosigkeit und den Betrug, sondern im Gegenteil, die Hoffnung auf einen Neuanfang. Diese Hoffnung sollten ihre Bilder widerspiegeln, um zum Symbol für diesen Neuanfang zu werden.

Die Abkehr von Europa, die Mariátegui proklamierte, war keine Abkehr von einer gemeinsamen Geschichte, keine Verneinung des Erreichten, weder in der Wissenschaft noch im Niveau des künstlerischen Schaffens. Es war nicht die Vergangenheit, die trennte, sondern die Zukunft. Der Pessimismus Europas sollte durch einen schöpferischen Optimismus Lateinamerikas abgelöst werden.

In „seiner Zeitschrift“ Amauta schrieb Mariátegui über die neue Bewegung: „Wir fühlen uns als kämpferische und kritische Kraft. Das Ziel dieser Zeitschrift ist es die Probleme Perús in prinzipieller Weise und mit wissenschaftlichen Methoden zu erkennen und aufzuklären.“[126]

Für Mariátegui war Amauta zugleich eine „Bewegung und Ausdruck einer Geisteshaltung.“ Diese Geisteshaltung wurde von Mariátegui nicht vorgegeben, sondern sie sollte sich durch die Zeitschrift entwickeln. Mariátegui glaubte an die neue Wahrheit Lateinamerikas und an seine Menschen und Kunstschaffenden, durch die diese neue Wahrheit Realität werden sollte. Er beabsichtige nicht neue Werte vorzugeben, sein Ziel war ausschließlich ein Beitrag zur Bildung dieser neuen Werte durch Kritik, Forschung und die Eröffnung des Dialogs.

Amauta sollte den noch unbestimmten Geist der Erneuerung koordinieren, der in Perú zu wachsen begann. Dieser neue Geist sollte vereinen und Hoffnung wecken und nicht Ausdruck tiefer Zweifel sein. Programmatisch schreibt er: „über aller Verschiedenheit und allen Gegensätzen steht das, was uns vereint, unser Wille, ein neues Perú in einer neuen Welt zu erschaffen. (. . .). Amauta benötigt kein Programm, sondern nur ein Ziel und dieses Ziel folgt aus der Erforschung und dem Verstehen der Realität Perús. (. . .). Amauta dient nicht dem Zeitvertreib reiner Intellektueller, es ist der Ausdruck einer geschichtlichen Idee und eines Wirkung werdenden weitverankerten Glaubens, der einer sozialen Bewegung angehört, die eine Notwendigkeit der Zeit ist.“[127]

Mariátegui wollte, dass aus der Vielheit der Denkweisen Lateinamerikas sich das Denken

126 José Carlos Mariátegui, Amauta, N° 1., S. 3.
127 José Carlos Mariátegui, in: Alberto Tauro (Hrsg.), Amauta y su influencia, S. 8 f.

einer Lebensgemeinschaft entwickelt. Die Keime dieses Denkens wurden für ihn im Werk vieler Künstler sichtbar. So schreibt er über den Maler Sabogal, dessen Bilder er auf in Buenos Aires bewundert hatte: „Die Kunst Sabogals ist ein wesentlicher Beitrag zur Ausbildung einer Kultur und eines Menschen der Indo-Amerika verkörpert. Sie ist der Ausdruck eines Geistes der auf den Werten der Eingeborenen und derjenigen der Criollos (Mischlinge) begründet ist.“[128]

Ganz ähnlich wie Mariátegui äußert sich Jorge Falcón über die Kunst Méxicos: „An der Wiege der mexicanischen revolutionären Malerei steht der Wille zum sozialen und nationalen Handeln, das sich aus allen Quellen und allen Strukturen des Landes speist und seine Orientierung in den ökonomischen Kräften und Ethnien findet. Die Ganzheit der Kultur spiegelt sich in der Malerei besser als in jeder anderen künstlerischen Ausdrucksmöglichkeit oder in der Literatur. Hier ist der Widerschein ihrer emotionalen Kraft tief und klar.“[129]

4.6. Offenheit als Aufgabe für das Lateinamerikanische Denken

Es ist nicht einfach, die Grundideen Mariáteguis zu erfassen. Er hat diese nicht in einem theoretischen Werk zusammengefasst, sondern sie befinden sich verstreut in den verschiedensten Artikeln, die aus den verschiedensten Anlässen, mit unterschiedlichen Zielen geschrieben wurden und ein weitgestreutes Publikum als Leserschaft zu erreichen suchten.

Wenn wir uns heute fragen: Worin liegt die Bedeutung Mariáteguis und wie können wir seine Person charakterisieren, so müssen wir feststellen: Obwohl er Journalist war, sah er seine Aufgabe nicht in regelmäßiger Berichterstattung; obwohl er politische Parteien begründete, kann er nicht als reiner Politiker beschrieben werden; obwohl er Herausgeber einer Zeitschrift war, war er kein typischer Zeitungsherausgeber; obwohl er die lateinamerikanische Philosophie aufs stärkste beeinflusste, war er kein Philosoph nach europäischem Maßstab; und obwohl er, nach der Meinung vieler, den Marxismus Perús

128 José Carlos Mariátegui, El artista y la época, Ebd., S. 91.
129 Jorge Falcón, Arte Perú, S. 31.

begründete, war er nach ortodoxen Maßstäben kein Marxist.

Charakteristisch ist für Mariátegui, und dies trifft für viele der wichtigsten Denker Lateinamerikas zu, dass sie keiner festen Kategorisierung und keiner festen Disziplin zugeordnet werden können. Mariátegui nimmt für Lateinamerika in Anspruch, dass wenn schon die gleichen Begriffe in der Lebenswelt Lateinamerikas nicht ihrem europäischen Pendant entsprechen, dass dann auch genauso wenig die Charakterisierung der Menschen nach den Schemata Europas möglich ist.

In der Nummer 17. von Amauta im Jahre 1928 schreibt Mariátegui: „Wir wollen mit Sicherheit nicht, dass der Sozialismus in Amerika eine Kopie ist. Er muss eine heroische Neuschöpfung sein. Dem iberoamerikanischen Sozialismus müssen wir durch unsere eigene Realität Leben einhauchen und ihn in unserer eigenen Sprache formulieren. Dies ist die heilige Mission der neuen Generation.“[130]

Der Sozialismus ist für Mariátegui kein Ideal, dem er folgt, weil dies die Gesellschaftsordnung der Zukunft wäre, sondern weil er in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung die Voraussetzung dafür sieht, Lateinamerika nicht nur als Objekt, sondern auch als geistiges Subjekt entstehen zu lassen. Es ist die Staatsform, in der, in einem Lande wie Perú, ein peruanischer Geist entstehen konnte, der allen seinen Bewohnern angehörte und mittels dem der durch die Geschichte verankerte inkaische Sozialismus wiedererwachen würde.

Über diese Staatsideologie des Inkareiches schreibt Mariátegui: „Der Kommunismus des Inkareiches, der nicht dadurch verneint oder kleingeredet werden kann, weil er sich unter der autokratischen Herrschaft der Inkas entwickelte, war ein Agrar-Kommunismus. Der grundlegende Charakter dieser Wirtschaftsordnung der Inkas kann nach César Ugarte in folgender Weise beschrieben werden: 'Die kultivierbare Erde war Gemeinschaftseigentum, Ayllu, das von der gesamten Dorfgemeinde bewirtschaftet wurde, auch wenn sie in unverkäufliche Parzellen aufgeteilt war. Kollektiveigentum waren weiter: das Wasser, die Weiden und Wälder, die dem ganzen Stamm oder der Gemeinschaft vieler Dorfgemeinschaften gehörten. Es existierte eine Kooperation aller Mitglieder der Gemeinschaft bei der Landarbeit und erst die Ernten und die Früchte gingen dann in das Privateigentum der Individuen über.'“[131]

130 José Carlos Mariátegui, Amauta N° 17., Lima 1928.
131 César Ugarte, in: José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional, S.

Zum Marxismus fühlt sich Mariátegui hingezogen, weil er seinen Ursprung aus der Praxis schöpft, d.h. aus der Welt dessen, was existiert und weil er es ermöglicht, Utopien zu entwickeln, unter deren Wirkung sich die Welt verändert. Als beispielgebend bezeichnet er die russischen Revolutionäre Lenin, Trotzki, Bucharin und Lunatcharski, weil es diesen gelang, ihre philosophischen Ideale in die Praxis umzusetzen.

„Der Marxismus, von dem alle sprechen, aber den nur wenige kennen und den noch weniger verstehen, ist eine Methode, die von Grunde auf dialektisch ist. Dies bedeutet, eine Methode, die sich vollständig auf die Realität der bestehenden Tatsachen stützt. Er ist nicht, wie manche fälschlicherweise glauben, ein System von starren Prinzipien und Folgerungen, die in gleicher Weise für alle Klimazonen, geschichtlichen Situationen und alle sozialen Ordnungen gelten. Marx leitet seine Methode aus der jeweiligen speziellen Geschichte einer Gesellschaft ab. Der Marxismus wirkt in jedem Lande und bei jedem Volke nie ohne dessen spezielle Gegebenheiten zu berücksichtigen.“[132]

Mariátegui Auffassung liegt auf der Linie vieler Interpreten des Historischen Materialismus. So schreibt z.B. Konstantinov ein Vertreter der russischen Akademie: „Der kritische Materialismus ist kein Schema, keine Sammlung von Thesen oder abstrakten Prinzipien, die man auswendig lernen könnte, im Gegenteil, er ist eine lebendige Theorie des sozialen Lebens und als eine solche im beständigen kreativen Wandel begriffen. Erst dadurch wird er eine Methode zum Verstehen der sozialen Realität und zum Leitfaden der Aktionen.“[133]

Für Carlos Ferdinand Cuadros V. gilt: „Der Marxismus antwortet individuell auf die Anforderungen einer bestimmten Gesellschaft in einem bestimmten historischen Augenblick mit einer eigenen Realität und einer eigenen Sprache.“[134]

Diese Umsetzung der aus dem inneren einer Gesellschaft kommenden Kräfte, die im Gegensatz steht zu den von außen aufgezwungenen Lösungsansätzen, deren zerstörerische Wirkung Mariátegui in Lateinamerika vor Augen hatte, war es, die den Marxismus für Mariátegui so attraktiv machte. Das Proletariat wirkt, nach Mariáteguis Überzeugung, nicht als politische Kraft, sondern als soziale Klasse auf der politischen Bühne. Es

54.

132 José Carlos Mariátegui, Amauta, N° 5., 1927, S. 35.

133 F. V. Konstantinov, El Materialismo histórico, S. 2.

134 Carlos F. Cuadros V., El pensamiento científico de José Carlos Mariátegui, S. 24.

schöpfte seine Stärke, die ihm zukam, als es seine Mission entdeckte und sich mit den ihm verwandten Klassen verband, aus der Überlegenheit der Moral gegenüber der Unmoral und der Gerechtigkeit gegenüber der Ungerechtigkeit. Mariátegui anerkennt das außerordentliche Verdienst von Marx darin, das Proletariat in dieser sinnbestimmenden Funktion entdeckt zu haben.

In der selben Weise, d.h. indem sie ihrer inneren Kraft und ihrer eigenen Logik folgen und im Interesse ihrer eigenen Bedürfnisse handeln, sollen sich in der Vision Mariáteguis auch die lateinamerikanischen Staaten entwickeln. Den inneren Bedürfnissen entsprechend sollten sich auch die Ethik und die Moralvorstellungen der Völker Lateinamerikas ausbilden. „'Die Ethik des Sozialismus bildet sich im Klassenkampf. Um seine historische Mission zur Entwicklung der Moral zu erfüllen, muss sich das Proletariat zuerst seiner eigenen Interessen als Klasse bewusst werden, aber die Klasseninteressen als solche sind nicht ausreichend. (...). Ohne eine Theorie der Revolution, gibt es keine revolutionäre Aktion' wiederholte Lenin.“[135]

Ersetzt man in diesen Ausführungen das Wort „Proletariat“ durch „die Bevölkerung Lateinamerikas“, und vergegenwärtigt man sich, dass diese Bevölkerung zur Zeit Mariáteguis eines der ausgebeutetsten und gedemütigsten Proletariate der Welt war, dann versteht man die Verwandheit der Intentionen bei Marx und Mariátegui. Wie Marx „glaubt Mariátegui an die geschichtlichen Entwicklung“ und zwar nicht auf Grund einer übergeordneten göttlichen Vorsehung, sondern durch die „Materie“, die Grundkräfte der Bevölkerung selbst, die in deren Lebenswelt zum Ausdruck kommen. Aber diese Kraft allein genügt nicht, sie bedarf des Selbstverständnisses, der Theorie, in der sie sich selbst bewusst macht, um zur Aktion, d.h. zur politischen Durchsetzung fähig zu sein. Der Glaube an eine eigene Substanz Lateinamerikas war Mariáteguis Grundüberzeugung und die Erlangung von dessen Selbstverständnis seine wichtigste Aufgabe.

Mariátegui unterscheidet sich ganz wesentlich von denjenigen Marxisten, die durch die Werke von Karl Marx von dessen Ideen inspiriert wurden und sich dann der Aufgabe verpflichtet fühlten, diese Ideen zur Verbesserung der Welt zu realisieren ohne dabei den Zustand in dem sich die Welt befand, zu berücksichtigen. Mariátegui will die Welt

135 José Carlos Mariátegui, Defensa del Marxismo, S. 51.

(und seine Welt ist sein zuhause, sein Lateinamerika) nicht mittels Ideen befreien, die von außen kommen und die der Welt übergestülpt werden, auch dann nicht, wenn dies marxistische Ideen sein sollten. Er will, das die Theorie zur Befreiung der Welt aus dieser Welt selbst hervorkommt. Mariáteguis Utopie ist keine befreiende Idee eines charismatischen Revolutionärs. Sie muss und kann von niemanden erfunden werden, da sie bereits existiert, sie ist Lateinamerika selbst. Sein Schlagwort für sein Land, Perú lautet: „Peruanisieren wir Perú!“

Die Zirkelhaftigkeit seiner Aufgabe ist es, die Mariátegui obwohl er vehement dafür plädiert, vom Marxismus zu lernen, nicht zum Marxisten werden lässt. Mariátegui betrachtet diese Ideen nicht als Dogma, sondern als Anstoß zum eigenen Denken. Er muss die Hegelsche Logik, nach der ein Sein nur das ihm entgegengesetzte Andere erkennen kann, außer Kraft setzen.

J. L. Morenza charakterisiert das Verhältnis Mariáteguis zu Marx auf folgende Weise: „Obwohl Mariátegui die marxistische Methode genaustens und in rigoroser Weise anwendet, gibt es Teile seiner Ausführungen, in denen diese Rigorosität verschwindet. Der dialektische Materialismus wird dann von einer anderen Theorie ersetzt, der jeder revolutionäre Aspekt mangelt. Wir beziehen uns dabei auf die Ausführungen Mariáteguis über den Mythos. In Mariáteguis Überzeugung ist es nicht die Zivilisation, an der sich die Seele des Indios aufrichtet, es ist der Mythos, der die Idee der sozialistischen Revolution verkörpert.“ Morenza glaubt, „dass Mariátegui zufällig und unbedachterweise vom Mythos Gebrauch machte“. Er spekuliert: „Vielleicht wurde Mariátegui zu diesem Fehler [in der Sichtweise eines orthodoxen Marxisten] durch das Erscheinungsbild der Indios oder durch eine falsche geschichtliche Perspektive gebracht. In jedem Falle bedeutet die Zulassung dieses Konzepts eine Abweichung vom Geschichtsverständnis, das Marx proklamierte. Das Verständnis der Geschichte als Klassenkampf, der von der Evolution der Produktionsmittel bestimmt wird.“[136]

Im Gegensatz zu Morenza glauben wir nicht, dass die Orientierung am Mythos für Mariátegui zufällig ist und irrtümlicherweise erfolgte. Für eine solche Interpretation sind Mariáteguis Ausführungen zum Mythos viel zu klar und eindeutig. Mariátegui betont:

136 J. L. Morenza in: Mariátegui y los origenes del marxismo latinoamericano, José Aricó (Hrsg.), S. 248.

„Ein fruchtbares Leben bedarf einer metaphysischen Konzeption. Der Mythos hat den Menschen in seiner Geschichte geleitet. Ohne den Mythos hätte die menschliche Existenz keinen geschichtlichen Sinn. Die Geschichte wird von den Menschen geformt, die der Erleuchtung eines tiefen Glaubens folgen, die von einer übermenschlichen Hoffnung erfüllt sind. Die anderen Menschen bilden den Chor der Anonymen in diesem Drama.“[137]

Für Mariátegui ist die Rationalität nicht ausreichend zur Begründung des menschlichen Lebens. Er erkennt an dieser Orientierung auf die Rationalität gerade die Armut der bürgerlichen Gesellschaft, wenn er ausführt: „Die bürgerliche Gesellschaft hat keine Mythen. Sie ist ungläubig, skeptisch und nihilistisch geworden. (. . .). Das Proletariat hingegen hat einen Mythos: die soziale Revolution.“[138]

Die Orientierung am Mythos ist für Mariátegui notwendig zur „Peruanisierung Perús“ als einem Unternehmen, das seine eigene Ursache in sich selbst finden muss. Nur durch die Orientierung am Mythos kann dieses Unternehmen der Zirkelhaftigkeit entgehen. Und auf dieser Überzeugung begründet sich auch die Bedeutung, die Mariátegui der Kunst zuweist. In der Kunst findet Mariátegui nicht den Ausdruck der Revolution, sondern deren Urgrund. Daher sieht Mariátegui im Maler Sabogal nicht den Darsteller der Revolution, sondern den Revolutionär. Wenn Sabogal ausruft: „Es ist meine Absicht, Perú zu malen!“[139], so ist dies in Mariáteguis Sichtweise das Bekenntnis zur Revolution. Einer Revolution, die nicht im blutigen Aufstand der unterdrückten Klasse gegen die Besitzenden durchgeführt werden konnte, weil alle Klassen Perús der einen Idee „Perú“ angehören. Mariátegui will nicht den Klassekampf, sondern die Einheit der Klasse. Mariátegui sah sein eigenes Wirken in vollständiger Übereinstimmung mit demjenigen Sabogals, nur dass für ihn die Literatur die Kunstform war, die ihm den Mythos erschloss. Er bekannte: „Der Geist des Menschen ist unteilbar, und ich verschließe mich dieser Tatsache nicht, im Gegenteil, ich anerkenne sie als Bedingung der Ganzheit und Kohärenz eines Menschen. Ich bekenne freimütig, dass ich der Exegese der Literatur alle meine politischen Leidenschaften und Ideen verdanke, und wenn dies auch abwertend klingt, so muss ich hinzufügen, dass die Politik meine Philosophie und meine Religion sind.“[140]

137 José Carlos Mariátegui, El Alma Matinal, S. 24.
138 Ebd., S. 27.
139 Jorge Falcón, Arte Perú, S. 30.
140 José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional, Ebd., S. 230 f.

Für Mariátegui war die marxistische Methode ein Mittel um sein Ziel zu erreichen, aber dieses Ziel selbst war nicht aus wirtschaftlichen Theorien und Vernunftüberlegungen begründbar. Es fand seinen Grund im Mythos und in der Befreiung von allem, was die Selbsterkennung dieses eigenen Mythos verdunkelte. Im Mythos erkennt Mariátegui die grundlegendste Quelle menschlichen Wissens: „Der Mensch von heute fühlt die unausweichliche Notwendigkeit des Mythos", schreibt er: „der Skeptizismus allein ist unfruchtbar und der Mensch kann sich mit dieser Unfruchtbarkeit allein nicht begnügen (...). Revolutionäre können ihre Kraft nicht allein aus der Wissenschaft schöpfen, diese muss in ihrem Glauben, ihrer Leidenschaft und in ihrem Willen begründet sein."[141]

„Der Mensch der Gegenwart bedarf des Glaubens (...). Weder die Vernunft noch die Wissenschaft können die unendliche Sehnsucht befriedigen, die im Menschen ist." [142]

Das von Mariátegui hier ausgedrückte Verständnis der Beziehung zwischen Mythos und Skeptizismus, d.h. zwischen dem Denken, in dem das Menschsein seinen Ausdruck findet und der rationalen Kritik, sollte für viele lateinamerikanische Denker grundlegend werden. Sie können nicht an eine absolute Wahrheit glauben. Kennzeichnung für alle lateinamerikanischen Denker der Neuzeit ist das Verhältnis zur Wahrheit, das Mariátegui schon in den Zwanzigerjahren formulierte: „Die Wahrheit von heute ist nicht die Wahrheit von Morgen. Eine Wahrheit gilt nur für eine Epoche. Wir müssen uns mit einer relativen Wahrheit bescheiden. (...). Jede Epoche erstrebt eine eigene Intuition der Welt."[143]

Wir werden im 6. Kapitel hierauf ausführlich zurückkommen. Im mythischen Denken finden diese Denker ihren Anstoß und die Kraft zur Entwicklung neuer Gedanken. Dem rationalen Denken obliegt es dann, diese zu ordnen und vermittelbar für andere werden zu lassen.

Mariátegui spricht daher dem mythischen Denken den Primat zu.

Die wichtigste Fähigkeit, nach der Mariátegui strebt, ist diejenige der Öffnung des Denkens. Alle Schranken, die das Denken in den europäischen Traditionen gebunden halten, und die es in der Besitzstandsideologie des nordamerikanischen Kapitalismus festhalten,

141 José Carlos Mariátegui, Amauta Nr. 31, Lima 1930, S. 1-9.
142 José Carlos Mariátegui, El Alma Matinal, S. 21 ff.
143 Ebd., S. 26.

sollen überwunden werden.

In diesem Sinne ist Mariátegui der Begründer der Lateinamerikanischen Befreiungsideologie. Freiheit im Sinne Mariáteguis bedeutet nicht, dass der Mensch frei ist, „das zu tun, was er will," Freiheit im Sinne Mariáteguis bedeutet, dass der Mensch offen ist für sich selbst und frei von außeren Einflüssen „zu dem wird, was er selbst ist."

Kommen wir zum Abschluss nochmals auf den Beginn dieses Kapitels über Mariátegui zurück, auf die Zwiespältigkeit, mit der sich die Person Mariáteguis vielen seiner Leser darstellt. Luis Baudin bringt die Schwierigkeit, sich Mariátegui anzunähern, in folgende Worte: „In Mariátegui finden wir zwei Menschen, den Geschichtswissenschaftler und den Mystiker. (...). Er spricht von den Inkas in genauen und wissenschaftlichen Worten, er weiß, dass deren Ordnung das individuelle Handeln einschränkte und alle Freiheiten unterdrückte, aber er weigert sich, diese Könige als Tyrannen zu bezeichnen, weil Tyrannei nur dort existiert, wo der Wille (die Selbstidentität) des Volkes unterdrückt wird (...). Traurigerweise behindert der Mystiker Mariátegui den Geschichtswissenschaftler."[144]. Und noch schlimmer für Baudin ist, dass „Mariátegui seine Einseitigkeit als Wissenschaftler sogar selbst bekennt; er zitiert diesen: 'Meine Urteile sind bedingt durch mein Gefühl und meine Leidenschaften, ich wiederhole, ich bin kein unparteiischer und objektiver Kritiker.'"[145]

Zur objektiven Kritik, im Sinne einer reinen Wissenschaft, war Mariátegui deshalb nicht in der Lage, weil sein Ziel der Selbstidentität Lateinamerikas nicht objektiv bestimmbar ist, sondern nur aus ihm selbst und aus seinen Mitstreitern heraus subjektiv entstehen kann.

Mariáteguis Vermächtnis besteht im Aufruf an die neue Generation, dass sie sich der Abhängigkeit ihrer Zukunft von ihrem eigenen Willen bewusst sein möge, und dass sich dieser Wille über einem eigenständigen Denken, das nicht nur einer aufklärerischen Rationalität verpflicht ist, und über einer Sehnsucht nach Erneuerung ausbilden muss. Ihre Aufgabe wird es sein eine neue Kultur zu begründen, mit dem Willen zur Neuschöpfung, dem Geist der Moderne und einer eigenständigen Geschichte, durch die eine eigene Kul-

144 Luis Baudin in: Mariátegui y los origenes del marxismo latinoamericano, José Aricó (Hrsg.), S. 256 f.

145 Ebd., S. 257.

tur und ein eigenständiger Menschenschlag begründet wird.
Diese Vision Mariáteguis hat sich in einigen Bewegungen des modernen Perús konkretisiert. Eine der wichtigsten war der Indigenismus. Der Indigenismus erfüllte eine soziale Funktion. Er gab den Anstoß zu einem künstlerischen Schaffen, das sich an der Realität Perús orientierte und bezog dadurch auch dieses in die soziale Realität mit ein. Viele literarischen Werke und Bilder sind als Ausdruck dieser Geisteshaltung entstanden, die auch auf das politische Leben übergriff. Mariáteguis Denken beeinflusst heute die Ausbildung fast aller Studenten in Lateinamerika. In einigen der wichtigsten Universitäten, so z.B. der Universidad Nacional Mayor de San Marcos, der Universidad Autónoma de México wird heutzutage auch ein Marxismus gelehrt, der sich stark am Denken Mariáteguis orientiert.
Auch in der Theaterkunst und in der Musik der nachfolgenden Generationen fanden Mariáteguis Impulse ihren Widerhall. Um 1960 entstand „Die Nueva Canción", eine Bewegung des Protestliedes, die den Problemen der Gegenwart die Suche nach den Ursprüngen und die Betonung des Autochtonen entgegensetzte. Ihre Hauptrepräsentanten waren Mercedes Sosa, Atahulpa Yupanki, Víctor Jara, Violeta Parra, neben vielen anderen. Diese Musik, die die Vielfalt der Kulturen wiederspiegelt, hat heute ein breites Publikum und gehört zum festen Bestandteil aller lateinamerikanischen Medien.
Wie wir aus heutiger Sicht erkennen, haben die Gedanken Mariáteguis vielen Generationen in Lateinamerika, einschließlich der gegenwärtigen, die Augen geöffnet. Viele Probleme, die Mariátegui erkannte sind auch heute noch aktuell, viele seiner Einsichten bleiben gültig und einige seiner Lösungsvorschläge sind auch heute noch notwendig.

Kapitel 5

Entstehung der „Idee der Befreiung“ in Lateinamerika aus der Suche nach „Authentizität“

5.1. Das Bewusstwerden der Entwurzelung in der Peripherie der globalisierten Welt

Durch Mariátegui war den Iberoamerikanischen Denkern zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Aufgabe gestellt worden, die eigene Identität des iberoamerikanischen Kontinents zu erkennen und diesem eine, dieser Identität entsprechende Lebensordnung, zu geben. Auf diesem Wege sollte Lateinamerika aus der Abhängigkeit, der Unterentwicklung und der Armut heraufgeführt werden. Aber welche Bilanz kommt nach 25 Jahren, nach der Zäsur, die der 2. Weltkrieg in der Weltgeschichte markiert, gezogen werden?

