

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Das geschichtsphilosophische Denken Leopoldo
Zeas unter Berücksichtigung seiner
befreiungsphilosophischen Ideen“

verfasst von / submitted by

Mag. Cornelia Karimi, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. habil. Heinz Krumpel

Für Mohammad

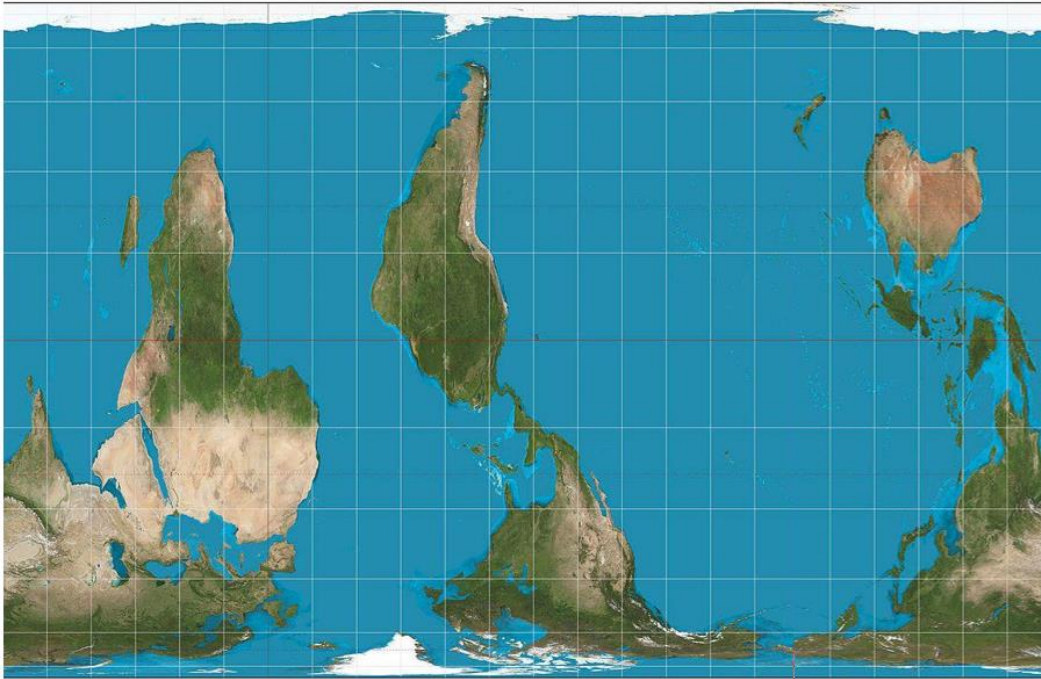


Abb. 1: Gall-Peters-Projektion der Weltkarte¹

¹ Die Gall-Peters-Projektion ist eigentlich nach Norden ausgerichtet und in ihrem Zentrum befindet sich Afrika. Die hier vorliegende Abbildung habe ich so bearbeitet, dass die Weltkarte nach Süden ausgerichtet ist und Lateinamerika im Zentrum steht.

Inhaltsverzeichnis

1	Hinführung.....	1
2	Biographische Notizen zu Zea.....	5
3	Philosophische Einflüsse im Denken Zeas	8
4	Lateinamerikanische Philosophie – Eine Begriffsbestimmung.....	10
5	Die Entwicklung lateinamerikanischer Philosophie als kontextueller Philosophie – Der lange Weg philosophischer Selbstvergewisserung.....	14
5.1	Mythologie und Philosophie in der präkolumbianischen Epoche.....	14
5.2	Philosophisches Denken in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft	16
5.3	Von der Scholastik zum Positivismus	18
5.4	Metaphysisches Denken	22
5.5	Der Logos im Lichte des lateinamerikanischen Denkens	30
6	Die Debatte um eine authentische lateinamerikanische Philosophie	37
6.1	Zeas Auseinandersetzung mit Salazar Bondy	37
6.2	Authentizität als Ergebnis der Konfrontation mit der Wirklichkeit.....	39
7	Zea und die Philosophie der Befreiung	46
7.1	Zur Entstehung der Philosophie der Befreiung	46
7.2	Geschichte als Selbstentdeckung, Bewusstseinsbildung und Ausgangspunkt der Befreiung - Das assumptive Projekt.....	50
8	Zeas Bestimmung der lateinamerikanischen Identität.....	64
9	Zeas Geschichtsphilosophie	72
9.1	Historische Betrachtungen: Der Logos als Herrschaftsinstrument im Wandel der Zeit	73
9.1.1	Das griechische Verständnis des Logos.....	74
9.1.2	Die Bestimmung des Logos im antiken Rom	77
9.1.3	Die christianisierte Barbarei und der Logos im Heiligen Römischen Reich	78
9.1.4	Der Aufstieg Großbritanniens und des kapitalistischen Imperiums	80
9.1.5	Zwei Formen amerikanischer Kolonialisierung.....	82
9.2	Der eurozentrische Blick auf Lateinamerika.....	84
9.2.1	Die Geschichtsphilosophie Hegels – Europa als exklusive Realisierung von Freiheit	84

9.2.2	Eurozentrismus bei Marx und Engels – Europa als Möglichkeit des Sozialismus	87
9.2.3	Das Fortwirken des eurozentrischen Blicks auf Lateinamerika bis in unsere Gegenwart	90
9.2.4	Lateinamerika als Verdeckung, Verhüllung und Erfindung	94
9.3	Erfahrung der Marginalisierung – Das Schicksal der vermeintlichen Barbaren	96
9.3.1	Barbarei und Wissenschaft in Iberien	96
9.3.2	Barbarei und Wissenschaft in Lateinamerika	99
9.4	Zeas Kritik am Eurozentrismus und der Ort Lateinamerikas in der Welt	103
10	Jenseits von Marginalisierung und Barbarei	108
10.1	Zum Verhältnis von Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität – Der konkrete Mensch als Ausdruck der Gleichheit in Verschiedenheit	108
10.2	Der Weg zu einem neuen philosophischen Diskurs – Die Notwendigkeit einer globalen Versöhnung	118
10.3	Der Logos als Dia-Logos im Sinne eines befreienden Diskurses – Calibán im Spiegel des Próspero	125
11	Kritische Anfragen an Zea – Zu den Grenzen seiner Philosophie	130
11.1	Zea und die Frage der indigenen Bevölkerung	131
11.2	Zeas Geschichtsphilosophie – Entwurf einer Metaerzählung?	139
12	Die Aktualität des Denkens Zeas – Kritische Anfragen an das postmoderne Denken und die europäische Philosophie	155
12.1	Geschichtsphilosophie als lohnenswertes Unterfangen	156
12.2	Die Notwendigkeit einer interkulturellen Öffnung der (europäischen) Philosophie	160
12.2.1	Interkulturelle Dialoge – Eine programmatische Skizze	164
13	Schlussbemerkung – Zeas Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik	171
	Literaturverzeichnis	173
	Internetlinks	177
	Abbildungsverzeichnis	178
	Anhang 1	179
	Anhang 2	180

1 Hinführung

Die lateinamerikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts ist wesentlich durch die Frage nach dem besonderen Charakter lateinamerikanischer Philosophie und lateinamerikanischer Identität bestimmt, die sich auch durch das Werk von Leopoldo Zea zieht, der eine Hauptfigur der lateinamerikanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt und als wichtigster mexikanischer Philosoph des 20. Jahrhunderts gilt. In seinem gesamten Schaffen spricht sich Zea für die geistige Emanzipation Lateinamerikas und die Entfaltung einer freien lateinamerikanischen Lebensform aus, wodurch er ein Verständnis für den befreiungsphilosophischen Ansatz vorbereitet. Dabei ist er zeitlebens auf die Versöhnung und den Dialog bedacht. Die zentrale Aufgabe lateinamerikanischer Philosophie besteht für Zea darin, sich mit den Ideen der lateinamerikanischen Realität und Kontextualität zu beschäftigen und die konkreten Probleme des Menschen zu betrachten. Nur so könne vermieden werden, europäische Philosophie nachzuahmen. Die Verdrängung der eigenen Realität müsse der Annahme der eigenen Vergangenheit weichen und ermögliche es, nicht nur ein kritisches, sondern ein befreiendes Projekt zu entwickeln, das in eine bessere Zukunft führe. In seiner Geschichtsphilosophie ist Zea darum bemüht, entlang der Kritik des griechischen Logozentrismus und dessen Fortführung bis in unsere Gegenwart den Eurozentrismus westlichen Denkens zu entlarven und ihm sein Konzept des Dis-Logos als Alternative entgegenzustellen. Entgegen der Herrschaftsauslegung des Begriffs tritt Zea für den alten Sinn des Logos als Vernunft und Wort ein und schlägt hinsichtlich der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Europa einen gleichberechtigten Dialog im Sinne eines befreienden Diskurses vor. Ein solcher Dialog könne nur im Kontext von Identität und Universalität gestaltet werden, wobei Zea die konkrete, menschliche Individualität ins Zentrum der philosophischen Auseinandersetzung rückt, ohne dabei dem Universalismus eine Absage zu erteilen. Zea gibt uns mit seinem Postulat des universalen Humanismus, den er im Ausgang der argumentativen Zurückweisung ungerechtfertigter Herrschaftsansprüche entwickelt und der dem einzelnen Menschen in seiner konkreten Besonderheit als Gleicher unter Gleichen, das heißt als gleichberechtigtes Subjekt, ins Zentrum philosophischen Denkens stellt, einen kritischen Maßstab der Beurteilung menschlichen Denkens und Handelns an die Hand, der die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie auch für die Beantwortung zeitgenössischer Herausforderungen zu einem lohnenswerten Unterfangen macht.

Anhand der Auseinandersetzung mit den Schriften Zeas bin ich darum bemüht, einen Einblick in sein Befreiungs- und Geschichtsphilosophie zu geben. Weitere Aspekte Zeas umfassenden philosophischen Werkes können dabei nur am Rande Erwähnung finden. Auch bleibt es anderen Arbeiten vorbehalten, Zeas Denken in Beziehung zu anderen Denkern und lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen zu setzen. Meine Arbeit stellt somit keine Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk Leopoldo Zeas dar, vielmehr versuche ich die bedeutsamen Aspekte seines geschichts- und befreiungsphilosophischen Denkens zu erhellen. Im Besonderen werde ich mich in diesem Rahmen seinen Werken *Warum Lateinamerika?* und *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Geschichte der Philosophie* widmen.

Zu Beginn meiner Ausführungen möchte ich mit biographischen Notizen und dem Hinweis auf philosophische Einflüsse auf sein philosophisches Denken an die Person Leopoldo Zea heranzuführen. In einem weiteren Schritt werde ich im Hauptteil meiner Arbeit wesentliche Grundzüge seines befreiungs- und geschichtsphilosophischen Denkens argumentativ nachzeichnen, bevor ich vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse abschließend zu zeigen versuche, welchen fruchtbaren Beitrag Zeas assumptives Projekt, seine Konzeption des Dia-Logos, der getragen ist von der Anerkennung des Anderen in seiner Differenz, und sein Postulat des universalen Humanismus als argumentative Grundlage zur Überwindung von Gewalt und Herrschaft auch für die Beantwortung zeitgenössischer moralischer, politischer und gesellschaftlicher Problemlagen zu leisten vermögen. Entgegen dem häufig vorgetragenen Postulat, die Geschichtsphilosophie sei obsolet geworden, möchte ich argumentativ nachzeichnen, inwiefern ein Festhalten an Zeas Geschichtsdenken, das uns zum interkulturellen Dialog aufruft und bedeutsame Forderungen an den Entwurf eines Konzepts interkulturellen Philosophierens stellt, als moralische Pflicht verstanden werden kann.

Das Werk manches lateinamerikanischen Philosophen wird im deutschsprachigen Raum (zumindest von Philosoph*innen im Forschungsfeld der interkulturellen Philosophie) bereits ausführlich rezipiert. Bei Zea ist dies bislang nicht der Fall. Häufig findet Zea lediglich bezüglich der Kontroverse mit Salazar Bondy um die Frage nach einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie Erwähnung. Sein umfassendes Werk, das mehr als 50 Bücher und zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen umfasst, ist im deutschsprachigen Raum bislang nicht in einem Standardwerk zu seinem philosophischen Wirken zusammengefasst. Drei Monografien und einige Aufsätze Zeas sind ins Deutsche

übersetzt.² Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich einen Beitrag dazu leisten, diese Lücke zu füllen.

Auch möchte ich mit der vorliegenden Arbeit zur Auseinandersetzung mit außereuropäischen Philosophien, im vorliegenden Fall der lateinamerikanischen Philosophie, anregen. Sie vermögen es, den eigenen Denkhorizont und die je besondere und zugleich eingeschränkte Perspektive zu erweitern. Meine Auseinandersetzung mit der Philosophie Zeas habe ich als unglaubliche Bereicherung meines Denkens erfahren, die es mir erlaubt hat, das scheinbar Selbstverständliche aus dem Horizont des Nicht-Selbstverständlichen her neu zu erfahren und deshalb mit einem tiefen Gefühl der Demut und Dankbarkeit verbunden ist. Es ist eine sehr schöne und tiefgreifende Erfahrung, vom Anderen her einen geweiteten Blick auf die von uns geteilte gemeinsame Welt und das eigene Selbst finden zu dürfen. In den Worten François Julliens gesprochen erfährt das eigene Denken dabei entlang eines Umweges über das Denken von außerhalb eine neue Perspektivierung.³

Ein Aufmerksam-Werden gegenüber den Grenzen des eigenen Horizonts soll der den vorliegenden Ausführungen vorangestellte Gall-Peters-Kartenentwurf anstoßen, der die Länder der Welt nicht in winkel- sondern flächengetreuem Größenverhältnis abbildet. Anders als die Mercator-Projektion, die geläufige Weltkarte, die die Länder der nördlichen Hemisphäre überproportional groß und die Länder der südlichen Hemisphäre zu klein darstellt und damit am eurozentrisch verzerrten Bild der Welt mitschreibt, kann die Gall-Peters-Projektion als Versuch beschreiben werden, eine gerechtere, wirklichkeitsgetreue Darstellung der Welt abzubilden.⁴ Die Gall-Peters-Projektion konfrontiert uns mit einem ungewohnten Bild der Welt. Wie die Mercator-Projektion positioniert auch die sie die nördliche Hemisphäre in der oberen Kartenhälfte. Ich habe die Abbildung der Gall-Peters-Projektion in der vorliegenden Arbeit gedreht und so bearbeitet, dass die Weltkarte nach

² Von Leopoldo Zea liegen folgende Werke in deutscher Sprache vor: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, München 1989; *Warum Lateinamerika?*, Aachen 1994; und *Am Ende des 20. Jahrhunderts: ein verlorenes Jahrhundert?*, Aachen 1997. Zu Leopoldo Zea in Deutsch vgl. ferner: Gregor Sauerwald, „Zea und die Philosophie der Befreiung“, in: L. Zea, *Signale aus dem Abseits*, 165-186; und Raúl Fornet-Betancourt, „Leopoldo Zeas Transformation der Philosophie in Lateinamerika“, in: L. Zea, *Warum Lateinamerika?*, 9-13; und ders. (Hrsg.), *Für Leopoldo Zea*, Aachen 1992. Im zweiten Teil dieses Bandes, der als Festschrift zum 80. Geburtstag von Leopoldo Zea erschienen ist, sind folgende Texte von Zea in Deutsch enthalten: „Die lateinamerikanische Philosophie und ihre Problematik“, 164-177; „Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus“, 178-192 und „Philosophie aus der Sicht der Marginalisierten“, 193-205.

³ Jullien, François (2002): *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, a. d. Französischen übers. v. M. Köller, Berlin: Merve-Verlag.

⁴ <https://de.wikipedia.org/wiki/Peters-Projektion>, aufgerufen am 11.09.2020.

Süden ausgerichtet ist und Lateinamerika ins Zentrum rückt. Damit möchte ich einen für das europäische Denken gewöhnlich an den Rand gestellten Erdteil in eine ungewohnt privilegierte Position rücken und damit auf die Tatsache der Pluralität der Perspektiven unsere gemeinsame Welt hinweisen, die Anlass bietet, die Selbstverständlichkeit des eigenen Denkens und Handelns kritisch auf seine Kontingenz hin zu befragen.

2 Biographische Notizen zu Zea

Leopoldo Zea wird 1912 in Mexiko geboren, wo er 2004 auch stirbt. Er entstammt einer armen Familie und die frühen Jahre seiner Kindheit sind von der Mexikanischen Revolution gekennzeichnet. Da sich sein Vater am Krieg beteiligt, wächst Zea bei seiner Großmutter auf. Bereits als Jugendlicher interessiert er sich für Politik. Er arbeitet früh, um den Lebensunterhalt für seine Familie und sich zu sichern. In dieser Zeit lernt er José Vasconcelos Calderón kennen, der mit seinem Werk *La Raza Cósmica* [Die kosmische Rasse, 1925] Wegbereiter eines unabhängigen lateinamerikanischen Denkens wird. In den 1930er Jahren beginnt Zea mit seinem Rechts- und Philosophiestudium. An der philosophischen Fakultät der UNAM [*Universidad Nacional Autónoma de México*, Autonome Nationale Universität Mexikos], welche 1551 gegründet wurde und zu den ältesten lateinamerikanischen Universitäten zählt, kommt er in Kontakt mit José Gaos, der aus dem spanischen Bürgerkrieg nach Mexiko geflüchtet und mit dem Werk Ortega y Gasset sowie der deutschen Phänomenologie vertraut ist.⁵ Vor allem Gaos prägt Zeas Denken von nun an. Daneben ist es Samuel Ramos, auch er macht Zea mit Ortega y Gasset vertraut. Aufgrund herausragender Leistungen erhält Zea ein Stipendium und schließt in den 1940er Jahren sein Studium mit dem Magister und Doktor in Philosophie ab. Bereits in dieser Zeit veröffentlicht er erste Publikationen und legt in dem Aufsatz *En torno a la filosofía americana* [Zur amerikanischen Philosophie] „seine zentralen Gedanken zu einem selbstständigen Denken Lateinamerikas“ nieder.⁶ In seiner Magisterarbeit *El positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia* [Der Positivismus in Mexiko: Geburt, Blüte und Niedergang], die er 1943 bei Gaos ablegt, beschäftigt sich Zea mit dem Positivismus in Mexiko und Lateinamerika und ist von da an um die lateinamerikanische Unabhängigkeit bemüht. „Zea nimmt darin die logozentrischen Projektionen ins Visier, welche die europäischen Strömungen Lateinamerika aufzuerlegen trachten, um den kulturellen Kolonialismus weiterführen zu können.“⁷ Seine Doktorarbeit bildet den zweiten Teil der Magisterarbeit und bringt Zea den Dokortitel der UNAM. In den Folgejahren unternimmt der Mexikaner eine Studienreise in die USA und verschiedene lateinamerikanische Länder, in denen er zahlreiche Kontakte mit lateinamerikanischen

⁵ Vgl. Estermann, Josef (2008): *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz, 17.

⁶ Ebd., 18.

⁷ Ebd., 19.

Philosophen knüpft.⁸ In seinem weiteren Schaffen ist Zea darum bemüht, dass lateinamerikanische Denken in der Weltphilosophie bekannt zu machen. Seine wissenschaftliche Laufbahn bleibt zeitlebens mit der UNAM verbunden. Mitte der 1950er Jahre wird Zea auch politisch aktiv. Er schließt sich der Institutionellen Regierungspartei an, wendet sich jedoch von dieser ab, als deren Demokratisierung nicht voranschreitet. Als Generaldirektor der kulturellen Beziehungen des Sekretariats des mexikanischen Außenministeriums reist Zea einige Male nach Europa, Asien und Afrika.⁹ Anfang der 1970er Jahre bereist er erstmals Spanien, das er zuvor aus Rücksichtnahme auf Gaos' Vergangenheit nicht bereist hat. Mitte der 1960er Jahre wendet sich Zea ausschließlich der Wissenschaft zu und legt alle politischen Ämter nieder.

Einen Schwerpunkt seiner Arbeit legt Zea auf die Ideengeschichte Lateinamerikas und Mexikos, dies zeigen bereits seine Schriften aus den späten 1940er und 1950er Jahren.¹⁰ In den folgenden Jahren tritt eine deutlich politischere Dimension in Zeas Werk zutage. Er beschäftigt sich mit dem revolutionären Lateinamerika, der Befreiungstheologie, der Dependenztheorie und der 68er-Bewegung.¹¹ Von besonderer Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit dem peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy um die Frage nach einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie. Das Ergebnis dieser Debatte bringt Zea im Jahr 1969 in seinem Werk *La filosofía americana como filosofía sin más* [Die amerikanische Philosophie als Philosophie an sich] heraus.¹² Weitere Werke widmen sich der lateinamerikanischen Identität und dem Ringen um Unabhängigkeit sowie der politischen Philosophie.¹³ Zea versteht sich als Befreiungsphilosoph und spricht sich für eine lateinamerikanische Allianz gegenüber dem Imperialismus Nordamerikas aus. Zentral für sein Werk ist die „Entwicklung und Verteidigung einer genuin lateinamerikanischen Philosophie“.¹⁴ Zea ist um die Emanzipation der lateinamerikanischen Philosophie von der europäischen und nordamerikanischen bemüht. Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre rückt mit der Frage der indigenen Völker

⁸ Vgl. Zea, Leopoldo u. Maciel, David R. (1985): An Interview with Leopoldo Zea, in: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No. 1, Duke University Press, 1-20, online abgerufen am 11.09.2020 unter: <http://www.jstor.org/stable/2514668>, 7.

⁹ Vgl. Estermann, 22.

¹⁰ Vgl. ebd., 26.

¹¹ Vgl. ebd., 23.

¹² Vgl. ebd., 27.

¹³ Vgl. ebd., 28.

¹⁴ Ebd., 26.

ein neues Themenfeld in Zeas Werk. Die Frage nach der lateinamerikanischen Identität bekommt damit eine zusätzliche Dimension.¹⁵

Politische Ereignisse und Umbrüche prägen Zeas philosophisches Denken maßgeblich. Sein Leben und Werk beschreibt Josef Estermann als ein Leben zwischen Philosophie und Politik.¹⁶ Neben seiner politischen Aktivität in den 1950er und 1960er Jahren zeigt sich Zeas politisches Engagement vor allem in der Stellungnahme zu aktuellen politischen Geschehen.¹⁷ Wiederholt prangert er soziale Ungerechtigkeiten an und spricht sich für die Anerkennung der Menschenwürde jedes Menschen und die Realisierung sozialer Gerechtigkeit aus. „In der sozialen Gerechtigkeit sah er die *conditio sine qua non* für die Freiheit überhaupt.“¹⁸ Die politische Dimension in Zeas Denken wird in seinem Verständnis von Humanismus und Solidarität sichtbar.

¹⁵ Vgl. Estermann, 29.

¹⁶ Vgl. ebd., 15.

¹⁷ Vgl. Zea, Leopoldo (1997): *Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert?*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung.

¹⁸ Kuster, Martyna (2014): *Der lateinamerikanische Diskurs über Identität und Geschichte im Lichte des interkulturellen Denkens – 20. Jahrhundert*, Wien: Dissertation, 173.