Die erfolgreichen Weltmächte, angeführt von den Vereinigten Staaten Nordamerikas, die die Barbarei des Wahnsinns besiegten, der sich Europas zu bemächtigen versucht hatte, präsentierten sich der Welt zum Vorbild, als die Vorreiter von Demokratie und Rationalität. Die Menschheit stand noch immer vor großen Problemen, aber ihre führenden Denker waren überzeugt, diese mittels der geistigen Fähigkeit der Menschen und der von diesen entwickelten Technologien lösen zu können. Die Kernenergie versprach der Menschheit unerschöpfliche Energiereichtümmer, die künstliche Intelligenz eine rationale Lösung bisher unlösbarer Probleme und durch den Aufbruch ins Weltall wurden der Menschheit neue Perspektiven gesetzt, hinter denen die bestehenden Probleme irrelevant erschienen. Frantz Fanon schrieb in seinem Buch „The Wretched of the Earth“: „Diejenigen Ingenieure, die heute die Technik des Nuklearkrieges entwickeln, könnten innerhalb von 5 Jahren den Lebensstandard um 60% steigern und in den Entwicklungsländern entscheidend verbessern.“[146]

Auch der Philosophie kamen in diesem Aufbruch neue Aufgaben zu. Die neu eröffneten Möglichkeiten der Technik mussten verstanden und theoretisch begründet werden. Fragen nach der „Denkweise der Computer“ im Gegensatz zum menschlichen Denken, nach der Strukturierung von Denkprozessen und den Aussichten, die Datenverarbeitungskapazitäten eröffneten, die weit über den menschlichen Fähigkeiten lagen, mussten beantwortet werden. Zur Erfüllung dieser neuen Aufgaben hatte die Philosophie bereits wichtige Vorarbeiten geleistet. Denkwege, die im Lichte der neuen Aufgaben nur hinderlich sein konnten, waren ausgemerzt worden. Wittgenstein hatte dies bereits in seinen Tractatus logico-philosophicus formuliert: „Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.“ Fragen über Religion, Mythen und über die Urentstehung des Denkens wurden somit aus der Philosophie ausgeklammert. Rationalität, und durch sie ermöglichte Objektivität, wurden zum Qualitätsmerkmal eines neuen Denkens.

Im Lichte dieser Weltsicht war Lateinamerika zum Anachronismus verkommen.

Despotische Diktatoren und enttäuschte Demokratisierungsbestrebungen, grausame Kriege und wirtschaftliche Misserfolge prägten die Nachrichten, die die Welt aus diesem Erdteil erhielt. Seine Schriftsteller waren zwar in der Lage, die lateinamerikanische Lebensrealität eindrücklich zu beschreiben, aber für ihre Leser in Nordamerika und Europa blieb diese Welt exotisch, irrational und unverständlich. Die Entdeckung aufsehenerregender archäologischer Funde (die Linien von Nazca, Machu Pichu, die Tempel der Maya, Cuelap, etc.) zeigte die Existenz bedeutender vergangener Kulturen, der Aztecas, der Inkas, der Mayas, und vieler anderer, aber deren wirkliches Leben und Denken war nicht mehr rekonstruierbar.

Das Ziel der lateinamerikanischen Vordenker aus der Zeit der Jahrhundertwende war allem Anschein nach von der Weltentwicklung überholt worden. Ein eigenständiges lateinamerikanisches Denken war nicht erreicht worden, aber auch das Denken, das mit dem allgemeinen Fortschritt verbunden war, konnten die Hispanoamerikaner nicht als ihr eigenes Denken anerkennen. Lateinamerikas Selbstverständnis schien in die allgemeine

146 Frantz Fanon, „The Wretched of the Earth“, S. 82

Entwicklung und in die Erwartungen an eine moderne Welt nicht zu passen.

Dennoch verfügte Lateinamerika auch in dieser Zeit des Umbruchs über ein reges geistiges Leben und über Denker, die in der Krise auch die Chance für einen Neuanfang erkannten. Sie versuchten zu verstehen, warum der allgemeine Fortschritt ausgerechnet vor den Toren Lateinamerikas haltgemacht hatte und die Empfehlungen der doch so objektiven und allgemeingültigen Wissenschaften gerade hier versagten. Die Frage stellte sich, welche Hindernisse zu überwinden seien, damit auch Lateinamerika am allgemeinen Fortschritt teilhaben könne, oder war es etwa so, dass die Logik dieses Fortschritts nur funktionierte, weil sie einige Regionen ausnahm? Die Objektivität des Denken, auf die sich die westliche Welt berief, bedeutete, dass die so erlangten Wahrheiten absolute Gültigkeit beanspruchen konnten. Diese Wahrheiten behaupteten ihre Unabhängigkeit von allen subjektiven Einflüssen, worunter die subjektiven Empfindungen der Menschen ebenso fielen, wie die Beeinflussungen durch unwissenschaftlichen Aberglauben und antiquierte Mythen. Wer bezüglich der Beurteilung duch das objektive Denken zurückblieb, der musste die Schuld dafür bei sich selbst und bei seiner eigenen Rückständigkeit suchen. Wenn aber nun die lateinamerikanischen Denker durch eine vermeintliche westliche Logik in dieser Weise auf sich selbst zurückgeworfen worden waren, so mussten sie bald feststellen, dass das lateinamerikanische Denken ohne seinen gesamthistorischen Kontext nicht verständlich war. Die lateinamerikanischen Denker konnten ihre eigene Lebensweise und ihre eigene Lebenswelt nicht aus der Rationalität der westlichen Denkart heraus erfassen.

Diana V. Picotti schreibt über den Begriff des Wurzelschlagens, d.h. der Begründung des eigenen Denkens: „Wurzelschlagen bedeutet die Zugehörigkeit zu einer Landschaft und einer Geschichte, zu einem Lebensmodell, von dem aus gedacht und gehandelt wird. (...). Sicher ist dieses nicht statisch und unbeweglich, (...) sondern von einer ihm eigenen Beweglichkeit angetrieben, die ihm die Ereignisse der Realität und das Wesen der Menschen in dieser eröffnet. (...). Wurzelschlagen bedeutet die Sicherheit über einen Ausgangspunkt und einen Boden, auf dem wir uns bewegen können in unserer Geschichtlichkeit.“[147]

147 Diana V. Picotti, El descubrimiento de América y la otredad de las culturas, S. 14.

Natürlich ist die dargestellte Allwissenheit der Objektivität eine Karikatur für jede Philosophie. Absolute Objektivität würde bedeuten, dass wir unser Wissen über die Welt rein den Fakten, den äußeren, von uns selbst unabhängigen Objekten entnehmen könnten. Um aber zu verstehen, müssen wir im Geist mentale Kunstruktionen bilden, Theorien, die es uns erst erlauben neue Fakten vorherzusagen. Wir haben somit keinen direkten Zugang zu den Fakten selbst. Dies verdeutlicht der Psychologe Hans Christoph Micko indem er ausführt: „Wir beobachten keine Fakten einer externen Welt, sondern ausschließlich subjektive mentale Fakten, die durch unsere Interpretation beeinflusst sind, und somit keine objektiven wissenschaftlichen Daten liefern. Die äußere Welt erweist sich als subjektive theoretische Fiktion. Wir tendieren dazu, zu vergessen, dass [unsere vermeintlichen] Fakten nur durch unsere Beobachtung erzeugt werden.“[148]

Micko bezeichnet dieses Vergessen als „Mystifizierungstendenz der Objektivität“. Es ist die Aufgabe jeder Philosophie, sich neben, und als Wissenschaft, deren zentraler Ausgangspunkt der Mensch ist, sogar über den vermeintlich objektiven Wissenschaften zu behaupten. Diese Selbstbehauptung des Menschen im Erfahrungsprozess muss auf der Grundlage seines authentischen Seins, seiner Geschichte, Kultur und Lebenswelt erfolgen.

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner* formuliert dies so: „Als Person zu leben bedeutet sich wie eine Person zu verhalten, d.h. mit der umgebenden Welt in Beziehung zu stehen und dieser Bedeutung und Gültigkeit zuzuweisen, sie wertzuschätzen, indem man sie mit den Andern in sozialer Gemeinsamkeit benutzt, in der auch Gefühle und Empfindungen ihren Ausdruck finden.“[149]

Dabei ist es in Ländern, in denen nicht die Fabriken stehen und so die Produktion

148 Hans C. Micko, On the impossibility of empirical controls of scientific theorys-From the poin of view of a psychologist, Foundation of Science, 2004, 9, S. 405-413.

149 Rosemary Rizo-Patrón, Ciudadanía y responsabilidad ética, una perspectiva fenomenológica, in: Boletin del Instituto Riva-Agüero, N° 27., PUCP, S. 360.

* Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (1948). Arbeitet seit ihrem Studium der Philosophie in Belgien (Lovaina) und Deutschlend (Lindenthal) als Professorin an verschiedenen Hochschulen Perús. Ihre wesentlichsten Werke sind, neben zahlreichen Artikeln in wissenschaftlichen Zeitschriften: El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea, Encuentro o rechazo de su salvación por parte del hombre en su situación histórica, Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad.

der Industrien in ihrer Gesamtheit in Erscheinung tritt, in denen nur die faszinierenden Produkte der Technik verkauft werden, besonders schwer sich der Mystifizierung der Objektivität zu entziehen. Raúl Fornet-Betancourt* beschreibt diesen Prozess des Vergessens, dass die Fakten von der menschlichen Beobachtung konstituiert werden, als Abstraktion. Er formuliert die Aufgabe, aus der Peripherie heraus ein Denken zu entwickeln, das „das Philosophieren aus der Tradition der Dominanz durch die Abstraktion befreit, die vorgibt das einzige monopolisierende Paradigma zu sein.“[150]

Und obwohl diese Aufgabe die Peripherie vor besondere Schwierigkeiten stellt, muss sie genau hier gelöst werden, denn falls die Objektivität als Mythos entlarvt werden kann, so kann die Peripherie in diesem Schritt nicht das Zentrum kopieren. Jede eigenständige Kultur muss diesen Schritt auf eigene Weise und aus eigener Kraft beschreiten. Nur so kann sie ihre Eigenständigkeit gewinnen. Eine Philosophie der Welt aber muss, gemäß Raúl Fornet-Betancourt, auf „der Pluralität der kulturellen Möglichkeiten“ begründet sein. Die Darstellung dieses Schrittes, aus der Geschichte und Kultur Hispanoamerikas heraus, stellen sich die letzten beiden Kapitel der vorliegenden Arbeit zur Aufgabe.

Wo Objektivität und Allgemeingültigkeit möglich sind, werden sie auch von den Denkern Lateinamerikas erstrebt, an Punkten aber, an denen die Objektivität nur durch Abstraktion vorgetäuscht wird, zum Zweck der Monopolisierung und Dominaz anderer Denkweisen, muss eine Philosophie, die auf Interkulturalität basiert, Kritik möglich

150 Raúl Fornet-Betancourt, Crítica intercultural de la filosofía latinamericana actual, S. 79.

* Raúl Fornet-Betancourt (Holguín, Cuba 1946). Wichtiger Vertreter der Interkulturellen Philosophie. Fornet-Betancourt hat die wesentlichsten Aussagen der lateinamerikanischen Philosophie in den weiteren Rahmen einer Interkulturellen Philosophie eingebracht und dadurch dieser neue Impulse gegeben. Insbesondere die politische Wirksamkeit der Interkulturellen Philosophie wird durch seine Sichtweise wesentlich gestärkt. Er gewinnt so ein neues Verständnis vieler Philosophen, über deren Wirken er wichtige Beiträge verfasste. U.a. über: Marx, Sartre, Foucault, Lévinas. Martí, Vasconcelos, Zea, Wagner-Reina und Villoro. Er ist der Herausgeber der Zeitschriften: Concordia, Revista Internacional de Filosofía, und Concordia, Reihe Monographien, und ist Leiter mehrerer Wissenschaftlicher Tagungen über Interkulturelle Philosophie: México 1995, Brasil 1997, Aachen 1999, Bremen 2000, México 2002, Sevilla 2004, Senftenberg 2005. Seine wichtigsten Werke sind: De la ontología fenonenológica-existencial a la concepción marxista de la historia (1978), El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana (1985), Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas (1983), Ethik und Befreiung (1990), Filosofía Latinoamericana: posibilidad o realidad?, Filosofá intercultural (1994), Kulturen der Philosophie (1996), Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (1997), Unterweg zur interkulturellen Philosophie (1998), Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural (2004).

machen.
Unser Ausgangspunkt sind die Menschen, des hispanoamerikanischen Kontinents mit ihren Gefühlen und Lebenserfahrungen.

5.2. Die Entdeckung des eigenen Lebenshorizonts als Grund des menschlichen Verstehens

Dem Empfinden nach fühlten sich die Menschen im lateinamerikanischen Subkontinent nicht mehr als Europäer. Aber was unterscheidet lateinamerikanisches Denken eigentlich vom europäischen, war dann die Frage, die sich viele Hispanoamerikaner und unter diesen auch einer der bedeutendsten Philosophen Lateinamerikas, der Mexikaner Leopoldo Zea[*] stellte: „Unsere Eigenständigkeit, das was uns als Amerikaner ausmacht, können wir nicht mehr in den präkolumbianischen Kulturen finden. Aber was sind wir dann? Bezüglich der europäischen Kultur passiert uns etwas Seltsames, wir bedienen uns dieser Kultur, aber wir betrachten sie nicht als die unsere und fühlen uns nur als deren Imitatoren. Unsere Denkweisen und Weltsichten sind denen der Europäer ähnlich. Die europäische Kultur hat für uns einen Sinn, den uns die präkolumbianische Kultur nicht mehr erfüllen kann. Wir fühlen uns wie Bastarde, die ein Gut benutzen, auf das sie kein Recht haben. Wir fühlen uns gleich demjenigen, der sich ein Kleid anlegt das ihm nicht zusteht. Wir adaptieren ihre Ideen, aber wir sind unfähig so zu werden wie sie. (...). Unsere Sicht der Welt ist europäisch, aber die Art, wie diese europäische Kultur ihre Weltsicht verwirklicht, erscheint uns fremd. Beim Versuch dasselbe in Amerika zu tun,

[*] Leopoldo Zea (México 1912-2004). Ist einer der bedeutensten Vertreter des lateinamerikanischen Humanismus. Die kulturelle Identität Lateinamerikas, seine Realität und die Geschichte seiner Ideen bilden die zentralen Themen seines Denkens. Er schrieb Beiträge zur Geschichte der Philosophie, der Kultur, über Ethik und Politik. Seine wichtigsten Werke sind: En torno a la filosofía americana (1942), El positivismo en México (1943), Apogeo y decadencia del positivismo en México (1944), Dos etapas del pensamientoen Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo (1949), Esquema para una historia del pensamiento en México (1946), La filosofía como compromiso y otros ensayos (1952), América como conciencia (1953), Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica (1956), América en la historia (1957), La cultura y el hombre de nuestros días (1959), El pensamiento latinoamericano (1965), La filosofía americana como filosofía sin más (1969), Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana (1970), La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación (1973), Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana (1974), Dialéctica de la conciencia americana (1975), Discurso desde la marginación y la barbarie (1988), Filofar a la altura del hombre (1983).

fühlen wir uns als Imitatoren (...).“[151]

Außerdem schreibt Zea: „Amerika hat keine eigene Philosophie, weil es deren nicht bedarf, ebensowenig wie es eine eigene Kultur benötigt, denn es hat wie ein Echo im Schatten einer fremden Kultur gelebt. (...). Wenn bis heute alle Bestrebungen eine eigene Philosophie zu schaffen gescheitert sind, so kann man nicht sagen, dass dies an mangelnden Fähigkeiten lag, sondern schlichtweg daran, dass dies unnötig erschien.“[152]

Die Kulturen, die in einigen Zonen Lateinamerikas überlebt hatten, die sich ihre Sprache, ihren Glauben und Gebräuche erhielten, und die von José María Arguedas als starke Kulturen bezeichnet worden waren, waren in der Einschätzung der führenden Gruppen der Städte, deren Zustand Zea hier beschreibt, zum Forschungsobjekt eines kleinen Spezialgebiets der Wissenschaft, der Anthropologen und Ethnologen, geworden. Durch diese Abtrennung, die der internationale Wissenschaftsbetrieb vorgenommen hatte, wurde der Einfluss des außereuropäischen Denkens auf das allgemeine philosophische Bewusstsein stark unterdrückt. Die Einteilung der Wissenschaftsgebiete gemäß dem eurozentrierten Denken erschwert es jedem anderem Denken sich durchzusetzen. Während so die anthropologische Forschung zur Wertschätzung der alten Kulturen Lateinamerikas beiträgt, indem sie deren beeindruckende Technikentwicklung, die Organisationfähigkeit der alten Regierungssysteme und die beeindruckenden Kulturdenkmäler vor dem Verrotten und dem Vergessen bewahrt, drückt sie andererseits diesem Wissen den Stempel des Vergangenen auf. Die Nachfahren dieser alten Kulturen, die Indios, müssen aber unter den Gesetzen der modernen Wissenschaften leben, denjenigen der Technikwissenschaften und der modernen Wirtschaftswissenschaft und da diese das ihnen fachfremde anthropologische Wissen ausklammern finden hier, im praktischen Leben, die Indios keine Wertschätzung. Vor ein paar Jahren ist ein Buch erschienen mit dem Titel „Inkas ja, Indios nein“[153], der deutlich macht, wie durch die Trennung der fachspezifischen Betrachtungsweisen die Indios von der Begründung einer für sie positiven Bewertung abgeschnitten werden.

Wichtig für Zea war es, dass Lateinamerika sich durch seine Situation nicht selbst pa-

151 Leopodo Zea, En torno a la filosofía americana, in: Ensayos sobre filosofía de la historia, S. 166.
152 Ebd., S. 89 f.
153 Cecilia Méndez, Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú, Lima 2000.

ralysiert, genau zu dem Zeitpunkt, in dem sein Lehrmeister Europa selbst in die Krise geraten war. So fordert er: „Wir müssen uns auf die Philosophie selbst konzentrieren, dass diese dann amerikanisch wird, sei eine Zugabe.“[154]

Das Gefühl der Minderwertigkeit des lateinamerikanischen Denkens muss dieses, so betont Zea, dennoch nicht wertlos machen: „Wir müssen uns auch fragen, warum ist denn unsere Philosophie eine schlechte Kopie einer europäischen Philosophie. Zeigt sich in dieser Schlechtigkeit der Kopie nicht gerade ihre Eigenständigkeit? Die Eigenschaft, eine schlechte Kopie zu sein, besagt noch nicht, dass unsere Philosophie schlecht ist, vielleicht ist sie nur vom Original verschieden (...). Wenn wir erkennen, dass wir nicht die selben Systeme realisieren können, wie die europäische Philosophie, so bedeutet dies nicht, dass wir erkennen, schlechter zu sein, es bedeutet nur zu erkennen, dass wir verschieden sind. Wenn wir von dieser Einsicht ausgehen, so sehen wir in den Arbeiten unserer Philosophen nicht mehr nur schlechte Kopien der europäischen Philosophie, sondern Eigenleistungen von Amerikanern.“[155]

Jede Aktion des Menschen, auch die des Philosophierens steht nach Zeas Überzeugung im Zusammenhang mit der Kultur. Er schreibt „Jede menschliche Handlung bewirkt die Bildung von Kultur und das von dieser Handlung geschaffene Werk ist wiederum Ausdruck der Instrumente dieser Kultur.“[156]

Für Zea ist Philosophie auf Weltveränderung ausgerichtet. Für ihn gilt: „Philosophie, sofern sie wirklich authentisch ist, kann nichts anderes bedeuten als konkrete Auseinandersetzung mit der entsprechenden Wirklichkeit.“[157]

Während also das Moment des rein theoretischen Sehens, das die Philosophie ermöglicht, „bei dem der Forscher noch unterwegs zum Verstehen der Wirklichkeit ist, frei sein muss von Wunschvorstellungen“, führt das Erkannte nach seiner Entdeckung notwendigerweise zum Wunsch nach einer Veränderung der Lebensbedingungen der Menschen, an denen sich alles Forschen ausgerichtet hat, es wird zur Ideologie. Nach Leopoldo Zea gilt: „Ideologie kommt zum Tragen, in dem Moment, wo es um die Bewertung dessen geht, was

154 Leopodo Zea, Conciencia y posibilidad del méxicano, S. 177.
155 Leopoldo Zea, En torno a la filosofía americana, in: Ensayos sobre filosofia de la historia, S. 174.
156 Leopoldo Zea, in: Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, S. 94.
157 Gespräch: Zea-Fornet-Betancourt und Alfredo Gómez-Muller, in: Raúl Fornet-Betancourt: Für Leopoldo Zea, S. 178.

man 'gesehen', gefunden hat.“[158]

Während also die Erforschung der Wirklichkeit wegen ihrer Kontextabhängigkeit immer zweifelhaft bleibt, wird ihr Ergebnis zum Ziel dessen, was verwirklicht werden soll und damit zur ideologischen Position. „Philosophische Lösungen, die den Anspruch auf Endgültiges erheben, sind keine philosophischen, sondern ideologische Positionen.“[159]

Philosophie ist für Zea „ein Sehen, um zu . . . “[ein Erkennen, das auf einen Grund ausgerichtet ist][160] und daher hat die Philosophie die Ideologie immer als positives Moment in sich, in dem sie geschichtlich konkret wird. Zeas Auffassung von Philosophie liegt hierin nahe bei Marx. Die Philosophie liefert die Zielsetzung, die Utopie für das aktive Handeln, ohne das sie leere Theorie bleibt. Durch die Utopie, d.h. durch die Konstituierung des politischen Willens wird die Identität einer Gemeinschaft begründet. Zea findet mittels des Begriffs der Identität die Zielsetzung für die hispanoamerikanische Völkergemeinschaft. Lateinamerika (und in analoger Weise jedes andere, als „unterentwickelt“ abgestempelte Land,) muss seine eigene Identität finden und „einen eigenen Weg in Kultur und Politik gehen, (. . .) um die Marginalisierungssituation überwinden zu können.“[161]

Für Zea konkretisiert sich in dieser Haltung seine Kritik am Eurozentrismus. Der Anstoß zur Philosophie besteht für ihn in den Herausforderungen, die die konkrete Lebenssituation stellt. So bekennt er: „Für mich ist gerade die Situation von Abhängigkeit und Unfreiheit diejenige, die das philosophische Denken fördert und zwar als ein Denken, das nach konkreten Lösungen sucht. In der Erfahrung der Not, in der Erfahrung der Unfreiheit und der Unzulänglichkeit der materiellen und sozialen Bedürfnisse findet der Mensch die grundlegende Motivation zum Nachdenken über die Wirklichkeit und ihre mögliche Veränderung.“[162]

Der Zusammenhang zwischen Kultur und Philosophie wird auch vom Peruaner Augusto Salazar Bondy[*] betont und in seiner Bedeutung vertieft. Er beruft sich auf Hegel, indem

158 Ebd., S. 183.
159 Ebd., S. 183.
160 Ebd., S. 18.
161 Ebd., S. 190.
162 Ebd., S. 179 f.

* Augusto Salazar Bondy, Lima 1925-1974. Lateinamerikanischer Philosoph und Politiker. Salazar Bondy hat in Lima, México, París und München Philosophie mit den Schwerpunkten Phänomenologie,

er schreibt: „Jede Philosophie ist eine Philosophie ihrer Zeit, sie ist ein Glied in der großen Kette der universalen Entwicklung, wodurch verständlich wird, dass sie nur den Interessen ihrer eigenen Zeit entsprechen kann.“[163]

Salazar Bondy fordert ein Denken außerhalb der Hauptlinien der Philosophie, weil er davon überzeugt ist, dass jedes Denken von der Kultur abhängt, in der es entsteht. So schreibt er: „Die Philosophie als solche ist ein Erzeugnis, das das Leben der Gemeinschaft zeigt, aber es kann in dieser Funktion auch scheitern und statt die Wahrheit des Seins aufzuzeigen, diese Wahrheit verbergen.“[164]

Das Ziel der Objektivität des Erkennens, dem die Hauptströmungen der Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg so große Bedeutung beimaßen, war aus Sicht der Lateinamerikanischen Realität ein Randproblem. Primitivste Anforderungen der Menschlichkeit waren hier in Gefahr und schlimmste Verbrechen wurden mit rationalen Argumenten verschleiert. Solche verbrecherischen Handlungen wurden durch Beschränkung auf das Rationale, zu dem jedes Gegengewicht fehlte, das eine kulturbedingte Menschlichkeit hätte bilden können, nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar legitimiert. Begründung wurde zur Perversion.

Die euronordamerika-zentrierte Philosophie der Welt erschien für Lateinamerika irrelevant, weil sie den dortigen Anforderungen nicht entsprach, was jedoch nicht bedeutet, dass Salazar Bondy deren Errungenschaften nicht geschätzt hätte. Nach Salazar Bondy entspricht eine Philosophie der Kultur aus der sie entsteht und eine Philosophie, die im Chaos Lateinamerikas entstanden war, konnte einer geordneten fortschrittlichen Welt nicht gerecht werden. Eine Philosophie ist „wahr“ wenn sie ihrer Kultur entspricht und „falsch“ wenn sie diese verleugnet.

Angewandt auf die Philosophie, die er in seinem Heimatland Perú antrifft, erhält Sala-

163 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofia de nuestra américa?, Ebd., S. 112.
164 Ebd., S. 112.

Marxismus und Analytische Philosophie studiert. In seinen eigenen Werken thematisiert er das Problem der Unterdrückung und begründet so eine Philosophie der Befreiung als wesentlichen Beitrag der Dritte Welt-Länder zur Weltphilosophie. Seine wesentlichen Werke sind: La filosofía en el Perú (1954, 1967, Irrealidad e idealidad (1958), La epistemología de Gaston Bachelard (1958), Iniciación filosófica (1963), Historia de las idesa en el Perú contemporáneo (1965), En torno a la educación (1965), Existe una filosofía de nuestra américa? (1968), Entre Escila y Caribdis (1969), Para una filosofía del valor (1971), Bartolomé o de la dominación ((1974), La educación del hombre nuevo.

zar Bondy mittels diesem Prinzip eine schlüssige Erklärung für deren Scheitern: „Es ist erklärlich“, schreibt er, „dass unsere Philosophie nicht funktionieren konnte zur Beschreibung unserer peruanischen Existenz, denn unsere Existenz selbst war defektbehaftet und mangelhaft und konnte so nicht zur Grundlage eines starken Denkens werden. Genau in dem Maße, in dem sie sich als Denken ohne eigene Substanz offenbarte, konnte sie sich nur auf die Erzeugnisse eines fremden Denken stützen und zeigte ihre Angepasstheit und ihre Selbstentfremdung (mimética y alienante.)“[165]

„Diese Imitiertheit erzeugte durch die verschiedensten Jahrhunderte hindurch bis heute ein von sich selbst entfremdetes und entfremdendes Bewusstsein, das die Menschen unserer Breiten falsch und oberflächlich erscheinen lässt. (...). Durch die Nachahmung des Lebens der Welt in seiner eigenen Welt ist das Denken Hispanoamerikas zum Diener fremder Motivationen und den Interessen und Zielen unserer Kulturen geworden.“[166]

Salazar Bondy erinnert daran, dass „Die Philosophie kein Phänomen ist, das von der Realität [in der sie entsteht] unabhängig wäre.“ Aber er macht nicht halt bei der reinen Diagnose. Auch Philosophien, die nicht die letzte Geschlossenheit erreichen („filosofías inauténticas“) und deren Defekte offen zu Tage treten, können in der Einschätzung Salazar Bondys die Realität, in der sie entstanden sind widerspiegeln, und indem „sie diese ihre Entstehungssituation nicht verleugnen, sind sie wahr.“[167]

Salazar Bondy weist somit der Philosophie die Aufgabe zu „Perspektiven zu entdecken, genau unter den Rahmenbedingungen, die ihr das Umfeld stellt“. Der Wert einer Philosophie entspricht genau dem Grade, indem sie diesen Anspruch erfüllt. Wahrheit, als Ziel philosophischer Bemühung, bedeutet daher (in Analogie zu Heidegger) auch für Salazar Bondy „entdeckend sein“, und er weist nach, dass diese Eigenschaft entscheidend von der Lebenswelt des Menschen abhängt.

Das rationale Denken wird in der Lebenswelt Lateinamerikas unwahr. Es gaukelt den Menschen Sachzwänge vor, die ihr Leben in die Abhängigkeit und Fremdbestimmtheit führen. „Wahr und entdeckend“ ist in der Lebensrealität Lateinamerikas ein Denken, das diese Sachzwänge auflöst und das den Menschen neue Lebenmöglichkeiten aufzeigt.

165 Augusto Salazar Bondy, Filosofía y alienación ideológica, in: Perú: hoy, S. 327.
166 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, S. 119.
167 Ebd., S. 115.

Salazar Bondy fragt daher nicht nach einer Philosophie, die überall gleich gelehrt werden könne und nicht nach Methoden zur Erlangung absoluter Wahrheiten. Solche Fragen sind aus seinem Philosophieverständnis heraus sinnlos. Er fragt: „¿Wie können wir im Perú unserer Tage Philosophie treiben?“

Mittels dieser Frage eröffnet sich für Salazar Bondy der Zugang zum Kernproblem Lateinamerikas, zur Existenz eines Problems der Authentizität. Er schreibt: „Die oben gestellte Frage erscheint zunächst unscheinbar und für die Philosophie als Ganzes unwesentlich zu sein. Aber wenn man berücksichtigt, wie schwierig es ist, die Bedeutung einer geschichtlich gewachsenen Realität zu erfassen, die Hoffnungen und Projekte, Normen und Werte, die dieser Lebensraum hervorgebracht hat, so erlaubt uns diese die Frage nach der Möglichkeit des Seins in seinem vollen Sinn, und stellt uns vor unser zentrales Problem, dasjenige der Inauthentizität.“[168]

Die Menschen Lateinamerikas existieren nach Salazar Bondy's Einschätzung im Zustand der Inauthentizität: „Wir leben in einer Scheinwelt, (desde un ser pretendido) wir glauben etwas anderes zu sein, als das was wir wirklich sind und das was wir vielleicht sein könnten, wir leben (alienados) außerhalb der Realität, die sich uns darbietet, wie in einem gestaltgewordenen Irrtum (instancia defectiva), mit vielfachen Mangelerscheinungen, ohne Integration und so bleiben wir schließlich ohne geistige Stärke (vigor espiritual).“ An anderer Stelle schreibt er „Wir leben mit einem Bewusstsein von Handlungsmodellen einer Kultur, die in unserer Lebenswelt gar nicht greifen(en nuestra condición de existencia). In der rauhen Erde dieser geschichtlichen Realität in der wir die Masse der Verarmten unserer Länder wahrnehmen müssten, wird unsere Nachahmungshaltung zur Deformation, die sich auch noch als Originalität ausgibt.“ Als Ergebnis gilt für Salazar Bondy: „Der signifikante Ausdruck dieser Inauthentizität und dieses Mangels an Sein ist die hispanomerikanische Philosophie (...). Sie ist das Zeichen der Negativität.“[169]

Salazar Bondy erscheint das Problem der Philosophie Hispanoamerikas somit zunächst als ein Circulus viciosus, aus dem es scheinbar keinen Ausweg gibt. Das hispanoamerikanische Denken müsste, um zur authentischen Philosophie zu werden, zunächst seine eigenen Fesseln, seine Abhängigkeit und Inautentizität verstehen. Doch er muss feststel-

168 Ebd., S. 116 f.
169 Ebd., S. 117 ff.

len: „Die hispanoamerikanische Philosophie verführt zum Gebrauch von Denkmustern, die ihr selbst fremd und unangepasst sind und sanktioniert diese in einem doppelten Sinne, der von unserer anbivalenten Existenz herrührt, als bewusste Übernahme von Konzepten und Normen ohne Verwurzelung in unserer eigenen historischen Existenz und in unserem eigenen Bewusstseinszustand, als Produkte der Imitation ohne Originalität und Kraft durch die an die Stelle des Schaffens die Wiederholung eines fremden Denkens gesetzt wird.“[170]

Das hispanoamerikanische Denken müsste daher zunächst sich selbst unter einem Berg von fremden Zwängen und Einflüssen entdecken, um entdeckend sein zu können. Salazar Bondy fordert von ihm zu verstehen um verstehend zu werden.

Die Aufgabe, die diese Philosophie vor sich hat, ist zunächst eine Zerstörungstat. Salazar Bondy ist sich dieser Problematik völlig bewusst, wenn er schreibt: „Die Aufgabe, die unsere Philosophie vor sich hat, ist zerstörerisch. Sie muss sich selbst als abhängiges Denken zerstören. Denn unsere Philosophie muss auf einem gereinigten Bewusstsein basieren, gereinigt von Vorurteilen, Mythen und Idolen, einem Bewusstsein, das fähig ist unsere Unterwerfung als Volk und Deprimiertheit als Mensch aufzuheben, das ein befreiendes Bewusstsein ist, befreiend von den Fesseln, die den hispanoamerikanischen Menschen in seiner Entwicklung behindern und in denen sich die Behinderung der gesamten Menschheit zeigt. Oder, um es anders auszudrücken, wir müssen uns von unserem gesamten Denken, angefangen bei dessen Anfangsgründen, trennen.“[171]

Salazar Bondy fordert dazu auf, eine Freiheit zu erlangen, die radikaler ist als alle Freiheit, die bisher gefordert wurde. Es geht um keine Freiheit, in der dem eigenen Willen keine Schranken mehr gesetzt wären. Im Gegenteil, diese Freiheit lässt nicht zu, sondern sie fordert. Es handelt sich um keine Freiheit, in der sich die eigene Identität ausleben könnte, sondern eine solche, in der diese Identität erst zur authentischen Identität wird. Die Menschen Lateinamerikas können sich eben nicht ihren Träumen von einem Leben in Luxus und Wohlstand hingeben, das ihnen die Werbung der westlichen Welt vorgaukelt, es gibt für sie keine glückliche Lebenswelt, die ihnen von Europa und Nordamerika geschenkt würde. Ihnen wird die Anstrengung abverlangt, diese Verführungen

170 Ebd., S. 118.
171 Ebd., S. 126.

zu durchschauen und die Authentizität des eigenen Daseins zu erarbeiten. An der Realität Lateinamerikas sehen wir, wie der Übergang von einer Abhängigkeit zur nächsten erfolgt und wie weiterhin den Völkern ihre Selbstbestimmung verweigert wird, Völkern, denen ein fremdes System aufgezwungen wurde und denen auch weiterhin ein System aufgezwungen bleibt, das nicht dazu dient, dass sich ihre Menschen und Länder selbst realisieren könnten.

Das Mittel zur Erlangung dieser Freiheit sieht Salazar Bondy in der Entwicklung eines kritischen Denkens, das in die Lage versetzen soll, die eigene Inauthentizität zu überwinden. Sein kritischer Ansatz soll alle Lebensbereiche umfassen und er macht auch vor der Philosophie selbst nicht halt. Deren Grenzen zu anderen Wissenschaften, zu Kunst und Literatur sollen in Frage gestellt werden. Salazar Bondy geht es um eine „neue“ Perspektive zur Begründung der Philosophie selbst als Wissenschaft, die dem Menschen seine Authentizität zurückgeben kann.

5.3. Die Philosophie als Wesensentdeckung der Authentizität

Während Salazar Bondy also in seiner Einschätzung der geschichtlichen Situation Lateinamerikas und in den konkreten Aufgaben, die sich der Philosophie in dieser Situation stellen, weitgehend mit Zea übereinstimmt, zeigt sich deutlich seine abweichende Auffassung bezüglich der Bedeutung der Philosophie selbst. Auch wenn er die Wichtigkeit der Philosophie in ihrer Wirkung auf die (politische) Praxis anerkennt, erkennt er ihre eigentliche Bedeutung doch in ihrer Fähigkeit, nach den letzten Bedingungen des Seins zu fragen, nach dem, was im Sinne Goethes, „die Welt im Innersten zusammenhält“. Philosophie soll zu einem Weltverständnis führen, das „genuin“ ist, d.h. dem die eigene Existenz in ihrem vollen Bezug zur Lebenswelt in einem geschlossenen Gesamtbild verständlich wird. Ein solches genuines Gesamtbild ist immer auch „originell“ d.h. es verdankt seine Entstehung ausschließlich der Lebenswelt der Menschen und wird diesen nicht von außen aufoktroiert. Lebenswelt und die Philosophie in dieser Lebenswelt sind also niemals unabhängig, sondern spiegeln sich gegenseitig. In der Philosophie der Griechen, bei Plato und Aristoteles oder auch bei Kant anerkennt Salazar Bondy die Ausbildung einer „genuinen Philosophie“.

Aber was bedeutet diese wechselseitige Abhängigkeit für eine Philosophie in Lateinamerika?

Auf der Basis eines Bewusstseins, das sein Fundament nicht in der eigenen Lebenswelt hat, sondern dieses von außen importiert, kann kein „genuines Denken“ und somit keine „genuine Philosophie“ begründet sein. Sein und Verstehen können in einer solchen geschichtlichen Situation keine Einheit bilden und daher wird das Verstehen dieses Sein nicht entdecken, sondern weitgehend auch verdecken.

Der zentrale Begriff Salazar Bondys ist „Authentizität“ worunter er ein genuines und originelles Denken versteht. Nur wenn die Philosophie eines Kulturkreises Authentizität erreicht, kann sie zur wahren Philosophie werden, die die Anforderungen des Geistes befriedigt. „Der Geist findet nur Befriedigung im Erkennen seiner eigenen genuinen Originalität “, schreibt Salazar Bondy, und mit dieser Forderung weist er weit hinaus über das, was die heutige moderne Gesellschaft als Lebensziele definieren kann. Nicht das Wohlergehen der Menschen ist das erste Ziel, dem die Philosophie zu dienen hat, auch wenn sie insbesondere in einer Welt des Mangels und der Erniedrigung dies nie aus dem Blickfeld verlieren darf, ihre erste Aufgabe besteht im Verstehen der Existenz des Menschen in der Welt.

Dass auch die Lebenswelt der Griechen oder diejenige, in der Kant lebte, keineswegs geordnet und frei von Widersprüchen waren, dass Gewalt, Tyrannei und Armut auch damals zum Alltag gehörten, ist nicht entscheidend, genausowenig, wie die Tatsache, dass im Lichte der heutigen Erkenntnis viele Aussagen Kants, (etwa sein Postulat eines euklidischen Raums als Vorbedingung der Erkenntnis,) als falsch erscheinen. Philosophie ist dann authentisch, wenn sie ihrer Lebenswelt entspricht und verschiedene Zeitepochen oder verschiedene Kulturen gehören selbstverständlich zu verschiedenen Lebenswelten. Salazar Bondy führt daher ausdrücklich den Begriff der "‘pecularidad"’ ein, mit dem er diese Besonderheiten der Lebenswelt beschreibt. Die Besonderheit jeder Lebenswelt macht es notwendig, dass die Philosophie einer Kultur in jeder andern Kultur angepasst werden muss. Aber durch diese Anpassung entsteht noch keine Authentizität. Erst wenn die Originalität, die eigene Schöpfungskraft hinzukommt, kann sich das Denken aus der Abhängigkeit befreien und zum authentischen Denken werden.

Im Gegensatz zur „Identität“, die als Verwirklichung des eigenen Willens, ein Ausdruck der Stärke ist, erfordert „Authentizität“ den Selbstzweifel. Vor jedem Handeln ist zu prüfen, ob dieses Handeln der eigenen Lebenswelt entspricht und ob nicht fremdes Denken uns antreibt, dem wir gerne nacheifern würden, weil es einer Lebenswelt angehört, die uns überlegen erscheint. Authentizität erfordert das Bekenntnis zur eigenen Lebenswelt mit all ihren Fehlern und ihrer Unvollständigkeit. War im Zeitalter der Technikentwicklung und des Glaubens an Machbarkeit und Wachstum die analytische Philosophie eine genuine Form des Denkens, die daher auch in dieser Kultur einen bedeutenden Aufschwung genommen hat, so ist diese Denkform in der Lebensrealität Lateinamerikas nicht mehr wahr. Die Rationalität der analytischen Philosophie wird in der Lebensrealität Lateinamerikas zum falschen Mythos, zur falschen Gottheit, deren Anbetung niemals zur wahren Philosophie führen kann. „Bis heute hat Hispanoamerika“, wie Salazar Bondy feststellt, „ein genuines authentisches Denken, das fähig wäre, sich aus seinen eigenen Wurzeln zu entwickeln, nicht erreicht.“[172]

Aber Salazar Bondy weist in die Richtung, in der die Entwicklung gehen müsste. Kunst und Literatur (wobei er insbesondere den Dichter Cesar Vallejo nennt) müssen dem Denken den Weg weisen. Die Kunst als Ausdruck der innern Wahrheit muss mit der äußern, der rationalen Wahrheit vereint werden. Authentizität entsteht aus der Einheit von Gefühl und Verstand, von Mythos und Rationalität.

Wie Salazar Bondy eindrücklich begründet, können die hispanoamerikanischen Denker nicht „über eine bereits existierende Philosophie“, d.h. mittels einer fremden Welt zu einer authentischen Philosophie gelangen. Das hispanoamerikanische Denken muss seinen Ursprung neu setzen. Gerade dieser Zwang zum Neuanfang und zum Tiefergehen des Denkens, zu einem Denken, das sich selbst kritisieren kann, führt zu einer Kritik am beherrschenden westlichen Denken, und in dieser Haltung steht die Hispanoamerikanische Philosophie nicht allein. Ihre Kritik fließt mit anderen Kritiken der dominanten Denkweisen der globalisierten Welt zusammen. Das hispanoamerikanische Denken will sich keinesfalls von der Welt absondern, sondern es will ein eigenständiger Teil im Denken der Weltgemeinschaft werden, das, auch wenn es im Widerstreit mit diesem steht, doch auf dieses bezogen bleibt. Für Salazar Bondy war daher die Auseinandersetzung mit

172 Ebd., S. 108.

der westlichen Philosophie immer wesentlich zur Erreichung seiner eigenen Position. Das Schöpferische ist auch für Salazar Bondy nie „die geniale Leistung eines selbstherrlichen Subjekts."

Es entsteht erst dann, wenn dieses Subjekt im Streit gegen die Falschheit seiner Welt seine eigene Authentizität findet. Die Inauthentizität des hispanoamerikanischen Denkens ist eine der Ursachen der Selbstentfremdung, welche die Gesellschaften in Lateinamerika kennzeichnet und diese entzweit. Inauthentizität, wie Salazar Bondy sie versteht, betrifft nicht nur das Individuum, sondern eine Gesellschaft als Ganzes. Anthropologie und Gesellschaft sind daher seine Grundthemen, über die der Lebenssinn des Menschen gefunden werden soll. Der Existentialismus Sartres, der behauptet „dass der Mensch den Sinn seiner Existenz selbst setzen muss", entspricht nicht dem Lebensverständnis von Salazar Bondy. Für ihn gilt: „Die Konstituierung eines genuinen und originellen Denkens und dessen natürliche Entwicklung kann nicht erreicht werden, ohne eine entscheidende Transformation unserer Gesellschaft, durch die Unterentwicklung und Dominanz beseitigt werden. Unsere genuine und originelle Philosophie werde zum Denken einer authentischen und schöpferischen Gesellschaft, die um so wertvoller wird, je mehr die Vervollkommnung der Gemeinschaft Hispanoamerikas voranschreitet. Aber unser Denken kann schon als ein Denken der Negation unseres Seins, der Notwendigkeit des Wandels und als Bewusstsein von der Unvermeidlichkeit der Mutation unserer Geschichte beginnen authentisch zu sein."[173]

Salazar Bondy postuliert jedoch, dass ein authentisches Bewusstsein letztendlich nur in einer authentischen Gesellschaft erworben werden kann. Gesellschaft und Individuum führen parallele Entwicklungen durch. Die Entwicklung des einen ist nicht ohne diejenige des andern möglich. Authentizität kann nicht mit einem Schlage entstehen, es müssen zuerst Bedingungen geschaffen werden, Mittel, mittels denen sie erreichbar wird. Diese Mittel bestehen in der Erforschung und in der Kritik der vorgefundenen Realität.[174]

Salazar Bondys Denken kann in seinem Bestreben, den Menschen die Sicht auf das Wahre und Wesentliche zu eröffnen, mit den Begriffen dargestellt werden, die Martin Heidegger in die Philosophie eingeführt hat. Ebenso wie Heidegger geht es Salazar Bondy um eine

173 Ebd., S. 101.
174 Vgl., Ebd., S. 132.

Wahrheit, die nicht wie ein Etikett an den Aussagen klebt. (Ein Wahrheitsbegriff, den die mathematische Logik verwendet.) Salazar Bondy ist sich darüber im Klaren, dass wir die Wahrheit nicht mit rationalen Methoden ausrechnen können, da jede Rechnung nur im Bezug auf eine Abstraktion der Welt gültig sein kann, wohingegen ein „wahrer“ Wahrheitsbegriff auf dem Dasein als Ganzem gründen muss. Die Hervorbringung der Wahrheit ist daher kein Rechenprozess, sondern eine Aufgabe, die derjenigen gleicht, vor der der Künstler steht. Genau aus diesem Grunde können, wie Salazar Bondy ausführt, die Kulturwissenschaften nie durch die Naturwissenschaft ersetzt werden. Ihnen obliegt die „Entzifferung des Sinns“ als wesentliches Problem aller Kulturen, wohingegen die Naturwissenschaften nur von solchen Elementen handeln, deren „Sinn von vornherein“ festgelegt oder definiert wurde. Heidegger fasst diese Erkenntnis zusammen in dem Satz: „Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt.“

Dies bedeutet: das Kunstwerk schafft eine Welt, es erschließt den Menschen eines Kulturkreises eine diesen „offenbare“ Welt. Heidegger verdeutlicht dies am Beispiel des griechischen Tempels. Durch dieses Bauwerk wurde das Leben der Menschen geordnet und als Lebenswelt verständlich gemacht. Als Symbol der welterschaffenden Götter gab der Tempel nicht nur allem Seienden einen Sinn, er ordnete auch die Zeit der Menschen, indem er den Begriff des Feiertags konkretisierte und war Ausdruck der Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft.

„Die [im Kunstwerk geschaffene] Welt ist die Lichtung [=Verständlichmachung] der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt“[175]

Aber dieses Verstehen (die Lichtung) gründet auf einem nicht rationalen Urgrund, den Heidegger mit dem Begriff „Erde“ erfasst. Er erläutert: „Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde.“[176]

Der Urgrund des Menschen, die Erde bleibt also für das Verstehen, das sich der Mensch mittels seiner Kultur schaffen kann, unerreichbar. Diese Urempfindung ist auch den Menschen Hispanoamerikas gegenwärtig. Sie verehren als „Pacha-mama“ die unergründliche alles erhaltende Erde als den Urgrund des Seins. Jedes Jahr zahlen die Einheimischen in Puno (Perú) mit ihren Opfergaben, einem Tisch voller Amulette und Symbole, ihren

175 Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 54.
176 Ebd., S. 63.

Tribut an die „Pacha-mama“ und sie geben mit diesen Ritual ihrem Seinverständnis Andruck, einem Seins Verständnis, das, wie der Anthropologe José Matos Mar festgestellt hat, noch weitgehend in den alten Traditionen verhaftet bleibt.[177]

Aber welches Aufeinandertreffen zwischen diesem Urgrund und den Symbolen des modernen Weltverständnisses kennzeichnet die Lebenswelt der Hispanoamerikaner? Riesige, kirchturmhohe Baumaschinen und Bagger reißen ihre Erde auf, um deren Bodenschätze zu bergen und in fremde Länder zu verkaufen. Die bestimmenden (Kunst-?)-Werke ihrer Hauptstädte sind die Wolkenkratzer der Banken, die alle Kirchen überragen und von der Macht einer fremden Rationalität zeugen. Das eigene Schaffen der Lateinamerikaner, ihre handwerkliche Gebrauchskunst (Artesania), in welche sie ihr eigenes Dasein hineinlegen und fassen konnten, wird angesichts der Überflutung mit billigen Industriegütern zur Nutzlosigkeit. Die Allmacht und Allgegenwärtigkeit der globalisierten Welt demonstriert den Menschen Lateinamerikas ihre eigene Nutzlosigkeit und die Schutzlosigkeit der Urphänomene, auf die sie ihr Weltverständnis gründeten. Die Welt braucht sie nicht, sie kann nur ihre Bodenschätze gebrauchen, aber die auf diesem Boden entstandene Lebenswelt, ihr Denken und Fühlen erscheinen der aufgeklärten Rationalität des Westens als Anachronismus. Der latinoamerikanische Mensch wird von seiner Lebenswelt in die Inauthentizität gestoßen, da in dieser das Weltverstehen, das ihm die erschaffenen Symbole vorsetzen und die Urgründe seines geschichtlichen Seins auseinandergebrochen sind.

Erst heutzutage, 30 Jahre nach Salazar Bondys Tod, seit die Angriffe der Rationalität auf den Sinn des Menschseins auch die Menschen Europas und Nordamerikas erfassen, können die Gedanken derjenigen, die ihre Lebenswelt am Rande des Hauptgeschehens hatten, wieder mit dem Denken des Zentrums in Dialog treten. Der Mensch als nutzlose Leidenschaft (wie Sartre ihn darstellte) ist das Zerrbild, das den inauthentischen Menschen beschreibt. Einen Menschen, der in eine Welt geworfen wurde, in der es keinen Lebenssinn für ihn gibt.

„Dasein [des Menschen] ist Sein, dem es in seinem Sein eben um dieses Sein selbst geht (Heidegger Sein und Zeit)“ und Salazar Bondy präzisiert dieses erstrebte Sein mittels des

177 Vgl. José Matos Mar, La coyuntura del Perú de hoy, in: Perú: hoy, S. 348.

Begriffs der „Authentizität“. Mit dieser Präzisierung unterscheidet sich Salazar Bondy dann aber auch ganz wesentlich von Heidegger. Authentizität ist keinesfalls äquivalent zum Begriff der „Eigentlichkeit“, der im Spätwerk Heideggers dessen Philosophie kennzeichnet. Salazar Bondy fordert keinen Neuanfang im Denken, durch den die Fehler unseres Seinsverständnisses seit dessen Begründung durch die Griechen behoben werden könnten. Für Salazar Bondy geht es nicht um die Frage „nach dem Sein selbst“, für ihn besteht der Reichtum der Welt gerade in deren Multikulturalität und in der Vielfalt der Antworten auf unser Fragen, das dieser Multikulturalität entspricht. Er ist überzeugt, dass dieser Reichtum nur erhalten werden kann, wenn jede Kultur ihre eigene Authentizität findet. Das Denken muss sich in seiner geschichtlichen Realität verwirklichen und nur innerhalb dieser historischen Bedingungen kann es authentisch sein.

Zum Erkennen von Inauthentizität bedarf es auch keiner neuen tiefergehenden Erkenntnismethode. Salazar Bondy sieht, im Gegensatz zu Heidegger, in der Philosophie nicht die Basiswissenschaft aller Wissenschaften, sondern nur eine Erkenntnismethode, die gemeinsam mit anderen zum Weltverständnis beiträgt. In Lateinamerika hat der Beitrag der Sozialwissenschaften unsere Kenntnis über die Realität wesentlich erweitert und so eine Realität offengelegt, die tiefer ist und die dem Bewusstsein der Menschen früherer Zeiten wegen ihrer geistigen Abhängigkeit, die schon seit der Kononialzeit besteht, nicht zugänglich war. Das Leben der Völker Lateinamerikas war [vor der Zeit des Aufkommens der Sozialwissenschaften,] fast unbekannt. Diese wurden nur als „rückständig“ abklassifiziert und ihren Traditionen und Bräuchen wurde jeglicher kultureller Wert aberkannt, obwohl sie oft der Ausdruck einer Lebensform waren, die nicht zerstört werden sollte.

Salazar Bondys Wissenschaftsverständnis verdeutlicht sich in dem Satz: „Die Sozialwissenschaften befinden sich, wie wir glauben, auf einer Stufe, in der sie in der Lage sind die entscheidenden Ursachen für die Inauthentizität und für die Abhängigkeit der Gesellschaft von der Kultur theoretisch klarzulegen.“[178]

Gemäß dem Wissenschaftsverständnis von Salazar Bondy sollten alle Wissenschaften dazu beitragen, dass die Menschen erkennen, wie ihr Handeln von Prinzipien und Werten bestimmt werden, die nicht ihrer eigenen Lebenswelt angehören. Menschen, bei denen

178 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, S. 115.

dies zutrifft, sind zu keiner wahren schöpferischen Tätigkeit fähig, sie sind Kopierer ohne Originalität. Keine neue Wissenschaft, sondern die bestehenden Wissenschaften, in ihrer Interpretation in der jeweiligen Kultur, lassen uns den Zustand einer Kulturgemeinschaft erkennen und mit diesem Erkennen erfolgt ihre Weiterentwicklung. Eine Philosophie Hispanoamerikas soll daher in der Vorstellung Salazar Bondys keine neue Wissenschaft sein, sondern eine Philosophie, die den Wissenschaftsstandards der Welt genügt, aber gleichzeitig dem Denken in der Lebenswelt der Hispanoamerikaner entspricht. In jeder Wissenschaft ist ein Beitrag genau dann ein Fortschritt im Wissen der Menschheit, wenn er authentisch ist, bezüglich der Lebenswelt seiner Erschaffer.

5.4. Die Verpflichtung der Philosophie zur Einmischung in die Gesellschaft

Salazar Bondys Denken ist sowohl bezüglich seiner Fragestellung und Gedankenwelt als auch von seinem Wissenschaftsverständnis her fast diametral entgegengesetzt zu Heideggers Ansatz. Gerade deshalb ist die Kongruenz ihrer Kritik am technikbestimmten, rationalitätsgläubigen Denken der westlichen Welt ein überzeugendes Indiz für die Richtigkeit ihrer Einsichten. Sie erkennen dessen Expansionskraft und die Gefahr, die jedem wahren (authentischen) Denken droht, wenn es unter der Dominanz dieses entmenschlichten technisierten Denken erstickt, dessen bester Werbeträger die geballte Kraft eines glückverheißenden Konsums ist.

Mit dem Begriff der Inauthentizität erfasst Salazar Bondy ein zentrales Problem aller Menschen in einer modernen globalisierten Welt.

„Inauthentizität“ ist ein Grundphänomen der heutigen Gesellschaften, mittels dem, wie Salazar Bondy nachgewiesen hat, auch die wesentlichen Fehlentwicklungen, die Lateinamerika seit seiner Unabhängigkeit vor fast 200 Jahren genommen hat, erklärlich werden. Ein Verstehen dieses Grundphänomens der Inauthentizität muss somit zum Anfangspunkt einer neuen Philosophie werden.

Der Ansatz Salazar Bondys erscheint in der heutigen globalisierten Welt nicht mehr nur einen Weg aufzuzeigen, der auf Lateinamerika beschränkt wäre. Erschreckende Symptome für das Auseinanderbrechen von Gefühl und Rationalität und für das Abgleiten vieler Menschen in eine reine Scheinwelt finden sich allenthalben. Jugendliche, die in den USA wahllos aus dem Hinterhalt Passanten erschießen, oder Rechtsradikale, die in Europa mittels irrealer Phantasien glauben, sich dem Zugriff der Realität entziehen zu können oder die steigende Anzahl von Selbstmorden in Japan sind nur einige der erschreckenden Beispiele. Vielleicht ist das Denken Salazar Bondys ein Denken, das aus seinem kulturellen Winkel hervorgeholt und vielen zugänglich gemacht werden sollte.