3 Philosophische Einflüsse im Denken Zeas

Besonders spanische bzw. spanischstämmige Philosophen wie José Ortega y Gasset und der vor dem spanischen Bürgerkrieg geflohene José Gaos beeinflussen Zeas Denken. Der *circunstancialismo* [Situationalismus] und *perspectivismo* [Perspektivismus] Ortega y Gassets, der ihm über seinen Lehrer Gaos vermittelt wird, prägt Zea wohl am nachhaltigsten. Auch seine „These von der Kontextualität aller Existenz (»Ich bin mich und meine Umstände«)“, die „wesentlich zur Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika“ beigetragen, findet Eingang in Zeas Werk.¹⁹ Wie Estermann zusammenfasst, ist Zea mit Ortega y Gasset überzeugt, „dass jegliches Denken nur als Dialog mit den »Umständen«, also dem jeweiligen geschichtlichen und sozial-politischen Kontext existiere“.²⁰ Von den Gedanken Ortega y Gassets ausgehend erhebt sich entsprechend auch Zeas Bemühen um eine authentische lateinamerikanische Philosophie, das heißt eine Philosophie, die von der konkreten Wirklichkeit des Kontinents anhebt. Ortega y Gasset selbst ist besonders von Hegel und dem Existentialismus inspiriert, so finden sich auch bei Zea Anknüpfungen an diese. Neben der Geschichtsphilosophie Hegels und der Existenzphilosophie „im Sinne einer kontextuellen Verortung der Existenz (»Dasein«) und dessen Situiertheit am geschichtlichen »Ort«“²¹ prägen auch der Historizismus Diltheys und die Phänomenologie Husserls Zeas Denken.

Von entscheidenderer Bedeutung für Zeas Denken und Werk sind jedoch vor allem lateinamerikanische Philosophen, die ein eigenständiges lateinamerikanisches Denken angeregt haben und an die Zeas Werk anknüpft.²² Neben Denkern wie Simón Bolívar, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello und José Martí ist Zea besonders von den ersten beiden Generationen der authentischen lateinamerikanischen Philosophie beeinflusst, etwa Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos und Salazar Bondy.²³ Vor allem Alberdis Gedanken der konkreten Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika nimmt Zea auf. Ihn erachtet er als Vordenker einer kontextuellen Philosophie in Lateinamerika.²⁴ Die Bedeutung Martí erkennt Zea in der Kontextualisierung des philosophischen Subjekts, die

¹⁹ Estermann, 33.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 34.

²² Vgl. ebd., 30-31.

²³ Estermann fasst die authentische lateinamerikanische Philosophie in vier Etappen bzw. Generationen zusammen, wobei Zea der dritten und vierten zugerechnet werden kann, ebd., 38-41.

²⁴ Vgl. ebd., 37.

Martí auf den Weg bringt. Für Martí und Zea besteht die Aufgabe von Philosophie im Versuch, kontextuelle Lösungen für reale Probleme zu geben.²⁵

Während die Philosophen der ersten und zweiten Generation kontextueller lateinamerikanischer Philosophie ihn prägen, gelingt es Zea mit seinen Schriften, selbst Teil der zweiten Generation zu werden. Ab den 1960er Jahren entwickeln sich die Philosophen weiter zu Befreiungsphilosophen. Die Debatte um die Frage nach einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie, die Zea mit dem Peruaner Augusto Salazar Bondy führt, prägt die dritte Generation lateinamerikanischer Philosophie und Zea wird damit zu einem ihrer prominentesten Vertreter. Ab den 1980er Jahren fordert die vierte Generation eine „interkulturelle Dekonstruktion des bisher erfolgten Projekts“ und Zea wendet sich vor dem Hintergrund des Erstarkens neuer Subjekte wie der indigenen Völker und neoliberaler Umbrüche wieder vermehrt dem Werk Bolívars und Martí zu.²⁶

²⁵ Vgl. Estermann, 37-38.

²⁶ Ebd., 41.

4 Lateinamerikanische Philosophie – Eine Begriffsbestimmung

Es wurden bereits grundlegende Hinweise zur Philosophie Zeas gegeben. Bevor wir uns seinem Werk – allem voran seinem geschichtsphilosophischen Denken sowie den befreiungsphilosophischen Ideen – ausführlicher widmen, scheint es angebracht, eine Klärung hinsichtlich des Begriffs *lateinamerikanischer Philosophie* anzustellen, der sich in drei Hauptstränge gliedern lässt:²⁷ 1.) werden damit „die präkolumbianischen Denktraditionen der indigenen Völker Süd- und Mesoamerikas verstanden [...], deren Status jedoch aufgrund der starken Präsenz mythischer Traditionen bis heute umstritten ist“; 2.) wird der Begriff für „die zahlreichen Strömungen europäischer Philosophie in Lateinamerika“ verwendet; 3.) hat „sich im 19. Jahrhundert im Zuge der Dekolonialisierung eine philosophische Tradition etabliert, die sich seit Juan Bautista Alberdi bewusst als „*filosofía americana*“ bzw. nach der kulturpolitischen Abgrenzung von den USA als „lateinamerikanische“ Philosophie definiert hat“.²⁸ In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff lateinamerikanische Philosophie im Sinne der dritten Begriffsbedeutung verwendet und bezeichnet „eine konkrete Form kontextueller Philosophie“, die sich „aus der kritisch-kreativen Auseinandersetzung mit den Kontexten der jeweiligen historischen Situation Lateinamerikas heraus artikuliert und entfaltet“ hat.²⁹

Trotz der Komplexität und Vielschichtigkeit der geschichtlichen Entwicklung lateinamerikanischer Philosophie, Raúl Fornet-Betancourt spricht von „einer Geschichte von Geschichten“,³⁰ liegt der Vielfalt der lateinamerikanischen Denkansätze die Kontextualität des philosophischen Denkens als gemeinsame erkennbare Grundperspektive zugrunde. Dass der Begriff „*filosofía americana*“ bzw. „*filosofía latinoamericana*“ oft als Synonym für kontextuelles Philosophie schlechthin im lateinamerikanischen Kulturbereich verwendet wird“, ist wesentlich der Verdienst Zeas, der in den 1940er Jahren

²⁷ Vgl. Schelkshorn, Hans (2013a): Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen Philosophie“ für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft, in: *Wertetraditionen und Wertekonflikte – Ethik in Zeiten der Globalisierung*, hg. v. G. Münnix, Nordhausen: Traugott Bautz, 263-279, 264.

²⁸ Ebd.

²⁹ Fornet-Betancourt, Raúl (2004): Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 10, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 81-97, 82.

³⁰ Ebd., 81.

an das Programm einer *filosofía americana* von Alberdi anknüpft und die Ideengeschichte Lateinamerikas rekonstruiert.³¹

Um Antwort auf die Frage „Warum Lateinamerika?“ zu erhalten, müsse, so Zea, die Beziehung zwischen Spanien und Lateinamerika bzw. die Beziehung zwischen Latein- und Nordamerika in den Blick genommen werden. Die Bezeichnung „Lateinamerika“ setzt sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts durch, sie besitzt einigende Funktion der Vielfalt kollektiver Identitäten Lateinamerikas.³² Der Kontinent habe sich auf die auf den Begriff der „Latinität“ gründenden Bezeichnung geeinigt und damit gleichzeitig die Bezeichnung als Hispanier oder Iberer abgelehnt, weil die Erfahrung der Kolonialzeit noch zu präsent gewesen sei. Zugleich habe Lateinamerika den immer dominanter werdenden Einfluss Nordamerikas als Bedrohung empfunden, der auch die Frage der eigenen Identität beeinflusst, die ab 1830 „zur wesentlichen Tendenz kultureller Prozesse“ wird.³³ Vasconcelos schreibt in seinem Buch *La Raza Cósmica*: „Da die Spur des vergossenen Blutes noch existiert, eine verfluchte Spur, die durch die Jahrhunderte nicht verwischt wurde, die aber durch die gemeinsame Gefahr annulliert werden soll.“³⁴ Nach der politischen Unabhängigkeit von den europäischen Kolonialmächten stellt Nordamerika die neue drohende Gefahr für den Süden des amerikanischen Kontinents dar. Sein Interesse besteht darin, das koloniale Machtvakuum einzunehmen, dass die Europäer hinterlassen haben. Viele lateinamerikanische Denker dieser Zeit, etwa der Chilene Francisco Bilbao, warnen vor einer möglichen Hegemonie Nordamerikas. „Angesichts dieser Bedrohung suchten die Völker dieser Region eine gemeinsame Bezeichnung, ohne ihre ererbte Kultur zu verneinen. Indem sie ihre Unabhängigkeit gegenüber der alten Kolonialmacht bewahrten, verboten sie die neue Kolonialmacht.“³⁵ Zea erklärt weiter: „So nahm es also zum einen die Bezeichnung „lateinisch“ an - stammte sie doch auch aus Spanien - und zum anderen die sich dahinter verbergende Kultur“ und „[d]as Attribut lateinisch wird nicht gegen Spanien verwendet, sondern gegen das angelsächsische Amerika“.³⁶ Denn es habe kein Zweifel daran bestanden, dass die Völker Lateinamerikas von der jahrhundertelangen Beherrschung durch die Europäer latinisiert worden waren. Das Lateinische sollte die

³¹ Fornet-Betancourt (2004), 89.

³² Vgl. Zea, Leopoldo (1994): *Warum Lateinamerika?*, hrsg. u. eingel. v. R. Fornet-Betancourt, a. d. Spanischen übers. v. L. Keil, 1. Aufl., Aachen: Augustus-Buchhandlung, 18.

³³ Krumpel, Heinz (2004): *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Frankfurt a. M.: Lang, 41.

³⁴ José Vasconcelos, zitiert nach Zea (1994), 17.

³⁵ Ebd., 17.

³⁶ Ebd., 18.

Ablehnung der Beherrschung durch die Europäer ausdrücken, jedoch keine Ablehnung Europas an sich. Die Vision der Vereinigung der Völker Lateinamerikas werde in Begriffen wie der Sprache von der „lateinamerikanischen Rasse“ sichtbar, die „eine kulturelle Synthese aus Spanien und Amerika“ darstelle.³⁷ Auf dem Gedanken der Vereinigung baut neben den Ausführungen von Vasconcelos „kosmischer Rasse“ auch Martí, der schreibt: „Unser ganzes Bestreben ist es, die Völker unseres Lateinamerikas Seele in Seele, Hand in Hand zu legen.“³⁸ Über die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Suche nach der eigenen nationalen Identität schreibt Heinz Krumpel: „Schon 1846 hatte in Mexiko der Verlust von mehr als der Hälfte des Landesterritoriums an Nordamerika als Folge des Krieges zwischen den beiden Ländern zu einer Identitätskrise geführt. Doch am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, vor dem Hintergrund des stärker werdenden pragmatischen Kurses des Nordens gegenüber dem Süden, betraf die Identitätsfrage bereits den gesamten Kulturbereich.“³⁹

Wie Martyna Kuster nachzeichnet, bezieht sich der Begriff Lateinamerika „auf eine gemeinsame historisch-kulturelle Vergangenheit“ und „spielt eine integrierende Rolle für die Zukunft“, die drei Zeitformen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend, gehe es ihm um: „1. Anerkennung des Andersseins Lateinamerikas 2. Vereinheitlichende Tendenzen und das Überwinden eigener interner Gegensätze 3. Eröffnung auf die Zukunft.“⁴⁰ Der Begriff Lateinamerika kann als „Bewußtwerdungsprozeß“ verstanden werden, als „politischer Begriff, der ein dynamisches Aktionsprogramm ausdrückt, das für die autonome Selbstbestimmung der unabhängigen Staaten vom Rio Bravo bis Feuerland steht“.⁴¹ Horacio Cerutti-Guldberg macht auf den utopischen Gehalt der Bestimmung des Begriffs Lateinamerika aufmerksam:

„Natürlich sind wir nicht in erster Linie Latinos, wenn nicht als Opposition gegenüber den (angel)sächsischen Nachbarn. Wir sind gezwungen uns zu definieren, zu sagen, welche Rolle wir in der Universalgeschichte spielen und spielen werden, vielmehr als die Latinität als eine unserer Benennungen herauszuheben, haben wir versucht, die Vorstellungen unseres Amerikas zu erklären, welches paradoxerweise noch nicht ganz unseres ist, und deshalb kann man ihm die Bedeutungen Wunsch, Traum, Utopie unterlegen.“⁴²

³⁷ Zea (1994), 19.

³⁸ José Martí, zitiert nach ebd., 19.

³⁹ Krumpel (2004), 203.

⁴⁰ Kuster, 19-20.

⁴¹ Martin Kaller, zitiert nach Krumpel, Heinz (1993): Identitätszuweisung und der Diskurs über die historische Erfahrung, in: *Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika*, hg. v. H. Holley u. K. Zapotoczky, Linz: Universitätsverlag Trauner Druck, 111-122, 121.

⁴² Horacio Cerutti-Guldberg, zitiert nach ebd., 122.

Krumpel schreibt über das Wesen von Utopien: „Die Utopie stellt das Bestehende in Frage und weist im Sinne des Noch-Nicht auf humanistischere Bedingungen hin.“⁴³ „Ausgehend von den jeweiligen sozialen Verhältnissen, entwickelten Utopien Antithesen zum Bestehenden, in denen sich die Wünsche und Befürchtungen der Menschen spiegelten.“⁴⁴

⁴³ Krumpel, Heinz (2006): *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert – Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Frankfurt a. M.: Lang, 174.

⁴⁴ Ebd., 173.

5 Die Entwicklung lateinamerikanischer Philosophie als kontextueller Philosophie – Der lange Weg philosophischer Selbstvergewisserung

Neben der Klärung des Begriffs lateinamerikanischer Philosophie scheint es mir erforderlich, die Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie bis ins 20. Jahrhundert in ihren Grundzügen nachzuzeichnen.⁴⁵ Den Schwerpunkt möchte ich dabei auf die sich schrittweise vollziehende Selbstkonstituierung der lateinamerikanischen Philosophie legen, die mit Alberdi einsetzt. Sie ist, wie sich zeigen wird, aufs Engste mit der Frage nach der eigenen Identität verschränkt, die das wesentliche Charakteristikum lateinamerikanischer Philosophie bildet. Der historische Diskurs erscheint mir deshalb unerlässlich, weil seine Kenntnis notwendig ist, um nachvollziehen zu können, von welchem geschichtlichen Kontext Zeas Denken seinen Ausgang nimmt. Auch – und dies scheint mir das gewichtigere Argument zu sein – ist die Kenntnis der Geschichte der lateinamerikanischen Vergangenheit eine notwendige Voraussetzung dafür, ein Verständnis von Zeas Denken überhaupt entwickeln zu können, denn die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Vergangenheit stellt den Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Zeas dar, wie sein historisch-befreiungsphilosophischer Ansatz deutlich macht.

5.1 Mythologie und Philosophie in der präkolumbianischen Epoche⁴⁶

Bereits 5000 Jahre vor der Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents durch Kolumbus sind Zivilisationsformen in Lateinamerika anzutreffen und das präkolumbianische Amerika hält mythologische und philosophische Denkweisen bereit, wie Krumpel deutlich macht. Die Konquista im Jahr 1492 beurteilt er deshalb nicht als „Ausgangspunkt der kulturellen Entwicklung“, sondern als „Trennlinie“, die zwischen

⁴⁵ Krumpel, Heinz (1992a): *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie-Verlag. Krumpel zeichnet die wesentlichen Grundzüge der Entwicklung der Philosophie in Lateinamerika in seinem Werk nach. Um eine gedankliche Orientierung zu ermöglichen nimmt Krumpel eine Gliederung in fünf Etappen vor, der ich mich in meinen Ausführungen anschließen möchte.

⁴⁶ Vgl. ausführlicher ebd., 37-102.

einer streng einheimischen südamerikanischen Kultur vor der Eroberung und einer indo-hispanischen Kultur gezogen werden kann.⁴⁷

Mit der Konquista kommt es zur Eroberung, Verfolgung, Unterwerfung und Ausrottung der ursprünglichen Völker und ihrer Verschmelzung mit den Spaniern und Portugiesen, „ohne Rücksicht darauf, daß dieses Amerika auf eine alte kulturgeschichtliche Tradition zurückblicken kann“.⁴⁸ Krumpel weist jedoch auch darauf hin, dass trotz aller Zerstörung und des „Abbruch[s] der geistigen Eigenentwicklung der indianischen Völker“ Teile der indianischen Kultur in die eigene Kultur der Kolonisatoren aufgenommen wurden.⁴⁹ Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts jedoch erfolgt mit dem wachsenden Selbstbewusstsein Lateinamerikas die Aufarbeitung des präkolumbianischen Denkens. In den 1940er Jahren wirft etwa Samuel Ramos die Frage nach einer präkolumbianischen Philosophie auf.⁵⁰ Bis heute herrscht jedoch Uneinigkeit darüber, ob hinsichtlich des präkolumbianischen Zeitraums von einem philosophischen Denken dieser Epoche gesprochen werden kann, wobei Hans Schelkshorn auf die Bedeutung des „leitenden Vorverständnisses von »Philosophie« hinweist, das ausschlaggebend für die Beantwortung sei.“⁵¹ Beim Vergleich des mythologischen Denkens der altamerikanischen Kulturen mit jenem des griechischen Kulturraums kommt Krumpel zu einem entscheidenden Ergebnis:

„[...] bei aller strukturellen und inhaltlichen Singularität des altamerikanischen und europäischen mythologischen Denkens ist das Prinzip der darin enthaltenen allgemeinen Vernunft nachzuweisen. Man kann deshalb sagen, wenn die altamerikanischen Mythologien durch die Konquista nicht unterbrochen worden wären, hätte sich die darin enthaltene Differenziertheit philosophischer Begrifflichkeit in der weiteren Entwicklung zu einer Selbstständigkeit des philosophischen Denkens verdichtet. Ein Prozeß, der sich in bezug auf die Herausbildung der Philosophie als selbstständige Disziplin aus der Mythologie in allen Kulturkreisen unserer Erde vollzog.“⁵²

Zwar komme es „zu keiner Herausbildung einer eigenständigen Philosophie“, jedoch zeige sich trotzdem „das Vorhandensein philosophischen Denkens in der mythologischen Vorstellungswelt der alt-amerikanischen Völker“, weshalb man jedenfalls sagen könne,

⁴⁷ Krumpel, Heinz (2009): Philosophie im Kontext von Universalität und Partikularität, in: *Interdisziplinäre Philosophie der Gegenwart. Festgabe für Werner Gabriel zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. H. Hashi, Wien: Peter Lang, 9-28, 26.

⁴⁸ Krumpel (1992a), 3.

⁴⁹ Vgl. ebd., 11.

⁵⁰ Vgl. ebd., 43.

⁵¹ Vgl. Schelkshorn, Hans (2012a): Die Verschlingung von Mythos und Logos. Vorüberlegungen zur Frage einer »Philosophie« in den amerindischen Kulturen, in: *Perspektiven interkulturellen Philosophierens*, hg. v. F. Gmeiner-Pranzl und A. Graneß, Wien: Facultas WUV, 380-395, 380.

⁵² Krumpel, Heinz (1992b): Philosophischer Begriff und Kontextualität - Zur geschichtsphilosophischen Relevanz in bezug auf das Verhältnis der Nord-Süd-Problematik, in: *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 152-165, 155.

„daß der Mythos die Philosophie der vorphilosophischen Zeit ist“.⁵³ In seinem Aufsatz *La filosofía americana como filosofía sin más* legt Zea dar, dass die „strenge Gegenüberstellung von Mythos und Logos“ in Frage gestellt werden müsse, da „Mythos und Logos Ausdrucksformen derselben Bewegung des Geistes [seien], in der der Mensch die chaotische Welt durch das Wort ordnet, um sich eine »Wohnstatt« zu schaffen“, wie Schelkshorn zusammenfasst.⁵⁴ Das Verständnis von Philosophie „im Sinn der elementaren Fähigkeit des Menschen, das Wort zu ergreifen“, sei nach Zea nicht erst mit den spanischen Eroberern nach Lateinamerika gekommen, wie er ausdrücklich betont.⁵⁵

5.2 Philosophisches Denken in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft⁵⁶

Mit der Entdeckung und Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents folgt auf den präkolumbianischen Zeitraum die Einführung und Verbreitung der spanischen Philosophie, allem voran der mittelalterlichen scholastischen Philosophie. Dies erkläre, so Fornet-Betancourt, die Situation „notorischer Überrepräsentation des Europäischen“ über mehrere hundert Jahre, die Hegels Urteils über den lateinamerikanischen Kontinent als „Widerhall der Alten Welt“ und „Ausdruck fremder Lebendigkeit“ nachvollziehbar mache, wobei Fornet-Betancourt zugleich betont, dass Hegel dabei die „unterdrückte autochthone Denktradition“ völlig verkenne und auf die Tendenz Lateinamerikas, Europa auch über die Kolonialzeit hinaus als ausschließlichen zentralen Referenzpunkt zu erachten, aufmerksam macht.⁵⁷ „Aus der Sicht dieser Tendenz soll sich doch Lateinamerika auf Europa hin bewegen.“⁵⁸

Wie Krumpel jedoch eindringlich betont, wird die spanische Philosophie nicht einfach übernommen, sondern „der Einfluß des spanischen Gedankenguts durch die spezifische lateinamerikanische kulturelle Situation in dieser Zeit gefiltert“.⁵⁹ Wie das philosophische Denken des Dominikanerpaten Bartolomé de Las Casas zeigt, erfolgt dabei „in der

⁵³ Krumpel (1992a), 297.

⁵⁴ Schelkshorn (2012a), 386.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. ausführlicher Krumpel (1992a), 103-138.

⁵⁷ Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (1993): Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie, in: *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründung von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 2. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 108-115, 108.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Krumpel (1992a), 113.

geistigen Konfrontation mit den alten Indianerkulturen eine deutliche Stellungnahme des im 16. und 17. Jahrhundert in Spanien wirkenden Renaissancehumanismus“.⁶⁰ Las Casas setzt sich für die Rechte der ursprünglichen Völker ein und vertritt in der Diskussion über die Frage nach der Menschlichkeit und Vernunft der Indianer und ob diese unterdrückt und im Krieg vernichtet werden dürften, die Gegenposition zu Juan Ginés de Sepúlveda, dem Hofchronisten von Karl V. Während Las Casas in der Tradition von Averroes und mit Rückgriff auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles und seine Ausführungen *Über die Seele* die Auffassung vertritt, dass der Intellekt allen Menschen gemeinsam und auch die indigene Bevölkerung zum vollen Vernunftgebrauch fähig sei,⁶¹ rechtfertigt Sepúlveda „im Namen des ethischen Universalismus des christlichen Naturrechts die gewaltsame Unterwerfung der Indios“, da sie aufgrund grausamer Sitten „unter das Niveau naturrechtlich festgelegter Humanität und damit auf einen im ethisch verstandenen tierischen Zustand abgesunken“ seien.⁶² Das humanistische Denken Las Casas’ übe, wie Krumpel betont, auch heute noch großen Einfluss auf das lateinamerikanische Denken aus.⁶³

Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den mexikanischen Indios ist für Schelkshorn ein Beispiel der „Inseln des Dialogs“, die die frühe Neuzeit hervorbringt. Er deutet sie vor dem Hintergrund der neuen geopolitischen Situation, die durch die Expansionsbewegungen zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert entsteht und die geprägt ist von zahlreichen Konflikten und Gewaltexzessen und zugleich, auch in Reaktion auf diese, „die innovativste Phase politischer Philosophie seit der Antike“ darstelle, da sich in dieser Zeit „sowohl die theoretischen Grundlagen des modernen Rechtsstaats als auch neue kosmopolitische Ideen, insbesondere des Völkerrechts“ entwickeln.⁶⁴ Diese Zeitspanne könne als „eine Phase »maximaler Begegnungen«“ bezeichnet werden, da es zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte zu „einer erdumspannenden Kontaktaufnahme zwischen den

⁶⁰ Krumpel (1992a), 5.

⁶¹ Vgl. ebd., 115-117.

⁶² Schelkshorn, Hans (2011a): Eine Civitas des Dialogs. Zur ethisch-politischen Bedeutung des sokratischen Dialogs in interkultureller Perspektive, in: *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Mainz, 173-186, 179.

⁶³ Vgl. Krumpel (1992a), 117.

⁶⁴ Vgl. Schelkshorn (2011a), 177.

philosophischen Traditionen“ kommt, wobei Lateinamerika im 16. Jahrhundert einen transkulturellen Begegnungsraum darstellt.⁶⁵

Das Wissen um die Vorherrschaft der scholastischen Philosophie über mehrere hundert Jahre ist für das Verständnis gegenwärtiger lateinamerikanischer Philosophie bedeutsam und erklärt, warum sich das philosophische Denken Lateinamerikas bis heute „an den traditionellen metaphysischen Fragen orientiert“, während in Nordamerika „positivistische und utilitaristische Verabsolutierungsbestrebungen“ auszumachen sind.⁶⁶

5.3 Von der Scholastik zum Positivismus⁶⁷

Mit Beginn der revolutionären Unabhängigkeitsbewegungen 1810 kommt es zum Versuch, eine philosophische Modernisierung vorzunehmen. Nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit von den europäischen Kolonialmächten suchen die lateinamerikanischen Staaten „nach ideellen Möglichkeiten, die im Sinne der Festigung der Unabhängigkeit wirksam werden“ können und wenden sich den philosophischen Strömungen des Positivismus und Utilitarismus zu.⁶⁸ Der Positivismus, von Mitte des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts die dominierende philosophische Strömung, scheint der gesellschaftlichen und industriellen Entwicklung Vorschub zu leisten und die USA wird für viele Denker zum neuen Vorbild. Der Panamerikanismus bzw. Monroeismus fordert eine Union aller amerikanischen Bürger unter der Führung der Vereinigten Staaten. Der Bolívarismus, das zweite Ideenkonzept, das die Entstehung der neuen amerikanischen Staaten begleitet, spricht sich hingegen für die Vereinigung und Gemeinschaft der neuen lateinamerikanischen Nationen aus, die die Kolonialgeschichte als gemeinsame Erfahrung teilen und warnt vor dem hegemonialen Anspruch der USA, die das von den Europäern hinterlassene Machtvakuum einzunehmen versuchen.⁶⁹

Neben dem positivistischen Denken im Anschluss an Auguste Comte und dem spanischen Krausismo verbreitet sich auch das Denken der klassischen deutschen Philosophie.⁷⁰ Trotz

⁶⁵ Elmar Holenstein, zitiert nach Schelkshorn, Hans (2011b): Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 75-100, 85.

⁶⁶ Krumpel (1992a), 14.

⁶⁷ Vgl. ausführlicher ebd., 139-194.

⁶⁸ Ebd., 155.

⁶⁹ Vgl. Kuster, 14-15.

⁷⁰ Vgl. Krumpel (1992a), 5-6.

der Dominanz des Positivismus wird das traditionelle scholastische metaphysische Denken nicht vollkommen überwunden. Dies erklärt, warum es zu einer anderen ideengeschichtlichen Entwicklung als in den Vereinigten Staaten kommt: „Im Gegensatz zu Nordamerika, wo der protestantische und calvinistische geistesgeschichtliche Hintergrund die Verfestigung positivistischen und utilitaristischen Denkens begünstigte, wirkte im Süden Amerikas die noch hinter dem Positivismus vorhandene scholastische metaphysische Tradition einer ähnlichen Entwicklung entgegen.“⁷¹

Die Argentinier Domingo Faustino Sarmiento und Jean Bautista Alberdi versuchen in den nach den Wirren des Freiheitskampfes neu entstandenen Staaten, die von innerer Unruhe und Bürgerkrieg gekennzeichnet sind, „die liberalen und positivistischen Fortschrittstheorien Europas für die besonderen Probleme der postkolonialen Staaten im südlichen Amerika zu adaptieren“.⁷² Sie lehnen das von Spanien hinterlassene Mestizentum und die dazugehörige Kultur ab und widersetzen sich dem Erbe Spaniens, in dem sie „die Ursache aller Übel der Region“ sehen.⁷³ Das Mestizentum wird als Grund für die Rückständigkeit Lateinamerikas erachtet und erkläre, warum die Region außerhalb der Geschichte und Zivilisation stehe und „dafür bestimmt war, dem angelsächsischen Amerika zu dienen“.⁷⁴ Sarmientos Gegenüberstellung von Zivilisation und Barbarei zeigt, dass der Diskurs über die lateinamerikanische Identität von zahlreichen Dichotomien gekennzeichnet ist. Alles Spanische, die Provinzen, die Weiten der Pampa und den Landmenschen assoziiert Sarmiento mit der Barbarei. Die Stadt und den Stadtmenschen, europäisch-fortschrittliche Ideen ordnet er der Zivilisation zu.⁷⁵ Er übernimmt also den Barbarendiskurs. Zea schreibt hierzu: „Barbarei war die spanische Vergangenheit, das Spanien der Inquisition, aber auch das Spanien, das sich mit dem indigenen und wilden Amerika und dem Blut der Sklaven aus Afrika vermischt hatte, d.h. eine Mischung aus all dem Schlechten, dem Schlimmsten der Rassen. Die Lösung des Übels bestand darin, nicht mehr das zu sein, was man war, um etwas anderes sein zu können.“⁷⁶ Sarmiento entwickelt eine europäische Vision Lateinamerikas, mit der die Barbarei überwunden werden sollte. Die indigenen Völker bleiben wie die spanischstämmigen Kreolen aus seiner „Vision einer weißen argentinischen Republik kategorisch aus[geschlossen]“, denn sein Denken ist - wie

⁷¹ Krumpel (1992a), 299.

⁷² Schelkshorn (2013a), 275.

⁷³ Zea (1994), 19.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. Krumpel (2004), 158.

⁷⁶ Zea (1994), 19.

jenes Alberdis - von der „lineare[n] Fortschrittsidee der europäischen Aufklärung, einschließlich der rassistischen Verzerrungen der neuzeitlichen Vernunftmoral“ geprägt.⁷⁷ Sarmientos Denken zeige, so deutet Schelkshorn, wie der „Hochmut Europas“ im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts von den Liberalen und Positivisten fortgesetzt wurde.⁷⁸ Eine gezielte Einwanderungspolitik und die mit ihr verbundene „Blutwäsche“ solle sicherstellen, dass die durch die Mestizisierung entstandenen vermeintlichen minderwertigen lateinamerikanischen Rassen und Kulturen aufgehoben werden.⁷⁹ Vor diesem Hintergrund kommt es zur Verfolgung und Ausrottung der indigenen Bevölkerung. Sarmiento hält fest: „Was bleibt diesem Amerika übrig, um dem erfolgreichen und freien Los des anderen Amerikas zu folgen? Sich anpassen; und dies tut es bereits mit den anderen europäischen Rassen, indem es das indigene Blut durch die modernen Ideen korrigiert und dem Mittelalter dadurch ein Ende bereitet.“⁸⁰ Die Vorstellung, dass die lateinamerikanischen Gesellschaften von ihrer geerbten Rasse und Kultur gesäubert werden müssen, wird von der Forderung begleitet, zu den Vereinigten Staaten des Südens zu werden. Diese findet ihren Ausdruck im Slogan „Seien wir die Yankees des Südens“.⁸¹ In vielen lateinamerikanischen Staaten wird der Positivismus zur Staatsdoktrin und im Alltagsleben leiden die Menschen unter dessen autoritären Auswüchsen.⁸²

Juan Bautista Alberdi stellt Mitte des 19. Jahrhunderts sein Projekt der *filosofía americana* vor und knüpft zugleich an das von Sarmiento verfolgte Konzept der Europäisierung an. Alberdi verfolgt mit seinem Programm ein bestimmtes Verständnis von Philosophie. Nicht mehr länger sollen europäische Philosophien bloß übernommen, sondern im Ausgang einer umfassenden Analyse des eigenen Kontextes transformiert werden. Alberdi betont: „Jede Zeit und jede Schule hat ihre eigenen Antworten auf die Fragen des menschlichen Geistes.“⁸³ Liberale Ideen, z. B. der Französischen Revolution, sollen mit den eigenen Verhältnissen verbunden, das heißt transformiert werden. Alberdi konzipiert ein Verständnis von Philosophie, das in aller Schärfe die Kontextbedingtheit allen Denkens zum Ausgangspunkt macht. Philosophie solle „aus eigenen sozialen, gesellschaftlichen,

⁷⁷ Schelkshorn (2013a), 276.

⁷⁸ Vgl. Schelkshorn (2011a), 185.

⁷⁹ Vgl. Kuster, 26.

⁸⁰ Domingo Faustino Sarmiento, zitiert nach ebd., 26.

⁸¹ Zea, Leopoldo (1992b): Die lateinamerikanische Philosophie und ihre Problematik, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 164-177, 171.

⁸² Vgl. Schwab, Hermann (2012): *Die Exklusivität des Logos*, Wien: Diplomarbeit, 36.

⁸³ Juan Bautista Alberdi, zitiert nach Krumpel (1992a), 19.

politischen und ökonomischen Bedürfnissen hervorgehen“.⁸⁴ Das Bewusstsein der kontextuellen Situiertheit bricht mit ihm in den philosophischen Diskurs ein, ohne dass dabei die Universalität der Vernunft negiert werde. Bereits in den 1840er Jahren spricht sich Alberdi damit für eine lateinamerikanische Philosophie aus. Im Jahr 1842 schreibt er:

„Wir haben von der amerikanischen Philosophie gesprochen und es ist notwendig, daß wir alles daran setzen, damit sie existieren kann. Eine universale Philosophie löst die Probleme, die die Humanität interessieren. Eine universale Philosophie löst die Probleme der Zeit. Amerikanische Philosophie wird aber jene sein, die das Problem amerikanischer Interessen löst. Die Philosophie, d.h. eine in ihren fundamentalen Elementen, so wie die Humanität, variiert in ihren nationalen und temporalen Applikationen.(...) Unsere Philosophie wird folglich in einer Reihe von Lösungsvorschlägen für die Probleme, die das nationale Schicksal interessieren, bestehen.“⁸⁵

Die Bewusstseins-erlangung der Kontextualität stellt einen entscheidenden Schritt im kulturellen Selbstbehauptungsprozess Lateinamerikas dar.⁸⁶ Alberdi legt deshalb den Grundstein der Debatte um eine lateinamerikanische Philosophie. Die eigene Identität müsse, so Alberdi, in der Rückbesinnung auf die konkrete lateinamerikanische Wirklichkeit bestimmt werden.

Obwohl Alberdi, anders als Sarmiento, die Anknüpfung an die eigene geschichtliche Vergangenheit Lateinamerikas propagiert, bleibt er, so Schelkshorn, einem „extremen Europäismus“ verhaftet: „Die Zivilisation kommt nach Alberdi allein aus Europa; Amerika ist und bleibt ein Ort der Barbarei“.⁸⁷ Alberdi blendet das indigene, afroamerikanische, gemischte Amerika aus und schreibt so an der Negation des wahren Amerika mit, da seine Wirklichkeit unvollständig bleibt.⁸⁸ Obwohl Alberdi „mit dem Konzept einer „*filosofia americana*“ ein entscheidendes Fundament für die Entstehung einer eigenständigen, sich bewusst als ein „lateinamerikanisches“ Denken verstehenden philosophischen Tradition“ legt⁸⁹, kann sein Programm nicht als Gegenkonzept zu Sarmiento gelesen werden, denn auch sein Denken geht von der Grundannahme aus, dass die Entwicklung Lateinamerikas dem europäischen Beispiel, das heißt England und Frankreich, folgen müsse. Fornet-

⁸⁴ Kuster, 32.

⁸⁵ Alberdi, zitiert nach Zea (1994), 27-28.

⁸⁶ Vgl. Krumpel, Heinz (2006): *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert – Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Frankfurt a. M.: Lang, 2006, 95.

⁸⁷ Schelkshorn, Hans (2010): Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für einen neuen Dialog, in: *Theologie der Befreiung im Wandel. Revision – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, hg. v. G. Prüller-Jagenteufel u. a., 1. Aufl., Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 9-20, 13.

⁸⁸ Vgl. Hofstätter, Leandro (2005): *Kontextuelle Philosophie. Die lateinamerikanische Geschichtsphilosophie des Leopoldo Zea als Ausgangspunkt und Grundlage einer lateinamerikanischen Philosophie*, Bremen: Dissertation, 33.

⁸⁹ Schelkshorn (2010), 13.

Betancourt schreibt dazu: „[D]ie Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie wird genau in dem historischen Moment aufgeworfen, in dem Südamerika bzw. die lateinamerikanische Kultur eine starke Identitätskrise erfährt und in dem die Lösung der Probleme durch die Entscheidung für eine vollständige Europäisierung des Kontinents gesucht wird.“⁹⁰ Deshalb gelange Alberdi mit der Forderung der kontextualisierten Philosophie nach Fornet-Betancourt „nicht an die Wurzeln des Problems“, nämlich „daß man an die Wurzel Südamerikas gelangt, indem man lernt, es aus seinen eigenen Kulturtraditionen heraus zu verstehen“.⁹¹ Jedoch äußert sich Alberdi kritisch zu Sarmientos Ansichten über Zivilisation und Barbarei und während Sarmiento sich eindeutig gegen die indigenen Völker stellt, tritt Alberdi zeitlebens für den Frieden ein und verurteilt auch den vermeintlich gerechten Krieg als Verbrechen.⁹²

Nach Schelkshorn verdeutlichen die liberalen und positivistischen lateinamerikanischen Denker des 19. Jahrhunderts den verinnerlichten Eurozentrismus, der Lateinamerika über die Kolonialzeit hinaus prägt und „eine autoritäre Modernisierungspolitik legitimiert, die sich gegen die Mehrheit der Bevölkerung, insbesondere gegen die indigenen Völker, richtete“.⁹³

5.4 Metaphysisches Denken⁹⁴

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kommt es zur Abkehr vom Positivismus und einer Rückbesinnung auf die Metaphysik. Auf die Generation der Zivilisatoren und Positivisten folgt eine Generation, die die Folgen des Positivismus kritisch beurteilt. Die Modernisierung habe die spezifische kulturelle Identität Lateinamerikas ignoriert, was einer Selbstnegation der eigenen Wurzeln gleichkomme und zum Scheitern der Regierungsprogramme geführt habe. Zwar sei die politische Loslösung von Spanien wichtig, jedoch dürfe dies nicht dazu führen, die Beziehung zu Spanien insgesamt zu kappen. Vor diesem Hintergrund wird die *filosofía americana* bewusst in die *filosofía*

⁹⁰ Fornet-Betancourt, Raúl (1996): Die Philosophie und die lateinamerikanische Identität, in: *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Augustus-Buchhandlung, 53-64, 60.

⁹¹ Ebd., 61-62.

⁹² Vgl. Krumpel (2004), 159-160.

⁹³ Schelkshorn, Hans (2012b): Entgrenzungen als Signatur der Moderne, in: *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, hg. v. H. Schelkshorn, 1. Aufl., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 218-245, 224.

⁹⁴ Vgl. ausführlicher Krumpel (1992a), 195-240.

latino-americana integriert.⁹⁵ Vor allem die Ideen der Europäer Ortega y Gasset, Henri Bergson, Nicolai Hartmann, Max Scheler, Martin Heidegger, Edmund Husserl und Wilhelm Dilthey werden rezipiert und finden ihren Ausdruck in den Werken des Uruguayers Enrique Rodó, des Chilenen Francisco Bilbao und der Mexikaner Antonio Caso und José Vasconcelos, die das mit dem Positivismus verbundene kulturelle Defizit und die moralische Krise zur Sprache bringen.⁹⁶ Sie warnen vor der „Selbstzerstörung der Vernunft“, das heißt der „protestantischen Verabsolutierung der Vernunft mit der Befürchtung vom Heraufkommen eines Vernunfttotalitarismus [...], der dem individuellen Selbst, dem Gefühl und den Intuitionen keinen Raum mehr lässt“.⁹⁷ Das Denken aller kennzeichnet neben „einer ethischen, ästhetischen und religiösen Wertorientierung, die in der Subjektivität des konkreten Menschen seine Begründung findet“, unter anderem die Betonung eines universellen Humanismus.⁹⁸

Rodó spricht sich für eine Rückbesinnung auf die spanischen Wurzeln und gegen die Unterordnung Lateinamerikas unter das angelsächsische Amerika aus. Er kritisiert die drohende Abhängigkeit von Nordamerika und hält ihr die Idee der Latinität (*ladinidad*) und der iberamerikanischen Gemeinschaft entgegen.⁹⁹ „Wir haben unsere *Nordomanie*. Es ist notwendig, ihr die Grenzen entgegenzuhalten, die die Vernunft und das Gefühl angeben.“¹⁰⁰ Die eigene kulturelle Realität und die koloniale Vergangenheit sollen angenommen und davon ausgehend die eigene Identität bestimmt werden. Der Liberalismus und der Positivismus hätten gezeigt, dass der Versuch des radikalen Abschneidens der kolonialen Wurzeln in eine Leer führe. In diese Leere hinein ruft Rodó mit seinem im Jahr 1900 erschienenem Werk *Ariel* zu neuer Spiritualität abseits der materialistischen Lebensperspektive des Positivismus auf. „Durch die Überbewertung des technischen Fortschritts sei das Bewusstsein vom moralischen Sein verloren gegangen.“¹⁰¹ Die positivistischen Theorien hätten zwar technisch die Möglichkeiten erweitert, aber die exklusive Orientierung an materiellen Interessen und eine Indifferenz gegenüber allem, was die Grenzen des Nützlichen überschreite, hätten den Mensch verstümmelt. Ästhetik, Moral und Religion würden keine Rolle spielen. Die Reduktion auf das Nützliche bricht

⁹⁵ Schelkshorn, Hans (2018): *Interkulturelle Philosophie: Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der globalen Moderne*, unveröffentlichte Vorlesungs-Mitschrift.

⁹⁶ Vgl. Krumpel (1992a), 6.

⁹⁷ Ebd., 180.

⁹⁸ Vgl. ebd., 300.

⁹⁹ Vgl. Kuster, 17 und Zea (1992b), 172.

¹⁰⁰ Enrique Rodó, zitiert nach Zea (1994), 21.

¹⁰¹ Schwab, 37.

Rodó durch eine ästhetisch-moralische Vision auf.¹⁰² Wie Krumpel festhält, beeinflusst „der „Arielismo“ als Ausdruck der Überlegenheit der lateinamerikanischen ethischen und religiösen Grundwerte in der Folgezeit auch das befreiungsphilosophische Denken Leopoldo Zeas“.¹⁰³

„[D]ie radikalste Kritik an den eurozentrischen Verengungen der positivistischen Modernisierungstheorien“ entwickelt Ende des 19. Jahrhunderts José Martí.¹⁰⁴ Ihm gelingt es, „den Europäismus der liberal-positivistischen Ära in Lateinamerika definitiv [zu] überwinden“, wie Schelkshorn würdigt.¹⁰⁵ Martí lehnt die von Sarmiento entwickelte Interpretation des rückständigen, marginalisierten Lateinamerikas und dem ihn übergeordneten fortschrittlichen, zivilisierten Europa bzw. Nordamerika ab. Nicht die Nachahmung könne den gewünschten Fortschritt Lateinamerikas ermöglichen, sondern „im Kreieren sollte Lateinamerika seinen Weg finden“.¹⁰⁶ Martí fordert eine kreative Entwicklung, in der alle vorhandenen kulturellen Elemente in eine neue zukünftige Synthese integriert werden. Der negativ konnotierte Begriff der Barbarei erfährt durch ihn einen positiven Bedeutungswandel und er fragt nach einer Alternative zur europäischen Zivilisation.¹⁰⁷ Martí spricht von der Region als „unser Amerika“, das er „im Sinne des gleichen geerbten Geistes Spaniens“ zuweilen auch als lateinisch bezeichnet.¹⁰⁸

Mit seinem im Jahr 1891 erschienenem Essay *Nuestra América* [Unser Amerika] liefert der Kubaner einen Klassiker zur Thematik lateinamerikanischer Identität. Sein Text behandelt drei mit einander verwobene wesentliche Problemfelder lateinamerikanischer Identität: Er thematisiert die koloniale Vergangenheit, fragt nach gegenwärtigen Problemen des Unabhängigkeitskampfes und entwirft die Vision eines vereinten Amerikas für die Zukunft.¹⁰⁹ In einer „Einheit in der Verschiedenheit“ sollen die einzelnen Nationen solidarisch zusammenstehen, mit dem Ziel, ihre Dependenz von außen zu überwinden.¹¹⁰ Martí spricht sich für die Bezugnahme auf die konkrete lateinamerikanische Realität aus. Philosophie müsse sich um eine bessere Zukunft bemühen und nach Lösungen für konkrete menschliche Probleme suchen, denn philosophieren bzw. denken heiße dienen: „Pensar es

¹⁰² Schelkshorn (2018)

¹⁰³ Krumpel (2004), 207.

¹⁰⁴ Schelkshorn (2013a), 278.

¹⁰⁵ Schelkshorn (2010), 13.

¹⁰⁶ Kuster, 49.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 29-30.

¹⁰⁸ Vgl. Zea (1994), 20.

¹⁰⁹ Vgl. Kuster, 35.

¹¹⁰ Ebd.

servir“.¹¹¹ Das bedeute, sich in den Dienst des Freiheitskampfes jener zu stellen, die durch eine falsche Erziehung und fehlgeleitete Modernisierungsprozesse ausgeschlossen und beherrscht worden sind.¹¹² Martí versteht Philosophie entsprechend eingebettet in die sozialen Kämpfe der Gesellschaft. Es gebe keinen neutralen Ort für reine Theorien. Den speziellen Fokus legt Martí auf die marginalisierten indigenen Völker, die durch ihn eine enorme Aufwertung erfahren.

„Die Philosophie Martí's fördert eine historische auf Erkenntnis basierende Befreiung der unterdrückten Völker. Nur sich immer auf eine konkrete Wirklichkeit beziehend, also anders gesagt, nur durch das Kennenlernen bestimmter Kontexte, Situationen und Zeiten ist diese Befreiung möglich. Die Epistemologie Martí's hat ein bestimmtes Ziel, und zwar das Bewusstsein der Unterdrückten zu erwecken und ihnen zu zeigen, dass sie eine moralische Verantwortung für ihre Zukunft, welche die Zukunft Lateinamerikas ist, tragen.“¹¹³

Nach den Unabhängigkeitskämpfen stehe man vor der Aufgabe, demokratische Staaten aufzubauen, deren Besonderheiten man gerecht werden müsse. Neben der politischen Freiheit bedürfe es auch eines Bewusstseinswandels, der zu geistiger Freiheit führe.¹¹⁴ Nicht nur die koloniale Eroberung verurteilt Martí, sondern er warnt eindringlich vor der drohenden Gefahr der Neokolonisierung durch die Vereinigten Staaten.¹¹⁵ Lateinamerika dürfe nicht unter nordamerikanische Hegemonie geraten. Dem Panamerikanismus hält er das Projekt des Bolívarismus, die Idee einer lateinamerikanischen Einheit, entgegen. Die Überwindung der Abhängigkeit von außen könne nur dann gelingen, wenn die Regierungen aus den Ländern selbst erwachsen und die Regierungsform sich „der im Lande eigenen Struktur anpass[e]“.¹¹⁶ Denn nicht länger sollen Menschen und Völker von fremden Mächten beherrscht werden, die sie nicht kennen und versuchen, sie durch „fremde Brillen“ anzuschauen und deren Freiheit „eine Freiheit voller Egoismus und Ungerechtigkeit [ist], die auf den Schultern eines versklavten Volkes“ basierte.¹¹⁷ So dürfen Theorien und Ideen nach Martí nicht einfach übernommen und auf fremde Kontexte und Realitäten angewandt werden, sondern sie bedürfen einer Rezeption, die der Besonderheit der eigenen Originalität gerecht werde. „Weder das europäische noch das Buch der Yankees waren in der Lage, das Rätsel Spanisch-Amerikas zu lösen.“¹¹⁸ Da die Menschen keine Ahnung von ihrem eigenen Land hätten, erfordere es nach Martí einer amerikanischen Universität. Die

¹¹¹ Martí, zitiert nach Fornet-Betancourt (2004), 85.