Salazar Bondy selbst fand die Möglichkeit zur praktischen Umsetzung seiner Ideen, als er während der Regierungszeit des Generals Velasco Alvarado in Perú wesentlichen Einfluss auf eine Neugestaltung des Bildungswesens hatte. Leider wurde dieses Experiment schon nach einigen Jahren abgebrochen, einer Zeitspanne, die natürlich viel zu kurz ist, um eine Beurteilung zu erlauben. Im Gedächtnis vieler Menschen Perús ist die Regierungszeit Velascos (1968-1975) als hoffnungsvoller Aufbruch in Erinnerung geblieben, der aber letztlich gescheitert ist. Auch das Wirken Salazar Bondys wird als ein Teil dieses Scheiterns mitverantwortlich gemacht. Fidel Tubino Arias Schreiber* hat in den „Ensayos filosóficos sobre la cultura en el Perú“ erneut eine Diskussion über diese Zeit und insbesondere über Salazar Bondys Beitrag angestoßen. Er anerkennt die philosophischen Ansätze Salazar Bondys, aber er kritisiert auch, dass diese bei ihrer Anwendung noch nicht die notwendige Konkretisierung gefunden hatten, die zu ihrer Realisierung in der Praxis notwendig gewesen wäre. Salazar Bondy hatte, überzeugt von der Richtigkeit seiner Ideen und Bildungsideale, diese im gesamten Lande verwirklichen wollen und er hatte dabei der „Eigenständigkeit“ („lo propio“) der einzelnen Volksgruppen zu wenig Freiraum eingeräumt. Salazar Bondy wollte mittels der Aufklärung über alles, was er als falsch und rückständig erachtete, die Menschen einen. Sie sollten lernen, sowohl die westlichen Dominanzansprüche als auch die Reste der eigenen Rückständigkeit und des alten Aberglaubens zu durchschauen. Er hat über dem Wunsche die „Authentizität“ Perús und Lateinamerikas zu verwirklichen, die Authentizität der Volksgruppen Perús übersehen. Er hatte wohl eine Idee dessen, was er unter Authentizität verstand, aber keinen realisierbaren Plan, mit dem allen Volksgruppen zur Authentizität verholfen werden

* Tubino Arias Schreiber, Studium in Lima und Belgien (Lovaina). Werke La hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. La concepción de la verdad en la filosofía de la cultura de G. Vico, Ensayos filosóficos sobre la cultura en el Perú.

konnte. Salazar Bondy hatte eine Philosophie (die noch im entstehen begriffen war), aber keine Politik um diese umzusetzen. Fidel Tubino Arias Schreiber fordert dagegen, dass die „theoretische Philosophie" sich realisieren und als „praktische Philosophie" wirksam werden muss und er stellt genau an diesem Punkte das Scheitern von Salazar Bondys Philosophie fest.[179]

Gegen diese Argumentation muss jedoch zunächst eingewendet werden, dass Philosophie niemals, und auch nicht im Wissenschaftsverständnis Salazar Bondys, als Politikwissenschaft verstanden werden kann. Politik ist eine Wissenschaft der Entscheidungsfindung und Planung, und somit des Planbaren, wohingegen sich die Philosophie mit der Unerfassbarkeit des Seins abfinden muss. Während die Politik also für überschaubare Zeiträume, Wahlperioden und Mandatszeiten planen muss, ist es Aufgabe der Philosophie ein prinzipielles Seinsverständnis zu erlangen. Ihre Methoden sind aber nicht dazu geeignet die Realisierbarkeit dieser prinzipiellen Erkenntnisse in den überschaubaren Zeiträumen, die der politischen Planung gesetzt sind, vorhersagen zu können. Auch sind philosophische Ziele nicht immer gleichzusetzen mit politischen Zielen. Wäre denn ein politischer Erfolg, der zu „allgemeiner Zufriedenheit" führt, ein „Zustand der Authentizität"? Sind es nicht gerade die westliche Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit und der Glaube, die beste aller Kulturen realisiert zu haben, die die Menschen dieser Kultur in einer Scheinwelt gefangenhalten. Authentizität kann nur dann zur produktive Kraft werden, wenn sie die bestehenden Spannungen aushält und dem Versuch widersteht, diese einzuebnen. Für Lateinamerika bleibt die Frage, welche Fähigkeit zuerst entwickelt werden soll, die politische Vernunft oder die künstlerische und geistige Schöpferkraft, die Authentizität. Der Mensch und mit ihm die Gesellschaft können gerade nicht auf ein Sein reduziert werden, das planbar wäre. Er ist gerade dann, wenn er Authentizität erstrebt, ein verändernder, Neues erschaffender und daher nicht verplanbarer Mensch.

Die Frage, die sich für die Philosophie, auch bezüglich der Sichtweise von Europa aus, stellt ist, ob es Salazar Bondy gelungen ist, „zu philosophieren", d.h. Philosophie zu schaffen, oder ob von seinem Werk letztlich nur einige Aphorismen und nicht zu Ende

179 Vgl., Fidel Tubino Arias-Schreiber, El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú, in: Palabra y realidad, Pontificia Universidad Católica del Perú.

gedachte Ansätze übrig bleiben. Aus der Sichtweise seines Heimatlandes Perú liegt, wie wir gesehen haben, diese zweite Beurteilung nahe. Zu stark ist noch die Enttäuschung über das Scheitern der „Hoffnungen“, die mit dem Regierungsantritt von General Velasco und seiner Mannschaft, zu der auch Salazar Bondy gehörte, in Erinnerung. Wahre Philosophie, die sich nicht nur in reinen Gedankenspielereien erschöpft, sollte doch ihre Wahrheit in der Praxis, als praktische Philosophie erweisen. Es gilt der Marx’sche Satz: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.“[180]

Genau in diese Richtung zielen viele Überlegungen im Perú, wie auch in vielen anderen Ländern Lateinamerikas, die sich mit der Frage der praktischen Anwendbarkeit der Philosophie beschäftigen: Warum ist Salazar Bondy, wenn er denn auf Grunde seiner philosophischen Überlegungen die Realität Lateinamerikas verstanden haben sollte, praktisch gescheitert? Können Mängel oder Unfertigkeiten in seinen philosophischen Ausführungen gefunden werden, die sein Scheitern verständlich werden lassen?

Fidel Tubino setzt in diesen Überlegungen am Kern des Salazar’schen Denkens an, am Begriff der Authentizität. Er schreibt: „Authentisch sein bedeutet Selbstverwirklichung, treu sein gegenüber sich selbst. Aber was ist dieses ’Selbst‘? Identität kann auf zwei Arten interpretiert werden, aus ontologischer und ethischer Sichtweise. Salazar gehört zu jener Generation von Denkern, die nationale Identität als kollektive, bereits existierende Einheit verstanden haben, als Nationalstaaten. Diese ontologische oder substantielle Konzeption einer kollektiven Identität scheint die Grundlage seiner Kritik der Kultur als auch der Philosophie Perús zu sein. Es gilt jedoch, dass das ’Sich selbst sein‘ (’el ser propio‘), dem gegenüber wir treu sein könnten in unserem Kulturschaffen, nicht existiert. Bevor das ’authentische Sein‘ eine substantielle Natur haben könnte, ist es eine Verpflichtung, eine Beschreibung dessen, was sein soll, und daher nicht ontologisch. Das Konzept des ’Sich-selbst-seins‘ ist ein zweideutiges Konzept, in dem sich die ontologische Absicht mit der Absicht einer Zukunftsperspektive vermischt. Es kann nicht in der Klarheit verstanden werden, in der es definiert sein müsste, um zum Ausgangspunkt der Schöpfung unserer Kultur und Philosophie zu werden.“[181]

180 Karl Marx, Elfte These über Feuerbach, in: MEW, S. 7.
181 Fidel Tubino Arias-Schreiber, El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú, in: Palabra y realidad,

„Die Sprache Salazars erscheint ontologisch, aber dies ist ein Irrtum, es handelt sich in Wahrheit um eine Sprache des Sollens und nicht um eine der Beschreibung. Er spricht von einem Sein, das sein sollte, d.h. von einem Sein das nicht existiert also einem Sein, das nur modellhaft oder als moralische Verpflichtung Bestand hat.“[182]

„Wenn 'wissen wer ich bin‘ bedeutet, 'zu wissen wo ich mich befinde‘ und wenn meine Identität sich durch Verpflichtungen definiert, die den Rahmen oder Horizont dessen bilden, bezüglich dem ich das was gut und wertvoll ist, das was sein soll, Schritt für Schritt anstrebe, dann muss Identität als ethische und nicht als ontologische Kategorie verstanden werden.“[183]

Fidel Tubino trennt hier Ontologie von Ethik und er stellt damit, in dieser Textpassage, den Autentizitätsbegriff Salazars, mit seiner ontologischen Begründung, in die Nähe des Heideggerschen Begriffs der „Eigentlichkeit“. Im Sinne Heideggers ist ein Dasein dann „eigentlich“, wenn es sich nicht vom „Man“, d.h. von dem was „man in der Welt tut“, „dem was die Globalisierung von allen fordert“, bestimmen lässt, sondern wenn dieses Dasein dem Ruf seines eigenen „Sich-selbst-seins“ folgt.

Der Begriff der Eigentlichkeit birgt jedoch für eine Philosophie wie Salazar Bondy sie erstrebt ein fundamentales Problem: Von einer auf Eigentlichkeit reduzierten Sichtweise aus ist das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft nicht erreichbar. Wohingegen „im Man“ sich dem Individuum seine gesamte Umwelt, d.h. seine eigene Kultur in gleicher Weise, wie diejenige Kultur präsentiert, von der erstere dominiert wird. Auch in dieser Orientierung könnte sich dem Individuum also kein für es selbst spezifisches Sollen zeigen. Wie kann aber ein „Sollen“ konkretisiert werden, wenn es nicht aus unserer Lebenswelt, die aus unserer Geschichte, Kultur und der sich real darbietenden Umwelt besteht, erkannt werden kann?

Für Salazar Bondy existiert keine so klare Trennung zwischen Ontologie und Ethik. Ethische Begriffe entstammen einer existierenden Gesellschaft, die für das Individuum nicht nur im Hier und Jetzt existiert, sondern als „überzeitlicher“ Begriff auch Sollen beinhaltet.

Pontificia Universidad Católica del Perú, S. 60.

182 Tubino zitiert hier Miguel Gustin, in: Fidel Tubino, Ebd., S. 60 f.

183 Tubino zitiert hier Charles Taylor, in: Fidel Tubino, Ebd., S. 61.

Weder das Sein des Individuums noch das Sein der Gesellschaft erschöpfen sich im Hier und Jetzt. Sie antizipieren durch ihre derzeitige Existenz bereits ein Sollen. Durch eine solche „überzeitliche“ Bedeutung des Begriffs der Existenz wird aber ein Übergang von der Ontologie zur Ethik ermöglicht.

Salazar Bondy definiert daher: „Das Soziale ist die Organisation eines gemeinsamem Lebens mit Gültigkeit für jeden. Das Soziale konstituiert eine Sinnesgemeinschaft durch welche die Menschen die Existenz einer Lebenswelt erlangen.“[184]

Genau an diesem Punkt der Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft trennen sich Salazar Bondys Überlegungen deutlich von Heideggers Fundamentalontologie. Durch die Gesellschaft entsteht ein neuer Sinn, der Bezugspunkt für die Moralität und die Ethik des Individuum ist.

Der Mensch hat zwei Identitäten, eine als Individuum und eine zweite als gesellschaftliches Wesen. Seine ethischen Verpflichtungen, sein Sollen, werden von dieser zweiten Identität bestimmt. Wir sind als Menschen Teil eines Weltganzen und von dieser Teilhaberschaft an der Welt leiten wir unsere Verantwortung ab.

Salazar Bondy ist sich dieser zweiten menschlichen Identität bewusst. Für ihn bedeutet „Philosophie ein Produkt des Lebens der Gemeinschaft.“[185] Es geht darum, „die gedachte Theorie mit der gesamten Realität des Lebens zu verbinden und so ein Handeln zu ermöglichen, das, indem es effektiv und klug alle verfügbaren Ressourcen der Gesellschaft nutzt, im Bereich des sozialen Lebens die fruchtbarsten (dialécticamente) Reaktionen hervorruft.“[186]

„Autentizität“ kann kein Synonym für „Eigentlichkeit“ sein, da es keine Eigenschaft ist, die der Mensch aus sich heraus entwickeln könnte. Zur Ausbildung zum authentischen Menschen muss sich dieser als Teil der Welt und als Mitglied einer Gesellschaft verstehen. Aus diesem Grunde ist der Begriff der Authentizität, wie Tubino richtig erkennt, nicht rein vom Erkennen des faktischen Seins deduzierbar, er gründet wesentlich auf einer höheren Bewusstseinsstufe, die dem Menschen als Teil der Welt zukommt.

Der Begriff der Authentizität kann nicht festgelegt werden, da er sich auf ein nicht Festge-

184 Augusto Salazar Bondy, Valor, Cultura y Sociedad in: Textual 9, Lima 1974, S. 30.
185 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, Ebd., S. 112.
186 Ebd., S. 124.

legtes, die Gesellschaft bezieht. Denn die Gesellschaft besteht zwar aus ihren Individuen, aber sie ist mehr als deren Summe. Sie ist aus diesen heraus genausowenig verstehbar, wie uns die Beobachtung einzelner Ameisen zum Verständnis des Ameisenstaates führen würde. Die Gesellschaft ist ein Ganzes, das nicht auf die sie konstituierenden Individuen reduziert werden kann. Innerhalb dieses Wechselverhältnisses von Individuum und Gesellschaft muss der Begriff der Authentizität verstanden werden, er muss offen bleiben, um eine Philosophie, wie Salazar Bondy sie erstrebt, zu ermöglichen.

Salazar Bondy versteht die Philosophie nicht als fertige Wissenschaft, die man nur anzuwenden brauche. Seine Auffassung von Philosophie entspricht hierin Heidegger, der in seiner Einleitung in die Philosophie (Vorlesungen 1919-1944) geschrieben hatte: „Kenntnisse, und gar umfassende gelehrte Kenntnisse darüber erwerben, was und wie Philosophen gedacht haben, mag von Nutzen sein, aber nur nicht für das Philosophieren. Im Gegenteil: Der Besitz von Kenntnissen über Philosophie ist die Hauptursache der Täuschung, man sei damit zum Philosophieren gelangt."[187] Heidegger fordert: „Die Philosophie soll in uns frei werden, d.h. sie soll zur innern Notwendigkeit unseres eigensten Wesens werden (...). Im Dasein soll Philosophie in Gang kommen. Aber menschliches Dasein existiert ja nicht und nie so im Allgemeinem, sondern jedes Dasein existiert, wenn es existiert, als es selbst."[188]

Von diesem „Selbst-sein", d.h. von einer ontologischen Basis, geht auch Salazar Bondy aus. „Das Leben ist an objektive Daten gebunden," schreibt er: „die Philosophie hat es mit der Wahrheit zu tun, aber mit einer Wahrheit, die das Existierende vollständig und rational klarlegt, die die gesamte Geisteskraft des Menschen aufruft zu einer alles umfassenden Anstrengung des Verstehens, zu etwas, das nicht geringer sein kann als die eigentliche Substanz seiner selbst."[189]

Raúl Fornet-Betancourt hat dieses Selbstverständnis der Lateinamerikanischen Philosophie zusammengefasst indem er ausführt, dass die Philosophie keine endgültigen Wahrheiten hervorbringen wird, die wiederrum dem Denken Schranken setzten könnten, sondern sie kann nur relative Ergebnisse hervorbringen, die es ermöglichen über sie selbst

187 Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie, hrsg. von Otto Saame in: Gesamtausgabe, Bd. 27., S. 5.
188 Ebd., S. 4 f.
189 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, S. 113.

hinauszudenken.[190]

Der Mensch muss sich als das verstehen, was er ist, als Individuum und als Gesellschaftswesen, wobei in diesem zweiten Begriff dasjenige mitgefasst ist, „das er sein soll“. Er muss alles Wissen, das ihm zugänglich ist nutzen, er muss über die gesamte Kraft der Rationalität verfügen, um das Falsche, das sein Leben dominiert, und das ihn von authentischem Sein trennt, zu erkennen und zu überwinden. In diesem Sinne wird durch Salazar Bondy eine eigene hispanoamerikanische Philosophie frei, die kein Marxismus, kein Positivismus, keine analytische Philosophie und auch keine Phänomenologie sein kann, eben weil sie „eigen“ ist.

Keiner der Grundbegriffe, weder derjenige der Eigentlichkeit, noch der der Authentizität kann soweit konkretisiert werden, dass er wie ein Prädikat, wie die Blondheit der Haarfarbe, zur Beschreibung eines einzelnen Menschen verwendet werden könnte. Diese Grundbegriffe korrespondieren einem Weltverständniss und genau dieses „authentische Weltverständnis“ der hispanoamerikanischen Welt ist das Ziel Salazar Bondys. Dieses Weltverständnis soll aus seiner konkreten Situation heraus seine Kraft schöpfen. „Es kann,“ schreibt Salazar Bondy, „seine Authentizität als Teil der Bewegung gewinnen, die unsere historische Negativität überwindet.“[191]

Die Überwindung der Negativität ist die Aufgabe, die sich einer Lateinamerikanischen Philosophie stellt und durch welche diese Philosophie begründet wird. Dies ist der Ursprung einer hispanoamerikanischen Philosophie. Salazar Bondy schreibt: „Ein stark entmystifizierendes [entschleierndes] Denken, das gleichzeitig fähig ist die positiven Ideen zu erzeugen, die zur Interpretation der Realität notwendig sind, mit anderen Worten, eine geeignete Philosophie und mit dieser eine Wissenschaft und eine Technik, die jede auf ihre Weise die Probleme ihres Zuständigkeitsgebiets unserer Realität und unserer Handlungsmöglichkeiten zum Forschungsgegenstand haben, sind unabdingbare Elemente für diese Realitätsentwicklung. Das verneinende [kritisierende] Denken das ursprünglich die revolutionäre Haltung bestimmt, muss weiterentwickelt werden zu einem konstruktiven dynamischen und originellen Denken.“

„Diese Forderung ist heute die entscheidende Herausforderung, die unsere historische

190 Raúl Fornet-Betancourt, Symposion: Interkulturelle Philosophie, Kassel 2005.
191 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofia de nuestra américa?, S. 125.

Realität auf die Philosophie verweist und in ihr liegt auch die große Möglichkeit ein eigenständiges originelles Denken mit universeller Gültigkeit zu errichten. In dieser Weise kann die peruanische Philosophie zur Quelle der nationalen Erneuerungsbewegungen werden, indem sie sich selbst von diesen beeinflussen lässt und nach und nach zu einem Denken wird, das eine hohe Kultur widerspiegelt.“[192]

Salazar Bondy betrachtet die Befreiung aus der Dominanz als möglich „und in dem Maße, in dem wir diese [Befreiung] ermöglichen, sind wir verpflichtet uns bewusst für Handlungen zu entscheiden, die die [eigene] Seinsmöglichkeit materialisieren und unsere Frustration vermeiden.“[193]

Authentizität wäre nicht erkennbar ohne Inauthentizität, d.h. in der Lebenswelt einer vollständig authentischen Gesellschaft, genausowenig wie ein Leben im Überfluss den Hunger erkennen lässt.

Salazar Bondy betont dieses deutlich in dem er ausführt: „Die Mängel und Schwächen unserer Philosophie sind keine negativen Kennzeichen, die auch in einer von unserer Philosophie getrennten Philosophie auftreten würden, sondern sie sind die Folge eines tieferen und fundamentalen Problems das unsere Kultur im Gesamten beeinträchtigt“[194]

Im Problem der Authentizität erkennt Salazar Bondy die Aufgabe, die der hispanoamerikanischen Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen historischen Situation gestellt ist. Die Lösung dieses Problems soll die Hispanoamerikaner „zu sich selbst kommen lassen“ und sie zu authentischen Menschen machen. In diesem Sinne fordert Salazar Bondy die Hispanoamerikaner auf, Verantwortung für sich selbst und für ihre Kultur zu empfinden und Führerschaft auf sich zu nehmen. In der Bedeutung dieses Begriffs könnte Salazar Bondy sicherlich Heidegger zustimmen, „Führerschaft ist die Verpflichtung zu einer Existenz, die in gewisser Weise die Möglichkeiten des Menschlichen Daseins im Ganzen und Letzten ursprünglicher versteht und in diesem Verstehen Vorbild sein soll.“[195]

In diesem Sinne ist Salazar Bondy Vorbild gewesen. Er ist der Verpflichtung, die ihm seine Kultur auferlegte, indem sie unter der Dominanz einer fremden Welt steht, nicht

192 Augusto Salazar Bondy, Filosofía y alienación ideológica, in: Perú: hoy, S. 269.
193 Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofia de nuestra América?, S. 133.
194 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana, S. 60.
195 Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie, hrsg. von Otto Saame in: Gesamtausgabe, Bd. 27., S. 7.

ausgewichen, auch wenn er sich sicher darüber im Klaren war, dass philosophisches Verstehen ein Verstehen ist, in dem die Zukunft offen ist. Es kann Perspektiven für die Politik aufzeigen und einen neuen Horizont erschaffen, in dem über Politik nachgedacht werden kann, es ist aber nicht in der Lage, konkreten Handlungsanweisungen zu liefern. Salazar Bondy erkannte deutlich die politischen Implikationen seiner philosophischen Überlegungen: „Von der Kultur der Domination zu sprechen bedeutet nicht nur über die Ideen, Aktivitäten (Handlungen) und Werte zu sprechen, die dem Leben der Völker Orientierung geben, sondern auch von den Systemen, die ihr Leben regeln und die ihre Entwicklung (expandieren) und ihre Produktivität behindert.“[196]

Aber politisches Scheitern ist nicht gleichzusetzen mit philosophischem Scheitern. Politik ist die Kunst des Möglichen, aber Philosophie (und Kunst) würden banal werden, wenn sie sich dem anpassten, was ihre Zeit als Mögliches versteht. Auch ein Philosoph tritt in die Politik ein als fehlbarer Mensch, in eine Lebenswelt, wo Idee und Praxis nicht identisch sind.

Auch heute noch, nachdem soviel Zeit vergangen ist, bleibt das Thema der Authentizität bedeutungsvoll und es setzt sich die Debatte über dieses Thema fort. Nun aber nicht mehr in der selben Weise, wie vor 50 Jahren, als ob es keinen Fortschritt gegeben hätte. Heutzutage gibt es ein kritisches Denken, das sich nicht nur auf abstrakte Ausführungen stützt, sondern auch auf Ergebnisse der Sozialwissenschaften und der Humanwissenschaften berufen kann, die der Philosophie Material für ihre Überlegungen liefern.

Das lateinamerikanische Denken ist offen für alle neuen Möglichkeiten, für Experimente und bereit zur Anpassung. „Animo“, was so viel bedeutet wie „Begeisterung und Enthusiasmus“ ist eines der wichtigsten positiv besetzten Wörter Lateinamerikas, das den Lebensgrund der Menschen beschreibt. Während im Faustschen Leitsatz „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“ für den Europäer die Pflicht zur Erfüllung seiner Aufgaben anklingt, ist es für den Lateinamerikaner der innere Antrieb, sein Enthusiasmus, der hier zur Erlösung führt.

196 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana, S. 47.

Kapitel 6

Versuch einer Charakterisierung der Philosophie Lateinamerikas und ihr Impuls zur Philosophie der Interkulturalität. Authentizität und Kontextualität

6.1. Geschichtlichkeit der Philosophie Lateinamerikas und die Bedeutung der Mythen als Erinnerungsstücke dieser Geschichte

Die grundsätzlichen Fragen, die alle bisherigen Kapitel vereinen, lauten:

> „Ist im Denken Lateinamerikas eine Hinführung zu einem authentischen Denken erkennbar?“
>
> Und falls diese Frage bejaht wird: „Wie ist authentisches Denken Lateinamerikas charakterisierbar?“

Um deutlich zu machen, wie diese Fragen unseren bisherigen Weg bestimmt haben, wollen wir diesen kurz rekapitulieren. Wir sind ausgegangen von einer Beschreibung der Quellen des menschlichen Wissens. Die innere Quelle, bezüglich der der Mensch sich in einer Einheit mit der Natur befindet und die er daher als aus ihm selbst entstammend empfindet, führt zum mythischen Wissen, wohingegen die äußere Wissensquelle, die dem Menschen durch seine Außenwelt gegeben ist, zum empirischen Wissen führt, das dem Menschen durch die Logik und die Mathematik verstehbar wird.
Wir haben gesehen, wie unter dem Ziel der Einheit des Verstehens, das seinen Ausdruck in der Suche nach Allgemeingültigkeit und Objektivität findet, das Wissen sich immer

stärker auf die Seite des rationalen, auf die Außenwelt bezogenen Wissens, hinentwickelt hat. Seinen stärksten Ausdruck fand diese Entwicklung im Zeitalter der Aufklärung, das wesentlich von der Rationalität der französischen Enzyklopädisten geprägt wurde. Auch in der Auseinandersetzung zwischen Idealisten und Materialisten wird die Idee der Einheit des Verstehens nicht in Frage gestellt.

Logik und rationales Verstehen auf der Grundlage empirischer Erfahrung sind ebenso, wie Hegels Vision von einem absoluten Geist, dieser Idee verpflichtet. Insbesondere im Bezug auf die Naturwissenschaften können auch die Erfolge dieser Ausrichtung des Denkens in keiner Weise bestritten werden. Der Vereinheitlichungsgedanke hat in Physik, Chemie und Biologie den wissenschaftlichen Fortschritt ermöglicht.

Genau in der Zeit seiner größten Erfolge stößt dieses Denken des europäischen Kulturkreises auf die Gesellschaft Lateinamerikas. Wir haben dessen Wirkung untersucht und gesehen, wie die Aufnahme und die Teilnahme an diesem Denken von den Denkern Lateinamerikas erstrebt wurde.

Erst langsam entwickelte sich ein Unbehagen aufgrund der großen Unterschiede, die zwischen den Idealen der Aufklärung und der realen Lebenswelt der Hispanoamerikaner bestanden.

Dieses Unbehagen war zunächst nicht formulierbar, schon gar nicht in einer rationalen Sprache, die die Europäer verstanden hätten. José Martí fasste es in seinen Gedichten und José Carlos Mariáteguis Bemühen war es, ihm eine Stimme zu verleihen. (Siehe Projekt Amauta)

Das übermächtige Denken Europas hatte in Lateinamerika in fünf Jahrhunderten nicht nur als großer Lehrmeister gewirkt, sondern den lateinamerikanischen Denkern auch den Zugang zu ihren eigenen, ursprünglichen Kräften verstellt. Um für die Philosophie der Welt „entdeckend sein zu können“, mussten sie einerseits das Wissen Europas bewahren, anderseits aber die durch dieses bewirkte Verdeckung ihres eigenen Wesens beseitigen.

Das Fehlen einer eigenständigen Ausdrucksmöglichkeit gab den Philosophen Lateinamerikas die Überzeugung von ihrer Unterlegenheit. Am Beispiel Zeas und Salazar Bondys haben wir versucht diesen Zustand zu beschreiben, in dem sich die hispanoamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert befand. Aber in dieser Zeit wurden auch die Grundgedanken entwickelt, auf denen die nachfolgenden Generationen fortschreiten konnten. Als eine der wesentlichsten dieser Grundideen erscheint mir hierbei Salazar Bondys Begriff der Authentizität und die Wende, die er dadurch vollzieht, dass er diesen Begriff nicht mehr am Individuum, sondern an der Gesellschaft ausrichtet. In diesem Schritt liegt, wie im Folgenden ausgeführt werden soll, ein wichtiger Beitrag hin zu einer Philosophie, in der sich das lateinamerikanische Denken wiederfinden kann.

Die Ausrichtung an der Gesellschaft kennzeichnet das gesamte lateinamerikanische Denken und so auch den fundamentalen Unterschied, der die lateinamerikanischen Denker vom bedeutenden Kritiker der Vergewaltigung der Natur durch das rationale Denken, von Martin Heidegger, unterscheidet.

Emmanuel Lévinas hat den Grund offen gelegt, warum uns bei manchen Sätzen Heideggers, ein so ungutes Gefühl überkommt. [197] Zum Beispiel bei der Formulierung: „Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, einzig deshalb, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigenten Selbstseinskönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als - die Möglichkeit zu handeln.“[198]

Kann „Gewissen“ denn im Bezug auf „Selbstseinkönnen“ erklärt werden, drückt sich in ihm nicht wesentlich die Verantwortung gegenüber den Anderen aus?

Es ist das Fehlen des Bezugs zur Gesellschaft und die Ausrichtung des Verstehens und Denkens rein auf das Individuum hin, auf ein Denken, in dem die gesamte Lebenswelt des Individuums als Einheit erscheint, die auf den Tod ausgerichtet ist, und kein „jetzt“, kein Zeitpunkt erkennbar wird, den das Individuum wesentlich mit seinen Mitmenschen teilt, das die lateinamerikanischen Denker „beunruhigt“.

Antonio Peña Cabrera[*] hat ausgeführt, warum diese Ausrichtung der Erkenntnis am Individuum dem lateinamerikanischen Grundempfinden so diametral widerspricht. Der

197 In eindrücklicher Weise wird diese Kritik von Emmanuel Lévinas am Denken Heideggers von Dietmar Köveker dargestellt in: „Lévinas als Kritiker Heideggers“, Dialektik 2004/2, S. 57-70.