¹¹² Schelkshorn (2018)

¹¹³ Kuster, 38.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 42.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 44.

¹¹⁶ Martí, zitiert nach ebd., 39.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Martí nach Fornet-Betancourt (2004), 85.

politischen Führer hätten westliche politische Modelle im Kopf, aber eigentlich keine Ahnung von der eigenen Gesellschaft, denn auch an den Bildungseinrichtungen werde primär europäische Wissenschaft und europäische Philosophie gelehrt. Stattdessen solle die Geschichte des südlichen Amerikas von den Anfängen bis in die Gegenwart erforscht werden. Durch die koloniale Unterdrückung wurden „fremde[...] Ideen [...] in Lateinamerika eingeführt und entwickelten sich unverständlich weiter“.¹¹⁹ Die Folgen dieser Praxis für die lateinamerikanischen Völker und ihre Identität beschreibt Kuster: „Die Eroberung Lateinamerikas hat für immer die lateinamerikanische Identität bestimmt. Die Negation der eigenen Identität ist das Ergebnis der kolonialen Politik und führt zur kulturellen Selbstentfremdung, die das Fremde kopiert und das Eigene abwertet.“¹²⁰ Martí führt aus: „Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien. Der Indio ging stumm um uns herum [...] Der Neger sang [...] in der Nacht die Musik seines Herzens, allein und unbekannt.“¹²¹ Die Kolonialisierung der lateinamerikanischen Völker stellte ein Verbrechen dar, sie zerstörte die indigene Identität, der die Befreiung im Sinne einer „Negation des Fremden“, der „Negation einer fremden europäischen Welt“ folgen müsse.¹²² Die Tatsache der Konquista dürfe dabei nicht verleugnet werden, man könne nicht zurückkehren in eine Zeit davor, sondern die lateinamerikanischen Völker müssten die verschiedenen Bestandteile ihres Daseins annehmen. Die „lateinamerikanische Identität ist eine Identität des zusammengestoßenen „Fremden“ und „Eigenen“, die schon eine dritte Kategorie schafft“, es ist „eine Welt der Verschiedenheit bzw. vieler Verschiedenheiten, verschiedener Traditionen, Kulturen [...], die das lateinamerikanische Dasein bestimmen“.¹²³ Der Mestize rückt damit in gewisser Hinsicht zum Prototypen des neuen Amerikaners auf. Lateinamerika sei wesentlich durch seine Vielstimmigkeit gekennzeichnet, die konkreten Einzelnen, seien sie Indio, Afroamerikaner, Kreole, Mestize, sollen gleichberechtigt zu Wort kommen.¹²⁴ „Kontextualität, um es mit anderen Worten zu sagen, bedeutet in Martí's Ansatz die Vielfalt der Deutungen, die Vielsprachigkeit der Kontexte, kurz, die Stimmen der Anderen zu hören und anzuerkennen. Kontextualität führt also zur Interkulturalität.“¹²⁵ Lateinamerikas Aufgabe bestehe demnach darin, „mit der eigenen Vielfalt ins Gespräch zu

¹¹⁹ Kuster, 40.

¹²⁰ Ebd., 80.

¹²¹ Martí, zitiert nach ebd., 47.

¹²² Ebd., 51.

¹²³ Ebd., 53-54.

¹²⁴ Vgl. ebd., 55.

¹²⁵ Fornet-Betancourt (2004), 85.

kommen und aus der Vielfalt heraus dialogische Wege der Neugestaltung zu suchen“.¹²⁶ Die vielfältigen Völker, Kulturen und Traditionen stellen den Reichtum Lateinamerikas dar, den es anzuerkennen gelte. Dabei lehnt Martí die Einteilung der Menschen in verschiedene Rassen ab und betont die Gleichheit und Ewigkeit der Seele jedes Menschen und die Menschenwürde.¹²⁷ Er träumt von der „universalen Einheit der Welt“ und der „Versöhnung der Menschheit“.¹²⁸

Martí entwirft das Ideal des *hombre latinoamericano* und einer unabhängigen und freien Gesellschaft, in der die verschiedenen ethnischen Gruppen zur Versöhnung finden. „In seinem utopischen Projekt sieht er eine Möglichkeit, die lateinamerikanische Völkerfamilie in ihrer ethnischen Pluralität geistig, wirtschaftlich und politisch in einem Staatenbund zu integrieren. Eine Idee, die schon von Simon Bolívar (1783-1840) vorgedacht war.“¹²⁹ Vor allem bedürfe es der Anerkennung der indigenen Völker, „die für Martí noch immer die Mutterkultur Amerikas sind“.¹³⁰ Ihre Verachtung müsse überwunden werden: „Die in Amerika auf die Welt kamen und sich schämen, weil in ihnen das Indianerblut der Mutter fließt, die sie stillte! Ihre Mutter ist nun krank, doch diese Taugenichtse verleugnen sie und lassen sie allein auf ihrem Krankenlager liegen.“¹³¹ Martí's Beurteilung der indigenen Völker stellt einen radikalen Paradigmenwechsel dar: „Im Befreiungsdiskurs rücken die Mestizen, die Campesinos und die indigenen Völker, die von Alberdi bloß als Entwicklungshemmnisse wahrgenommen wurden, zu historischen Subjekten eines Befreiungsprozesses auf, in dem die Zukunft nicht mehr durch die Idee einer nachholenden Entwicklung verengt wird.“¹³²

In direkter Anknüpfung an das Werk von Martí setzt zu Beginn des 20. Jahrhunderts „der sich im lateinamerikanischen Denken vollziehende Diskurs über die eigene historische Erfahrung und das Nachdenken über eine lateinamerikanische Identität im historischen Zusammenhang“ ein.¹³³ Wie Krumpel ausführt, steht die Frage nach der lateinamerikanischen Identität in unmittelbarem Zusammenhang mit der besonderen geschichtlichen Situation Lateinamerikas:

¹²⁶ Fornet-Betancourt (2004), 85.

¹²⁷ Vgl. Kuster, 49-50.

¹²⁸ Ebd., 51.

¹²⁹ Krumpel (2004), 206.

¹³⁰ Schelkshorn (2013a), 278.

¹³¹ Martí, zitiert nach ebd.

¹³² Schelkshorn (2010), 14.

¹³³ Krumpel (1992b), 154.

„Mit der Identitätsfrage wurde aber auch das Bedürfnis nach einer umfassenden Aufarbeitung der eigenen ideengeschichtlichen Zusammenhänge angeregt, wobei der empirische Pluralismus der verschiedenen Kulturen in das Zentrum rückte. Dazu gehörten das indianische Erbe, die durch die Sklaverei importierten afrikanischen Kulturen, das europäisch christliche Denken und die iberischen Volkskulturen ebenso wie die verschiedenen kulturellen Mischformen des Mestizen- und Mulattentums sowie die Vermischung zwischen Indianern und Schwarzen.“¹³⁴

Die lateinamerikanische Identität kennzeichnet ihre Vielfalt der Kulturen, wobei sich über die regionalen Unterschiede hinweg seit den Unabhängigkeitsbewegungen „gemeinsame Erfahrungen über die Formen des Kampfes gegen die soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung herausgebildet [haben], die regional übergreifend sind und zum lateinamerikanischen Identitätsbewusstsein gehören“.¹³⁵ Dem Nachdenken über die eigene Identität und die geschichtliche Vergangenheit liegt die Ansicht zugrunde, dass sich Probleme nur lösen ließen, wenn ihre Lösung aus der konkreten und besonderen Realität heraus entwickelt werde. Die koloniale Vergangenheit verhinderte bis ins 19. Jahrhundert die Ausarbeitung einer eigenen lateinamerikanischen Philosophiegeschichte. Das Fehlen kann als Reflex eines verinnerlichten Eurozentrismus gedeutet werden. Zwar begründete Alberdi mit der *filosofía americana* eine neue Philosophie, aber noch keine Philosophiegeschichte und die von ihm initiierte Denktradition wird als eigene Denktradition lange Zeit nicht bewusstgemacht. Der Prozess der Selbstaneignung der eigenen Denkgeschichte geht wesentlich erst im 20. Jahrhundert vonstatten.¹³⁶

Der Generation, die auf Martí und Rodó folgt, gehört u. a. Vasconcelos an. Er ist auf der Suche nach einer hispano-amerikanischen Philosophie und der Ansicht, dass man zunächst hispano-amerikanische Philosophie machen müsse, um eine universelle Philosophie betreiben zu können. 1937 legt Vasconcelos mit dem Werk *Historia del pensamiento filosófico* [Geschichte des philosophischen Denkens] eine umfassende Philosophiegeschichte vor, die mehrere Geburtsorte der Philosophie nennt und damit mit dem Dogma, Philosophie sei eine europäische Angelegenheit, bricht. Im Appendix des Werkes erwähnt er kurz die lateinamerikanische Philosophie und konstatiert, dass es hier ein Defizit gebe. So zeigt auch Vasconcelos' Universalgeschichte die kontinuierliche Infragestellung einer eigenen philosophischen Denktradition.¹³⁷

In Mexiko führt die Revolution 1910 zu einer „emanzipatorischen Aufbruchsstimmung, verbunden mit einem neuen Selbstbewusstsein“: „Die Mestizaje wurde im Sinne einer

¹³⁴ Krumpel (2006), 96.

¹³⁵ Ebd., 105.

¹³⁶ Schelkshorn (2018)

¹³⁷ Ebd.

nationalen Identitätsfindung als eine Mischung zwischen indianischen und abendländischen Kulturtraditionen aufgefasst.“¹³⁸ In *La Raza Cósmica* bringt Vasconcelos die besondere Bedeutung des Konzepts der Mestizisierung (*mestizaje*) für die neu entstehenden Nationen am Beginn des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck. Die mestizische Rasse stellt für Vasconcelos ein „Humanisierungsprojekt“ dar.¹³⁹ Wie Krumpel ausführt, kann der Prozess der Mestizisierung als „philosophische Metapher“ verstanden werden.¹⁴⁰ „Angesichts der sinnlosen Menschenopfer im [E]rsten Weltkrieg und der Gesellschaftskrisen am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts glaubte Vasconcelos, dass die lateinische Menschenrasse (das Mestizentum) als kosmische Rasse dazu berufen sei, die Menschheit in eine gerechte und sittlichere Zukunft zu führen.“¹⁴¹ Er sieht in ihr „eine Alternative für künftiges humanes Denken und Handeln“.¹⁴² Wie Krumpel betont, dürfe Vasconcelos Werk deshalb nicht als „Ausdruck einer Rassentheorie“ gedeutet werden, sondern als „Protest gegen die Verbrechen des Krieges“ bzw. als „utopisches Alternativbewusstsein“.¹⁴³ Ähnlich wie bei Vasconcelos der Erste Weltkrieg führt die Katastrophe des Zweites Weltkrieges, der Europa erneut in die Barbarei stürzt, bei Samuel Ramos zur Hoffnung, dass Lateinamerika nun nicht mehr länger bloßer Widerhall Europas, sondern Land der Zukunft für die europäische Philosophie sei, das heißt dass der lateinamerikanischen Philosophie die historische Verantwortung für die europäische Philosophie zukomme, sie weiterzutragen.¹⁴⁴

Von besonderer Bedeutung für das Denken zu Beginn des 20. Jahrhunderts, den Selbstverständigungsdiskurs des lateinamerikanischen Denkens und die Bestimmung lateinamerikanischer Identität ist neben den bereits genannten lateinamerikanischen Philosophen vor allem der Spanier Ortega y Gasset, dessen Gedankengut durch europäische Denker in Lateinamerika verbreitet wird. „Ortegas Werk verfestigte die Identität dieser Region“ und Ramos betont Ortega y Gassets Bedeutung für den „Bewußtwerdungsprozeß Mexikos gegenüber seiner eigenen Realität“.¹⁴⁵ Ortega y Gasset weist in seinem Werk in besonderer Weise auf die Historizität der Philosophie hin. Er entwickelt das Konzept, dass jede Philosophie in einer Auseinandersetzung mit ihrem sozio-historischen Kontext stehe.

¹³⁸ Krumpel (2006), 45.

¹³⁹ Kuster, 21.

¹⁴⁰ Vgl. Krumpel (2006) 46.

¹⁴¹ Krumpel, (2004), 46.

¹⁴² Ebd., 170.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Schelkshorn (2018)

¹⁴⁵ Zea (1994), 25.

Demnach gebe es keine von allen historischen Bestimmtheiten abgehobene Philosophie. Die Entwicklung jeder Philosophie gehe von einem bestimmten geschichtlichen Kontext aus. Zum Universalen gelange man nur auf dem Weg durch das Besondere. Dabei müssen auch scheinbar weniger bedeutsame Philosophien in den Kanon der Philosophie aufgenommen werden, weil sie einen bestimmten Kontext reflektieren, der sonst womöglich nicht in den Blick käme. Insofern seien alle philosophischen Diskurse enorm wichtig, da sie konkrete Konstellationen reflektieren, die nicht von anderen Konkretheiten aus in derselben Art und Weise reflektiert werden könnten.¹⁴⁶ Da Philosophie immer auf eine bestimmte geschichtliche Problematik reagiere, müsse es eine lateinamerikanische Philosophie geben. So finden die lateinamerikanischen Denker in Ortega y Gassets Hinweis der Kontextualität jeglichen Denkens die „epistemologische Rechtfertigung einer nationalen Philosophie“ und sich in ihrem Bemühen bekräftigt, eine Antwort auf die Frage ihrer Identität zu geben.¹⁴⁷ Über Ortega y Gassets Werk kommen sie mit zeitgenössischen okzidental philosophischen Ansätzen und Strömungen wie dem Perspektivismus, dem Historismus oder dem Existenzialismus in Berührung, in denen sie eine philosophische Bestätigung für ihre Arbeit finden und der sie am Grundgedanken einer Philosophie, deren Ausgangspunkt die eigene Perspektive darstellen müsse ohne dabei an Universalität zu verlieren, festhalten lässt.¹⁴⁸ Das existenzphilosophische Denken Ortega y Gassets führt in Lateinamerika auch zur Rezeption der Phänomenologie Martin Heideggers, die deshalb Anklang findet, „weil die Beantwortung der Frage nach menschlicher Existenz nicht mehr als eine abstrakte und funktionale Bestimmung verstanden wird, sondern die individuelle Existenz des Menschen in ihrer Entfaltung von einer konkreten Raum-Zeit-Konstellation abhängig ist“.¹⁴⁹

5.5 Der Logos im Lichte des lateinamerikanischen Denkens¹⁵⁰

Alberdis Programm einer *filosofía americana* scheint Mitte des 20. Jahrhunderts mit der Krise Europas nach einem langen Weg tatsächlich zu ihrer philosophischen Selbstvergewisserung zu kommen, denn spätestens mit dem Zweiten Weltkrieg zerbricht die Hegemonie Europas und der Überlegenheitsanspruch der europäischen Kultur ist so

¹⁴⁶ Schelkshorn (2018)

¹⁴⁷ Zea (1994), 26.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Krumpel (1992a), 214.

¹⁵⁰ Vgl. ausführlicher ebd., 241-296.

massiv in Frage gestellt wie nie zuvor. Der Krieg hat „Werte als ungültig erklärt, die als universell dargestellt worden sind, um damit den Menschen dieses Amerika als Vollwaisen zurück zu lassen, gezwungen, um das, was ihm als endgültig erschienen war, neu zu gestalten und zu rekonstruieren.“¹⁵¹ Europa hat dadurch, wie Estermann schreibt, „den moralischen Anspruch verloren, den es für viele Generationen gehabt hatte“.¹⁵² Die Katastrophe in Europa eröffnet der Philosophie außerhalb Europas die Möglichkeit einer Selbstaneignung und ist auch eine entscheidende Wende der Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie.¹⁵³ Es war nicht zuletzt die Erfahrung der beiden Weltkriege, die Lateinamerika schmerzlich aufzeigte, wie wichtig die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität ist, denn „dieses Amerika konnte sich nicht mehr bequem im Schatten Europas ausruhen, wie es Hegel formulierte. Es konnte nicht mehr das Echo eines fremden Lebens sein.“¹⁵⁴ Vor allem der Zweite Weltkrieg zeigt allzu deutlich und schmerzlich die Fehlbarkeit Europas, das bis dahin den Anspruch erhoben hatte, Ausdruck von Philosophie schlechthin zu sein. Nachdem die europäisch-westliche Philosophie in eine universale Krise stürzt, verwandelt sie sich in „die Philosophie des konkreten Menschen“, „des Menschen in einer Situation“, in die Philosophie des Menschen in den Umständen, von dem bereits Ortega y Gasset gesprochen hatte.¹⁵⁵ Krumpel schreibt hierzu: „Die einsetzende Neuorientierung bildete ein an den Prinzipien der Ethik und der Ästhetik ausgerichtetes ganzheitliches Menschenbild, in dessen Mittelpunkt der autonome, sich selbst wertsetzende und selbst verwirklichende Mensch steht. Darin widerspiegelt sich der Versuch, universalistisches Denken mit der lateinamerikanischen Kontextualität zu verbinden.“¹⁵⁶

Vor diesem Hintergrund erreicht die Selbstaneignung der eigenen Denkgeschichte mit dem spanisch-mexikanischen Philosophen Gaos und dem Mexikaner Ramos ihre nächste Etappe. In direkter Anknüpfung an Ortega y Gasset versucht Gaos, der wie viele andere Intellektuelle durch den Spanischen Bürgerkrieg Ende der 1930er Jahre zur Emigration nach Lateinamerika gezwungen ist und die mexikanische Philosophie kennenlernen will, „das auf universelle Werte ausgerichtete Denken mit der spezifischen geistigen und kulturellen Situation des Landes in Verbindung zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkt

¹⁵¹ Leopoldo Zea, zitiert nach Estermann, 32.

¹⁵² Ebd., 32.

¹⁵³ Schelkshorn (2018)

¹⁵⁴ Zea (1994), 28.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Krumpel (2006), 40.

[...] hob [er] die Originalität der mexikanischen Pensadores (Denker) hervor.“¹⁵⁷ Gaos fördert die „Rückkehr zur Vergangenheit nach Maßgabe einer Methodologie, die es möglich mache, sie mit der Gegenwart zu verbinden, denn die Vergangenheit ist, ob man es will oder nicht, das *Eigentlichste*, was man hat“, selbst wenn man die Vergangenheit für arm halte, gelte es, sie zu integrieren, da sie den „Ausgangspunkt für höhere Vorhaben“ darstelle.¹⁵⁸ Das „Zurückgewinnen der Vergangenheit als Geschichte“ ist für ihn „ein grundlegender Akt der Würdigung der Wirklichkeit und der sie durchziehenden Menschen“.¹⁵⁹ Angestoßen von Gaos legt Ramos den eigentlichen Grundstein für eine Philosophiegeschichtsschreibung in Mexiko. Im Jahr 1941 gründet er einen Lehrstuhl für mexikanische Philosophiegeschichte und zwei Jahre später erscheint seine ausführliche Monografie über die historische Philosophie Mexikos. Ramos konstatiert, dass in Mexiko zwar seit dem 16. Jahrhundert ohne Unterbrechung Philosophie betrieben worden sei, jedoch keine Philosophiegeschichte. Er untersucht nun, wie europäische Philosophie in Mexiko assimiliert wurde und schafft damit eine neue Perspektive auf die eigene Denkgeschichte.¹⁶⁰ Ramos knüpft an Gaos’ „Auffassung von der Philosophie als Selbsterkenntnis“ an:

„Für uns Hispanoamerikaner hat die Philosophie nicht nur Wert als Weltanschauung oder als Vorstellung vom menschlichen Leben überhaupt, sondern sie dient uns dazu, herauszufinden, welche unsere Welt, welches unser Leben und welche unsere Stellung in diesen allgemeinen Bedingungen ist. Wir wollen diese Welt mittels der europäischen Philosophie, aber mit amerikanischen Augen sehen, um unser eigenes Schicksal mit dem der ganzen Welt zu vergleichen.“¹⁶¹

Die Selbsterkenntnis fordere den Mexikaner, der nach Ramos „seine Minderwertigkeitskomplexe hinter Schablonen“ verberge, dazu auf, „Mängel und Minderwertigkeitskomplexe abzulegen und neue Verhaltensweisen anzunehmen“.¹⁶² Der Begriff des Mexikanischen ist hinsichtlich der Bestimmung der eigenen historischen Identität bei Ramos bedeutsam und wie auch bei Gaos und Vasconcelos ist damit ein „Humanitätsanspruch“ verbunden.¹⁶³ Darüber hinaus wirft Ramos die Frage nach der präkolumbianischen Philosophie auf.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Krumpel (1992a), 212-213.

¹⁵⁸ Hofstätter, 89.

¹⁵⁹ Ebd., 90.

¹⁶⁰ Vgl. Krumpel (1992a), 43.

¹⁶¹ Samuel Ramos, zitiert nach ebd., 213.

¹⁶² Krumpel (1992a), 215.

¹⁶³ Vgl. ebd., 213 und vgl. Krumpel, Heinz (1999): *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Frankfurt a. M.: Lang, 235.

¹⁶⁴ Vgl. Krumpel (1992a), 43.

Zea knüpft an das Forschungsprojekt von Ramos an und bringt eine umfassende Aufarbeitung der Philosophiegeschichte für den ganzen lateinamerikanischen Kontinent in Gang. Er initiiert ein kontinentales Forschungsprojekt, dessen Kopf Mexiko ist und veröffentlicht bereits in den 1940er Jahren seine zweibändige Analysestudie über die Philosophie in Mexiko. Es geht dabei nicht um eine archivarische Geschichte im Sinne einer Sammlung, sondern mit Zea setzt die Analyse der Ideengeschichte Lateinamerikas ein.¹⁶⁵ Das Ziel ist es, die Geschichte des lateinamerikanischen Kontinents und die philosophischen Traditionen systematisch zu erforschen. Zeas Annäherung erfolgt auch persönlich, er unternimmt eine halbjährige Reise in die USA und bereist die Länder Lateinamerikas, um ihre Wirklichkeit zu studieren.¹⁶⁶

„Die *Historia de las Ideas* ist eine philosophische Bewegung, die nach dem 2. Weltkrieg unter der Leitung von Leopoldo Zea die erst umfassende Aufarbeitung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens initiierte. Da die Philosophie in Lateinamerika noch bis in die 1940er-Jahre ihre eigene Geschichte weitgehend verleugnete, markiert die Hinwendung zur eigenen Denkgeschichte abseits archivarischer Neugier einen epochal bedeutsamen Akt der Selbstkonstitution der Philosophie in Lateinamerika.“¹⁶⁷

Dies stellt, so die Einschätzung Schelkshorns, „ohne Zweifel ein mächtiges Aufbäumen gegen Hegels Verdikt gegen Amerika dar“.¹⁶⁸ Ramos' und Zeas Beitrag ist deshalb von unermesslicher Bedeutung für die Entwicklung einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie und mit ihnen kommt es in den 1940er und 1950er Jahren zu ihrer endgültigen Konstituierung. Zahlreiche Philosophen haben bereits vor Zea an Alberdis Projekt einer *filosofía americana* angeschlossen, jedoch wirkte Hegels Diktum über „Amerika als bloßen Widerhall der Alten Welt“ und „Ausdruck fremder Lebendigkeit“ so stark auch in Lateinamerika nach, dass die „sich selbst als »lateinamerikanisches« Denken verstehende Philosophie auch in Lateinamerika wenig Anerkennung“ findet.¹⁶⁹ Der tief sitzende Selbstzweifel lässt viele lateinamerikanische Intellektuelle daran zweifeln, dass der eigene Kontinent eine reiche philosophische Vergangenheit bereithalte, dessen Aufarbeitung lohnenswert sei.

Ramos und Zea weisen auf die praktische Dimension des philosophischen Denkens in Lateinamerika hin und betonen die enge Verbindung zwischen dem lateinamerikanischen

¹⁶⁵ Schelkshorn (2018)

¹⁶⁶ Vgl. Hofstätter, 88.

¹⁶⁷ Schelkshorn (2013a), 267.

¹⁶⁸ Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, 1. Aufl., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 69.

¹⁶⁹ Ebd., 68.

Denken und der Geschichte.¹⁷⁰ Die Aufgabe der Philosophie sei es, zur Veränderung der Welt beizutragen.¹⁷¹ Philosophie könne sich nicht anders als politisch verstehen.¹⁷² Dabei versteht Zea Philosophie als „kritische Haltung, die man gegenüber der Welt einnimmt und die wohl zu sehr verschiedenen Antworten führen kann“. ¹⁷³ Sie vereine zwei verschiedene Momente: das rein theoretische Beobachten und Verstehen und das praktische (ideologische) Handeln, das heißt die Veränderung.¹⁷⁴ Ideologie wird von Zea als positives Moment verstanden, solange sie offen bleibt und sich nicht zu einer geschlossenen Ideologie entwickelt:

„[E]ine geschlossene Ideologie ist für mich jene Ideologie, die - weil sie glaubt, daß sie den Schlüssel zur Erklärung der Geschichte hat - ein Dogma wird und somit auch nicht mehr auf die Veränderung der Welt abzielt. Dem steht die offene Ideologie gegenüber, die - weil sie dialektisch denkt - darum weiß, daß sie nicht das Ende der Geschichte dogmatisch behaupten kann. D.h. eine Ideologie ist offen, wenn sie revisionsfähig bleibt, wenn sie Probleme immer wieder neu stellt und wagt, immer wieder nach neuen Möglichkeiten zu suchen.“¹⁷⁵

Sowohl im Denken von Gaos und Ramos als auch in den philosophischen Ideen Zeas tritt die „Hervorhebung des partikulären Moments hinsichtlich lateinamerikanischen philosophischen Denkens“ zutage.¹⁷⁶ Anlässlich des 500. Geburtsjahres von José Martí finden im Jahr 1953 in Havanna die *Conversaciones filosóficas interamericanas de La Habana* [Interamerikanische philosophische Gespräche von Havanna] statt, bei welchen über die „Voraussetzungen einer genuin lateinamerikanischen Philosophie“ und die Frage, wie eine eigenständige lateinamerikanische Philosophie bestimmt sein könne, nachgedacht wird, denn der Zweite Weltkrieg hatte die Vorherrschaft Europas in Frage gestellt und drängt die lateinamerikanischen Völker zur Bestimmung ihrer Identität jenseits der Nachahmung der westlichen Welt.¹⁷⁷ Bei den Gesprächen spricht sich Zea in Anlehnung an Ortega y Gasset für Philosophie als »absolut kontextuelle Wahrheit« [*verdad circunstancial absoluta*] im Spannungsfeld zwischen Universalität und Kontextualität aus.¹⁷⁸ Das Bestreben des Philosophen müsse, so Zea, der konkreten Identität des Seienden gelten, das heißt des konkreten Menschen, der „nach sich selbst fragt, nach seiner eigenen

¹⁷⁰ Vgl. Schwab, 40.

¹⁷¹ Vgl. Zea, Leopoldo (1992a): Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 178-192, 180.

¹⁷² Vgl. ebd., 187.

¹⁷³ Ebd., 181.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 183.

¹⁷⁵ Ebd., 184-185.

¹⁷⁶ Vgl. Krumpel (1992a), 313.

¹⁷⁷ Vgl. Estermann, 61.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 62.

und eigentümlichen Identität“, im Unterschied zum Mensch im Abstrakten.¹⁷⁹ Die Suche lateinamerikanischer Philosophie nach sich selbst führt zur Entdeckung der konkreten Realität Lateinamerikas, der Entdeckung seiner Geschichte, seiner Kultur und seiner Umstände. Durch die Rezeption der Ideengeschichte in Mexiko und Lateinamerika „stieß man auf den Kern der Identitätssuche der Völker dieser Region. Indem man danach fragte, wie Philosophien, die ihren Ursprung nicht in dieser Realität hatten, rezipiert wurden, stieß man in diesen "schlechten Kopien" des Empfangenen auf die Originalität ihrer Rezeption. Auf diese Weise zeichnete sich das ab, was Gaos als die authentische lateinamerikanische Philosophie bezeichnete“.¹⁸⁰ Die Ideengeschichte eröffnet somit den Zugang zu einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie und eine alternative Interpretation lateinamerikanischer Geschichte, die sich von jener Hegels unterscheidet. Durch sie wird auch herausgearbeitet und aufgezeigt, dass es im Verlauf der Geschichte immer wieder dazu gekommen ist, dass fremde Erfahrungen unvermittelt auf die eigene Kultur gestellt wurden, anstatt diese zu assimilieren. Dabei wurde versucht, ein anderer zu sein, als man war.¹⁸¹ Goas schreibt hierzu:

„Die Anstrengung, sich von der Vergangenheit loszumachen und sich nach einer fremden Gegenwart neu zu schaffen, erweist sich nicht eben als eine weniger utopische Anstrengung als irgendeine andere. Denn wenn es möglich scheint, sich gemäß einer fremden Gegenwart neu zu schaffen ist es hingegen nicht möglich, sich von einer eigenen Vergangenheit loszumachen. [...] Statt sich von der Vergangenheit zu trennen [gelte es] mit ihr eine 'Aufhebung' zu praktizieren ... und statt sich gemäß einer fremden Gegenwart neu zu schaffen, sich gemäß der eigenen Vergangenheit und Gegenwart neu zu schaffen im Hinblick auf die eigenste Zukunft“.¹⁸²

So zeige die Ideengeschichte die Notwendigkeit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte und Vergangenheit, das heißt die Assimilierung der eigenen Erfahrungen, da sie für den Entwurf einer eigenen Zukunft unentbehrlich sei. Ohne eine solche Aufarbeitung bleibe man entfremdet, weshalb sich Zea für eine assimilierende Geschichtslektüre ausspricht¹⁸³ und die kreativen philosophischen Leistungen der lateinamerikanischen Kultur würdigt und so zur „Stärkung des nationalen Selbstbewusstseins“ beiträgt.¹⁸⁴

Vor diesem Hintergrund der Konstituierung einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie rückt ab Mitte des 20. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit geistig-kulturellen, sozialen und ökonomischen Problemen in den Vordergrund philosophischer

¹⁷⁹ Vgl. Zea (1992b), 177.

¹⁸⁰ Zea (1994), 30.

¹⁸¹ Vgl. Zea (1992b), 176.

¹⁸² José Gaos, zitiert ebd.

¹⁸³ Vgl. Hofstätter, 85.

¹⁸⁴ Vgl. Krumpel (2006), 54.

Auseinandersetzung. Das Verhältnis von Geschichte und Identität sowie die Frage nach der Identität des lateinamerikanischen Menschen werden erörtert. „Es ist ein Verdienst des Mitte des zwanzigsten Jahrhundert sich vollziehenden lateinamerikanischen Diskurses über Identität und Geschichte, dass die Identitätsfrage im Lichte der eigenen ideengeschichtlichen, ethnologischen, linguistischen und sozialen Tradition untersucht wird.“¹⁸⁵ Trotz der unterschiedlichen Standpunkte, die die einzelnen Philosophen im Einzelnen vertreten, eint sie das gemeinsame Anliegen eines befreienden Diskurses. In den 1960er und 1970er Jahren erreicht die „Entwicklung zu verstärkter Eigenständigkeit und Authentizität lateinamerikanischen Denkens“ mit der Philosophie der Befreiung ihren „vorläufigen Höhepunkt“, wie Schelkshorn festhält.¹⁸⁶ Die Problemkonstellation, aus der heraus die Befreiungsphilosophie entsteht, ist die neokoloniale ökonomische Abhängigkeit, in der sich Lateinamerika bzw. die Länder der Dritten Welt befinden.¹⁸⁷ Das Philosophieverständnis der Philosophie der Befreiung ist dabei einerseits durch die „Hervorhebung des partikularen Elements“ und andererseits durch die „Bezugnahme auf den universellen Charakter“ geprägt.¹⁸⁸ Der im 20. Jahrhundert geführte „Diskurs über Identität und Geschichte und über die eigenen historischen Zusammenhänge“ bereichert die universelle Vernunft und hält eine Vielzahl von Anregungen für den interkulturellen Dialog bereit, wie Krumpel zusammenfasst.¹⁸⁹

Im Laufe der weiteren Darstellung wird ersichtlich werden, dass Zea in vielerlei Hinsicht sowohl an die lateinamerikanischen als auch an die europäischen Philosophen anschließt, die in diesem kurzen historischen Umriss angesprochen wurden.

¹⁸⁵ Krumpel, Heinz (2013): Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, in: *Humanismus und Ethik als Brücke zwischen den Kulturen*, hg. v. P. Kampits u. a., Wien: LIT-Verlag, S. 29-37, 29-30.

¹⁸⁶ Schelkshorn, Hans (1992): Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von "Diskursethik" und der "Ethik der Befreiung" E. Dussels, in: *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Augustinus-Buchhandlung 181-207, 181.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 184.

¹⁸⁸ Vgl. Krumpel (1992a), 301.

¹⁸⁹ Vgl. Krumpel (2006), 292.

6 Die Debatte um eine authentische lateinamerikanische Philosophie

6.1 Zeas Auseinandersetzung mit Salazar Bondy

Den tief sitzenden Selbstzweifel lateinamerikanischer Denker hinsichtlich des Stellenwerts der eigenen Philosophie zeigt auch die Ende der 1960er Jahre von Augusto Salazar Bondy aufgeworfene Frage nach der Existenz einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie, die der Peruaner in seiner Schrift *¿Existe una filosofía de nuestra América?* [Gibt es eine Philosophie unseres Amerika?] aus dem Jahr 1968 stellt. Nach der Vorarbeit von Zea und anderen Denker der *Historia de las Ideas*, die das vorhandene geschichtliche Material aufgearbeitet haben, müsse nach Bondy die ernsthafte Frage anschließen, „ob eine lateinamerikanische Philosophie in Zukunft tatsächlich auf ihren eigenen philosophischen Traditionen aufbauen kann oder nicht“. ¹⁹⁰ Bondy verneint diese Frage. Er benennt die drei Hauptprinzipien »Originalität« (Ursprünglichkeit), »Authentizität« (Echtheit) und »Eigentümlichkeit«, die eine genuine Philosophie kennzeichnen müssten, wobei Lateinamerika nicht alle drei Voraussetzungen erfülle. Zwar spricht Bondy der bisherigen lateinamerikanischen Philosophie Eigentümlichkeit zu, doch sei sie keine ursprüngliche und authentische. ¹⁹¹ Er kommt zu dieser Einschätzung, da die Philosophie „bei uns vom Nullpunkt aus begonnen [hat], d. h. ohne Stütze in einer einheimischen geistigen Tradition, da das indigene Denken nicht in den Prozess der hispanoamerikanischen Philosophie integriert wurde“. ¹⁹² Dies habe, so Bondy, zu einer komplexen Situation der Entfremdung gegenüber dem eigenen sozio-kulturellen Kontext geführt, die Bondy die lateinamerikanische Philosophie mit „*un árbol transplantada*“ [einem transplantierten Baum] vergleichen lässt, dessen Wurzeln noch nicht in der Erde verankert seien. ¹⁹³ Das entfremdete Denken sei nicht nur auf die Zeit der Kolonialisierung der lateinamerikanischen Länder beschränkt, sondern wirke bis in die Gegenwart fort. Die koloniale Vergangenheit bilde den geschichtlichen Hintergrund, der diese Entfremdungssituation erkläre.

¹⁹⁰ Schelkshorn (2009), 69.

¹⁹¹ Estermann, 65.

¹⁹² Salazar Bondy, zitiert nach Schelkshorn (2009), 70.

¹⁹³ Vgl. ebd.

„Denn die Philosophie wurde durch die Spanier *hierher gebracht*, denn sie *kamen*, um das Land zu erobern und die amerikanische Erde zu beherrschen, und sie *importierten* damit auch die intellektuellen Waffen der Herrschaft. Es darf uns daher nicht erstaunen, daß sich die Erforschung der hispanoamerikanischen Philosophie zum großen Teil in einen Bericht von der *Ankunft* der abendländischen Philosophie in unseren Ländern verwandelt ... in eine Erzählung des Prozesses der europäischen Philosophie *im* hispanoindischen Amerika.“¹⁹⁴

Lateinamerikanische Philosophie ist für Bondy nur im Sinne von europäischer Philosophie *in* Lateinamerika gegeben, nicht jedoch als *filosofía americana*, wie sie von Alberdi beschreiben wurde. Die Frage nach einer genuin lateinamerikanischen Philosophie verneint Bondy, „da Lateinamerika für ihn ein Ergebnis der Negation ist. Die Negation ist das Gegenteil der Authentizität und somit auch Lateinamerika als negiertes Dasein [...] kein authentisches Dasein.“¹⁹⁵ Er räumt aber ein, dass dies in Zukunft möglich sei, wenn Lateinamerika den Zustand der Abhängigkeit und Unterdrückung überwunden habe.¹⁹⁶ Die Situation von Beherrschung und Abhängigkeit stellt Bondy in direkten Zusammenhang mit dem Befund, dass lateinamerikanische Philosophie kein genuines und ursprüngliches Philosophieren, sondern ein imitierendes und inauthentisches Denken sei. Als imitierendes Denken sei lateinamerikanische Philosophie zugleich „Opfer und Täter der Unterdrückung; als von der eigenen Kultur und Realität entfremdet, stabilisiert und vertieft es auf kultureller Ebene diese Entfremdung durch eurozentrische Imitation“.¹⁹⁷ Bondy führt das inauthentische Denken auf globale Machtstrukturen zurück, konkret auf das kolonialistische Projekt. Nur die Beseitigung der Herrschaft und Unterentwicklung könne die Möglichkeit eines genuinen und ursprünglichen Denkens eröffnen. Man könne der Entfremdung nur dann entkommen, ein Weg für eine authentische lateinamerikanische Philosophie könne sich nur dann eröffnen, wenn eine radikale Umgestaltung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse stattfände.¹⁹⁸

„Da die Entfremdung der hispanoamerikanischen Philosophie eine Wirkung der globalen Herrschaftsverhältnisse ist, die die Völker Amerikas seit Jahrhunderten zu einem Leben in Unfreiheit und Abhängigkeit verdammt, setzt nach Salazar Bondy die »Konstitution eines genuinen und ursprünglichen Denkens und seine normale Entfaltung« unumgänglich eine »Transformation unserer Gesellschaft durch die Beseitigung der Unterentwicklung und der Herrschaft« [...] voraus.“¹⁹⁹

¹⁹⁴ Bondy, zitiert nach Schelkshorn (2009), 70.

¹⁹⁵ Kuster, 104.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 110, 119 und vgl. Estermann, 65.

¹⁹⁷ Schelkshorn (1992), 185.

¹⁹⁸ Vgl. Schelkshorn (2009), 71.

¹⁹⁹ Ebd.

Wie Krumpel festhält, bildet die Dependenztheorie den Hintergrund von Bondys Argumentation, die die Unterentwicklung als Produkt von Herrschaftsstrukturen deutet.²⁰⁰ Die Herrschaftsphilosophie müsse von einer Philosophie der Befreiung abgelöst werden.²⁰¹ Für Lateinamerika bedeute dies, einen von Europa und den USA unabhängigen Neuanfang zu wagen.

Für Zea, einen der Hauptvertreter der Aufarbeitung der Philosophiegeschichte Lateinamerikas, kommt Bondys Kritik einer Provokation gleich. Der Mexikaner reagiert ein Jahr nach dem Erscheinen von Bondys Schrift *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, im Jahr 1969 in seinem Werk *Filosofía americana como filosofía sin más* direkt auf dessen Infragestellung einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie. Zea stellt viele Diagnosen Bondys nicht grundsätzlich in Abrede, aber er verteidigt die lateinamerikanische Philosophie in zahlreichen sehr umfassenden Arbeiten zur Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie und spricht sich klar für die Authentizität lateinamerikanischer Philosophie aus.²⁰²

6.2 Authentizität als Ergebnis der Konfrontation mit der Wirklichkeit

Zea weist darauf hin, dass zahlreiche Philosophien tatsächlich in koloniale und neokoloniale Projekten involviert waren, macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass es seit Alberdi Versuche lateinamerikanischer Philosophie gegeben habe, sich zu verwurzeln. Für Zea steht außer Frage, dass „den Adaptionen und kreativen Transformationen europäischer Philosophie zumindest seit Alberdi immer auch die Intention zugrunde [liegt], das Denken in der lateinamerikanischen Realität zu verankern“. ²⁰³ Zea gibt zu, dass die lateinamerikanische Philosophie immer wieder gescheitert sei und erklärt dies mit dem verinnerlichten Eurozentrismus, den die Völker Südamerikas noch immer nicht überwunden hätten. Es sei immer wieder zur Reproduktion europäischer Modelle gekommen, die auch zahlreiche Modernisierungsprozesse scheitern lassen habe. Es habe zwar die Intention der Verwurzelung gegeben, dennoch stehe die lateinamerikanische Geschichte vor dem Problem einer Geschichte des Scheiterns, so Zeas Befund.²⁰⁴ Die

²⁰⁰ Krumpel (2006), 209.

²⁰¹ Vgl. Estermann, 73.

²⁰² Schelkshorn (2018)

²⁰³ Schelkshorn (2009), 71.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 73.

Geschichte des Scheiterns umfasse die verschiedenen Projekte der lateinamerikanischen Vergangenheit, die bloß übereinandergestellt und überlagert, aber nicht assimiliert worden seien.²⁰⁵ Zea plädiert nun mit Nachdruck dafür, das Scheitern anzunehmen.²⁰⁶ Man dürfe die Geschichte des Scheiterns nicht einfach negieren, da nicht von einem Nullpunkt ausgegangen werden könne. Stattdessen gelte es, so Zea, endlich ein konstruktives Geschichtsbewusstsein zu entwickeln, das sowohl die koloniale Vergangenheit als auch die Geschichte des Scheiterns nach den Unabhängigkeitskämpfen integriere. Die Geschichte des bisherigen Scheiterns habe diese Notwendigkeit aufgezeigt. Man könne nicht länger an der Negation der eigenen Vergangenheit festhalten, wie dies die Positivisten und Liberalen versucht hatten.²⁰⁷

Zea befindet wie Bondy, dass der lateinamerikanische Mensch entfremdet sei und betont die Tragik des bisherigen Scheiterns.²⁰⁸ Man müsse aber auch die positiven geschichtlichen Erfahrungen sehen, die die Ideengeschichte offenbart, nämlich den lateinamerikanischen Eifer, sich in politischer und geistiger Hinsicht zu emanzipieren.²⁰⁹ Zea hat gezeigt, dass

„der eigentliche Leitfaden lateinamerikanischer Ideengeschichte die Idee der Befreiung ist und daß die Befreiungsphilosophie nicht als ein absoluter Neuanfang, sondern vielmehr als Verdichtungsmomente einer Traditionslinie verstanden werden soll. D.h. er hat die befreiungsphilosophischen Momente unserer lateinamerikanischen Denktradition aufgedeckt und systematisch durch seine philosophiegeschichtliche Forschung rekonstruiert, und zwar im Sinne einer durchgehenden Traditionsperspektive, die ihren Höhepunkt in der heutigen Theorie bzw. Philosophie der Befreiung erfährt.“²¹⁰

Verantwortlich für das Scheitern sei nicht ein fehlendes Vermögen, lateinamerikanische Philosophie zu betreiben, sondern vielmehr müsse man sich die Tatsache bewusstmachen, dass Philosophie zu jeder Zeit mit bestimmten Rationalitätskonzepten arbeite. Zea argumentiert, dass ein bestimmtes Konzept apriorischer Vernunft im lateinamerikanischen Fall eine Verwurzelung nicht zugelassen hätte. Das bisherige Scheitern einer *filosofía americana* habe nach Zea philosophieimmanente Gründe,

²⁰⁵ Vgl. Hofstätter, 12.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 125.

²⁰⁷ Schelkshorn (2018)

²⁰⁸ Vgl. Schelkshorn (2009), 71.

²⁰⁹ Vgl. Hofstätter, 100.

²¹⁰ Fornet-Betancourt, Raúl (1994): Einleitung des Herausgebers, in: L. Zea, *Warum Lateinamerika*, hrsg. u. eingel. v. R. Fornet-Betancourt, a. d. Spanischen übers. v. L. Keil, 1. Aufl., Aachen: Augustus-Buchhandlung, 9-13, 12.

„da der ungeschichtliche Vernunftbegriff des liberal-positivistischen Denkens die Möglichkeiten einer kulturellen Verwurzelung der Philosophie von vornherein unmöglich machte. Erst die Romantik und der Historismus, die den ahistorischen Vernunftbegriff der Aufklärer des 18. Jahrhunderts überwand, eröffneten der lateinamerikanischen Philosophie einen neuen Zugang zur eigenen Realität. Der kulturelle Kontext, der bis dahin zugunsten einer fragwürdigen Universalität der Vernunft ausgeblendet wurde, konnte nun konstruktiv in das eigene Denken integriert werden.“²¹¹

Bis ins 20. Jahrhundert versteht sich die europäische Philosophie als Philosophie schlechthin und zwingt anderen Menschen und Völkern ihre eigenen Anschauungen auf. Für Lateinamerika bedeutet dies, dass die Menschen gezwungen sind, „ihr Menschsein bzw. ihre Identität nach geliehenen und unbekannten Mustern auszudrücken und zu rechtfertigen“.²¹² In Folge nahmen sie eine negative Haltung zu sich selbst ein, „denn die Muster kamen nicht von ihnen selbst, sondern von denjenigen, die aus sich selber den hermeneutischen Schlüssel schlechthin machten. Die Brillen, die zum Lesen der Wirklichkeit Lateinamerikas und zur Beurteilung der in ihr lebenden Menschen getragen wurden, waren von anderen geliehen, wodurch dieses Lesen von einer besonderen Weltanschauung abhängig war.“²¹³ Der Historismus leitet eine Wende ein, denn nach ihm ist „philosophische Wahrheit – dieselbe Wahrheit, die früher absolut war und über Zeit und Raum schwebte – vom konkreten Menschen und seiner Geschichte abhängig“.²¹⁴ Mit ihm rückt die eigene Wirklichkeit und Geschichte ins Zentrum der philosophischen Tätigkeit. Nachdem die Aufklärung im 18. Jahrhundert den Anstoß für das Streben nach Unabhängigkeit gegeben hat, ist es der Historismus, der Lateinamerika im 20. Jahrhundert die kulturelle Unabhängigkeit und originelle Denkweisen fördert, wobei Zea vor allem die Bedeutung Ortega y Gasset betont. „Nach Zea bot das Werk Ortega y Gasset den lateinamerikanischen Versuchen, Philosophie und Wirklichkeit zusammenzubringen, einen doppelten Bezugsrahmen an. Erstens indem es aufgrund des zeitlichen und geographischen Charakters eines jeglichen Denkens die philosophische Reflexion den am nächsten stehenden und eigensten Umständen näherte. Zweitens indem es zeigte, dass es möglich ist, von diesen Umständen ausgehend universal, für jeden Menschen zu philosophieren“.²¹⁵ Der Historismus, der die kulturelle Bedingtheit von Rationalität bewusstmacht und den hegemonialen Anspruch des europäischen Denkens entlarvt, eröffnet für Lateinamerika die Möglichkeit, die eigene kulturelle Situiertheit in den Diskurs einzubringen und auch die Entfremdungssituation wirklich zur Sprache bringen zu können.