198 Martin Heidegger, Sein und Zeit, §59, S. 294.

* Antonio Peña Cabrera 1928. Spezialist für die Philosophie des Mittelalters. Er ist in neuerer Zeit mit Arbeiten über das Denken in der Andenkultur hervorgetreten. Werke: El método como camino para llegar al cogito en la doctrina cartesiana (1958), El concepto de verdad en Santo Tomás de Aquino (1961), Las ciencias naturales y la concepción del mundo de hoy (Hrsg.) (1979), El factor ideológico en la ciencia y la tecnología (1984), Filosofía de la técnica (1984), Aspectos problemáticos de la tecnología en el Perú y en el mundo (1986).

Lateinamerikanische Mensch empfindet sich nicht so sehr als Einheit, als Einzelwesen, das einer ihm fremden Welt gegenübersteht und das mittels seines eigenen individuellen Weltverstehens dieser Herausforderung trotzen kann. Er versteht seine eigene Identität nur im Bezug zu seiner Lebenswelt, als Teil eines Ganzen, einer „intersubjektiven Welt", die in den Mythen und Symbolen ihren realen und daher unbestreitbaren Ausdruck findet. Dieser Bezug zur Welt ist für ihn so real wie das empirische Wissen selbst, und genauso wenig wie der Europäer eine Logik akzeptieren könnte, die seinen empirischen Daten widerspricht, kann der lateinamerikanische Mensch eine Logik akzeptieren, die seinen Bezug zur Gesellschaft verneint. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er unfähig wäre zum rationalen Denken.

Peña Cabrera verweist darauf, dass „es eine Rationalität auch im Mythos gibt, die kohärent zur Logik ist, die aber niemals unter der Herrschaft des Menschen steht und daher keine subjektive Rationalität sein kann". Auch in der vom Mythos bestimmten Welt existiert eine sinnvolle Ordnung, eine Logik. In der Welt der Anden beobachten wir, dass diese Ordnung weiterhin existiert und in den Ritualen der Völker ihren Ausdruck findet. Peña Cabrera schreibt: „Es gibt keinerlei landwirtschaftliche Aktivität, die nicht mit einem Tribut an die Erde eingeleitet würde. Diese Riten sind keine rein mechanischen Wiederholungen, sondern Zeremonien, die unter der Oberaufsicht des Geistlichen stehen und in denen die Teilnehmer die Anwesenheit einer höheren geistigen Kraft spüren (. . .). Es wird von der Gemeinde Quispillacta im Departement Ayacucho erzählt, dass wenn deren Anbauflächen von Ratten oder Murmos überflutet werden, die Bewohner Zuflucht bei ihren Ritualen suchen, nicht um die Vernichtung der Tiere herbeizuführen, sondern mit dem Ziel diese durch 'eine Verhandlung' zum Umgehen der Felder zu bewegen.

In den Riten treten so die Menschen ein in eine Konversation mit den Tieren, den Pflanzen und mit den Naturkräften."[199]

Alle diese Riten werden noch heute in den Anden praktiziert. Sie sind der Ausdruck einer stabilen Ordnung. „Die Riten haben eine ordnungsstiftende Funktion in einer Welt, in der alles in Harmonie lebt, in der der Mensch nicht nur als materielle Einheit teilnimmt, sondern als Teil eines heiligen Ganzen."[200]

199 Antonio Peña Cabrera, Racionalidad y racionalidades, Logos Latinoamericano, S. 30.
200 Ebd., S. 30.

Hans Blumenberg betont die prinzipielle Unabhängigkeit von Mythos und Logos. Er schreibt: „Sucht man nach den Ursprüngen des Mythos, so entdeckt man stets nur Etappen verschiedener Formen von rationaler Daseins- und Lebensangstbewältigung. Es gibt keinen vorrationalen, 'archaischen' Mythos und damit auch keinen Weg vom Mythos zum Logos; es gibt nur eine sich im Laufe der Zeit verändernde Rationalität und Symbolisierung: was sich verändert, ist einzig die Wahrnehmung der Wirklichkeit durch den Menschen.“[201]

Und Peter Winch stimmt hierin zu, wenn er schreibt: „Die Formen, in denen sich die Rationalität der Kultur einer menschlichen Gesellschaft ausdrückt, können nicht einfach an der logischen Kohärenz ihrer Regeln abgelesen werden, die die Handlungen in dieser Gemeinschaft bestimmen.“[202]

Diese für die Forschung prinzipiell verschiedenen Orientierungssysteme, Mythos und Rationalität, werden im Bewusstsein der Menschen der Anden nicht unterschieden. Das mythische Denken bildet bei den Andenvölkern mit dem rationalen Denken eine Einheit, es ist Teil der Rationalität. Mythos und Rationalität leben im lateinamerikanischen Denken in einer Gemeinschaft (Convivencia). Die geschichtliche Erfahrung von der Befreiung aus einem in den Irrsinn abgleitenden Mythos und die Zusammengehörigkeit von Rationalität, demokratischer Regierungsform und einem (technischen) Fortschritt für alle, die das Bewusstsein der Europäer prägen, wird von den Menschen Lateinamerikas nicht geteilt. Der Mythos hat eine geschichtliche und eine soziale Bedeutung, er wurde in der geschichtlichen Entwicklung geformt und mittels ihm wird die soziale Realität verstehbar. Gegen seinen Einfluss ist eine Umformung der Gesellschaft unmöglich.

Juan van Kessel beschreibt die Wahrnehmung der Andenwelt aus der Sicht des Europäers, wenn er feststellt: „Das Denken in den Anden entwickelt sich nicht gemäß der wissenschaftlichen Logik (...). Die Argumente, die man in Diskursen erhält, sind nicht durchweg rational, sie sind auch von Emotionen und Affekten bestimmt. Außerdem bestimmen Autorität, Tradition und Zeugnisse diese Argumente und zwar oft mit höherem Gewicht als die Rationalität.“[203]

---

201 Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 14.
202 Peter Winch, Understanding a primitive society, in: American Philosophical Quarterly, Vol. 1, N°4, 1964, S. 315.
203 Juan van Kessel, Ritual de producción y discurso tecnológico andino, S. 21.

Aber Peña Cabrera korrigiert diesen Anschein, indem er ausführt: „Der Fehler van Kessels liegt darin, das Denken der Andenwelt als komplexen Prozess aus ineinander verwickelten religiösen, emotionalen und affektbehafteten Elementen zu betrachten, ohne zu erkennen, das das Rationale im Prozess selbst liegt, in dem diese Elemente nur die Bezugspunkte bilden, die festlegen (marco referencial), wie die Gesellschaft fühlt und die Wirklichkeit interpretiert in der sich die Rationalität strukturiert, die folglich eine, auf diese Gesellschaft beschränkte (peculiar) Rationalität ist. Die Tatsache, dass das Denken und Handeln der Menschen der Anden sich nicht der Rationalität der modernen Wissenschaft anpasst, bedeutet weder, dass es irrational ist noch seine Unlogik. Wir befinden uns nur einer anderen Rationalität gegenüber.“[204]

Josef Estermann zeigt, dass er weiter als van Kessel in diese Realität eingedrungen ist, wenn er feststellt: „Die gnoseologische Rationalität [der Anden] ist nicht in erster Linie “theoretisch„, sondern vielmehr emotional-affektiv.“[205]

Für die andine Denkweise ist die „Wirklichkeit“ auf symbolische und nicht sosehr auf „vorstellende“ (repräsentative) oder konzeptuelle Art und Weise präsent bzw. sie präsentiert sich symbolisch. Das wichtigste Trachten des andine Runa [hombre andino] ist nicht der Erwerb einer theoretischen und abstrakten „Erkenntnis“ der Welt, die ihn umgibt, sondern seine „mythische Eingliederung“ und die symbolisch-kultische und zeremonielle (Re-)Präsentation (Darstellung) derselben. Die Wirklichkeit „offenbart“ sich im Feiern ihrer selbst, was vielmehr eine Re-produktion als eine Re-präsentation, eher ein „Wieder-Schaffen“ als ein „Wieder Denken“ ist. Der Mensch „ergreift“ oder „begreift“ die Wirklichkeit nicht als etwas Fremdes und total „Diastatisches“ (Abständiges), sondern macht sie als ein Moment seines „Mitseins“ in ihrer holistischen Ursprünglichkeit ko-präsent. Die Feier (celebratio, re-creatio, cultus) ist nicht weniger real als die Wirklichkeit selber, die sich in ihr präsentiert. Im Gegenteil, in der Feier wird die Wirklichkeit intensiver und konzentriert. Das „Symbol“ ist die Darstellung der „Wirklichkeit“ auf sehr dichte, wirkmächtige und gar heilige Weise; es ist nicht bloß ein gnoseologisches „Abbild“ („Re-Präsentation“), sondern eine auf symbolische Art „lebendige Anwesenheit.“[206] (. . .). Die

204 Antonio Peña Cabrera, S. 31.
205 Josef Estermann, Andine Philosophie, S. 115.
206 Ebd., S. 105.

„andine Wissenschaft“ ist nicht von den religiösen, ethischen und mythologischen Vorstellung getrennt, sondern trägt diesen als wertvollen Quellen des menschlichen Wissens Rechnung.[207]

Dieser Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Tradition gilt natürlich nicht nur für Lateinameika. Wissenschaft ist niemals traditionslos, darauf hat schon Hans- Georg Gadamer hingewiesen: „Die Wissenschaft kann uns jedenfalls keine Weltsicht bieten, die die bisherigen Traditionen religiöser, sittlicher, kultureller Art, an denen wir uns orientieren, zu ersetzen vermöchte. (...). In Traditionen steckt Wissen und dieses Wissen ist eine Optimierung unendlich langer vorwissenschaftlicher Erfahrung. Deshalb ist Tradition oft der Wissenschaft weit überlegen.“[208]

Rodrigo Montoya, der im obigen Punkt mit Estermann übereinstimmt, fügt aber noch hinzu: „Man darf aber auch nicht denken, dass das Denken der Anden eine Antwort auf alles bietet. Es gibt keinen Diskurs, der gegen die Modernität gerichtet wäre.“[209]

Der Konfrontation mit der westlichen Welt kann Lateinamerika daher auch nicht ausweichen. Es muss sich dieser stellen ohne seine Identität dabei zu verlieren.

Für die Hispanoamerikaner kann das Verstehen ihrer eigenen Realität von der westlichen Wissenschaft nicht ausgelöscht werden. Lateinamerikanische Denker bestehen darauf, dass die technische Rationalität nicht zur Objektivierung der gesamten Lebenswelt d.h. zu deren Unterordnung unter die Verfügbarkeit der rationalen Logik führen darf. Das Leben würde bezüglich einer solchen Logik so kompliziert erscheinen, dass es in seiner Fülle niemals von ihr erfasst werden wird. Die Kulturen sind ursprünglicher als die menschliche Logik. Wie uns Anthropologen und Neuro-psychologen lehren, ist das gefühlsmäßige Erfassen die älteste Form menschlicher Orientierung und erst mittels dieser hat sich, begünstigt durch das Zusammenleben des Menschen, d.h. in der Kommunikation die logische Denkfähigkeit entwickelt. Die menschliche Kultur ist daher Grundlage der Logik und nicht ihrerseits durch diese begründbar, ohne in Zirkelschlüsse zu verfallen. Der Mensch ist mit seinem Wollen und seinen Wünschen Teil der Kultur und daher kann er

207 Ebd., S. 121.
208 Hans-Georg Gadamer, in: Traditionen sind der Wissenschaft oftmals weit überlegen – Ein Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen Hans-Georg Gadamer“, in: Zeitschrift Bild der Wissenschaft 6, Stuttgart 1986, S. 82.
209 Rodrigo Montoya, La cultura Quechua hoy, S. 38 f.

diese niemals rational beherrschen.

Die technischen Erfolge, um die es in der Fortschrittsgläubigkeit der modernen Welt ja in erster Linie geht, widersprechen jedoch nicht der Denkweise der Hispanoamerikaner. Schon Mariátegui erkannte die Fähigkeit zur Entwicklung in allen organischen Gesellschaften. Er schrieb: „Es ist heute eine Erfahrung, die uns die Völker des Orients, Japans, der Türkei und Chinas gelehrt haben, dass eine ursprüngliche Gesellschaft, selbst nach Zusammenbrüchen, aus eigener Kraft, Schritt für Schritt und in kurzer Zeit den Stand der modernen Zivilisation erreichen kann und dabei die Lehren der westlichen Welt in ihre eigene Sprache übersetzt.“[210]

Auch Pierre de Zutter sagt: „Die Bevölkerung der Anden hat unzählige Beweise dafür geliefert, dass falls ihr eine Neuerung vorteilhaft ist, sie diese schnell und wirksam übernehmen kann.“[211]

Und Rodrigo Montoya äußert sich in diesem Sinne, wenn er ausführt: „in der Andenkultur, wie in allen lebenskräftigen Kulturen, existiert ein Prozess der beständigen Übernahme von äußeren Einflüssen.“[212]

Genau diese Offenheit war eines der wichtigsten Anliegen Salazar Bondys.

Salazar Bondy erstrebt Änderung und Entwicklung. Er definiert Entwicklung „durch die Fähigkeit:

(a) seine Ressourcen zum eigenen Besten zu nutzen, und

(b) mittels eigenem Anstoß und wirksamen Wandlungsprozessen den höchsten Zustand der Menschlichkeit zu erreichen, der nach den gegenwärtigen soziale Kriterien möglich ist (autoimpulsarse).“[213]

Eine Gemeinschaft, die eines dieser beiden Ziele verfehlt, bezeichnet er als „unterentwickelt“. Salazar Bondy benötigt somit das ursprüngliche Denken der lateinamerikanischen Kulturen als Grundstruktur und Fundament für den wichtigen Begriff der „Eigenheit“ oder Authentizität, der in diesem Konzept enthalten ist. Salazar Bondys Ziel war

210 José Carlos Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad nacional, S. 345 f.
211 Pierre de Zutter, Mitos del desarrollo rural andino, S. 120.
212 Rodrigo Montoya, La cultura Quechua hoy, S. 38.
213 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis, Reflexiones sobre la vida peruana, S.31.

es, Fortschritt auf technischem und sozialem Gebiet in Einklang mit einem authentischen hispanoamerikanischen Denken zu erreichen.

Hans Georg-Flickinger hat mir in einem Gespräch verdeutlicht, wie Salazar Bondys Bestrebungen mittels der Hermeneutik verständlich werden. Flickinger beschreibt die hermeneutische Methode in seiner Arbeit über „Die Zukunft der Stadt“ in folgender Weise: „Im Gegensatz zum kausalerklärenden Verfahren, das nur unter der Voraussetzung der strikten Trennung des erkennenden Subjekts von dem Gegenstand seiner Untersuchung Sinn macht, geht die Hermeneutik -als eine Lehre des Verstehens- von dem unhintergehbaren Eingebundensein des Menschen in seiner Geschichte und Sprache als den Horizonten aus, in deren Rahmen er durch Interpretation den Sinn sowohl der Tatsachen, als auch seines Handelns und der Beziehung zwischen beiden entdeckt.“[214]

Durch die Hermeneutik wird also die Verbindung von Geschichte und Erfahrung einerseits und Gegenwart und Zukunft andererseits offengelegt. Die Geschichte liegt nicht abgeschlossen hinter uns, sondern sie erhält ihre Bedeutung erst durch die Deutung, die wir ihr heute geben, in ihrer Projektion auf die Zukunft. In der Utopie, d.h. in der Ausrichtung auf die Zukunft entsteht die Einheit von der Geschichte, der Gegenwart und dem Wollen. Genau dann, wenn diese Einheit erreicht werden kann, können wir vom Erlangen der Authentizität sprechen, die Salazar Bondy erstrebt. Salazar Bondys Vision eines authentischen Lateinamerikas ist daher die Utopie von einer modernen, fortschrittlichen Gesellschaft, die ihre Geschichte in einer Einheit mit ihrem erfolgreichen Weg in die Zukunft verstehen kann. Deren Entwicklung eine Entwicklung genannt werden kann, in der die obigen Bedingungen (a) und (b) erfüllt sind, und die nicht ausschließlich von den Entwicklungskonzepten internationaler Institutionen (wie der Weltbank) anhängt, sondern die der eigenen Geschichte entspricht.

Dieser von Salazar Bondy und seiner Generation erstrebte Anstoß zur Entwicklung muss aus der sich ändernden Gesellschaft selbst kommen, er erfolgt nicht automatisch, sondern bezieht seine Kraft aus der persönlichen Anstrengung der Individuen. Salazar Bondy beschreibt explizit diese Abhängigkeit der Gesellschaft von ihren Individuen „Die Gemeinschaft entsteht aus der Teilnahme der Individuen an der immer fortwährenden

214 Hans-Georg Flickinger, Umwelt als verdrängte menschliche Geschichte, in: Die Zukunft der Stadt. Neue Leitbilder von Ökologie und Urbanität, Anne Sachs (Hrsg.), S. 48.

Konstruktion des sozialen Lebens, deren Persönlichkeitsentwicklung jedoch hat ihre Ursache in deren persönlicher Fortentwicklung und deren Kreativität.“[215]

6.2. Die Realität Lateinamerikas als multikultureller Vielfalt und deren Bedeutung für seine Philosophie

Die Verbindung und der Kontakt mit der Vielfalt der Kulturen, die so verschieden sind in Lateinamerika, durch ihre Sprachen, Denkweisen und Gefühle, ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Durch die gesamte Geschichte hindurch können wir Projekte beobachten, die genau an diesem Punkt gescheitert sind, die die Menschen nicht erreichten, weil sie diesen fremde Konzepte aufzwangen, die weder als eigene anerkannt werden konnten, noch motivierend wirkten und schon von Beginn an aufgrund der Erfahrung, die die Menschen mit früheren Experimenten gemacht hatten, auf Misstrauen stießen.

Die Ermöglichung der Zusammengehörigkeit des Landes war die Aufgabe, die Salazar Bondy umtrieb. Noch heute existieren abgeschlossene voneinander getrennte Kulturen in den Ländern Lateinamerikas. Man kann daher nicht von einer Gesellschaft sprechen, sondern muss verschiedene und uneinige Kulturen berücksichtigen, in denen verschieden gedacht, gefühlt und gehandelt wird und die unterschiedliche Ziele ersterben.

An diesem Punkt versuchte Salazar Bondy zuerst anzusetzen und für die Gemeinsamkeiten der Kulturen zu werben. Die Mehrsprachigkeit sollte offiziell anerkannt werden um durch eine neue Informationspolitik in allen Landesteilen die Menschen aus den verschiedenen Kulturen zusammenzuführen. Der Zustand, der noch heute vorherrscht, sollte zu Ende gehen, in dem Kulturen erst dann bekannt werden, wenn Archäologen neue Ruinen in ihrem Lebensraum entdecken und so den Namen und den Ort dieses Fundes publizieren, ohne je den Bezug aufzuzeigen, den dieser mit seinen heutigen Bewohnern teilt. Diese erscheinen dann, wenn sie denn überhaupt jemals wahrgenommen werden, in den Augen der Andern als ebenso antiquiert, wie der Fund selbst. Denselben Effekt erzeugen einige Politiker, die gewissen Landesteilen zur Bedeutung verhelfen wollen. Auch wenn sie von linken und fortschrittlichen Ideen beseelt sind, glauben sie oft

215 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis, Reflexiones sobre la vida peruana, S. 100.

nicht einmal an die Notwendigkeit, die Sprache des von ihnen repräsentierten Kulturkreises verstehen zu müssen und noch viel weniger daran, in das Denken der Menschen einzudringen. Sie repräsentieren politisch eine Region, weil sie das Spiel der Demokratie verstehen und zeigen den von ihnen Repräsentierten genau dadurch ihre Zugehörigkeit zu einer völlig fremden Welt. Die Praxis lehrt, dass viele Modelle, die anderswo (in westlichen Kulturen) erfolgreich waren, genau aus solchen, eigentlich sachfremden Gründen scheitern müssen, die daher von den Entwicklungsexperten auch gar nicht wahrgenommen werden. Multikulturalität, wie sie in den Ländern Lateinamerikas besteht, ist kein Entwicklungszustand, den man mit einer modernen demokratischen Regierungsform so einfach überwinden könnte. Das spezifische Denken und Fühlen einer Lebenswelt sind mitbestimmend für den Erfolg der Projekte. Diese Eigenschaften der Gesellschaften und Kulturen bleiben bestehen, auch wenn die Projekte gescheitert sind.

Rodrigo Montoya hat, als er gefragt wurde, welche Möglichkeiten denn für eine in den Anden nicht verankerte Ideologie bestünde, wenn sie mittels der Landessprache, dem Quechua, eingeführt würde, absolut eindeutig geantwortet: „keine“. „Das Gerede vom Diskurs über ‘Nationalität’, über die ‘Nation in Konstruktion’ und den Prozess der Verantwortungsübernahme durch das Proletariat zur Erlangung einer nationalen Kultur ist leer, es hat keinerlei Sinn. Die so genannte Organisation Tupac Katari ist schon 1978 gescheitert, weil sie mit großerem Einsatz versucht hat den Wünschen der PCR [einer politischen Partei, die auf Landesebene, d.h. vorrangig in der Hauptstadt Lima operierte] zu entsprechen und nicht denjenigen der Volksgruppe der Aymara [für deren lokale Interessen sie vorgab, sich einzusetzen].“[216]

Manche der wohlgemeinten Projekte schrecken nicht einmal davor zurück, die Menschen, die sie begünstigen sollen, der Lächerlichkeit preis zugeben. So wird gegenwärtig in Perú eine Werbekampagne für den Tourismus mit dem Reklamespot geführt: „La cara del indio vende!“ was sinngemäß bedeutet: „Mit den exotischen Gesichtern unserer Indios verkaufen wir unsere touristischen Produkte!“. Unter dem Diktat des Marktes wird so der Mensch und seine Kultur zur Ware und wenn notwendig sogar zum „Exoten.“

---

216 Rodrigo Montoya, La Cultura Quechua hoy, S. 38.
Montoya bezieht sich mit dieser Anmerkung auf die Tatsache, dass viele politische Parteien Lateinamerikas ihre Basis ausschließlich in der Hauptstadt haben, und ihre Führer bezüglich des gesamten Landes oft in weitgehender Unkenntnis bleiben.

Bezüglich der allgemeinen Kenntnisse über die Kultur der Quechua selbst in Perú stellt Montoya fest: „In akademischen Kreisen existiert traditionell eine Strömung, die alles Indianische (Indigena) als abgeschlossene Welt ansieht, wobei es üblich ist, von der Andengesellschaft zu behaupten, dass sie eine Verbindung mit dem Rest des Landes um jeden Preis ablehnt. Innerhalb von diesem Schema werden Probleme der Indios einfach angehbar: der Indio ist völlig anders und speziell, er ist abgesondert von der Gemeinschaft der Nation ('sociedad nacional'). Es ist diese traditionelle Betrachtungsweise des Gemeinwesens (estudios de comunidad) die sich in der Wirtschaftswissenschaft und in der Landwirtschaft fortsetzt, (economia campesina) für welche alle Wörter wie Kommunismus, Kapitalismus, Konflikt, Hegemonie etc. 'schmutzige Wörter' sind. Es gibt jedoch auch eine andere wissenschaftliche Strömung, der nur Wenige angehören und die nur langsam voranschreitet und die vorschlägt, die Andenkultur als Teil der nationalen Gemeinschaft anzusehen, indem sie vom Kern dieser Kultur ausgeht und die so ein, meiner Meinung nach, grundlegendes Kapitel aufschlägt, von Brücken und von einer Kommunikation dieser Kultur mit dem Rest der Gesellschaft. Ich glaube, dass der Schlüssel zum Verständnis der Andenkultur durch die Behandlung dieser Welt als abgetrennter Teil, wie sie der klassische Dualismus durchführt, verloren geht."[217]

In diesen Ausführungen wird das Problem der Objektivierung der Kulturen und der Abstraktion deutlich, das schon von den Methoden her das Denken der akademischen Welt bestimmt und diese zuweilen in Dogmatismus und Einseitigkeit der Betrachtungsweise fallen lässt, in der der Mensch gegenüber dem Formalismus auf der Strecke bleibt. Durch dieses Denken werden die Menschen der Andenkultur von der Mitbestimmung der eigenen Zukunft ausgeschlossen, da ihre Gesellschaft mit Modellen beschrieben wird, die in ihrer Kultur bedeutungslos sind und zu ihrer Realität nicht passen. Salazar Bondy schreibt: „Gegenüber der abstrakten, fälschlicherweise Universalität vortäuschenden Betrachtungsweise muss man sich heutzutage wieder auf die Forderungen der Realität besinnen, man muss die Menschen (Perús) so wie sie sind, mit ihren Problemen, ihren geographischen Verwurzelungen, historischen Antrieben und ihren wohl bestimmten Entwicklungsmöglichkeiten sehen. Auch wir [die Lateinamerikaner] wünschen, alle

217 Ebd., S. 64 f.

Möglichkeiten der menschlichen Existenz zu erlangen, wodurch die Suche nach Universalität eingeschlossen ist. Aber diese Universalität kann nur auf der Basis des konkreten Lebens in einem von der Geschichte und der Natur bestimmten Umfeld und der Lösung der Probleme, die in diesem Umfeld auftreten, erreicht werden.“[218]

Salazar Bondy erkennt deutlich die Gefahr, die vom formalen Denken und seiner Tendenz zur Vereinheitlichung ausgeht. Als studierter Mathematiker beherrscht er diese Denkweise, aber er erkennt auch deren Beschränkungen und er versucht diese zu überwinden, indem er der Praxis den Primat zuweist. Sein Denken geht immer von praktischen Problemen aus und er erreicht erst über diese ein theoretisches Verstehen und theoretische Begriffsbildungen. Philosophie muss in seiner Betrachtungsweise ein Verstehen erzeugen, das in der praktischen Welt Fortschritt für die Menschen, d.h. Entwicklung bewirkt.

Salazar Bondy fühlt sich nicht abgehoben von seinem Herkunftsland [Perú] und vom lateinamerikanischen Subkontinent; er bekennt sich zu seiner Zugehörigkeit zu den Entwicklungsländern. Diese Bindungen zu vernachlässigen würde für ihn bedeuten, sich den äußeren Einflüssen des internationalen Wissenschaftsbetriebs auszuliefern und unter dessen Zwängen seine eigenen Ideen anzupassen und letztendlich in Abhängigkeit zu verfallen. „Nur ausgehend vom wahren Bewusstsein des Charakters unserer Gesellschaft können wir die Grundlagen schaffen, über denen eine neue Kultur entwickelt werden kann, die als kreative und autonome Einheit sich in der Gesamtheit der universalen Kulturen integrieren kann“[219]

Die Gesellschaft ist die Quelle der Erfahrungen ihrer Individuen, die sich von Generation zu Generation weiterentwickeln.

„Entwicklung“ ist einer der Begriffe, der durch die Praxis für Salazar Bondy eine eminente Bedeutung erhält. Dabei muss dieser Begriff jedoch richtig verstanden werden, um in die richtige Richtung zu führen.

Salazar Bondy distanziert sich vom Entwicklungskonzept der offiziellen Weltorganisationen seiner Zeit. Dieses verglich die Entwicklungsländer mit Kindern, die den Zustand von Erwachsenen (den Industriestaaten) naturnotwendigerweise erreichen werden, wobei es nur noch übrig blieb, die Bahnen festzulegen, in denen sich diese Entwicklung zu voll-

218 Augusto Salazar Bondy, entre Escilla y Caribdis, S. 78 f.
219 Augusto Salazar Bondy, Actualidad de Mariátegui, in: Textual 9, S. 62.

ziehen habe. Zwischen Betreuung und Führung (durch die Industriestaaten) einerseits und der Gewährung von Freiheit und Eigenverantwortung andererseits. Salazar Bondy erkannte in dieser Politik der Gängelung und Besänftigung der eigenen Kräfte und der Akzeptanz der Vorbildfunktion der Industriestaaten (der Erwachsenen) „die Mystifizierung der Werte einer Inauthentizität und eines Nachahmungsgeistes in allen Handlungen, die Oberflächlichkeit der Ideen und die Improvisation in allen Vorhaben.“[220]

Schon in der Konzeption dieses (von vielen gut gemeinten) Entwicklungskonzeptes liegt der Keim zum Betrug der Entwicklungsländer. Freiheit und Eigenverantwortung werden sich nicht entwickeln können, wenn die Kontrollen der Entwicklung durch die Industriestaaten bestimmt bleiben. Entwicklung ist nur möglich, wenn sie vom authentischen Willen der Gemeinschaft, die sie betrifft, selbst getragen wird. Der Entwicklungsprozess muss, dem Sinn des Wortes „Entwicklung“ gemäß, sich aus seinem eigenen Grundzustand herausbilden.