²¹¹ Schelkshorn (2009), 73-74.

²¹² Hofstätter, 52.

²¹³ Ebd., 103.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd., 108.

Diese Möglichkeit eröffnet sich erst im späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhundert. Insofern stellt der Historismus eine wesentliche Voraussetzung der Konstitution einer lateinamerikanischen Philosophie dar, wie Schelkshorn beurteilt: „So ergibt sich nach Zea die paradoxe Situation, als ob »der Historismus, Ausdruck der kulturellen Krise Europas, für Lateinamerika so etwas wie der konstitutive Akt seiner philosophischen Unabhängigkeit wäre.«“²¹⁶

Hinsichtlich der Frage nach Authentizität, die Bondy einbringt, gibt Zea zu bedenken, dass Authentizität keine Frage der Unterentwicklung oder der Tatsache, Opfer einer Herrschaftsstruktur geworden zu sein, sei, wie Bondy behauptet.²¹⁷ „Die Philosophie ist nicht in Enklaven von Wohlstand und Freiheit entstanden, sondern in Situationen, in denen die sozialen Ungleichheiten und das Fehlen von Freiheiten Probleme stellten.“²¹⁸ Es sei falsch, die Authentizität an eine Situation der Entwicklung und Freiheit zu knüpfen, so Zea. Philosophie entwickle sich „in der Konfrontation mit der Realität, und besonders in der Situation der Unterdrückung, Unterentwicklung, Abhängigkeit und Dependenz“.²¹⁹ Zea ist überzeugt: „I believe that there is a philosophy of underdevelopment, and that all authentic philosophy ist the philosophy of problems.“²²⁰ Dem Vorwurf der Inauthentizität entgegnet er, dass es nicht entscheidend sei, besondere Fragen zu stellen, sondern vielmehr kontextuelle Antworten auf universal-menschliche Fragen zu geben. Estermann schreibt hierzu:

„Die Originalität der lateinamerikanischen Philosophie besteht in der spezifischen und den Umständen entsprechenden [*circunstancial*] Anwendung der (europäischen) philosophischen Tradition auf die spezifischen Probleme Lateinamerikas. Die Universalität der abendländischen Philosophie wird nicht in Frage gestellt, sondern findet vielmehr ihre Bestätigung in der Anwendbarkeit auf Umstände und Kontexte, die ihr ursprünglich fremd waren.“²²¹

Die Originalität und Authentizität lateinamerikanischer Philosophie bestehe darin, allgemein menschliche Fragen vor dem Hintergrund der konkreten lateinamerikanischen Umstände zu beantworten.²²² „Eine Philosophie wird nicht deshalb ursprünglich sein, weil sie neue und außerordentliche Systeme, neue und exotische Lösungen schafft, sondern weil sie versucht, auf die Probleme zu antworten, die eine bestimmte Wirklichkeit und eine

²¹⁶ Zea, zitiert nach Schelkshorn (2009), 74.

²¹⁷ Vgl. Zea (1992a), 179.

²¹⁸ Zea, zitiert nach Kuster, 119-120.

²¹⁹ Ebd., 119.

²²⁰ Zea u. Maciel, 13.

²²¹ Estermann, 67.

²²² Vgl. ebd., 66-67.

bestimmte Zeit hervorgerufen haben.“²²³ Zea moniert, dass Bondy mit der Beurteilung lateinamerikanischer Philosophie als unechter Philosophie verkenne, dass diese nicht nur „schlechte Kopien“ fremder Ansätze und Ideen liefere, sondern „ursprüngliche Lösungsansätze spezifisch lateinamerikanischer Probleme (z.B. Mestizentum; Kolonialismus; Identität) hervorgebracht habe“.²²⁴ Lateinamerikanische Philosophie leiste also mehr als eine bloße Nachahmung, nämlich eine „kreative[...] Auseinandersetzung des Philosophen mit der konkreten Wirklichkeit und Geschichte“.²²⁵ Wie die Bewegung der Ideengeschichte zeige, drücke sich in der Übernahme der fremden Modelle „etwas anderes als das ursprünglich Behauptete“ aus.²²⁶ Dem Übernommenen sei durch die lateinamerikanischen Philosophen eine neue Bedeutung gegeben worden, die sich von der ursprünglichen unterscheide:

„Obwohl sie es nicht wollten, formten die Philosophen, die diese Philosophien übernahmen, sie gemäß der Realität und der Probleme, für die sie sie übernommen hatten, um. Man "barbarisierte" sie, d.h. man ließ sie etwas aussagen, was nicht zu den Absichten ihrer Schöpfer gehörte. [...] Selbst beim Imitieren schöpfte man neu. Die übernommenen Philosopheme nahmen einen anderen Sinn an, so daß sie als "schlechte Kopien der Originale" erschienen (es waren allerdings Originale nur mit Bezug auf die Problematik, die es zu lösen galt). So tauchten Ausdrücke eines von den übernommenen Modellen verschiedenen Philosophierens auf. Bei dieser Übernahme, Anpassung und Reformulierung wurde nach und nach eine besondere Ausdrucksform derer, die sich zu ihren eigenen Erfahrungen fremder Philosophien bedient hatten, offenbar.“²²⁷

Die Aneignung der fremden Ideen kann mit Jacques Derrida gesprochen als Iteration verstanden werden. Das heißt die Aneignung stellt keine bloße Reproduktion dar, sondern eine Variation, wobei dem Ursprünglichen etwas hinzufügt, es kreativ verändert wird.²²⁸ „Jede Iteration stellt ihren Ausgangspunkt in einen neuen Kontext und verändert ihn damit. Indem sie zitiert wird, wird die alte Norm neu positioniert und mit einer neuen Bedeutung versehen.“²²⁹ Insofern komme der originelle Charakter lateinamerikanischer Philosophie in der Übernahme der fremden Modelle zum Ausdruck. Das Wie, Warum und Wozu der Adaption habe offenbart, dass „das Ergebnis dieser Nachahmung eine Interpretation dieser philosophischen Voraussetzungen in Entsprechung zu ihrer Anwendung in der Lösung derjenigen Probleme war, welche sich aus der eigenen Wirklichkeit ergaben“.²³⁰ Da sich lateinamerikanische Philosophie mit ihrer Realität auseinandersetze und Lösungen für ihre

²²³ Zea, zitiert nach Estermann, 67.

²²⁴ Ebd., 68.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Zea (1992b), 175.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Vgl. Benhabib, Seyla (2008): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, a. d. Engl. übers. v. F. Jakubzik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 176.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Hofstätter, 122-123.

spezifischen Probleme entwickle, müsse ihr Authentizität zugesprochen werden. Wesentlich für das lateinamerikanische Denken sei die kreative Aneignung europäischer Ideen auf die eigene Wirklichkeit. Anders gesagt: Die lateinamerikanische Philosophie als Philosophie der Befreiung versteht Zea als Ausdruck, „einer ursprünglichen und authentischen Kontextualisierung des universalen philosophischen Erbes.“²³¹

Den Begriff Authentizität verwendet Zea anders als Bondy in einem moralischen Sinn und nur in einem moralischen Sinn. „Hierbei wird Authentizität im Kontext von Universalität und Partikularität verstanden.“²³² Inauthentisch ist für Zea eine Philosophie, die von universalen Rechten wie den Menschenrechten spricht, aber Repressionsformen schaffe.²³³ Das heißt den Vorwurf der Inauthentizität richtet Zea an Europa, das einerseits universale Ideale hochhalte, diese aber bestimmten Gruppen von Menschen vorenthalte, das heißt bestimmten Menschen das Menschsein abspricht, dadurch die universale Idee des Humanismus negiere und deshalb inauthentisch sei.²³⁴ In diesem Sinne wendet Zea den Begriff der Barbarei auf die westliche Welt an, weil sie ein fragwürdiges Verständnis von Zivilisation verfolge. „Das vermeintliche barbarische Amerika wirft diese Bezeichnung auf Europa zurück, auf das Europa mit imperialen Zielen und Plänen. Europa erscheint somit als barbarisch und als Zentrum imperialer Barbarei, mit der es die Welt gegeißelt hat und weiterhin geißelt.“²³⁵ Zivilisation diene in diesem Fall nicht der Idee der Unabhängigkeit, der Freiheit und des Fortschritts, sondern führe in Abhängigkeit, Bevormundung und Herrschaft, weshalb Zea den Begriff der „amerikanischen Zivilisation“ dem „europäischen Rückschritt“ gegenüberstellt.²³⁶ Den europäisch-westlichen Diskurs, der Unterdrückung und Beherrschung einschließt, beschreibt Zea als „anachronistisch“ und „paradox“.²³⁷ In der Aberkennung des Menschseins Anderer untergrabe der Mensch „das Menschliche schlechthin, das er in sich trägt“, werde zur Bestie und kehre so „sein eigenes Menschsein in dessen Gegenteil, in Unmenschlichkeit um“.²³⁸ Demgegenüber plädiert Zea ausgehend

²³¹ Estermann, 69.

²³² Krumpel (2006), 208-209.

²³³ Vgl. Sauerwald, Gregor (1989): Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung, in: L. Zea, *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, gek. Fassung d. Originalausgabe *Discurso desde la Marginalización y la Barbarie*, a. d. mexikan. Spanisch übers. u. eingel. v. G. Sauerwald, Vorw. v. H. A. Steger, München: Eberhard Verlag, 165-186, 180.

²³⁴ Vgl. Kuster, 119.

²³⁵ Zea, Leopoldo (1989): *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, gek. Fassung d. Originalausgabe *Discurso desde la Marginalización y la Barbarie*, a. d. mexikan. Spanisch übers. u. eingel. v. G. Sauerwald, Vorw. v. H. A. Steger, München: Eberhard Verlag, 86.

²³⁶ Vgl. ebd., 87.

²³⁷ Vgl. Zea (1994), 98 und Zea (1992b), 171.

²³⁸ Hofstätter, 131.

von der Besinnung auf den konkreten Menschen in seiner einmaligen Besonderheit für einen universalen Humanismus, der alle Menschen als gleichberechtigte Subjekte anerkennt und die Zurückweisung ungerechtfertigter Herrschaftsansprüche, wodurch die vertikale Beziehung der Abhängigkeit abgelöst wird von einer „horizontalen Beziehung der Solidarität von Gleichen unter Gleichen“.²³⁹ (Vgl. Kapitel *Jenseits von Marginalisierung und Barbarei*) Dieses Verständnis von Zivilisation hält Zea dem europäischen entgegen: „Es ist ein anderer Begriff von Zivilisation, der die aggressive Zivilisation Europas verneint, weil aggressiv und daher barbarisch, gemessen an den Zielen der Freiheit einer wirklichen Zivilisation.“²⁴⁰

²³⁹ Zea (1992b), 177.

²⁴⁰ Zea (1989), 87.

7 Zea und die Philosophie der Befreiung

7.1 Zur Entstehung der Philosophie der Befreiung

Zea leistet einen zentralen Beitrag zur Entstehung der Philosophie der Befreiung. Die *filosofía latinoamericana* stellt die Bedingung für die Entstehung der Befreiungsphilosophie dar und schreibt selbst an dieser mit. Dabei sind die Grenzen fließend, denn Philosophen wie Zea bereiten die Philosophie der Befreiung einerseits vor und werden andererseits selbst Teil davon, indem sie an der Entfaltung des Ansatz mitwirken.²⁴¹ Wie Fornet-Betancourt betont, leistet Zea in mehrfacher Hinsicht eine Transformation der Philosophie in Lateinamerika, die zu einer „Neubestimmung der lateinamerikanischen Philosophie als Philosophie der Befreiung“ führt.²⁴² Das heißt die Entwicklung der Philosophie der Befreiung wäre ohne Zeas Denken und Wirken nicht vorstellbar. Miró Quesada schreibt über seinen Beitrag: „Keiner kann Leopoldo Zea das Verdienst streitig machen, der erste gewesen zu sein, der von der ‘Philosophie der Befreiung’ gesprochen hat, aber auch nicht, daß er in Lateinamerika der wichtigste Dreh- und Angelpunkt der Bewegung um diese Philosophie, die 1978 in der Erklärung von Morelia eine gemeinsame Sprache finden kann, gewesen ist.“²⁴³ Man könne sagen, Zeas gesamtes philosophisches Werk ist getragen von einem befreiungsphilosophischen Anliegen. Er selbst meint:

„...in gewissem Maße hat die Befreiungsphilosophie ihren direkten, expliziten Vorläufer in meiner Philosophie, die ja eine Philosophie ist, die sich – wie die Befreiungsphilosophie – mit der Realität theoretisch auseinandersetzt, um sie zu verändern. Mir wie auch den Befreiungsphilosophen geht es also gleichzeitig um Erkenntnis und um Transformation der Wirklichkeit ... Uns geht es also um das Eigene und seine Befreiung aus der Entfremdung, damit es Basis für die Entfaltung einer freien lateinamerikanischen Lebensform wird.“²⁴⁴

Der Herausbildung der Philosophie der Befreiung liegen verschiedene Faktoren zugrunde: Neben philosophischen Entwicklungen wie der Polemik zwischen Bondy und Zea sind auch politische, gesellschaftliche und religiöse Faktoren, z. B. die kubanische Revolution 1959, die Befreiungstheologie oder die Dependenztheorie, bedeutsam.²⁴⁵ Das Denken dieser Zeit ist dabei auch von sozialen Utopien und der Frage nach Alternativen geprägt.²⁴⁶

²⁴¹ Vgl. Fornet-Betancourt (2004), 90.

²⁴² Fornet-Betancourt (1994), 11.

²⁴³ Miró Quesada, zitiert nach, ebd.

²⁴⁴ Zea (1992a), 179.

²⁴⁵ Vgl. Estermann, 71.

²⁴⁶ Vgl. Krumpel (2004), 53.

Die Anfänge der Befreiungsphilosophie sind schwer zu bestimmen. Der Begriff der „Philosophie der Befreiung“ wird 1926 das erste Mal von Arturo Labriola in seinem Buch *Voltaire e la filosofia della liberazione* [Voltaire und die Philosophie der Befreiung] verwendet. Als geistige Bewegung entwickelt sie sich in den 1960er und 1970er Jahren. Nach Andrés Roig nimmt sie ihren Ausgang in Mendoza. Eine Gruppe junger Philosophen, die sich selbst die Bezeichnung »Philosophie der Befreiung« gibt, stellt 1971 auf dem zweiten argentinischen Nationalkongress in Córdoba ihr befreiungsphilosophisches Konzept vor. Leopoldo Zea, der nicht Teil dieser Gruppe ist, bekennt 1975 in Mendoza, dass auch er sich mit dem Anliegen der Befreiungsphilosophie identifiziere und diese unterstütze.²⁴⁷ Ihren Ausdruck findet die Bewegung Mitte der 1970er Jahre in der sogenannten Deklaration von Morelia in Mexiko, die im Rahmen eines Philosophiekongresses zur gegenwärtigen Philosophie in Lateinamerika von Leopoldo Zea, Alberto Villegas, Andrés Roig, Enrique Dussel und Francisco Miró Quesada unterzeichnet wird. Trotz der Verschiedenheit ihrer philosophischen Konzepte teilen sie das gemeinsame Anliegen der Unabhängigkeit und geistigen Emanzipation Lateinamerikas.²⁴⁸ Die Unterzeichner der Deklaration eint die Solidarisierung mit den Unterlegenen und Unterdrückten, das heißt sie wenden sich Schwarzen, Indigenen und Mestizen zu, denn die „Perspektive der Opfer“ erlaube den „schärfsten Blick gegenüber der Herrschaftsstruktur“, die es zu überwinden gelte.²⁴⁹ Die Befreiungsphilosophie versteht sich als „kritische Reflexion der Praxis der verarmten Menschen des Südens, die die Sehnsucht nach einer Emanzipation aus Knechtschaft und Unterdrückung trotz umsichgreifender Resignation noch nicht vollständig aufgegeben haben“.²⁵⁰ Gemeinsam ist den Befreiungsphilosophen, dass sie an das Erbe Alberdis, Martí und Rodós anknüpfen und das eigene Denken dem nordamerikanischen und europäischen Denken als Alternative entgegenhalten.²⁵¹ Die Hinwendung zum eigenen Sein ist ein schwieriger Prozess, da es gilt, sich vom verinnerlichten Eurozentrismus loszusagen: „Die innere Dramatik des lateinamerikanischen Denkens, und insbesondere der »Philosophie der Befreiung«, liegt wohl in dem mühsamen Prozeß der Befreiung aus der verinnerlichten Idealisierung des Kolonialherren, um dadurch den Blick für die eigene gesellschaftliche Situation frei zu

²⁴⁷ Vgl. Krumpel (2004), 53.

²⁴⁸ Vgl. Krumpel (1992a), 241.

²⁴⁹ Vgl. Schelkshorn (1992), 185.

²⁵⁰ Schelkshorn, Hans (1997): Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1996*, begr. v. W. R. Beyer, hg. v. A. Arndt u. a., Berlin: Akademie-Verlag, 157-163, 157.

²⁵¹ Vgl. Krumpel (2006), 207.

bekommen.“²⁵² Auch knüpfen die Denker in ihrem Verständnis von praktischer Philosophie, „die kritisches Wissen in einem befreienden Diskurs vermitteln soll“, an die Aufklärung an, dabei solle der Dialog soziale Veränderungen erzielen.²⁵³ Krumpel macht in diesem Zusammenhang auf Zeas Dia-Logos im Sinne eines befreienden Diskurses aufmerksam, wenn er schreibt: „Roig und Zea weisen darauf hin, dass neben einem nur europäisch-universal gedachten Logos Alternativen denkbar sind, welche in der Wahrnehmung der Identität der Anderen ihre Begründung haben.“²⁵⁴

Die Befreiungsphilosophen stimmen darin überein, dass Philosophie kein Herrschaftsinstrument sein dürfe, sondern allen Menschen gleichberechtigt gerecht werden müsse. In den Worten Zeas gesprochen müsse dabei von der Gleichheit aller Menschen in ihrer Verschiedenheit gesprochen werden. Er schreibt: „Kein Mensch gleicht dem anderen, und gerade dieses Verschieden-Sein ist es, das ihn einem anderen gleich macht, da er wie der andere seine eigene und unleugbare Persönlichkeit besitzt.“²⁵⁵ Das Ziel der Befreiung bestehe in der Überwindung von Herrschaft und Abhängigkeit: „Von der Position eines universalistischen Befreiungskonzeptes aus wird die Befreiung aus der Entfremdung nicht nur für die Unterdrückten, sondern auch für die Unterdrücker gefordert.“²⁵⁶ Um dieses Ideal verwirklichen zu können, gelte es den verinnerlichten Eurozentrismus zu überwinden und sich den eigenen Ursprüngen und der eigenen Identität zuzuwenden und sich diese anzueignen.²⁵⁷ Fornet-Betancourt betont, dass es erst der Befreiungsphilosophie gelungen sei, den verinnerlichten Eurozentrismus Lateinamerikas zu überwinden, wodurch „Dialog nicht naiv als bloße Rezeptionsgeschichte, sondern als Konsequenz der radikalen Problematisierung der angeblichen Universalität des tradierten Philosophieverständnisses aufgefaßt wird“.²⁵⁸ Schelkshorn gibt einen weiteren Hinweis zur Charakteristik befreiungsphilosophischen Denkens: Die „Befreiungsethik transformiert universalistische Moral primär in eine Philosophie der Praxis, in der die Konturen einer solidarischen Lebensform abgeklärt werden“, das heißt nicht die Theorie, sondern die „Praxis befreiender Gerechtigkeit“ wird als „höchste Erfüllung menschlichen Seins ausgewiesen“.²⁵⁹ „Die

²⁵² Schelkshorn, Hans (1995): Diskursethik und lateinamerikanische Befreiungsethik. Zwei Varianten universalistischer Ethik, in: *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi, Tübingen u. Basel: Francke, 237-258, 250.

²⁵³ Vgl. Krumpel (2006), 208.

²⁵⁴ Krumpel (2004), 54.

²⁵⁵ Zea, zitiert nach Schwab, 38.

²⁵⁶ Krumpel (2006), 208.

²⁵⁷ Vgl. Schwab, 39.

²⁵⁸ Fornet-Betancourt (1993), 110.

²⁵⁹ Schelkshorn (1995), 256.

Befreiungsphilosophie versucht deshalb, für die Unterdrückten und Armen die bisher nicht eingelösten Ideale der Aufklärung einzuklagen, um sie in ihre eigene ideengeschichtliche Tradition zu transformieren.“²⁶⁰ Ihre Authentizität suche die lateinamerikanische Philosophie, „indem sie sich als solidarische und kritische Reflexion des täglichen Befreiungskampfes des unterdrückten Volkes versteht“.²⁶¹

Die Komplexität der Entwicklung der Philosophie der Befreiung zeigt sich in den verschiedenen sich entwickelnden Ansätzen.²⁶² In Anknüpfung an Bondy entwickelt sich einerseits eine „populistische“ Variante der Befreiungsphilosophie, die um eine „Neubesinnung auf die eigene Volkskultur und Weisheit“ bemüht ist, andererseits ausgehend von Bondys Kritik an der populistischen Richtung eine marxistische Richtung.²⁶³ Zea kann dem historisch geprägten Ansatz zugeordnet werden.²⁶⁴ Enrique Dussel wird Anfang der 1970er Jahre zu einer wichtigen Stimme der Philosophie der Befreiung. Er ist Teil der Gruppe der »Philosophie der Befreiung«, die im „kulturellen Vaternord“ die einzige Möglichkeit sieht, den Eurozentrismus zu überwinden.²⁶⁵

Die Positionen von Bondy und Dussel bringt Zea dazu, sich mit der realen Abhängigkeit Lateinamerikas zu beschäftigen. Neben Entkolonialisierungstheorien und der Befreiungstheologie befasst er sich im Besonderen mit der Dependenztheorie.²⁶⁶ Diese Auseinandersetzung trägt dazu bei, dass sich Zeas Denken von einer universalistisch-abstrakten Position zu einer politisch-kontextuelleren Philosophie entwickelt.²⁶⁷ Die Entwicklung hin zu einem stärker ausgeprägten Kontextualismus wird etwa an den Überschriften zweier seiner Vorträge deutlich. Im Jahr 1973 hält Zea einen Vortrag mit dem Titel „Die lateinamerikanische Philosophie als Philosophie der Befreiung“ [*La filosofía latinoamericana como Filosofía de la Liberación*], während er noch zwei Jahre zuvor von dem Projekt *La filosofía americana como filosofía sin más* spricht.²⁶⁸

²⁶⁰ Heinz Krumpel, zitiert nach Bogner, Thomas (2016): *Zur Überwindung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen am Beispiel der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie*, Wien: Diplomarbeit, 30.

²⁶¹ Schelkshorn (1992), 186.

²⁶² vgl. Estermann, 72-76. Estermann gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Ansätze.

²⁶³ Ebd., S. 73.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 73-74.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 75.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 71.

²⁶⁷ Ebd., 76-78.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 76-77.

7.2 Geschichte als Selbstentdeckung, Bewusstseinsbildung und Ausgangspunkt der Befreiung - Das assumptive Projekt

Im Folgenden soll Zeas historisch-befreiungsphilosophischer Ansatz in seinen Grundzügen nachgezeichnet werden.

Zea, der wesentlich an der Aufarbeitung der lateinamerikanischen Ideengeschichte beteiligt war, kommt zu der Beurteilung, dass Lateinamerika eine wirkliche Befreiung bisher verwehrt blieb. Estermann fasst diese Einschätzung folgendermaßen zusammen: „Nach Zea hat die Philosophie in Lateinamerika Erfahrungen des Widerstandes gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit gemacht und um Befreiung gekämpft. In diesem Sinne war und ist sie »authentisch«. Andererseits aber hat die Verneinung des Seins und der Wirklichkeit die Oberhand behalten, so daß sie bislang noch kaum zur »wirklichen« Befreiung beigetragen habe.“²⁶⁹ Der lateinamerikanische Mensch sei bis in die Gegenwart ein entfremdeter. Er bedürfe der Annahme seines wahren Selbst und des wahren Seins. Kuster erkennt in dieser Forderung Zeas sein Verdienst hinsichtlich der Befreiungsphilosophie: „Obwohl Zea kein Befreiungsphilosoph ist, gilt er als Vorläufer der Philosophie der Befreiung, da er das Eigene aus der Entfremdung befreien will. Er will, dass das von Europa negierte Amerika seine Identität durch die Negation seiner Negation findet.“²⁷⁰ Die Analyse der eigenen Geschichte und die Annahme der eigenen, die Identität bestimmenden, Wurzeln ist für Zea der einzige gangbare Weg aus der Entfremdung und die einzige Möglichkeit der Überwindung von Herrschaft, Unterdrückung und Abhängigkeit.²⁷¹ Der Mensch müsse durch die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit einen Zugang zu seiner Identität finden, wodurch die Geschichte zum Ausgangspunkt der Befreiung werde, sie „hat daher eine Doppelfunktion: sie befreit und identifiziert“.²⁷² „Die lateinamerikanische Philosophie beginnt mit dem Dependenzbewusstsein und einer Notwendigkeit der Befreiung.“²⁷³ Geschichte stellt für Zea den Bezugspunkt dar, der das Problem der Kultur zu beantworten vermag.²⁷⁴

²⁶⁹ Estermann, 78.

²⁷⁰ Kuster, 122.

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² Ebd., 121.

²⁷³ Ebd., 165.

²⁷⁴ Vgl. Hofstätter, 38.

Im Zentrum des gesamten philosophischen Werks Zeas steht entsprechend die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Geschichte und der Realität der lateinamerikanischen Welt. Die Philosophie der Befreiung müsse, so Zeas historischer Ansatz, ihren Ausgang in der Annahme der eigenen Vergangenheit nehmen, einer Geschichte der Kolonialisierung und Abhängigkeit. Der Blick auf die geschichtliche Vergangenheit zeige, dass es Lateinamerika bisher verwehrt blieb, seine eigene Identität zu entdecken. Es sei die Aufgabe Lateinamerikas, sich der eigenen Identität durch die Rückbesinnung auf die lateinamerikanische Geschichte und die wahre Vergangenheit, die auch die Annahme der kolonialen Vergangenheit der gescheiterten Übernahme europäischer Modelle einschlieÙe, anzunähern, so Zea. Das entscheidende Moment der Rekonstruktion der lateinamerikanischen Geschichte sei, sie „aus ihrer authentischen Perspektive des Marginalisierten und Peripheren [zu] interpretieren, um sie neu entdecken zu können“.²⁷⁵ Das heißt Zea ist um eine neue Annäherung an die lateinamerikanische Vergangenheit bemüht, um eine Umdeutung, eine alternative Re-Lektüre der Geschichte Lateinamerikas, die ein Korrektiv zum eurozentrisch verengten und verzerrten Blick auf den Kontinent darstellt.²⁷⁶ Nur so könne die Verdeckung Lateinamerikas und des lateinamerikanischen Menschen durchbrochen werden. Das bedeute zugleich, die Negation Amerikas und des lateinamerikanischen Menschen, seiner Kultur, seines Denkens und seiner Lebensrealität, die mit der europäischen Eroberung einsetzt hat, aufzudecken und einen befreienden Weg für die Zukunft aufzuzeigen.

Wie Leandro Hofstätter nachzeichnet, greift Zea in Ausarbeitung seiner Geschichtsphilosophie auf Geschichtsanalysen von Benedetto Croce und Max Scheler zurück, die er für die Interpretation der lateinamerikanischen Vergangenheit und Wirklichkeit fruchtbar macht. In Rückgriff auf Croce betont Zea, dass „die Vergangenheit nie als eine Gesamtheit von objektiven Tatsachen gesehen werden darf“, sondern vielmehr als „Erfahrung, die in diejenige Gegenwart mündet, in der man lebt und von der man ausgeht, um die Geschichte zu lesen“.²⁷⁷ In Rückgriff auf Scheler führt Zea aus, dass der Bezug zur geschichtlichen Vergangenheit „vom menschlichen Willen und damit von einer Beziehung des Interesses“ geprägt und deshalb jederzeit für neue Interpretationen, das heißt Re-Lektüren, offen sei.

²⁷⁵ Kuster, 122.

²⁷⁶ Vgl. Hofstätter, 9.

²⁷⁷ Ebd., 105

Durch die Anknüpfung an Croce und Scheler gelingt es Zea, einen neuen Zugang in der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte zu finden. „Es ist nicht mehr ausgeschlossen, daß, wenn wir auf das riesenhafte Vergrößerungsglas der Eroberung Amerikas zurückgreifen, um unsere Wirklichkeit besser zu sehen – daß wir dann dazu gelangen, eine unvorstellbare Menschlichkeit zu entdecken, die es uns ermöglicht, endlich durch den Spiegel hindurchzustoßen, in dem wir uns seit Jahrtausenden betrachten.“²⁷⁸ Bisher sei „die Art und Weise, die Vergangenheit zu lesen bzw. zu deuten ein gravierendes Problem für die Lateinamerikaner gewesen [...], weil sie die Vergangenheit als *Hindernis* behandeln. [...] Das Verständnis, dass diese Wahrheiten verändert werden können, weil sie von diesem, Mensch genannten, geschichtlichen Wesen abhängen, treibt zu einer neuen Haltung zu der lateinamerikanischen Wirklichkeit.“²⁷⁹ Es soll nun die Gegenwart sein, die die Geschichte und die Vergangenheit ordnet und nicht länger sollen umgekehrt die Geschichte und die Vergangenheit die Gegenwart bestimmen. Als Erfahrung besitze die Geschichte nicht länger absoluten Charakter. Geschichte gelte es nun als Erfahrung zu begreifen, die weder verabsolutiert noch verachtet werden dürfe. Da das Wissen über die geschichtliche Vergangenheit als Erfahrung keinen absoluten Charakter besitze, müssten, so Zea, geschichtliche Erfahrungen nicht wiederholt werden. Es sei der von seinen Umständen geprägte Mensch, der eine Interpretation der Vergangenheit anstelle und der sich der Tatsache bewusst sein müsse, dass seine eigene Subjektivität und Kontextualität in den Interpretationsvorgang der Vergangenheit einfließen.

„Der Prozess der Geschichtsrevision wird vom menschlichen Willen und damit von der Beziehung des Interesses geprägt. In diesem Sinne ist die geschichtliche Vergangenheit ein Werk der Gegenwart, denn das Lesen der Vergangenheit wird als Anregung für neue Pläne, neue Flüge unternommen und sie verleiht dem eine Bedeutung, was immer schon da gewesen ist, aber jetzt aus einem neuen Blickwinkel und in einem neuen Licht gesehen wird, wodurch Nuancen wahrgenommen werden, die vorher nicht berücksichtigt wurden. So wird eine Neuinterpretation vorgenommen, die der sich in Richtung auf die Zukunft bewegenden Gegenwart dient.“²⁸⁰

Das bisherige Geschichtsverständnis, dem eine negative Lektüre des eigenen Wesens zugrunde liegt, müsse einer Re-Lektüre weichen, die nicht von der Verdeckung von Geschichte, sondern deren Enthüllung ausgehe. Die Re-Lektüre der eigenen Vergangenheit eröffne dem lateinamerikanischen Menschen die Entdeckung positiver geschichtlicher

²⁷⁸ Hedwig, Klaus (1992): Hegel über Amerika, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 46-65, 65.

²⁷⁹ Hofstätter, 106.

²⁸⁰ Ebd.

Erfahrungen und ermögliche so, die bisher nicht vollzogene Annahme seiner eigenen Identität, welche allein davor bewahren könne, länger an der Verleugnung festzuhalten.²⁸¹ Zea ist davon überzeugt: „Die Vergangenheit verstehen, bedeutet die Gegenwart verstehen.“²⁸² Entsprechend sei die Vergangenheit der Schlüssel, der die Tore der Gegenwart öffne. Entscheidend sei, vom richtigen Interpretationsschlüssel auszugehen. Wie Zea analysiert, sei der lateinamerikanische Mensch bisher vom falschen Interpretationsschlüssel von Geschichte ausgegangen, nämlich dessen, was sein sollte und nicht dessen, was ist.²⁸³ Eine Re-Lektüre der eigenen Vergangenheit eröffne einen neuen Zugang zu sich selbst. Lateinamerika habe seine Vergangenheit bisher verleugnet. Diese Ablehnung gehe darauf zurück, dass die eigene Geschichte infolge der jahrhundertelangen Erfahrung der Unterdrückung, Abhängigkeit und Versklavung bisher als etwas Negatives und die eigene Wirklichkeit als mangelhaft empfunden wurde. Zudem würden ein Minderwertigkeitsgefühl und die Haltung zur Nachahmung den lateinamerikanischen Menschen bestimmen. Wie Zea nachzeichnet, sei es vor diesem Hintergrund zu ihrer Ablehnung und dem Versuch ihrer Amputation gekommen. Die Versuche der Verleugnung und Amputation der eigenen Geschichte seien jedoch stets gescheitert.²⁸⁴

Zea unterscheidet in seiner Geschichtsphilosophie mehrere Projekte, die die meisten lateinamerikanischen Staaten im Lauf der Geschichte durchlaufen hätten: das befreiende Projekt, das konservative Projekt und das zivilisatorische Projekt. Simón Bolívars Idee der Einheit Lateinamerikas verkörpere nach Zea das „befreiende Projekt“. Es gehe dabei um „die formelle »Befreiung« und politische Unabhängigkeit von der spanischen oder portugiesischen Krone“.²⁸⁵ Darüber hinaus auch um die Notwendigkeit, sich mental vom Gedankengut Spaniens freizumachen und etwa den Gedanken der Rassenvermischung als „Rassenminderwertigkeit“ und „Verunreinigung der Rasse“ als abendländisches Herrschaftsinstrument zu durchschauen und abzulegen. Aus dem mentalen Projekt haben sich das „konservative Projekt“ und das „zivilisatorische Projekt“ entwickelt.²⁸⁶ „Das »konservative Projekt« will die von der Kolonie geerbten Strukturen aufrechterhalten, und zwar nicht mehr im Sinne eines Zwanges, sondern aus Überzeugung.“²⁸⁷ Andrés Bello ist

²⁸¹ Vgl. Hofstätter, 94.

²⁸² Ebd., 93.

²⁸³ Vgl. ebd., 91.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 121.

²⁸⁵ Estermann, 93, Fußnote.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 94.

²⁸⁷ Ebd., 95.

für Zea der prominenteste Vertreter dieses Projektes. Das zivilisatorische Projekt ist hingegen darum bemüht, die koloniale Vergangenheit hinter sich zu lassen und sich stattdessen mit dem Liberalismus Nordamerikas zu identifizieren. Die Rückständigkeit Lateinamerikas wird vom zivilisatorischen Projekt mit der kolonialen Vergangenheit erklärt und das Mestizentum als Hindernis des Fortschritts gedeutet. Es kommt zur Amputation und Verwerfung der Vergangenheit und zur Bildung eines negativen Bewusstseins über das Eigene.²⁸⁸ „Die neue Weltanschauung hielt den iberischen Geist für unaufgeklärt und absolutistisch“, und die lateinamerikanischen Völker wegen ihres kulturellen Erbes und der ethnischen Vermischung als „rückständig und anachronistisch“.²⁸⁹ So bildet sich ein eigentümlicher Umgang mit der eigenen Vergangenheit heraus, den Zea analysiert. Die Lateinamerikaner würden die Geschichte „nicht als das, was sie zu dem machte, was sie sind [akzeptieren], sondern als Hindernis, welches die Gegenwart schwierig und die Zukunft unerreichbar macht“.²⁹⁰ Zea warnt davor, dass die Verfolgung des zivilisatorischen Projektes die lateinamerikanischen Staaten in eine neue Abhängigkeit führe und die Entfremdung der lateinamerikanischen Völker fortführe. Die Verleugnung der eigenen Vergangenheit im Bestreben, nicht mehr der zu sein, der man ist, sondern der sein zu können, der man zu sein wünscht, kann mit Zea als „widersinniger Versuch“ bezeichnet werden, wobei die Tragik umso größer ist, als man im Bestreben darum, die Negation der eigenen Identität, die mit der kolonialen Eroberung Lateinamerikas eingesetzt hat, zu überwinden, an einer neuen Negation der eigenen Identität festhalte.²⁹¹

Die verschiedenen Projekte hätten bis in die Gegenwart, so Zea, nicht zur Annahme der eigenen lateinamerikanischen Identität und zur Überwindung des Minderwertigkeitsgefühls und der Nachahmung geführt. Zea spricht von einer „Geschichte der »yuxtaposiciones«, d.h. der je neuen Übernahme europäischer Modelle, die allzu oft ohne Gespür für die heterogene gesellschaftliche Realität und den evolutiven Charakter geschichtlicher Prozesse den neuen Staaten äußerlich übergestülpt bzw. »nebeneinandergestellt« wurden“, dabei handle es sich um eine „lange Geschichte gescheiterter gesellschaftlicher Experimente“.²⁹² Der lateinamerikanische Mensch sei noch

²⁸⁸ Vgl. Hofstätter, 76.

²⁸⁹ Ebd., 77.

²⁹⁰ Ebd., 79

²⁹¹ Vgl. ebd., 82.

²⁹² Schelkshorn (1995), 249.

immer entfremdet. Deshalb plädiert Zea dafür, die eigene Vergangenheit, die eine Geschichte des Scheiterns darstelle, so anzunehmen wie sie ist, um daraus einen Zugang zur eigenen, wahren Identität zu finden. Das Vorhaben der kritischen Aneignung der eigenen Geschichte, das Zea befördern möchte, das heißt den Weg der Bewusstwerdung und Anerkennung der eigenen Geschichte und Identität und der von ihr anhebenden Befreiung, bezeichnet er als *assumptives* Projekt. Dabei „gehe es um ein sich »Zu-Eigen-Machen« [*asunción*] der Geschichte und der Mestizen-Identität, um endlich damit aufzuhören, die eigene Vergangenheit auszulöschen und sich immer nur nach dem Norden zu orientieren“.²⁹³

Zea entwickelt das *assumptive* Projekt in Rückgriff auf Bolívar und Martí. Bolívar vertrat schon ein Jahrhundert vor Zea den Gedanken, dass es besser sei, zu improvisieren als fremde Gesetze nachzuahmen, die den eigenen Umständen fremd seien. Von Martí übernimmt er den Gedanken des bewussten Sich-zu-Eigen-Machens dessen, was Teil der eigenen Geschichte ist. In ihm erkennt Zea einen prominenten Vertreter des *assumptiven* Projektes, da er sich für die Befreiung von den Spaniern ausspricht und zugleich vor der Gefahr einer neuen Abhängigkeit durch den nordamerikanischen Neokolonialismus warnt.²⁹⁴ Zea greift beide Momente in seiner Geschichtsphilosophie auf. In Anknüpfung an Bondy spricht er von einer „Situation »zwischen Szylla und Charybdis«“: Einerseits drohe die unkritische Übernahme und Nachahmung fremder Konzepte und Ideen, die einen „Anatopismus“ bedingen würden und andererseits die radikale Zurückweisung der Jahrhunderte dauernden Kolonialgeschichte.²⁹⁵ Stattdessen solle lateinamerikanische Befreiungsgeschichte bewusstgemacht und gestärkt werden. Die Aufgabe, die Lateinamerika in der Weltgeschichte zukomme, besteht für Zea darin, sich die eigene Identität im Rückgriff auf die Geschichte anzueignen, um sich von einer unkritischen Nachahmung abendländischer Modelle zu distanzieren. So geht es Zea in seinem *assumptiven* Projekt um eine Figur der hegelschen Dialektik, die in folgender Weise zu beschreiben ist: „Es gilt die Antithese der spanischen und portugiesischen Eroberung und der darauf folgenden zivilisatorischen Kolonialisierung nicht einfach mit einem Federstrich

²⁹³ Estermann, 96. Mit dem Adjektiv *asuntivo* [»assumptiv«] hat Zea einen Neologismus geschaffen, der sich aus dem Verb *asumir* ableitet.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 98.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 99. Der Begriff „anatopisch“ geht auf den Peruaner Víctor Andrés Belaúnde zurück, der damit den nicht-kontextualisierten Charakter des lateinamerikanischen Denkens zum Ausdruck bringen möchte, der darauf zurückgeht, dass lange Zeit der Glaube vorherrscht, dass man europäische Philosophie auf lateinamerikanischen Boden „umpflanzen“ könne, ohne sich auf die dort vorherrschende Kontextualität zu beziehen.

aus der Geschichte zu verbannen, sondern sie konstruktiv für den Aufbau einer eigenen Identität (»Synthese«) einzubeziehen.“²⁹⁶ Die Ideengeschichte zielt auf die „Aufhebung der Entfremdung“, die „Entkolonisierung“ durch die „historische Lektüre unseres Handelns“, um in gleichberechtigter Teilnahme die Weltgeschichte gestalten zu können.²⁹⁷ Von der Annäherung an die „wahre Vergangenheit“ und Realität Lateinamerikas und deren Anerkennung erhofft sich Zea die Ablegung der Komplexe, die sich aus der Geschichte der Eroberung heraus erklären ließen.²⁹⁸ Nur durch die Annahme der eigenen Vergangenheit könne „die kulturelle und soziale Zerrissenheit der lateinamerikanischen Gesellschaften“ überwunden werden:

„Die Spirale der Verdrängung der eigenen Realität kann folglich nur durch ein geschichtliches Bewusstsein durchbrochen werden, das alle drei Zeitdimensionen aufeinander bezieht, d.h. die Vergangenheit im Hinblick auf die Zukunft kritisch assimiliert oder, wie Zea an [sic!, C. K.] Anknüpfung an Hegel formuliert, »aufhebt«.[...] Der Durchbruch zu einem geschichtlichen Bewusstsein, das die heterogene Vergangenheit miteinbezieht, gelingt in Lateinamerika - so Zea - erst um die Jahrhundertwende: auf theoretischer Ebene durch Denker wie José Martí, Vasconcelos oder Rodó, auf politischer Ebene vor allem durch die Mexikanische Revolution.“²⁹⁹

Den Überlagerungen und Übereinanderschichten der verschiedenen Projekte müsse eine wahre Assimilation folgen. „Übereinanderschichtung bedeutet, denn Eines auf oder neben das Andere stellen, auch Widersprüchliches; Assimilation bedeutet ihrerseits die Dinge gleich machen, aus verschiedenen Dingen Eines machen. Beim Ersten bleiben die Konflikte bestehen, beim Zweiten werden sie beseitigt insofern sie verbunden, angeeignet und überwunden werden.“³⁰⁰ Eine assimilierende Geschichtslektüre sei deshalb unverzichtbar, da die Negation der eigenen Vergangenheit und Identität auch der Negation der Zukunft des lateinamerikanischen Menschen gleichkomme. Die Zukunft dürfe nicht auf einer negierten Gegenwart aufbauen.³⁰¹ Die eigene Geschichte müsse angenommen werden, damit man der Gefahr entgehe, Neues und Unbekanntes einfach kritiklos nachzuahmen. Passiere dies nicht, schreite der Mensch von einer Leere in die nächste, die seiner Realität und Identität allesamt nicht entsprechen würden.

Verbunden mit der Geschichte sind die Fragen „Wer bin ich?“, „Wo bin ich?“ und die Frage nach dem Ort der Lateinamerikaner in der Gemeinschaft der Völker, denn „um von sich

²⁹⁶ Estermann, 100.

²⁹⁷ Hofstätter, 116.

²⁹⁸ Vgl. Estermann, 51.

²⁹⁹ Schelkshorn (1997), 160.

³⁰⁰ Hofstätter, 86.

³⁰¹ Vgl. Kuster, 176.

selbst zu wissen, muss man [...] eine Geschichte haben“.³⁰² Sich diesen Fragen zu stellen und in Annahme der eigenen Vergangenheit Antwort zu finden, bedeute Geschichtsbewusstsein zu entwickeln. Das „verantwortliche Auf-sich-nehmen der Geschichte kann Geschichtsbewusstsein genannt werden“.³⁰³ Ein Bewusstsein von Geschichte zu entwickeln bedeute, den der Geschichte gegebenen Sinn zu erkennen und sich selbst in Beziehung zum Geschichtsprozess zu setzen.³⁰⁴ Geschichte sei demnach als gemachte Erfahrung zu beschreiben, die entsprechend immer die je eigene Geschichte ist, „die Geschichte der Gegenwart, die man erlebt und nicht einer Vergangenheit, die bereits erlebt wurde“.³⁰⁵ Zea schreibt: „Wenn man die Gründe versteht, warum in einer bestimmten Zeit bestimmte Formen geschichtlichen Ausdrucks verwirklicht wurden, versteht man auch die Gründe, warum dieselben Formen in der Gegenwart nicht wiederholt werden können, es sei denn, man verneint die Geschichte, d.h. die Fähigkeit des Menschen zum Fortschreiten [zum geschichtlichen Werden, C. K.] durch den Gebrauch seiner eigenen Erfahrungen.“³⁰⁶ Da die Geschichte „niemals Lehrerin des Lebens, sondern Rechtfertigung oder Instrument dessen [ist], was das Leben in seiner Gegenwart will“, bewahre die Annahme der Geschichte vor einem Wiederholungszwang und eröffne eine offene Zukunft.³⁰⁷

Geschichtsbewusstsein zu entwickeln bedeute auch, Verantwortung für das eigene Leben und die Geschichte zu übernehmen. Die Zurückgewinnung von Geschichte durch den „Wechsel des Blickwinkels im Lesen der Vergangenheit und der eigenen Erfahrungen“, das heißt die Gewinnung einer neuen Auffassung von sich selbst, bringe Reife und Verantwortungssinn mit sich und trage zur Selbstaufwertung bei.³⁰⁸

„[W]enn wir unsere Wirklichkeit umgehen, verbergen wir auch unsere Verantwortung. Denn wer sonst wird die Verantwortung für uns selber, für unsere Verpflichtungen, für unsere Handlungen als Völker übernehmen? Ob wir es wollen oder nicht, wir haben eine Geschichte, auch wenn sie nicht die Geschichte ist, die wir gerne gemacht hätten. Ob wir es wollen oder nicht, sind wir eine konkrete Gesellschaft, eine Gemeinschaft, die amerikanische Welt, auch wenn diese von unserem Gesichtspunkt aus nicht mit der jener Völker verglichen werden kann, die uns als Modell gedient haben, nach denen wir unser Eigenes verwirklichen wollten. Es handelt sich um unsere Geschichte und als solche um die Wirklichkeit, innerhalb derer wir verpflichtet sind. Für diese müssen wir die Verantwortung übernehmen.“³⁰⁹

³⁰² Hofstätter, 91.