Salazar Bondy erkennt in Lateinamerika den Willen zum Wandel und zur Teilhabe an einer Welt, durch die auch der technische Fortschritt bestimmt wird. Er schreibt: „Die effektive Realität zwingt uns heute dazu, unsere Idee vom Menschen, seinen Grundvorstellungen und seinen Möglichkeiten zu ändern.“[221]

Andererseits aber betont Salazar Bondy, dass jede Teilhabe am Fortschritt der Welt unmöglich wird, wenn sie mit der Aufgabe der eigenen Identität, der Authentizität, erkauft werden müsste. Die eigene Authentizität ist die Grundvoraussetzung, aber auf dieser aufbauend möchte Salazar Bondy die Beharrungskräfte der Gesellschaftsgruppen Lateinamerikas aufheben. Er will einerseits die Zyklizität des mythenbestimmten Denkens, das viele Volksgruppen der Anden noch bestimmt, und andererseits die blinde Imitation der Industriestaaten in den Großstädten überführen in ein neues Denken, eine neu entstehende Authentizität, deren Ziel des ganzheitliche Wohl der Gemeinschaft ist. Die Dynamik Lateinamerikas wird von der Wirklichkeit erzwungen, wobei Salazar Bondy feststellt, dass „diese Wirklichkeit [bisher] unsere Philosophie nicht unterstützt hat“[222]

220 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis, S. 34.
221 Ebd., S. 96.
222 Ebd., S. 64.

Die Aufgabe, die sich Salazar Bondy stellt, besteht darin, die Mauer einzureissen, die zwischen diesen gegensätzlichen Denkweisen besteht, und die die Hispanoamerikaner zu gespaltenen Wesen macht. Es geht darum, den Weg zwischen Skylla und Karybdis, zwischen Geschichtlichkeit und Fortschritt zu finden. Diese Aufgabe, die er als vorrangig pädagogische Verpflichtung ansieht, formuliert er in seinem Buch „Entre Escila y Caribdis“: „Wir müssen Bildung vermitteln um unser Land zu entwickeln (...) und um das Lebensniveu unserer Landsleute zu verbessern. (...). Bildung für den Fortschritt beinhaltet auch die Würde der Menschen und die Freiheit unserer Gesellschaft.“[223]
„Bilden bedeutet unsere Menschen zum Handeln zu befähigen und diese Befähigung heißt für sie, zum Fortschritt unserer Nation beitragen zu können. (...). Wir müssen das Problem lösen, das im Gegensatz zwischen der Bildung zum Menschen und der Ausbildung im technischen Bereich liegt.“[224] Seine Konzeption war klar: menschliche Bildung und technische Vervollkommnung müssen sich gegenseitig ergänzen. „Nur indem wir den Menschen als Individuum achten, das seinen geistigen Werten entstammt, die sich in allen seinen Werken widerspiegeln und Ausdruck der Gesamtheit seiner Kultur sind, die die Ausdruckskraft der Menschen und Gemeinschaften verkörpern, dem Egoismus der Natur, sowie der menschlichen Einsamkeit entgegenstehen und durch die für alle Menschen die Behandlung gefordert wird, die einem höheren Wesen zusteht, können wir nach und nach, durch unser persönliches Eintreten, in Wahrnehmung unserer sozialen Aufgaben und durch unser Handeln in der gegenwärtigen Welt, die Ideale eines neuen Humanismus erschaffen.“[225]
Aus diesen Grundüberlegungen heraus erwuchs für Salazar Bondy die herausragende Bedeutung der Bildung für die Philosophie. Bildung ist der Spiegel der Gesellschaft, sie ist notwendig für den Wechsel und für die Entwicklung. Bildung und Realität sind untrennbar miteinander verbunden: „Wir wollen eine humanistische Schule“ schreibt Salazar Bondy „und mittels dieser soll sich der menschliche Geist auf der Erde ausbreiten. (...).[226]. Bildung bedeutet die Übermittlung von Werten, Ideen und Normen der Gemeinschaft auf die zu Bildenden, durch die deren Entwicklung in Harmonie mit dieser

223 Ebd., S. 73 f.
224 Ebd., S. 79.
225 Ebd., S. 97.
226 Ebd., S. 89.

Gemeinschaft möglich wird und sie so zu einer produktive Existenz in dieser vorbereitet werden.“[227]

Im Unterschied zu manchen europäischen Denkern sucht Salazar Bondy nicht nach den Irrtümern von andern Ansätzen zur Philosophie. Da diese nicht seiner Welt entstammen, können sie seine eigenen Wahrheiten nicht vollständig umfassen, aber dadurch wird ihr Wert und ihre Gültigkeit nicht in Frage gestellt. Er versucht zu vermitteln und er ist überzeugt davon, dass durch diese Vermittlung eine Synthese, ein neues Denken entsteht, das die Menschheit zu einer neuen Menschheitsstufe führt. Er übernimmt das, was er am europäischen Denken bewundert, Rationalität, Tiefe der phänomenologischen Forschung und die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften in ein neues Denken, wobei er deren Koexistenz dadurch ermöglicht, dass er die Grundfragen der Philosophie umstellt. Das europäische Denken war schon bei seinem großen Vordenker Immanuel Kant dadurch charakterisiert, dass es mit der zentralen Frage (der Kritik der reinen Vernunft) beginnt:

> „Was können wir wissen?“

Erst mittels dem Wissen können dann die Fragen nach dem Sinn des Seins, seinen ethischen Anforderungen und seinem Bezug zur Gesellschaft, gestellt werden. Schon im Wissensverständnis, in der Forderung nach seiner Widerspruchsfreiheit, wird aber die Einheit dieses Wissens vorausgesetzt.

Ein solches Denken, das die Einheit des Verstehens als Voraussetzung mitführt, kann jedoch den Bedürfnissen Lateinamerikas nach einer Authentizität (einer Verstehenseinheit), die neben anderen Authentizitäten (so auch derjenigen Europas) bestehen soll, nicht gerecht werden. Salazar Bondy muss die Fragen also umstellen. Er muss die Frage noch dem Sinn des Seins an die erste Stelle setzen und für ihn kann dieser Sinn nur in der Ermöglichung der Authentizität aller Kulturen liegen. Salazar Bondy’s Problem ist es Skylla und Charybdis zu vereinigen, in einer Lebenswelt, die sich an einem neuen Lebenssinn ausrichtet. Diesen Sinn an die erste Stelle zu setzen bedeutet, das Denken unter die These zu stellen:

> „Der Sinn des Seins liegt in seiner Vielfalt und in deren Erhalt innerhalb der Gemeinsamkeit.“

227 Salazar Bondy, En torno a la educación, S. 14.

Durch diese Ausrichtung an Grundwerten der Gemeinsamkeit wird aber dann für die Frage nach der Erkenntnis ein völlig anderer Rahmen gesetzt. Es gilt ein Begriff des Wissens von Paulo Freire, den Jesús Hernández wie folgt beschreibt: "Wissen ist immer unvollständig und infolgedessen dynamisch. Altes Wissen wird durch neues ersetzt. Es gibt niemanden, der alles weiß, und niemanden, der nichts weiß."[228]

Paulo Freire sagt vom Menschen: „Als historisches Wesen befindet sich der Mensch in einem ständigen Prozess des Suchens. Er schafft und erneuert sein Wissen immer wieder." [229]

Die Frage nach der Konsistenz des Wissens wird zweitrangig (wie sie schon durch die Alternative zwischen Welle und Teilchen in der Physik hinfällig wurde). Es bleibt nur noch die Forderung nach Kommunikation, nach der Verständigung zwischen den Teilen, durch die das Wissen unserer Welt konstituiert wird. Dabei ist mit diesem Erkennen nicht mehr das Erkennen eines Individuums gemeint, d.h. das Wissen, das sich unter dessen (einheitlichen) Intentionen konstituieren kann, sondern es ist die Vielfalt all des Wissens gemeint, das sich unter den vielfältigsten und unterschiedlichsten Intentionen aller Individuen einer Gemeinschaft bildet.

Eine solche Denkweise führt dabei keineswegs zum Verlust jedweglicher Logik und damit zurück in die Irrationalität. Kontextabhängige Logiken schaffen auch für Kontextbezogenes Wissen einen logischen formalen Rahmen. Um dies an einem einfachen Beispiel zu erläutern: Ich kann im Kontext einer Unterhaltung über Planetenbahnen durchaus die Existenz Gottes und sein Eingreifen leugnen, (wie dies noch Newton in Betracht zog,) und eine rein rationale Haltung einnehmen, aber andererseits in Fragen, die den menschlichen Tod betreffen, an die Existenz Gottes glauben.

Meine Ansichten innerhalb völlig verschiedener Kontexte müssen nicht untereinander stimmig sein, genauso wenig wie unterschiedliche Ansichten die Unterhaltung mit anderen Menschen unmöglich macht. Sie macht sie nur schwieriger.

Die Überwindung genau dieser Schwierigkeiten wird von Salazar Bondy der Philosophie als Aufgabe zugewiesen. Der Weg zum Erkennen und zum Fortschritt führt über die

228 Jesús Hernández, Pädagogik des Seins. Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung, S. 66.

229 Paulo Freire, ¿Extensión o Comunicación? La concientización en el mundo rural, S. 51.

Kommunikation. Kein Individuum kann von sich selbst erwarten, diesen Weg alleine zu finden. Schon in seinen Methoden unterscheidet sich Salazar Bondy daher grundlegend vom einsamen Forscher in der Hütte in Todnauberg.*

Nach den eindrücklichen Berichten seines Weggefährten, Professor Raimundo Prado von der Universität Nacional Mayor de San Marcos in Lima, fanden die wesentlichen Ereignisse im Denken Salazar Bondys in der Konversation mit seinen Kollegen und Schülern im kleinen Kaffee der Universität statt. Hier, in der Konversation, in der jede Frage und jeder Einwand zugelassen waren, entwickelten sich die Ideen, die später Eingang in Salazars Schriften fanden. Erkenntnis entsteht für Salazar Bondy in der Kommunikation mit den Anderen, mit einem anderen Verstehen. Ganz so, wie es eine Redeweise an den Universitäten Lateinamerikas fordert: „die Philosophen müssen sich auseinandersetzen und miteinander sprechen und dies ist die Methode mit der die Philosophen Lateinamerikas arbeiten.“ Diesen Unterschied erkennen Teilnehmer an Seminaren oder Symposien in Europa und Lateinamerika. In Lateinamerika ist der Disput immer da. In dieser Tradition leben die Universitäten Lateinamerikas, von einer Diskussion führt der Weg zur nächsten Diskussion, auch wenn dies dem Rationalisten als Zeitverschwendung erschienen mag.

Salazar Bondy hatte, wie alle seine Weggefährten bestätigen, niemals Angst zu scheitern. Dies gilt sowohl für seine philosophische Arbeit, wie auch für seine Einmischung in die Politik. Er liebte die Konfrontation der Gegensätze, Widerspruch und der Anschein von Unvereinbarkeit waren ihm kein Ärgernis, sondern ein Ansporn. Hierin war er auf einer Linie mit dem Religionsphilosophen Raimon Panikkar, der schrieb: „Zu glauben, dass es zwischen den Kulturen keinen Dialog geben könne, weil sie unverträglich sind, ist ein rationalistisches Vorurteil, das meint, dass nur eine gemeinsame *ratio mensurabilis* das Instrument zur menschlichen Kommunikation bilden kann. Erkennen bedeutet mehr als verstehen, und Verständlichkeit (inteligibilidad) ist nicht dasselbe wie die Aufnahme ins Bewusstsein. Man kann jedoch durchaus etwas in seinem Bewusstsein aufnehmen, das

* Diese Hütte symbolisiert Heidegger's intelektuelle Produktion bei den Studenten bis heute. Ich erinnere mich, als in einer Seminarpause, an Heideggers Freiburger Universität die Frage aufkam: „Wie konnte er nur so viel schreiben“, eine Kommilitonin antwortete: „ob das nur an dieser Hütte liegt?“

unverständlich bleibt.“[230] Wie wir schon sagten, gerade in der Bereitschaft sich auf das Unverständliche einzulassen, in dem Wissen, dass es neben dem eigenen Weg auch andere wohl begründete Wege gibt, zeigt sich die Tiefe des Verstehens. Von Salazar Bondy selbst wird berichtet, dass er, obwohl er sich selbst als Atheisten betrachtete, ein ausgeprägtes Interesse für religiöse Fragen hatte.

Offenheit ist eine der wichtigsten Forderungen, die die erstrebte Philosophie dem Denken stellt. Nicht durch Beschränkung auf abstrakte logische Begriffe, sondern durch Öffnung und Erweiterung der Verständigungsmöglichkeiten soll Kommunikation ermöglicht werden.

Eine Ausrichtung des Wissens am menschlichen Sein, wie sie die lateinamerikanischen Denker fordern, (die den Übergang von der Zeit der Unterordnung zur Selbständigkeit geprägt haben) kennzeichnet den Gegensatz, zur Ausrichtung des Menschenbildes am Wissen und der Unterordnung der Menschen unter die von den Menschen geschaffenen logischen und letztendlich ökonomische Sachzwänge. Dieser Wandel bedeutet, das Wissen unter den Primat der Offenheit zu stellen. Wissen ist nur dann wahr, wenn es offen ist, entdeckend (im Sinne Heideggers) zum Wohle des Fortschritts der Menschheit.

Die Schranken zwischen Philosophie, Soziologie, Politik und Bildung sollen fallen, um es dem philosophischen Denken zu ermöglichen, seine Wahrheit nicht mittels Begriffen wie Wohldefiniertheit, Konsistenz und Voraussetzungslosigkeit, sondern mit den Begriffen Wirksamkeit und praktische Relevanz zu definieren. Eine solche Philosophie muss politische Wirksamkeit nicht als zusätzliches Postulat einfordern, wie Marx dies in seiner 11 These über Feuerbach tat, sie existiert nur in ihrem Bezug zum politischen Handeln in der Gesellschaft.

6.3. Der Fortschritt unter dem Primat der Menschlichkeit, die Vision einer Interkulturellen Philosophie

Durch die Ausrichtung auf Konversation und politisches Handeln, die nur möglich sind auf der Grundlage der Achtung der Andern, der Mitmenschen, ist diese Philosophie auch

230 Raimon Panikkar, Filosofía y cultura: una relación problemática, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Kulturen der Philosophie, S. 32.

niemals denkbar ohne Ethik. Sie ist auf ethischen Grundvoraussetzungen begründet, die nicht rational zur Disposition gestellt werden könne, sondern an denen sich die Rationalität ausrichten muss.

Die Authentizität der Philosopie impliziert eine Haltung und Denkart, (reflexion), die in einer authentischen Lebensform gründet, in der ethische Werte bestimmend sind. Die Argumente, denen Gültigkeit zugeschrieben wird, können nur diejenigen sein, denen diese Wahrheit bezüglich einer konkreten und eigenständigen Realität zuwächst. Dadurch errichten und stabilisieren wir eine Ordnung der Konzepte einer Philosophie, in der Theorie und Praxis, Denken und Realität in Einklang sind. Nur so kann Philosophie auch für das praktische Leben nützlich sein.

Im Verhältnis zu ethische Wertsetzungen wird die Kurzzeitigkeit des ausschließlich rationalen Denkens offenbar.

Salazar Bondy schreibt: „Man hat bisher nur für das Leben des Augenblicks ausgebildet, für den kurzzeitigen Erfolg, für eine nationale Prosperität, die aus kleinen, mikroskopischen, egoistischen Fortschritten (prosperidades) zusammengesetzt ist. (. . .). Die Moral des Erfolgs, diese Erfindung des Bürgertums hat die nordamerikanische Gesellschaft infiziert (. . .) sie hat das Wesen des Menschen vergessen, das in seiner Offenheit und Freiheit besteht. (. . .). Diese Moral des Erfolgs hatte zweifellos ihre Wirksamkeit. Sie hat eine materielle Entwicklung des Landes erlaubt. Die Denkschule, die sie übernahm, hat einen Teil ihrer Mission erfüllt. Aber das Grundsätzliche, das wesentlich Menschliche wurde vernachlässigt. Der Mensch ist keine Marktware, keine bloße Figur im Spiel der Naturkräfte.“[231]

Der Mensch existiert als gesellschaftliches Wesen nur im Bezug zu den Anderen und so mit einem Orientierungssystem, das seine Individualität übersteigt. Die Anfänge einer Ethik gehören somit zu den Grundbedingungen seines Seins und erst auf diesen Grundbedingungen kann seine Rationalität begründen werden.

Die Forderungen für eine menschgerechte Gemeinschaft stehen an erster Stelle, erst in der Ausrichtung auf die Ethik werden die Aussagen dieser Philosophie wahr.

Durch diese neue Sichtweise des Wahrheitsbegriffs erhält auch der Begriff des Fortschritts

231 Augusto Salazar Bondy, Entre Escila y Caribdis, S. 8.

eine neue Bedeutung. Der Glaube, dass der technische, d.h. der auf Rationalität begründete Fortschritt alle Probleme lösen kann schwindet, denn den Begriff Fortschritt verdient nur noch eine Weiterentwicklung, die alle menschlichen Bereiche, auch die des sozialen Zusammenseins, diejenigen der Ethik umfasst.

Wie Heinz Kimmerle schreibt: „sollen Fortschritte und Höherentwicklung nicht ausgeschlossen sein, aber sie sind in ihren jeweiligen Bereichen konkret zu bestimmen,und in ihren positiven sowie möglichen negativen Aspekten zu erfassen. Grundsätzlich neige ich [Kimmerle] dazu, Fortschritte am ehesten im wissenschaftlich-technologischen Bereich anzunehmen und weniger im Bereich der eigentlich menschlichen Fragen, wie es in der Formulierung Theodor W. Adornos zum Ausdruck kommt: Kein universalgeschichtlicher Fortschritt 'führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl einer von der Steinschleuder zu Megabombe'."[232]

Genau dieser Punkt, die Lücke die sich für die rationale Sichtweise zwischen Wissen und Ethik auftut, ist es, der ein Gefühl der Unzufriedenheit bei den lateinamerikanischen Denkern ausgelöst hatte und ihr eigenes Denken herausforderte. Mariano Iberico[*] drückte dies so aus: „Es muss betont werden, dass die größte Schwierigkeit, die bei allen sozialen Fragen auftritt, immer im Egoismus liegt und dass daher nichts für uns alle [die gesamte Menschheit] erreichbar ist, ohne dass eine vollständige Erneuerung unserer spirituellen Welt erarbeitet würde."[233] „Der Mensch der Gegenwart hat weder höhere Werte, noch eine Geschichte oder überzeitliche Gründe, auf deren Schutz er sich berufen könnte. Er ist allein und zweifelt an allem."[234]

„Die Wissenschaft hat nicht die Fähigkeit im geistigen Bereich Gesetze zu begründen, in dem Bereich, der dafür zuständig wäre eine Sphäre von Werten zu schaffen die je-

232 Heinz, Kimmerle, Interkulturelle Philosophie zur Einführung, S. 43 f.
233 Mariano Iberico, Una Filosofía Estética, S. 23.
234 Mariano Iberico, El nuevo absoluto, S. 219.

* Mariano Iberico, Cajamarca 1893-1974. Sein Denken unterteilt sich in mehere Etappen. Vom Positivismus über Bergsons Theorie des Schönen und dessen Religionsphilosophie gelangt er zu Themen der Mystik, Metaphysik und Dichtkunst. Er hat ein neues Konzept des Absoluten entwickelt, das er mit einem aktiv handelnden Schöpfer des Lebens gleichsetzt. Seine wichtigsten Werke sind: La filosofía de Enrique Bergson (1916), Una filosofía estética (1920), El nuevo absoluto (1926), La unidad dividida (1932), La filosofía de la aparición (1950), Perspectivas sobre el tema del tiempo (1958), El espacio humano (1968), La aparición histórica (1971).

dem Menschen zukämen, eine Welt der Freiheit und der Ideale, die über der Welt der materiellen Bedingungen errichtet werden müsste.“[235]

Magdalena Vexler fasst dieses Gefühl in einem Satz zusammen: „Der Materialismus erfasst den Menschen als Teil der Natur und unterwirft ihn so den Naturgesetzen, der Spiritualismus dagegen erfasst die Naturgesetze als Ausdruck eines intelligenten Willens.“[236]

Genau hierin liegt die Bedeutung des Beitrags einer authentischen Philosophie für Lateinamerika und in meiner Einschätzung für die Philosophie im Allgemeinen. Diese Denkweise eröffnet die Möglichkeit bisher unvereinbare Gegensätze, wie Rationalität und Spiritualität, westliche Wissenschaft und Mythologie, Technologie und geschichtliche Freiheit, industrielle Gesellschaft und Andenkultur gemeinsam denken zu können. Die Vision, die Denker wir Zea und Salazar Bondy der Nachwelt hinterlassen haben, besteht darin, aufzuzeigen, dass diese Denkmethode in der politischen Praxis dazu befähigt, das Leben der Menschen zu verbessern.

Die Wegbereiter der lateinamerikanischen Philosophie haben genau auf diese Kluft zwischen materialistischer Naturwissenschaft und Spiritualismus versucht eine Antwort zu geben. Durch die neuen Bezugspunkte, die sie dem philosophischen Denken setzten, soll die Einbeziehung der sozialen Probleme in eine rationale Wissenschaft ermöglicht werden. Durch die Zergliederung des Denkens hat die westliche Denkweise vieles einfacher gemacht. Viele Probleme, die den früheren Menschen unlösbar erschienen, erscheinen heute lösbar, aber viele Lösungen sind zu einfach geworden, durch sie sind die wesentlichen Menschheitsprobleme aus der Wissenschaft ausgeklammert worden.

Diese wesentlichen Menschheitsprobleme wieder ins Zentrum aller menschlichen Bemühungen zu stellen ist das zentrale Anliegen einer Philosophie, die die Authentizität der Menschen zum Ziel hat.

Was also die lateinamerikanische Philosophie ganz wesentlich von europäischen Strömungen unterscheidet, die ebenfalls das Unbehagen an einer allesergreifenden Rationalität ausdrücken, ist, dass es ihr nicht um eine „Wiederverzauberung der Welt“ geht.

235 Ebd., S. 15.
236 Magdalena Vexler Talledo, Lenguaje y Filosofía en Mariano Iberico in: Logos Latinoamericano, N° 4., S. 19.

Es geht ihr nicht darum, das Empfinden über den Verlust zu artikulieren und um einen Weg zurück zum alten mythologischen Verstehen. Das Anliegen der Lateinamerikanischen Philosophie ist vielmehr, die Rationalität des menschlichen Verstehens so zu erweitern, dass sie nicht mehr vor der Grenze zwischen rationaler empirischer Wissenschaft und spiritueller Weltbegründung, als Grundlage des Moralverständnisses stehen bleiben muss. Die Aufteilung der Welt in arm und reich, industrialisiert und unterentwickelt, einflussreich und vergessen, erscheint absurd und wird doch mit rationalen Argumenten aufrechterhalten, gegen die Ethik und Moral nichts ausrichten können. Diese scheinen vor den Sachzwängen und den von diesen erforderten rationalen Lösungen kapitulieren zu müssen.

Das Thema der Moralbegründung ist eines der ältesten der Menschheitsgeschichte überhaupt, das sich in deren Verlauf auch immer mitgewandelt hat. Der Moralbegriff der Griechen ist weder derjenige des Mittelalters noch derjenige der modernen Gesellschaft heute. Über Moral kann nicht isoliert nachgedacht werden, sondern nur im Kontext, den die aktuelle Welt in ihrer Gesamtheit liefert und deswegen muss dieser Moralbegriff auch in jeder Kultur und jeder geschichtlichen Situation ein anderer sein.

Durch ihre Bezogenheit auf das Individuum und die dadurch bewirkte Verstehenseinheit wird jedoch in der modernen Welt das Thema der Moralbegründung aus seiner Zentralität für das gesamte Weltverstehen herausgelöst und zu einem Thema gemacht, in dem nur noch ganz wenige Begründungsquellen zugelassen sind: Das individuelle Wohlergehen und die menschliche Freiheit (als Grundlagen des Liberalismus) einerseits und eine buchstabengetreue, aber häufig sinnentleerte Religiosität (ein christlicher oder islamistischer Fundamentalismus) andererseits.

Octavio Obando schreibt: „Die Liberalen waren nicht in der Lage ihrer Ordnung eine neue Bedeutung zu geben, um daraus geschichtsbestimmend und universal eine besser verankerte moralische kollektive Ordnung zu erzeugen. Als die Wirtschaftsordnung sich durch die neue Form des Freihandels entwickelt hat, wurde die Ausbildung der Moral sich selbst überlassen und auf das Individuum und nicht auf die Gesellschaft verwiesen. Im Gegensatz zu sozialen Anforderungen haben sich so die Formen des liberalen Individualismus entwickelt. (...). Einer der typischsten Züge dieser liberalen Geisteshaltung ist der Konsumismus. Diese Haltung gründet in der Idee des Privateigentums und entkoppelt den Handel von seinen sozialen Verflechtungen. (...). Es ist die Moral der ausschließlich merkantilen Werte. (...). Der Wunsch zu gewinnen, wie auch immer und auf Kosten von wem auch immer, wirft den Menschen in ein sinnentleertes individualistisches Rennen. Der Individualismus des Monopolzeitalters ist eine dem Individuum abträgliche Ideologie, es ist der Egoismus der demokratisch-liberalen Ordnung.“[237]

Octavio Obando führt weiter aus, wie sich hier die Werte in ihr Gegenteil verkehren, indem „der Staat und das politische System den Egoismus schützen, der ein Kulturprodukt ist und nicht dem Wunsch der Menschen entspricht.“ Der Mensch wird der Welt wie eine Ware ausgeliefert, „das Individuum verliert sein eigenes Wesen, wenn es nicht mehr seinen inneren Antrieben gemäß lebt und seine innere Welt durch die Ankettung an den Gewinn [logica del lucro] dominieren lässt.“ Es entsteht ein entmenschtlicher Mensch, den Obando so charakterisiert. „Durch das Gewinnstreben erleidet das Individuum ein logisch-spirituelles Ungleichgewicht. Um zu Gewinnen, verstümmelt es die Bindungen an andere Werte seiner Welt. Es ändert seine Werte und entwickelt eine negative Haltung gegenüber seinen sozialen Verpflichtungen und seinen Nächsten. (...). Gemeinsam mit dieser Erfolgtssucht [exitismo] entwickelt sich die Krankheit der monopolistischen Gesellschaft, die Furcht, die Einsamkeit und die Angst. Dies sind die Neurosen unserer Zeit.“[238]

Aber warum sind die Menschen immer weniger in der Lage, sich aus dieser bedauernswerten Situation zu befreien? Marcelo Huamán führt bei der Besprechung des Buches von Miguel Polo Santillan „Ethik und moralische Krise“ aus: „Das heutige Moralbewusstsein ist Ausdruck einer Fragmentierung des menschlichen Geistes und stellt sich daher immer als konfliktbeladen dar. Ein Konflikt, der nur durch die Wiedererlangung der Einheit des menschlichen Bewusstseins überwunden werden kann.“[239] Gemäß Huaman ist die Überwindung der moralischen Krise und Orientierungslosigkeit in der modernen, von der westlichen Zivilisationen geprägten Welt eine Herausforderung an die Philosophie, „diese unsere Orientierung und Moral auf einer neuen Basis zu begründen“.[240]

Genau an diesem Punkt setzt die lateinamerikanische Philosophie an, um ihr Ziel ei-

237 Octavio Obando, ¿Ha vencido el hombre a Dios?, in: Yachay N° 2., S. 55 ff.
238 Ebd., 57.
239 Marcelo Huamán, Reseña über Miguel Polo S., in: Yachay, N° 3., S. 89.
240 Ebd., S. 90.

ner Lebensverbesserung für die Menschen zu erreichen. Julio Sanz schreibt hierzu in Erinnerung an Salazar Bondy: „Durch die Wertefestlegungen werden die Bedingungen und Möglichkeiten der menschlichen Praxis festgelegt. Jeder Wert ist eine kategoriale Instanz, die eine rationale Welt möglich macht und eine Ordnung von Aktionen und Gegenaktionen. Durch Werte wird diese Welt verständlich.“[241] Er zitiert Salazar Bondy, der geschrieben hatte: „Es ist unmöglich, Werte in der Welt zu finden. In der objektiven Welt finden wir nichts, was darauf hindeuten würde. Was passiert ist hingegen, dass es deswegen eine Welt und Objekte gibt, in unserem praktischen Leben, weil diese in einem Rahmen wirken, den wir als Werteordnung zu bezeichnen gewohnt sind.“[242]

In dieser Betrachtungsweise sieht Julio Sanz den Übergang zu einer Neuorientierung: „Diese Theorie der Werte“ schreibt er „hat Auswirkungen auf die Bewertung der menschlichen Handlungen und auf die Human- und Sozialwissenschaften. Werte sind konstitutiv für menschliche Handlungen in dem Sinne, dass ohne sie jene sinnlos bleiben würden. Eine Folge dieser Erkenntnis ist, dass weder der Philosoph noch sonst ein Wissenschaftler oder irgendjemand anderes behaupten kann, authentischerweise neutral zu sein bei der Erforschung sozialer Gegebenheiten.“[243]

Worin besteht aber nun jene Verpflichtung gegenüber der Welt, die der Neutralität und der reinen Rationalität entgegensteht und die zum Kernpunkt einer lateinamerikanischen Philosophie wird? Das lateinamerikanische Denken entstammt der Erfahrung des Widerspruchs zwischen der Welt all der schönen Theorien, die die westliche Welt hervorgebracht hat, und der Realität, der praktischen Welt der Menschen. Es ist offen für den Fortschritt, auch für neue theoretische Erkenntnisse und das Wissen der Technik. Es will dieses Wissen der Menschheit erhalten, aber es will sie in einen geänderten Bezugsrahmen stellen. Die Stellung des Menschen in der Welt soll anders definiert werden. Empfindet sich der Mensch im westlichen Denken als Individuum, das von der Welt getrennt ist, und dem aufgetragen wurde, sich diese feindliche Welt zu unterwerfen und seinem eigenen Wesen gemäß neuzuordnen, ist sein Vorbild der Drachentöter, der das Fremde und Bedrohliche besiegt, so ist dagegen im lateinamerikanischen Empfinden

241 Julio Sanz, La Filosofía del valor de Augusto Salazar, in: Textual 9, S. 130.
242 Augusto Salazar Bondy, Para una filosofía del valor, S. 141.
243 Julio Sanz, La Filosofía del valor de Augusto Salazar, in: Textual 9, S. 130.

der Mensch erst Mensch mit der Welt. Erst durch die Welt und durch die Gesamtheit alles Lebenden wird der Mensch zum ganzen Menschen, der sich nicht dadurch selbst verstümmelt, indem er Teile dieser Welt von ihm selbst abtrennt. Der Mensch kann sich nur im Bezug zur gesamten Welt selbst definieren.

Ethik und Moral sind die Aspekte seines Daseins, die diese Abhängigkeit des Menschen von der Welt beschreiben. Er ist nur authentisch und handelt nur dann rational, wenn er ihren Erfordernissen, die die Grundbedingung seiner eigenen Existenz sind, entspricht. Die Werte, die das Wesen des Menschen ausmachen, sind daher nicht vom Individuum durch rationales Denken erlangbar, auch wenn dieses noch so gebildet und weise sein mag. Sie können nicht von einer Kultur hervorgebracht werden, die sie dann der restlichen Welt zum „Geschenk macht“ (so wie sich dies manche Politiker und Staattheoretiker vorstellen). Da die volle Menschwerdung des Menschen nur mit der gesamten Welt möglich ist, sind die moralischen und ethischen Werte als Ausdruck dieses Bezugs nur durch seinen Respekt und durch seine Offenheit gegenüber der gesamten Welt erlangbar. Sowenig es seine geistige Gesundheit (in der Sicht der modernen Psychologie) zulässt, dass der Mensch Teile von sich selbst verachtet und unterdrückt, genausowenig kann er zum vollständigen Menschen in der Welt werden, wenn er Teile dieser seiner Welt verachtet und dominieren will. Befreiung, in diesem Sinne bedeutet die Befreiung der Unterdrückten, aber auch die der Dominierenden aus ihrer Selbstbeschränkung und Selbstverstümmelung.

Der Begriff der Offenheit wird von einer Forderung zur Offenheit im eigenen Kulturkreis, zu einer Forderung nach Offenheit bezüglich der Welt. Zu einer Bedingung mittels der sich das „Mensch Sein“ konstituiert.

„Das Konzept der Universalität bedeutet in seinem Wesen, die Einheit in der Vielheit. Und in dieser Vielheit unserer Kulturen, von denenen uns [als Einzelnem] in unserer Vergangenheit immer nur wenige zugänglich waren, werden wir zu universalen Wesen“[244], schreibt Alejandro Serrano C. und er zitiert Carlos Fuentes als seinen Zeugen: „Der Pakt der Zivilisation besteht darin anzuerkennen, dass wir ein Gebiet der Multikulturalität sind, die Besitzer einer enormen Vielfalt von Traditionen, aus der wir die Elemente zu

244 Alejandro Serrano Caldera, Leopoldo Zea: maestro de América, in: Cuadernos Americanos nueva época, N° 107., UNAM, S. 62.

einem Modell für unsere Entwicklung nehmen können und ohne uns deshalb aneinander zu binden zu einer Lösung gelangen. (...). Der Reichtum der Geschichte liegt in deren konkreter Vielfalt und nicht in der abstrakten Einheit.“ Schon Zea hatte so den Wert der Geschichte definiert: „Die Geschichte besteht nicht aus den reinen Fakten, sondern aus dem Bewusstsein, das wir aus diesen gewinnen.“[245]

Die Geschichte Lateinamerikas hat in dieser Weise ein menschliches Bewusstsein geprägt, das seine Orientierung und Ausrichtung an der Welt als ganzer findet.

Diesem Bewusstsein eine konkrete Form zu geben, in der es in der Welt wahrnehmbar wird, ist der Antrieb für das Schaffen vieler lateinamerikanischer Philosophen.

Eine solche Philosophie existiert jedoch nicht aus dem Wunsch heraus, sie solle existieren, sondern dieser Wunsch stellt die Denker vor eine ungeheuer schwierige Aufgabe. Zunächst geht es um die Frage: Wer ist denn dieser neue Augustus, der die Welt beherrscht und der unser Denken dominiert, der uns den Status des Individuums zuweist und den Auftrag gibt unser individuelles Wohl mit allen Mitteln zu suchen?

Wissenschaftler, die nach ihm gesucht haben, wie der Philosoph Franz Hinkelammert, der zur Zeit in Costa Rica arbeitet, mussten feststellen, „es gibt ihn nicht.“[246] Wir sind es selbst, die uns in der Unfreiheit halten und die uns eine neue, unsern Gewohnheiten fremde Sichtweise verbieten. Es gibt keinen konkreten Gegner, sondern es gilt eine neue Denkweise zu begründen, eine neue Philosophie. Genau dieser Aufgabe stellt sich die Philosophie der Interkulturalität.

Heinz Kimmerle bestimmt die Dimension dieser neuen Philosophie so: „Die interkulturelle Philosophie will nicht eine neue philosophische Disziplin sein - neben Geschichte der Philosophie, Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, philosophischer Anthropologie, Wissenschaftstheorie, Rechtsphilosophie, politischer und Sozialphilosophie oder auch Kulturphilosophie, wobei Letztere ebenfalls noch immer eine Art Randposition einnimmt. Sie sollte alle philosophische Disziplinen und Beschäftigungen durchdringen; diese sollten jeweils die Dimension des interkulturellen in sich aufnehmen. Das Verhältnis der Kulturen zu einander, das seit der Aufklärung eurozentrisch gedacht worden ist, gilt es

245 Leopoldo Zea: Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica, del Romanticismo al Positivismo, El Colegio de México. México D.F.

246 Franz Hinkelammert, La vida es mas que el capital, Vortrag in: X. Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, Sevilla 2004.

philosophisch neu zu bestimmen. Es betrifft, eines der Kernprobleme unserer Zeit, von dessen Lösung die Ermöglichung menschliches und menschenwürdiges Lebens wesentlich mit abhängt. Deshalb wird die Philosophie heute interkulturell sein, oder sie wird nichts anderes sein als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.“[247]

Dem Vermächtniss des Beginns eines authentischen Denkens folgend, das von Zea, Salazar Bondy und andern führenden Denkern Lateinamerikas in der Diskussion mit ihren Schülern und Mitstreitern, von denen viele heute in Vergessenheit geraten sind, begründet wurde, ist die nachfolgende Generation Lateinamerikas zur wesentlichen Stütze dieser Philosophie der Interkulturalität geworden.

Innerhalb des Rahmens, den diese Forschungsrichtung setzt, sind die Grundrichtungen, die von den Begründern einer authentischen Lateinamerikanischen Philosophie gelegt wurden, fortsetzbar, und in diesem Rahmen kann deren Vermächtnis zu einer starken Triebfeder werden.

Im Bereich der Philosophie hat sich dieses Denken einen Rang erarbeitet, der auch viele asiatische, afrikanische und europäische Denker in seinen Bann zieht. Ihr Ziel ist die Ausrichtung der Sprache nicht auf die Funktion eines logisches, mathematisches Werkzeugs der Erkenntnisgewinnung, sondern auf ihre Grundfunktion zur Ermöglichung von Kommunikation. Dabei ist es die erste Aufgabe von Kommunikation, die Sprachlosigkeit derjenigen zu überwinden, die dominiert werden von der beherrschenden Logik der globalisierten Welt, die nicht zu Worte kommen, weil ihre Worte aus dieser Logik ausgegrenzt werden. Deren Elend kein Ereignis ist, das die Welt zur Kenntnis nimmt, weil es nicht in die Sehgewohnheiten passt, die eine globalisierte Unterhaltungsindustrie ihrem Publikum verordnet hat. Paulo Freire hat diese, wie er sie nennt: „Kultur des Schweigens“ (cultura del silencio) als die Ursache der Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt gebrandmarkt. Diese Kultur des Schweigens muss aus der Welt verschwinden. Die Falle des Konsenses muss durchschaut und in allen Konferenzen zwischen erster und dritter Welt offengelegt werden: Unsere Vertreter, (diejenigen der drittenWelt) unterstützen meist ohne Vorbehalte die Einscheidungen und die Politik die in einem Geiste der Solidarität und gegenseitiger Loyalität beschlossen wurden. Und genau dadurch ge-

247 Heinz Kimmerle, Interkulturelle Philosophie zur Einführung, S. 10.

hen sie in die Falle. Denn oft ist gar kein Konsens möglich, weil es ihn schlichtweg nicht gibt.

Die Logik, unter der die Verhandlungen zwischen den Völkern und die internationalen Konferenzen ablaufen, der Zwang zum erfolgreichen Abschlussprotokoll, der verhindert, dass die Türen zum internationalen Bankensystem sich nicht schließen, bestimmen den Ausgang der Verhandlungen zu ungunsten der marginalen Kulturen. Eine Interkulturelle Philosophie kann vor dieser Situation nicht unpolitisch bleiben, wenn sie der Wahrheit verpflichtet sein will. Eine auf die Gemeinschaft ausgerichtete Philosophie muss gegen die Dominierung und Sprachlosigkeit eines Großteils der Weltbevölkerung wirken.

Befreiung ist daher eines der großen Themen dieser Philosophie. Aus diesem Thema hat das neue Denken, ausgehend von den Schriften von Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt und anderen Vertretern der interkulturelle Philosophie, viele Ideen bezogen. Es geht um keine unbeschränkte Freiheit, sondern um eine Freiheit in Verantwortung, die erst am Ende eines langen Weges aus Unterdrückung und Dominanz erkennbar werden kann.

Der Weg, der aus diesen verhängnisvollen Beschränkungen herausführt, führt über ein Denken, das auf das Wohl der Menschen und auf die Artikulation von deren authentischen Bedürfnissen mittels Kommunikation ausgerichtet ist. Es ist eine Philosophie, die es dem mythischen Denken ermöglicht einzuschreiten, wenn die Rationalität vorgaukelt, die Welt läge in ihrer Verfügbarkeit, und die die Rationalität auf den Plan ruft, wenn mittelalterlicher Hexenwahn sich auf mythisches Denken berufen will. Mythos und Logik können sich nicht widersprechen, weil sie verschieden sind. „Mythos ist ein Wort“ erklärt Raimon Panikkar, „für eine bildhafte Erzählung, die sich bewusst ist, dass sie mit logischen Überlegungen nicht vereinbar sein kann, weil sie auf diese nicht reduzierbar ist. Wir können die Wirklichkeit nicht erfassen, wie sehr wir uns auch anstrengen, nicht als einzelnes Individuum, nicht als einzelne Kultur und nicht als Mensch der vom Kosmos in sener Gesamtheit (davon, wovon der Mythos erzählt) abgetrennt ist.“[248]

Das Denken jedes Kulturkreises ist bezogen auf dessen geschichtliche Gewordenheit. Nicht der Moment bestimmt das, was in einer Gesellschaft als wahr erachtet wird, son-

248 Raimon Pannikar Filosofía y Cultura: una relación problemática, in: Raúl Fornet-Betancourt, Kulturen der Philosophie, S. 41.

dern ihre Geschichte. Wahrheit ist demnach geschichtlich begründet. In diesem Sinne glauben wir ausgeführt zu haben, dass eine Interkulturelle Philosophie bezüglich der geschichtlichen Entwicklung Hispanoamerikas „wahr“ ist. Für die lateinamerikanischen Denker ist die Philosophie der Interkulturalität nicht eine philosophische Richtung unter vielen, es ist diejenige Denkweise, in der sie ihre historischen Erfahrungen und ihre Lebenswelt mit all ihren Anforderungen einbringen können.

In Umwandlung der berühmten These Arnold Schönbergs über die Bedeutung der Kunst: „Kunst kommt von müssen (von der inneren Wahrheit des Künstlers) und nicht von können (seinen Fähigkeiten)!“, können wir für den Wahrheitsbegriff der Interkulturellen Philosophie als Ergebnisse unseres Weges zusammenfassen: „Wahrheit ist nicht logische Stimmigkeit (die den rationalen, handwerklichen Denkfähigkeiten des Philosophen entstammt) sondern Ergebnisse der Stimmigkeit seiner Aussagen mit seiner historischen Gewordenheit und seiner Kultur (seiner inneren Wahrheit).“

Diesen Begriff von Philosophie meint auch Raúl Fornet-Betancourt, wenn er schreibt: „Es gibt in der Regel kein philosophisches Denken ohne Bezug zu dem, was man eben Denktraditionen nennt. Man kann daher von der Richtigkeit der Ansicht ausgehen, die besagt, dass in der Philosophie - aber gewiß nicht nur in der Philosophie - ohne Tradition nicht gedacht werden kann (. . .). Philosophisches Denken muss seine Tradition gründen; d.h. es muss sich selbst als Gegenwart von Tradition konstituieren. Es muss vielmehr versuchen, die Traditionen als Ausgangspunkt für die Orientierung in seiner jeweiligen kontextuellen Gegenwart zu betrachten und sich eben durch die selbständige offene Auseinandersetzung mit seiner Gegenwart als die lebendige Tradition dieser historischen Gegenwart zu entwickeln. (. . .). Philosophie birgt eine interne Spannung, welche sich unter anderem in der ständigen Bemühung um die Rekontextualisierung ihrer Reflexion in der jeweiligen historischen Situation ausdrückt. Aber gerade deshalb bedeutet auch ihrerseits jede historische Gegenwart für die Philosophie die Herausforderung, ihre eigene Tradition zu gründen, d.h., sich als Tradition in dieser und für diese Gegenwart zu konfigurieren. Daher soll sich die Philosophie aufs neue und in kreativer Absicht in jeder historischen Epoche selbst kritisch die Frage stellen, ob sie über die geeigneten Mittel für die Bewältigung ihrer Aufgabe verfügt.“[249]

Für die lateinamerikanische Philosophie besteht kein unüberbruckbarer Gegensatz zwischen mythologischem und rationalen Wissen, sondern nur derjenige zwischen verschiedenen Orientierungspunkten des Denkens.

Das mythische Denken stellt die Bedingungen, unter denen Rationalität statt finden kann. Es fixiert das Bezugsfeld und die Intentionalität, die eine Begriffsbildung und damit eine Logik mit diesen Begriffen überhaupt erst ermöglichen.

Mythologie und Rationalität bilden somit in einer Denkweise, die der geschichtlichen Entwicklung des Denkens in Lateinamerika entspricht, eine Einheit. Die Mythologie wäre ohne Rationalität unkritisch und die Rationalität wäre ohne Mythologie ohne Halt.

Christoph Türcke verdeutlicht diese Leere, in die der reine Rationalismus die Gesellschaft der globalisierten Welt bringt, in dem er ausführt: „Das Bewegungsgesetz dieser Gesellschaft, der Kapitalistischen, läuft in der Tat auf die Indifferenz von Geist und Natur, von Männlich und Weiblich hinaus. Es degradiert die Vernunft zu einem bloßen Mittel der Selbsterhaltung, die doch lediglich das vegetative Prinzip im Menschen ist. So gerät die Vernunft ganz auf die Seite eines wildwuchernden Stoffwechsels, dessen konkrete Gestalt der Markt ist.“[250]

Die Überwindung der Trennung von Geist und Natur, von Rationalität und Mythos ist genau eines der Momente, das die neue Philosophie begründen wird, um dem Irrsinn der globalisierten Welt zu wiederstehen.

Diese Auffassung des Denkens als menschliche Funktion, die mythologisches Lebensgefühl und Rationalität zur Einheit führt, geht meines Erachtens noch einen Schritt über die Ergebnisse von Kurt Hübner hinaus, der in seinem Buch: „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“, geschrieben hatte. „Mythische und wissenschaftliche Erfahrung, mythische und wissenschaftliche Vernunft, sind in gewissem Sinne inkommensurabel. In gewissem Sinne, das bedeutet: Wir können sie zwar vergleichen, wie es hier ja geschehen ist, wir können sie als Alternativen verstehen; aber keinen beide übergreifenden Maßstab, an dem wir sie beurteilen könnten. Jede Beurteilung ginge immer schon von dem

249 Raúl Fornet-Betancourt, Kulturen der Philosophie, S. 7 f.
250 Chistoph Türcke, Gewalt und Tabu, S. 86.

mythischen oder dem wissenschaftlichen Standpunkt aus.“[251]
Hier erkennt Kurt Hübner also bereits die Unvergleichlichkeit, aber für ihn bleiben Mythos und Rationalität dennoch Alternativen. Durch die Bildung der Synthese von Mythos und Rationalität wird jedoch deren Inkommensurabilität erst klar verständlich, denn Rationalität kann nur erklärend sein auf Grund der Mythologie, die sie trägt, und Mythologie ist nur so überzeugend wie die Rationalität, die sie ermöglicht.
Auch Gadamer besteht auf der Notwendigkeit dieser Synthese, er kommt zu dem Schluss, dass „die Behauptung über den Gegensatz von Mythos und Vernunft nicht vollständig richtig sein kann. Sowohl Mythos als auch Vernunft haben eine gemeinsame Geschichte.“[252]
Raúl Fornet-Betancourt beschreibt die Bedeutung des Mythos als „Instanz einer praktischen Kulturalität“. Diese Interpretation scheint zunächst der in Kapitel 1 gegebenen Definition des mythischen Wissens, als Wissen das seinen Bezug im Innern des Menschen findet, zu widersprechen. Aber im Denken Lateinamerikas, in dem der Mensch sein inneres Wesen nur innerhalb seines Bezugs zur Gesamtheit der Welt finden kann, stimmen beide Sichtweisen überein. Der Mythos stellt den Orientierungsrahmen, innerhalb dessen der Mensch Kenntnisse in seiner Außenwelt erwerben kann. Er beschreibt das „geschichtliche Gedächtnis“ der Menschheit.
Mythen werden im Lebensprozess erschaffen und ebenso vergehen sie wieder in diesem. Wir konnten diese Umbildung der alten Mythen und deren Bedeutung im neuen Denken eindrücklich an der Erzählung vom „Hahn und dem Puku-Puku“ (in Kapitel 2) erkennen.
Der Kampfruf der Philosophie der Interkulturalität lautet:

> „Lasst uns die Philosophie entphilosophieren!“

Er bedeutet für die Philosophen dieser Geisteshaltung die Befreiung der Philosophie aus dem Gefängnis, in das sie der globale (universelle) Rationalismus gebracht hat. Ein Gefängnis, in dem sie jede praktische Wirksamkeit für das politische Leben verloren hat und zum Zeitvertreib für eine kleine Bürgerschicht verkommen ist, um zusammen mit anderen esoterischen Schriften diesem Leserkreis von einer Lebenskrise in die nächste zu

251 Kurt Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, S. 424.
252 Hans-Georg Gadamer, Mythos und Vernunft, in: Kleine Schriften, S. 52.

verhelfen. Die Philosophie soll politisch wirksam werden. Gegen ihre Argumente sollen Ausbeutung, Unterdrückung und Unfreiheit nicht mehr länger möglich bleiben. Dazu muss sie aus ihrem Gefängnis heraus geholt und zu einer unausweichlichen Wahrheit für alle Menschen werden (auch für diejenigen, die in der politischen Verantwortung stehen). „Friede“ bedeutet nicht nur, persönlich mit seinen Nachbarn keinen Streit zu haben, sondern in ihm drückt sich ein Konzept allgemeiner Harmonie aus, das Leben in Eintracht mit der Welt, mit den Mitmenschen und mit der Natur. Der Mensch hat Frieden, wenn er diesen Einklang herstellt. Dieser ist das Ziel aller Mythologie.

Das Wissen besteht nicht aus Verstehensmodellen mit ewiger Gültigkeit, sondern es drückt sich aus in den Prozessen, die praktischen Dinge anzugehen. Für viele Europäer liegt gerade hierin die Schwierigkeit zum Verstehen der lateinamerikanischen Denker. Europäer suchen in jeder Schrift nach der prinzipiell neuen Erkenntnis, die sich für sie, als Individuum, ergibt. Es fällt ihnen schwer zu erkennen, dass es den Lateinamerikanern nicht um individuelles Erkennen, sondern um die Erkenntnismöglichkeit in einem neueren Rahmen geht, der durch die Welt als Ganzes, d.h. durch alle Kulturen konstituiert wird. Wenn wir nun auf die Fragen zurückkommen, die wir zu Anfang dieses Kapitels gestellt haben, so können wir als Ergebnis des zurückgelegten Weges feststellen: In der Sichtweise Lateinamerikas ist der Unterschied zwischen Mythologie und Rationalem Wissen kein Unterschied zwischen freiwählbaren Bezugspunkten: „Innen“ und „Außen“. Es ist dem Menschen nicht freigestellt, zu entscheiden welcher der beiden Stimmen er folgen möchte. Das mythologische Wissen bestimmt als „geschichtliches Wissen“ das Umfeld oder den Kontext auf den der Mensch notwendigerweise beschränkt ist. In diesem Kontext drückt sich die Verbindung des Menschen mit allen anderen Menschen und mit der Natur aus. Er verkörpert die Archetypen, die gemeinsamen Wurzeln, die uns alle, als Menschen miteinander verbinden.

Genau in diesem Punkt erkennen die Philosophen der Interkulturalität den prinzipiellen Irrtum der modernen Gesellschaft und der Globalisierungsbefürworter. Wir können uns nicht mittels der Rationalität über unsere mythischen Wurzeln stellen und so ein neues Denken begründen, das über demjenigen aller überlieferten Kulturen steht. Ein solches Denken würde sich schließlich im Nichts bewegen, (wie eine mathematische Gleichung ohne Rand und Anfangswerte.) Es würde seine eigenen Wurzeln verlieren und in immer primitivere Denkrahmen zurückfallen. Menschliche Werte gingen verloren und an ihre Stelle träten neue Trugbilder und falsche Mythen. Der allseits beobachtete Werteverfall in der globalisierten Welt ist ein eindrückliches Signal für diese Entwicklung.

Es geht der Philosophie der Interkulturalität daher nicht um Einzelnes, sondern um das Ganze. Im Zentrum ihres Denkens steht der Mensch, der durch die enthemmte Rationalität der Globalisierung um seine Wurzeln betrogen, seiner Menschenrechte verlustig und seiner Würde beraubt wurde. Dieser Mensch muss durch das Erkennen seiner wahren Gestalt, die sich in der Vielfalt seiner Kulturen widerspiegelt, erneut in seine Rechte eingesetzt werden.

Wir haben aufgezeigt, wie sich dieses Denken als eine Konsequenz aus der geschichtlichen Entwicklung Lateinamerikas und vieler anderer Länder der dritten Welt heraus entwickelt hat. Dieses Denken ist daher Lateinamerika selbst zugehörig und somit authentisch. Es ist weder mythologisch noch rational, sondern ein auf der Grundlage dieser Denkweisen, in einem der Geschichte abgerungenen Entstehungsprozess entstandenes neues Denken.

Durch die Anerkennung seiner Vielfalt und Unterschiedlichkeit, und indem er seine Widersprüchlichkeiten akzeptiert, eröffnet sich der Mensch seine Lebensmöglichkeiten und damit seine Freiheit. Nur wenn er sich diese Vielfalt offenhält, die ihm seine Lebensorientierungen (die Mythen und das rationales Erkennen) bieten, kann er sich weiterentwickeln. Alle diese Orientierungen sind Manifestationen der Überwindung von Lebensproblemen und somit Möglichkeiten zur Konstituierung menschlichen Lebens. Es gibt nur eine Welt, aber viele Formen, in der diese Welt interpretiert werden kann, und erst unter einer menschlichen Interpretation, einer Kultur, entsteht eine menschliche Realität. Unsere kulturelle Bedingtheit bleibt dabei als Urgrund unseres Seins für uns selbst unverständlich. Erst auf der Basis von Multikulturalität wird Kultur in ihrer vollen Bedeutung offenbar. Von diesem Erkennen sind wir aber heute mehr den je abhängig, in einer Welt, in der wir unser Menschsein vor den von der Technologie erzeugten Sachzwängen bewahren müssen. So gesehen, bedeutet Interkulturalität die Grundvoraussetzung für eine menschliche Realität.

Schlußwort

Mit dieser Arbeit sollte die Bedeutung der Philosophie für Lateinamerika dargestellt werden. Wir haben versucht, die Ideen herauszustellen, die den gesamten Subkontinent kennzeichnen und ein Licht auf dessen Denken werfen. Eines Denkens, das das Ergebnis eines langen Prozesses ist, der sich seine Geschichte und Eigenart geschaffen hat und der noch heute andauert. Dieser Prozess ist nicht ohne Widersprüche und ohne Brüche mit seinen prinzipiellen Triebfedern verlaufen. Jahrhundertelanger Ausschluss und die Unterdrückung des Denkens ganzer Landesteile, die von der Urbevölkerung bestimmt wurden, haben ihm seine zentralen Themen aufgezwungen. Jedes Thema, das zwischen einzelnen Gruppen diskutiert wurde, hat sich schließlich als zu eng gefasst erwiesen, weil es andere ausschloss. Aus dem Gegensatz zwischen Andenkultur und europäischer Küstenkultur wurde durch die Einwanderung von Menschen aus aller Welt ein interkultureller Dialog. Ein Dialog, der notwendig wird, wenn nicht mehr nur eine Geschichte und eine Kultur das Zusammensein der Menschen bestimmt.

Jede Kultur bringt ihre Geschichte in der Form ihrer Mythen in den Dialog mit ein. Wir haben gesehen, dass Mythen sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft und der Gegenwart angehören. Es sind die Mythen, die die Menschen durch alle Zeitläufe geführt haben. Wenn einige der modernen Menschen glauben, sie hätten sich von den Mythen freigemacht, so konnten wir feststellen, dass gerade sie es sind, die sich den neuen Mythen unkritisch ausgeliefert haben. Sie glauben an die Überwindung der alten Mythen, an die Rationalität und die Fortschrittlichkeit der Technik, ohne zu erkennen, dass gerade dieser Glaube ein Mythos ist, der auf unhinterfragten Voraussetzungen und Vorannahmen beruht. Sie liefern sich den Ideologien einer vermeintlichen Moderne aus, ohne zu erkennen, dass diese Ideologien ihr Streben nach Menschlichkeit behindern.

Die Entmythologisierung, die mit dem Zeitalter der Aufklärung einsetzte, hat die Probleme der Menschheit nicht gelöst. Im Gegenteil, sie hat den Menschen die Augen geöffnet, dass sie der Mythen bedürfen. Aber welche Aufgabe bleibt dann der Rationalität, wenn sie die Mythen nicht ersetzen kann?

Dies war die Frage, die sich den lateinamerikanischen Denkern im 20. Jahrhundert stellte. Ihnen präsentierte sich der Mythos von Rationalität und Technik in einer Art und Weise, die diesen in ihrem Lebensverständnis zur Lebensbedrohung werden ließ. Durch die Mystifizierung vieler Werte der modernen Gesellschaft des Westens wurde eine Lebensordnung geschaffen, bezüglich der den Lateinamerikanern nur Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung blieb. Sie konnten nicht zurück zu den Werten alter Mythen, denn diese Welten waren untergegangen. Dies war die Erkenntnis, die die Generation von Zea und Salazar Bondy deutlich von der ihrer Lehrer unterschied. Sie mussten den Verlust der Mythen und Ideale der alten amerikanischen Reiche als endgültig anerkennen. Aber auch in der Welt der modernen Mythen konnten sie keinen Platz finden. Die Aufgabe einer gewaltigen Transformation des Denkens stand vor ihnen, und die Geschichte forderte, sich dieser zu stellen. Sie waren sich bewusst, dass nicht ihr Vermögen ihr Denken wertvoll machte, sondern dass es die Aufgabe war, die diesem seinen Wert zuwies. Die ihr Denken vom peripheren Ereignis zu einem Ereignis der Welt werden ließ und in dem sie ihre Gemeinsamkeit mit vielen anderen Kulturen erkennen konnten.

Sie erkannten den Wert der Vielfalt, der sich in der Multikulturalität widerspiegelt und stellten fest, dass Rationalität ihre Bedeutung nicht letztbegründen, sondern nur in der Fähigkeit zur Kritik finden kann. Die Rationalität alleine kann dem Denken keinen Halt geben, aber sie kann es von falschen Fixierungen befreien, die es im Gefängnis unreflektierter Mythen erfährt.

Es gibt keine absolute Wahrheit in einer Welt des beständigen Wandels. Wenn Mariátegui zur Bedeutung des Mythos aufruft, in einer Welt, deren grundsätzliche Entwicklung er vom Marxismus beeinflusst erhofft, so tut er dies, weil in seiner Einschätzung auch der Marxismus keine absoluten Wahrheiten bereitstellt, sondern nur Orientierungen, die in einem Kontext betrachtet werden müssen, der von der Kultur einer Gesellschaft gebildet wird. Diese Kultur spiegelt sich in ihren Mythen. Wenn aber umgekehrt, 30 Jahre später Salazar Bondy die Entmytologisierung fordert, so bedeutet dies keinen Widerspruch zu Mariátegui. Salazar Bondy erkennt, dass in Lateinamerika eine neue Gesellschaft entstanden ist, die sich jedoch dieses ihres neuen Wesens erst noch bewusst werden muss. Aber dieses neue selbständige Wesen existiert bereits, es ist präsent im Selbstbewusstsein einer neuen Generation, mit der Salazar Bondy an den Universitäten arbeitete. Jedoch muss diese neue Generation ihre eigene Authentizität erst noch erkennen und zu einem neuen Sein finden, in dem sowohl die alten Mythen Europas und Amerikas als auch die Erfolge der Rationalität aufgehoben sind und zwar in einem doppelten Sinne: Erstens in dem Sinne, dass sie nicht mehr uneingeschränkte Gültigkeit beanspruchen können, zweitens aber in dem Sinne, dass all ihre positiven Aspekte in diesem neuen Sein bewahrt werden.

Das Denken der vermeintlichen Moderne hat den Menschen nicht in eine bessere Zukunft geführt und hat seine geistigen Sehnsüchte als Mensch unbefriedigt gelassen. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Mensch nicht nur Objekt in einer objektiven Welt ist, die ihm ihre Wahrheiten aufzwingt, sondern er ist Subjekt, das seine eigenen Wahrheiten erschafft. Ein Verständnis der Interkulturalität bedeutet sich dieser Vielfalt von Wahrheiten bewusst zu werden und ihnen gemäß eine humane Gesellschaft aller Menschen zu formen.

Die meisten Menschen lesen das, was sie in ihrem eigenen Denken und in ihrer eigenen Philosophie weiterbringt, was diesen entspricht. Wir wollen uns selbst, unsere Stellung in der Welt und den Sinn unseres Daseins verstehen. Welchen Wert hat es aber dann überhaupt, sich mit fremder Philosophie und fremdem Denken zu beschäftigen, wenn unser Interesse nicht von der Sichtweise des Antrophologen, sondern derjenigen des Philosophen geleitet sein soll?

Wir verfügen immer bereits über ein eigenes Denken, das unser Interesse leitet und das unser Streben (in der Bedeutung die ihm Goethe gab) bestimmt. Die Frage ist jedoch: Können wir über unser eigenes Denken nachdenken? Kann dessen Entstehen und Werden von uns beobachtet werden oder muss es nicht schon vollständig vorhanden sein, um solche Fragen bezüglich unserem Denken überhaupt stellen zu können?

Dies bedeutet aber, wenn wir im Denken weiterkommen wollen, ist es dann nicht gerade dieser notwendige Selbstbezug, der ein Hindernis darstellt?

Genau diese Frage aber ist es, von der aus die lateinamerikanische Philosophie zu mehr werden kann, als einem Forschungsobjekt der Anthropologie. Es ist der Versuch, den diese Philosophie macht, von einem „Nullpunkt“ aus weiterzudenken. Vom Bewusstsein der Inauthentizität, dem Fehlen des eigenen Selbstverständnisses und dem Wissen um das Ungenügen der eigenen Mittel zum Philosophieren. Es ist der Versuch Philosophie zu treiben, nicht aus dem Bewusstsein heraus, dies zu können, sondern aus der Not heraus, philosophieren zu müssen.

Der Versuch eine Philosophie zu begründen, die sich keinem System unterordnet, weil sie widersprüchliche Wurzeln in sich vereinigen muss. Dabei unterscheidet sich die lateinamerikanische Philosophie von allem Denken, das bisher erfolgreich war, dadurch, dass dieses über seine Krisen zu bedeutenden Systemen der Erkenntnis gelangte. Hier sei ausdrücklich an die Situation des Dreigestirns Schelling, Hölderlin und Hegel erinnert, die die Krise ihrer Zeit im ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus (Kapitel I) zum Ausdruck brachten, von dem aber nur einer (Hölderlin) am Leben jämmerlich scheiterte, wohingegen die beiden andern zu Begründern zukunftsweisender Denkformen des Idealismus wurden. Die lateinamerikanische Philosophie kann jedoch ihre Krise nicht hinter sich zurücklassen, weil ihr Urgrund eben ihre krisenhafte Geschichte und die dieser Geschichte entstammende Konfliktbeladene Gesellschaft ist. Sie kann auch nicht im Hölderlin-Turm in Tübingen weggeschlossen werden, weil sie als geschichtsbedingtes Phänomen für die Gesellschaft Lateinamerikas notwendig ist. Das Denken Lateinamerikas muss, um nicht seiner geschichtlichen Gewordenheit zu widersprechen, mit dem Widerspruch und mit der Krise zur Authentizität finden. Seine Geschichte liefert ihm den Stoff zu den widersprüchlichsten Figuren seiner Literatur und fordert gleichzeitig von seinen Philosophen trotz aller Widersprüche, eine Einheit zu erschaffen.

Wir haben in der vorliegenden Arbeit den Versuch gemacht, das geschichtliche Entstehen dieses Nullzustandes in Lateinamerika aufzuzeigen. Wie es kam, dass die lateinamerikanischen Denker ihre Zugehörigkeit zu jedem authentischen Verstehen verloren und weder in den Mythen noch in der Rationalität der neuen entstandenen Wissenschaften ihr eigenes Denken wiederfinden konnten. Wir haben die Schwierigkeiten und die Niedergeschlagenheit beschrieben, welche die Annahme dieser Situation, der bewussten Akzeptanz der Minderwertigkeit, mit sich brachte. Und wir haben dem Erbe nachgespürt, das dem lateinamerikanischen Denken aus dem Durchschreiten dieses absoluten Tiefpunktes geblieben ist.

Das Vermächtnis des Zustandes der Enttäuschung und des Selbstzweifels ist noch heute für jede Form eines authentischen lateinamerikanischen Denkens bestimmend. Aus dieser Sichtweise erscheint jedes Denken als beschränkt und verbergend (im Sinne Heideggers) das nicht offen ist, auch für alle anderen Denkweisen. Das lateinamerikanische Denken erkennt seine Stärke nicht in der Fähigkeit aussagen zu können „was gilt“, sondern im Verstehen anderer. Das Ziel dieser Philosophie liegt nicht im „ich weiß“, sondern im „ich verstehe“. Jedes Wissen können die Lateinamerikaner als Wissen anderer akzeptieren, aber für sich selbst möchten sie die Möglichkeit „des noch Besseren“ niemals ausschließen.

Das lateinamerikanische Denken führt daher aus den Verpflichtungen heraus, die es seinen Anfängen schuldet, zur Interkulturalität. Sein Anstoß liegt in der Notwendigkeit, die dem Mangel entspringt und nicht in der Sicherheit des Beherrschens. Es kann sich vor keiner der Ursachen des Mangels verschließen, weder materiellen noch sozialen und geistigen.

Goethe hatte bereits in diesem Anstoß den Lebensantrieb für jeden Menschen erkannt, der darin besteht, dass der wahre Mensch eben nicht zum Augenblicke sagen kann „verweile doch, du bist so schön“. Ein Denken, das konsequent diesen Anstoß zum Ausgangspunkt hat, ist somit eben nicht auf Lateinamerika beschränkt, sondern kennzeichnend für den Menschen als einem Wesen, das philosophiert. Während die andern Wissenschaften den Zielen der Perfektionierung und Naturbeherrschung verpflichtet sind, Ziele die allen Lebewesen gemeinsam sind und die daher alle Wesen in der Natur haben, will die Philosophie zum Fragenstellen befähigen, zu der Fähigkeit, durch die der Mensch zum Menschen wird und die ihn zur Mythologie, zur Religion und jeder Form des Hinterfragens führt. Diese grundsätzliche Ausrichtung des Denkens auf das Fragen und damit auf eine Philosophie, die nicht „weiß“ auf Grunde des Bewusstsein des Erbes einer reichen Geschichte, sondern die „sucht“ weil sie sich ihrer Armut und dem Verlust ihres Erbes stellt, ist die Hinterlassenschaft der Geschichte an Lateinamerika. Die Fähigkeit zur Kritik wird hier wichtiger als diejenige zur Begründung, denn jede Begründung muss auf Gründen aufbauen, die unsere Offenheit beschränken. Die Philosophen Lateinamerikas haben nicht nur kritisch an den Ideen gearbeitet, die in der Welt der Philosophe diskutiert wurden, sondern sie haben die gesamte Welt der Wissenschaft und Praxis in ihr Denken mit einbezogen. Viele Themen der Weltphilosophie erscheinen so in einem neuen

Kontext und mit neuen Möglichkeiten.
Durch seine innere Intention wird so das lateinamerikanische Denken zur Kritik an der Rationalität der Globalisierung der Welt und der Logik des ökonomischen Sachzwangs, durch den die Menschlichkeit bedroht ist. An einer durch die Rationalität bewirkten Objektivität, welche die Menschen einer entmenschlichten Beliebigkeit preisgibt.
In dieser Kritik steht dieses neue Denken in einer gemeinsamen Linie mit vielen europäischen Philosophen und sie ist daher nicht gleichzusetzen mit einer Kritik am europäischen Denken schlechthin. Im Gegenteil, ein Denken das neben der eigenen Wahrheit auch andere Wahrheiten anerkennt, kann diese Wahrheiten erst dann kritisieren, wenn sie sich zur absoluten Herrschaft aufschwingen. Kritik spielt eine wichtige Rolle im Denken Lateinamerikas, aber nicht als Mittel zur Vernichtung, sondern zur Weiterentwicklung und zur Lebendigerhaltung geistiger Entwicklungen. Interkulturalität bedeutet die Anerkennung des Reichtums der in der Verschiedenheit liegt. Wahr ist in dieser Philosophie, was der Verständigung dient und jedweglicher Dominanz entgegenwirkt. Eine so verstandene Philosophie kann nicht abstrakt bleiben, sondern muss sich in das Geschehen der Welt einmischen. Darin liegt das wichtigste Charakteristikum einer lateinamerikanischen Philosophie.

Literatur

Ansión, Juan: „La escuela asusta niños, o la cultura ante el saber de occidente“, in: Zeitschrift, Páginas, revista del CEP, Vo. XI, Lima 1986.

Araquistain, Luis: in: José Carlos Mariátegui, Temas de Nuestra América, 11. Aufl., Lima 1990.

Arguedas, José María: Formación de una cultura nacional indoamericana, 4. Aufl., México 1987.

Baquijano y Carrillo, José: „Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú“, (Lima 1791), in: José Carlos Chiaramonte (Hrsg.): Pensamiento de la ilustración, Caracas 1979.

Baudin, Luis: in: José Aricó (Hrsg.): Mariátegui y los origenes del marxismo latinoamericano, 2. Aufl., Lima 1980.

Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 1979.

Böhme, Gernot: Alternativen der Wissenschaft, Frankfurt am Main 1980.

Bouysse-Cassagne, Thérèse — Olivia Harris. Tristan Platt, Verónica Cereceda (Hrsg.): Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, Lima 1987.

Bubner, Rüdiger: „Das älteste Systemprogramm“, Hegel-Tage, Villigst 1969, Bd. 9, Bonn 1973.

Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: Neukantianismus, Stuttgart 1982.

Cassirer, Ernst: Das mythische Denke, zweiter Teil, in: Gesammelte Werk. Hrsg. v. Birgit Recki, Bd. 12., Hamburg 2002.

Connaughton, Brian F.: „Tiempo para una relectura de la pugna Iglesia-Estado en la América Latina del Siglo XIX?“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): Für Leopoldo Zea, Aachen 1992.

Cuadros V., Carlos F.: El pensamiento científico de José Carlos Mariátegui, Lima 1986.

Chiaramonte, José Carlos: Pensamiento de la ilustración, Caracas 1979.

Da Cunha de Azeredo Coutinho, José Joaquim: „Ensayo económico sobre el comercio de Portugal y sus colonias“, in: José Carlos Chiaramonte (Hrsg.): Pensamiento de la ilustración, Caracas 1979.

Degregori Carlos Iván: Que Dificil es Ser Dios, 2. Aufl., Lima 1990.

De la Vega, Inca Garcilaso: Comentarios Reales de los Incas, Lima 1973.

De Zutter, Pierre: Mitos del desarrollo andino, Lima 1988.

Duerr, Hans Peter: Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt am Main 1981.

Eckart, Wolfgang U. - Gradmann, Christoph: „Hermann von Helmholtz und die Wissenschaft in 19. Jahrhundert“, in: Zeitschrift Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 12/1994.

Eliade, Mircea: „Mythen und Mythologien“, in: Die Großen Mythen der Menschheit, München 2002

Estermann, Josef: Andine Philosophie, Frankfurt am Main 1999.

Falcón, Jorge: Arte Perú, Lima 1986.

Fanon, Frantz: The Wretched of the Earth, New York 1968.

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt am Main 1976.

Flickinger, Hans-Georg: „Umwelt als verdrängte menschliche Geschichte“, in: Anne Sachs (Hrsg.), Die Zukunft der Stadt. Neue Leitbilder von Ökologie und Urbanität, Kassel 1995.

Flores Galindo, Alberto: Buscando un Inca, 3 Aufl., Lima 1988.

Fornet-Betancourt, Raúl: Kulturen der Philosophie, Aachen 1996.

Fornet-Betancourt, Raúl: Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana, Mainz 1997.

Fornet-Betancourt, Raúl: Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, Madrid 2004.

Freire, Paulo: „¿Extensión o Comunicación? La concientización en el mundo rural“, Buenos Aires 1973.

Fuentes, Carlos: „Valiente Mundo Nuevo, México D.F.“, zitiert von Alejandro Serrano Caldera in: Cuadernos Americanos nueva época, N° 107., UNAM, México 2004.

Gadamer, Hans-Georg: „Mythos und Vernunft“, in: Kleine Schriften, Tübingen 1977.

Gadamer, Hans-Georg: in: „Traditionen sind der Wissenschaft oftmals weit überlegen“, in: Zeitschrift Bild der Wissenschaft, Bd. 6, Stuttgart 1986.

Gesang, Bernward: Tatsachen und Werte - eine total verschwommene Unterscheidung?, Philosophia Naturalis, Bd. 40, Heft 1, Frankfurt am Main 2003.

Gonzáles Prada, Manuel: Páginas Libres, Lima 1888.

Gustin, Miguel: zitiert von Fidel Tubino Arias-Schreiber: „El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú“, in: Palabra y realidad, PUCP (Hrsg.), Lima 2001.

Harris, Scott R.: „Challenging the Conventional Wisdom, Recent Proposals for the Interpretative Study of Inequality“, in: Human Studies 27., 2004.

Hauser, Arnold: Im Gespräch mit Georg Lukács, München 1978.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 16. Aufl., Tübingen 1986.

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, in: Gesamtausgabe (1910). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 3., Frankfurt am Main 1991.

Heidegger, Martin: Einleitung in die Philosophie, in: Gesamtausgabe (1919-1944). Hrsg. v. Otto Saame, Bd. 27., Frankfurt am Main 1996.

Heidegger, Martin: „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (Vortrag 1935 in Freibeurg), Stuttgart 2003.

Hernández, Jesús: Pädagogik des Seins. Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung, Aachenbach 1977.

Hinkelammert, Franz: „La vida es mas que el capital“, Vortrag in: X. Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, Sevilla 2004.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main 2003.

Huamán, Marcelo: „Reseña sobre Miguel Polo S.“, in: Yachay, N° 3., Lima 1997.

Huber, Roland: „Das Sein auf der Grenze“, in: Analytische Psychologie, Basel 2003.

Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg/München 1978.

Hübner, Kurt: „Wie irrational sind Mythen und Götter“, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2. Bde., Frankfurt am Main 1981.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Elisabeth Ströker (Hrsg.), Gesammelte Schriften, Bd. 5, Hamburg 1992.

Iberico, Mariano: Una Filosofía Estética, Lima 1920.

Iberico, Mariano: El nuevo absoluto, Lima 1926.

Kimmerle, Heinz: Interkulturelle Philosophie zur Einführung, Hamburg 2002.

Klaus, Georg: Kybernetik in philosophischer Sicht, Berlin 1963.

Kockelmans, Joseph J.: „Über Mythos und Wissenschaft“, in: Hans Lenk (Hrsg.): Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, Freiburg/München 1986.

Konstantinov, F. V.: El Materialismo histórico, México 1957.

Langevin, P.: „La pensee et l`action“, in: Jean Orcel, Existentialismus und Marxismus, Frankfurt am Main 1965.

Lukács, Georg: „Was ist orthodoxer Marxismus?“, in: Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied- Berlin 1968.

Lukács, Georg: in: Arnold Hauser im Gespräch mit Georg Lukács, Nördlingen 1978.

Mariátegui, José Carlos: 7 Ensayos de interpretación de la realidad nacional (1925), 67. Aufl., Lima 1999.

Mariátegui, José Carlos: Amauta N° 1., Lima 1926.

Mariátegui, José Carlos: Amauta N° 5., Lima 1927.

Mariátegui, José Carlos: Amauta N° 17, Lima 1928.

Mariátegui, José Carlos: Amauta N° 31, Lima 1930.

Mariátegui, José Carlos: Defensa del Marxismo (post. 1934), 3. Aufl., Lima 1967.

Mariátegui, José Carlos: El artista y la época, 14. Aufl., Lima 1990.

Mariátegui, José Carlos: Ideología y política, 15. Aufl., Lima 1985.

Mariátegui, José Carlos: Temas de Nuestra América, 11. Aufl., Lima 1990.

Mariátegui, José Carlos: Peruanicemos el Perú, 11. Aufl., Lima 1988.

Martí, José: Carlos Javier Morales (Hrsg.): José Martí: poesía completa, Madrid 1995.

Martí, José: Nuestra América, in: Obras completas, Bd. VI, La Habana 1973.

Martí, José: „Mutter Amerika, (Washington 1889)“, in: Angel Rama (Hrsg.), Der lange Kampf Lateinamerikas, Frankfurt am Main 1982.

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach (1835), in: MEW., Bd. 3., Berlin 1973.

Marx, Karl: in: MEW., Bd. 1., Berlin 1973.

Matos Mar, José: „La coyuntura del Perú de hoy“, in: Perú: hoy, 3. Aufl., Lima 1975.

Méndez Cecilia: „Incas si indios no“, in: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú, 2. Aufl., Lima, 2000.

Micko, Hans C.: On the impossibility of empirical controls of scientific theorys-From the poin of view of a psychologist, Foundation of Science, 9.2004.

Montoya, Rodrigo: La cultura Quechua hoy, Lima 1987.

Montoya Rodrigo y Enrique López (Hrsg.): ¿Quiénes Somos?, Lima 1988.

Morenza, J. L.: José Aricó (Hrsg.): Mariátegui y los origenes del marxismo latinoamericano, 2. Aufl., Lima 1980.

Morillo Miranda, Emilio: „La educación desde la concepción andina“, in: Cuadernos arguedianos, N° 4., Lima 2001.

Muñoz, Silvero: José María Arguedas y el Mito de la Salvación por la Cultura, Lima 1987.

Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos, 2. Aufl., Stuttgart 1975.

Nien-Tsu Tuan, Tom Ryan: Is the Wind, or the Flag, Moving?, System Research and Behavioral Science 19, N° 3, New York 2002.

Obando, J. Octavio: „¿Ha vencido el hombre a Dios?“, in: Yachay N° 2., Lima 1996.

Ocampo López, Javier: Mitos Colombianos, Bogotá 1988.

Orcel, Jean: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt am Main 1965.

Palacios, Alfredo: in: Mariátegui, José Carlos: Temas de Nuestra América, 11. Aufl., Lima 1990.

Palacios Rodriguez, Raúl: La „Carta a los españoles americanos“, Lima 1972.

Palma, Ricardo: in Carlos Iván Degregori, Que dificil es ser Dios, 2.Aufl., Lima 1990.

Panikkar, Raimon: Mythos und Logos, Mythologische und rationale Weltsichten, in: Hans-Peter Dürr - Walther Ch. Zimmerli, (Hrsg.): Geist und Natur, Bern-München, Wien 1991.

Panikkar, Raimon: „Filosofía y cultura: una relación problemática“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): Kulturen der Philosophie, Aachen 1996.

Peña Cabrera, Antonio: „Racionalidad y racionalidades“, in: Zeitschrift Logos Latinoamericano, Lima 1996.

Picotti, Dina V.: El descubrimiento de América y la otredad de las culturas, Buenos Aires 1990.

Rendtorff, Trutz - Heinz E. Tödt: „Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation“, in Theologie der Revolution, Frankfurt am Main 1968.

Riese, Berthold: Die Maya, 5. Aufl., München 2004.

Rizo-Patrón, Rosemary: „Ciudadanía y responsabilidad ética, una perspectiva fenomenológica“, in: Boletin del Instituto Riva-Agüero, N° 27., PUCP, Lima 2003.

Romero, Raúl: Aus einem Vortrag in Lima 1992, zitiert von Emilio Morillo Miranda, in: "‘La educación desde la concepción andina“, in: Cuadernos arguedianos, No 4, Lima 2001.

Salazar Bondy, Augusto: En torno a la educación, Lima 1965.

Salazar Bondy, Augusto: ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, México 1969.

Salazar Bondy, Augusto: Entre Escila y Caribdis, Reflexiones sobre la vida peruana, Lima 1969.

Salazar Bondy, Augusto: Para una filosofía del valor, Santiago de Chile 1971.

Salazar Bondy, Augusto: „Actualidad de Mariátegui“, in: Textual 9, Lima 1974.

Salazar Bondy, Augusto: „Valor, Cultura y Sociedad“, in: Textual 9, Lima 1974.

Salazar Bondy, Augusto: „Filosofía y alienación ideológica“, in: Perú: hoy, 3. Aufl., Lima 1975.

Sanz, Julio: „La Filosofía del valor de Augusto Salazar Bondy“, in: Textual 9, Lima 1974.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Ausgewählte Schriften, Bd. 1. (1794-1800), Frankfurt am Main 1985.

Schiller, Friedrich: Gedichte Dramen, Bd. 1., München . Zürich 1962.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Denken aus geschichtlicher Verantwortung, Würzburg 1999.

Scott R. Harris: „Challenging the Conventional Wisdom: Recent Proposals for the Interpretative Study of Inequality“, in: Human Studies 27, N° 2., 6/2004.

Serrano Caldera, Alejandro: „Leopoldo Zea: maestro de América“, in: Cuadernos Americanos nueva época, N° 107., México 2004.

Stichweh, Rudolf: „Die Wahrheit in der Wissenschaft“, in: Zeitschrift Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 7/ 2001.

Tauro, Alberto: Amauta y su influencia, 12. Aufl., Lima 1989.

Taylor, Charles: zitiert von Tubino Arias-Schreiber, Fidel, „El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú“, in: Palabra y realidad, Lima 2001.

Tubino Arias-Schreiber, Fidel: „El ensayo filosófico sobre la cultura en el Perú“, in: Palabra y realidad, Lima 2001.

Türcke, Christoph: Gewalt und Tabu, Lüneburg 1987.

Ugarte, César: in: José Carlos Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional, Lima 1999.

Van Kessel, Juan: Ritual de producción y discurso tecnológico andino, Puno 1991.

Vasold, Manfred: Heiratsverbot, in: Zeitschrift Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg 4/2004.

Vexler Talledo, Magdalena: „Lenguaje y Filosofóa en Mariano Iberico“, in: Logos Latinoamericano, No 4., Lima 1999.

Weber, Max: „Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“ in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, 6. Aufl., Tübingen 1972.

Weber, Max: „Die protestantische Ethik I“, Johannes Winckelmann (Hrsg.), 5. Aufl., München 1979.

Winch, Peter: Understanding a primitive society, in: American philosophical quarterly, Vol. 1, N° 4., Verona, 1964.

Zea, Leopoldo: „En torno a la filosofía americana“, in: Ensayos sobre filosofía de la historia, México 1948.

Zea, Leopoldo: Conciencia y posibilidad del mexicano, México 1952.

Zea, Leopoldo: Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica, del Romanticismo al Positivismo, El Colegio de México, México D.F.

Zeitung: El Pais, Madrid 2003.

Zeitung: Correo, Lima 2004.

Erklärung

„Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt und andere als die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Kein Teil dieser Arbeit ist in einem anderen Promotions-oder Habilitationsverfahren verwendet worden.“