³⁰³ Ebd., 96.

³⁰⁴ Vgl. ebd., 119.

³⁰⁵ Zea, zitiert nach ebd., 120.

³⁰⁶ Zea, zitiert nach ebd., 119.

³⁰⁷ Zea, zitiert nach ebd., 120.

³⁰⁸ Ebd., 94.

³⁰⁹ Zea, zitiert nach ebd., S. 95.

Die Bewusstwerdung der eigenen Geschichtlichkeit und der Umstandsbezogenheit jedes Menschen lässt Zea die „Verantwortung für sich selber, seine Umstände und seine Geschichte“ erkennen.³¹⁰ Der Historismus lehre,

„dass der Weg der Freiheit eine ständige Verantwortung ist, denn auf ihm ist es fortwährend nötig, sich zwischen dem Behaupten der eigenen Wahrheit und der Abhängigkeit von der Wahrheit anderer zu entscheiden. [...] Seine Wahrheit behaupten bedeutet jedoch, seine Freiheit zu behaupten und gleichzeitig die Verantwortung für seine Handlungen zu übernehmen. In diesem Sinn wird die Geschichte zum Eckstein von Zeas Philosophie, denn nur derjenige ist verantwortlich und frei, der sich dessen bewusst ist, wer er ist und wo er steht, d.h. der sich seiner Geschichtslage und folglich seiner Identität bewusst ist.“³¹¹

Wie Hofstätter ausführt, führe die Lektüre der Geschichte und die aus ihr gezogene Erkenntnis zur „Notwendigkeit, sie zu deuten, d.h. aus ihr ein Hilfsmittel zu machen, um die eigene Gegenwart im Blick auf eine andere Zukunft zu verstehen“.³¹² Die Entwicklung eines Bewusstseins von Geschichte ist Voraussetzung für unabhängiges Denken, weshalb Zea die Notwendigkeit für Lateinamerika betont, eine „Geschichte der Geschichte“ zu machen, „d.h. eine Geschichte des Sinns ihrer eigenen Geschichtserfahrungen“, wodurch die Vergangenheit „zum Instrument, zum Ausgangspunkt für die Verwirklichung der Zukunft“ werde.³¹³ Wie Krumpel festhält, erwache für Zea „im klassischen Historismus ein wirkliches Verständnis für Geschichte, das heißt, Geschichte wird als ein Entwicklungsprozeß vom Niederen zum Höheren begriffen“.³¹⁴

Das Fehlen bzw. der Mangel an Geschichtsbewusstsein ist für Zea „das wesentliche Kennzeichen der kulturellen und wirtschaftlichen Abhängigkeit“, „d.h. die Unkenntnis der für das Verstehen der eigenen Vergangenheit angewendeten Voraussetzungen, woraus sich die Annahme einer rassistischen Minderwertigkeit ergab, die auf einer negativen Beurteilung der eigenen Entwicklung gründete – lässt sich nur von dem Kriterium des Geschichtsurteils her erklären“.³¹⁵ Vom Gedanken des Fortschritts im Sinne der Beherrschung der Natur und der fortschreitenden wirtschaftlichen Entwicklung als Beurteilungsnorm ausgehend, diesen Gedanken habe Lateinamerika als fremde Idee blind übernommen, stellt die bisherige Vergangenheit Lateinamerikas eine Geschichte des Scheiterns dar.³¹⁶ Um aus der vermeintlichen Rückständigkeit und Minderwertigkeit heraustreten zu können, sei es nach Zea entscheidend, die Bedeutung der „Geschichte des Sinns der Geschichte“ zu erkennen,

³¹⁰ Hofstätter, 108.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd., 108-109.

³¹³ Ebd., S. 109.

³¹⁴ Krumpel (1999), 167.

³¹⁵ Hofstätter, 112.

³¹⁶ Vgl. ebd., 113.

das heißt die Kontextgebundenheit der Beurteilungsnorm, die der Beurteilung des eigenen Selbst als minderwertig zugrunde gelegen sei bzw. noch immer liege:

„Da kam die große Entdeckung: Der hermeneutische Schlüssel war ein fremder und lies uns noch abhängiger werden, anstatt uns zu befreien. Und gerade aus Mangel an Geschichtsbewusstsein sind wir auf diesen Trick hereingefallen. Wir deuteten die Vergangenheit nicht nach Maßgabe unseres auf Unabhängigkeit gerichteten Zukunftsprojektes, denn wir übernahmen ein fremdes Projekt, das sich als der einzige Weg zur Befreiung ausgab. Und das nahmen wir hin, anstatt nach unserem eigenen Projekt zu suchen.“³¹⁷

Die geschichtliche Selbstverneinung der Lateinamerikaner habe so dazu geführt, dass sie sich von der westlichen Welt und ihrer Deutung von Geschichte, der Deutung der vermeintlichen Geschichte schlechthin, leiten hätten lassen, obwohl es sich dabei um eine fremde Sicht handelte, „die zur Ausbeutung und Vergewaltigung derjenigen Völker benutzt wurde, die sich von diesem Trick täuschen ließen. Daraus schließt Zea, dass der Mangel an Geschichtsbewusstsein die Hinnahme der lateinamerikanischen Randsituation in der Geschichte mit sich brachte.“³¹⁸ Ausgehend von diesem Befund plädiert Zea dafür, dass Lateinamerika eine schöpferische Rolle einnehmen müsse, die es durch die Re-Lektüre und Assimilation der lateinamerikanischen Geschichte und des daraus gewonnenen Geschichtsbewusstseins zu gewinnen gelte. Denn die Unterdrückung, die Lateinamerika durch die Kolonisatoren widerfahren ist, sei durch die imitative, passive und inaktive Haltung der Lateinamerikaner unterstützt worden: „Einerseits wurden und werden wir weiterhin unterdrückt, andererseits beteiligen wir uns selbst an dieser Unterdrückung, wenn wir ihrer nicht bewusst sind, denn nur die Entdeckung, dass wir auch Akteure des Geschichtsprozesses sind, kann uns den Schlüssel zu den uns gefangen haltenden Fesseln geben.“³¹⁹ In der Vergangenheit Lateinamerikas, den Bestrebungen der Befreiung, erkennt Zea die Hoffnung, dass der Mensch

„von seiner Sklaverei müde, müde, die Wahrheiten der anderen zu behaupten, seine eigene Wahrheit, d.h. seine Freiheit, behaupten wird. Die Hoffnung, dass der Mensch einmal mehr in seiner Geschichte sein Recht auf Freiheit entscheiden wird [...]. Die Menschen mögen beherrscht scheinen, aber diese Beherrschung ist nur scheinbar. Eine solche Beherrschung hängt nur vom Willen der Beherrschten ab; also hängt vom demselben Willen auch die Möglichkeit ab, dass sie wieder für ihre Freiheit kämpfen.“³²⁰

Als geschichtliches Wesen müsse der Mensch, ausgehend von den ihn umgebenden Umständen, seine Zukunft selbst schaffen. Zea betont die Verantwortung, „zu der uns das Bewusstsein treibt, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, was ihn dazu aufruft,

³¹⁷ Hofstätter, 114.

³¹⁸ Ebd., 115.

³¹⁹ Ebd., 116.

³²⁰ Ebd., 117.

seine geschichtliche Wahrheit zu behaupten, die nur von ihm selber abhängt“.³²¹ Lateinamerika solle sich nicht länger damit begnügen, „Appendizes einer fremden Geschichte zu sein, wo unsere Gegenwart und Zukunft schon vorbestimmt sein würden, da es unsere Vergangenheit nie gegeben hat“.³²² Lateinamerika müsse mit dem ideologischen Lesen der Geschichte brechen. Denn Zukunft bleibe unter der Voraussetzung der bereits vorbestimmten Gegenwart eine „*gewesene Zukunft*, wo die Strukturen dieser Gegenwart ewig weiter existieren, eine Zukunft als bloße *Zukunft des Präteritums*, die keine Möglichkeit hat, eine andere zu sein“.³²³ Ein neuer Zugang zur eigenen Vergangenheit erlaube es, in der Geschichte die „Grundlage im Sinn eines Ausgangspunktes für die Verwirklichung unserer Zukunft“ und nicht länger einer fremden Zukunft zu sehen.³²⁴

Die lateinamerikanische Geschichte, Zea nimmt hier Bezug auf Martí, habe gezeigt, dass es keiner fremden Modelle bedürfe, sondern einer „Änderung des Geistes“. Von diesem Grundgedanken her entwickelt Zea seine Geschichtsphilosophie. Dies müsse eine Geschichtsphilosophie sein, die „die Unterwerfung und Ausbeutung in Rechnung stellt, unter denen die Völker der Dritten Welt gelitten haben, die die herrschende Geschichtsphilosophie aber nur gerechtfertigt hat“.³²⁵

Die Übernahme fremder Konzepte, die der Rückbesinnung auf die eigene Geschichte entbehren, weist Zea zurück. Aufgabe der lateinamerikanischen Völker sei es, ihre iberische Kultur und die koloniale Vergangenheit als Teil der eigenen Geschichte anzuerkennen und nicht fremden Realitäten nachzueifern. Denn entscheidend sei, dass das Projekt der Befreiung nicht in einen neuen herrschenden bzw. beherrschenden Diskurs führen dürfe. Der Gefahr neuer Abhängigkeiten könne man nur durch die Annahme der eigenen Geschichte und Bewusstwerdung der eigenen Identität entgehen. Die Bewusstwerdung und Annahme der eigenen Identität in ihrer unersetzbaren und unverwechselbaren Besonderheit, die es in Rückbesinnung auf die eigene Geschichte anzueignen gilt, eröffne dem lateinamerikanischen Menschen die Möglichkeit eines befreienden Diskurses, der Überwindung von Marginalisierung und Barbarei. Indem die koloniale Vergangenheit aufgearbeitet werde, sei das assumptive Projekt kritisch, indem

³²¹ Hofstätter, 117.

³²² Ebd., 119.

³²³ Ebd., 118.

³²⁴ Ebd., 118.

³²⁵ Zea, zitiert nach ebd., 121.

sich dadurch eine humanere Zukunft eröffne, sei das Projekt befreiend.³²⁶ Erst wenn die Abhängigkeit bewusstgemacht und überwunden sei, bestehe die Möglichkeit, der lateinamerikanischen Realität und ihren eigentlichen Bedürfnissen gerecht zu werden.

Hierin besteht Zeas eigentliche Kritik an den Konzeptionen von Bondy und Dussel, nämlich der unkritischen Übernahme fremder Ansätze, konkret die ungeprüfte Anwendung des abendländischen Sozialismus auf den lateinamerikanischen Kontext. Es bestehe dabei die Gefahr, dass wir aus „»Geschichtslosigkeit« oder »historische[r] Abstraktion« [...] von einer Beherrschung (der spanischen) in eine neue (die marxistische) [fallen], ohne uns die eigene Geschichte kritisch angeeignet zu haben. »Wir möchten von einer Leere in eine andere Leere springen«[...] und somit in eine Utopie, die wiederum nichts mit der tatsächlichen Realität Lateinamerikas gemeinsam hat.“³²⁷ Zea warnt vor „Dringlichkeit“, „Eile“ und dem „Schlucken von Modellen als Lösung unserer Probleme, anstatt daß diese Lösungen das Ergebnis unserer Art der Assimilierung sei, die Form, sie uns zu eigen zu machen, indem die Vergangenheit der Gegenwart angeglichen wird, um jene Zukunft zu sein, die wir zu sein haben“.³²⁸ Zea gibt zu bedenken, dass vermeintlich neue Freiheiten eine neue Herrschaft aufzwingen und in eine neue Dependenz führen würden. „Es sind die Modelle, die im Namen der Freiheit Paternalismen und Diktaturen für die Freiheit schaffen. Eine Freiheit, die sich selber negiert, weil sie im Anderen deren Möglichkeit nicht anerkennt.“³²⁹ Nur die kritische Aneignung der eigenen Geschichte könne vor dieser Gefahr bewahren und zur wirklichen Befreiung des lateinamerikanischen Menschen und zugleich jedes unterdrückten, marginalisierten Menschen führen. Zea geht von einem universalen Begriff der Befreiung aus, „mit dem Ziel, eine universelle Lebensweise zu schaffen, in der durch Verantwortung und Solidarität Krieg, Ausbeutung und Unterdrückung überwunden werden“.³³⁰ Zea schreibt: „unsere Philosophie und unsere Befreiung [kann] nicht nur eine weitere Etappe der Befreiung des Menschen sein, sondern deren endgültige Etappe. Der Mensch, den es zu befreien gilt, ist nicht nur der Mensch dieses Amerika oder der Dritten Welt, sondern der Mensch, wo immer er sich auch befindet, den Herrscher miteingeschlossen.“³³¹

³²⁶ Vgl. Kuster, 122.

³²⁷ Estermann, 79.

³²⁸ Zea, zitiert nach ebd.

³²⁹ Zea, zitiert nach ebd., 84.

³³⁰ Krumpel (2006), 210.

³³¹ Zea, zitiert nach Estermann, 80.

Entsprechend weist Zea den „kulturellen Vaternord“ Europas zurück, denn Dussel und die Gruppe der »Philosophie der Befreiung« fordern. Er biete nicht die Möglichkeit, eine Philosophie der Befreiung zu entwickeln, da es zur Bestimmung Lateinamerikas gehöre, nicht nur lateinamerikanisch, sondern aufgrund der kolonialen Vergangenheit auch europäisch zu sein. Zea greift hier auf die „dialektische Haltung zur Vergangenheit“ zurück, wobei das dialektische Denken negieren nicht als eliminieren, sondern als assimilieren, das heißt bewahren, fasst, wodurch das „Gewesen-sein zur Erfahrung gehört, die das Weiter-sein ermöglicht“.³³² Für Lateinamerika bedeute Zeas Forderung der Assimilation, die europäische Geschichte, die die Negation Lateinamerikas zu verantworten hat, zu assimilieren, das heißt zu verneinen und zugleich zum Ausgangspunkt der eigenen Geschichte zu machen, sodass das Verneinte in seiner Überwindung bewahrt wird. Zea schreibt: „Verneinen bedeutet etwas voll und ganz zu sein, damit man nicht das Bedürfnis hat, es wieder zu sein.“³³³ Eine authentische lateinamerikanische Philosophie müsse mit der abendländischen Philosophie im Gespräch und fruchtbaren Dialog bleiben, denn Lateinamerika versteht Zea, wie Estermann schreibt, „als die »westliche Variante« Europas und zugleich – mit Hegel – als den »Kontinent der Zukunft«“.³³⁴

Auch lehnt Zea die Rede „vom »neuen Menschen« und der »neuen Philosophie« dieses Menschen“ ab, wie sie u. a. Bondy und Dussel gebrauchen, da das Verständnis einer solchen lateinamerikanischen Philosophie die Gefahr der Verabsolutierung berge, wie man sie von der europäischen Philosophie kenne, die einen exklusiven Anspruch erhoben hat bzw. erhebt.³³⁵ In der Philosophie Dussels verortet Zea die Gefahr der ungerechtfertigten Verabsolutierung aus lateinamerikanischer Perspektive.³³⁶ Stattdessen sei es Aufgabe lateinamerikanischer Philosophie, das Herrschaftsmoment europäischer Philosophie zu entlarven und dabei gleichzeitig ihr humanistisches Potenzial zu bewahren. Das heißt Zea entwickelt eine eigene Theorie zur Interpretation lateinamerikanischer Geschichte, „dessen Geschichte, gerade weil sie durch die Erfahrung von Kolonialismus und Marginalität geprägt ist, nur dann sinnvoller Teil des historischen Bewusstseins des lateinamerikanischen Menschen werden kann, wenn sie auch Gegenstand eines dialektischen, kritischen Prozesses der Aneignung wird, und zwar im Rahmen eines

³³² Zea, zitiert nach Hofstätter, 118.

³³³ Zea, zitiert nach ebd., 121.

³³⁴ Estermann, 11.

³³⁵ Vgl. ebd., 80

³³⁶ Vgl. Krumpel (1992a), 250.

kontinentalen Emanzipationsprojektes“.³³⁷ Die Synthese ermögliche es, so Zea, „Geschichtsphilosophie nicht negativ-kritisch, sondern letztlich positiv zu betreiben“:

„Unsere Völker sind in die Geschichte der Westlichen Welt im Zeichen der Dependenz eingetreten, die letztlich durch Verneinung als solche assimiliert bzw. aufgehoben werden muß, um aus ihr ein positives Instrument für unausweichliche Veränderung zu machen. Es handelt sich um eine positive Philosophie der Geschichte, weil sie versucht, ihre Erfahrungen auf die Weise zu assimilieren, wie es Hegel mit der europäischen Geschichte getan hat. In Lateinamerika ist die Geschichte wie eine Serie von Aneinanderreihungen betrachtet worden - ohne die Möglichkeit einer Aufhebung (Hegel). Die Bewußtwerdung dieses Faktums hat zu der notwendigen Problemstellung geführt, die ihre Lösung in einer Interpretation der Geschichte findet, was Aufhebung der Vergangenheit und im Anschluß an diese Aufhebung Projekte für die Zukunft bedeutet.“³³⁸

³³⁷ Fornet-Betancourt (2004), 89-90.

³³⁸ Zea (1989), 17.

8 Zeas Bestimmung der lateinamerikanischen Identität

Wie die Entwicklung lateinamerikanischer Philosophie seit Alberdi zeigt, steht die Frage nach der eigenen Identität im Zentrum des philosophischen Schaffens in Lateinamerika. Auch Zea war zeitlebens um eine Antwort auf diese Frage bemüht. Dabei knüpft er an eine Vielfalt von Denkern und eine lange Tradition an, die aus einer Vielzahl von Diskursen und Gegendiskursen besteht.

Warum sich dem lateinamerikanischen Menschen die eigene Identität als offene Frage stelle, erklärt Zea mit der kolonialen und neo-kolonialen Vergangenheit. Wie die Debatte zwischen Las Casas und Sepúlveda zeigt, wird von den Eroberern die Frage aufgeworfen, ob die Menschen Lateinamerikas „im vollen Sinne des Wortes »Menschen« sind oder bloß eine tierische Natur besitzen, so dass sie ohne moralische Bedenken versklavt werden können“.³³⁹ Die Lateinamerikaner erleiden eine Infragestellung ihrer Humanität durch die Eroberer, die einen „Zweifel bezüglich der vermutlichen Menschlichkeit“ äußern.³⁴⁰ Wie Zea ausführt, hat die Absprache der eigenen Menschlichkeit verheerende Auswirkungen, sie führt zur angstbesetzten Frage nach der eigenen, konkreten Identität. Die Sorge um die lateinamerikanische Identität zeige sich, so Zea, bei Bolívar, der sie als einen außerordentlich komplizierten Fall bestimmt, wobei sich nicht genau sagen ließe, zu welcher menschlichen Familie der lateinamerikanische Mensch gehöre.³⁴¹

„Nicht einmal [...] erhalten wir uns die Spuren dessen, was zu anderer Zeit war; wir sind weder Europäer noch Indios, vielmehr eine intermediäre Spezies, angesiedelt zwischen den Eingeborenen und den Spaniern. Als Amerikaner von Geburt aus und als Europäer von Rechts wegen befinden wir uns in dem Konflikt, daß wir zum einen den Eingeborenen Besitzrechte streitig machen, zum anderen gegen den Widerstand der Invasoren uns in dem Lande erhalten wollen, in dem wir geboren wurden. So ist unser Fall sehr außergewöhnlich und sehr kompliziert.“³⁴²

Sarmiento schreibt über das Identitätsproblem Lateinamerikas:

„Wer sind wir? Sind wir Europäer? - Die vielfältigen Hautfarben verraten uns! Sind wir Indianer? - Das verächtliche Lächeln der blonden Damen gibt uns die einzige mögliche Antwort. Sind wir Mestizen? - Niemand will es sein, und es gibt Tausende, die nicht einmal Amerikaner oder Argentinier genannt werden wollen. Sind wir eine Nation? - Nation ohne die Vermengung von akkumulierten Stoffen, ohne das, was uns zusammenhält? Argentinier? Inwiefern und seit wann? Es ist jedoch gut, sich dessen bewusst zu werden.“³⁴³

³³⁹ Schelkshorn (2009), 72.

³⁴⁰ Zea (1992b), 169.

³⁴¹ Ebd., 170.

³⁴² Simón Bolívar, zitiert nach Zea (1989), 69.

³⁴³ Sarmiento, zitiert nach Estermann, 47.

Die Vermischung von Europäern, Ureinwohnern und Afrikanern, die keine einheitliche äußere Ähnlichkeit zwischen den Lateinamerikanern ausmachen lasse, stelle ein Problem dar. In Folge wird „dieser konfliktive, widersprüchliche Ausdruck von Identität der Lateinamerikaner als Negation jeder möglichen und authentischen Identität betrachtet“³⁴⁴ und das Denken wesentlich von der Alternative zwischen Zivilisation oder Barbarei bestimmt. „Zivilisation ist alles das, was man sein sollte, aber nicht ist; Barbarei ist alles das, was man ist, aber nicht sein möchte.“³⁴⁵ Dieser Identitätskonflikt bestimmt das ganze 19. Jahrhundert und führt zum Bestreben, wie Europa bzw. die Vereinigten Staaten Nordamerikas sein zu wollen. Lateinamerika orientiert sich lange Zeit am Fremden, was die Möglichkeit einer „eigenen positiven Identität“ verhinderte.³⁴⁶ Die Kolonialisierung Lateinamerikas hat die Menschen über Jahrhunderte zu „einer lebensweltlichen Anpassung gemäß europäischen Vorstellungen“ gezwungen und der „Zwang zu europäischer Denkweise fand erst mit den Unabhängigkeitskriegen“ langsam ein Ende.³⁴⁷ Erst Ende des 19. Jahrhunderts setzt mit den Unabhängigkeitsbestrebungen die Frage nach der eigenen Identität ein und die Abhängigkeit von Europa und dessen Herrschaft über den Kontinent werden kritisiert. Mit Martí kommt es zu einer Aufwertung des Mestizentums. Daran anschließend orientierte sich der lateinamerikanische Mensch an Nordamerika. Bis zum 20. Jahrhundert kam die „lateinamerikanische Identitätsfrage in einer Fremdzuweisung zum Ausdruck“.³⁴⁸

Das heißt mit den spanischen Eroberern wird der europäische Logozentrismus, der im Fremden, dem Barbaren, ein beschränktes Wesen zu erkennen glaubt, nach Lateinamerika verpflanzt. In Folge werden zuerst Indios, Schwarzen, Mestizen und schließlich sogar den Kreolen, das heißt den Nachfahren der europäischen Kolonisatoren, Gleichberechtigung und Anerkennung abgesprochen und sie selbst von einem Zweifel an der eigenen Humanität erfasst. Sie werden, so Zea, zum „Objekt desselben Fragezeichens“.³⁴⁹ Zea schreibt: „Unsere Philosophie in Amerika hebt mit einer Polemik über das Wesen des Menschen an ... In der Polemik von Las Casas mit Sepúlveda beginnt diese seltsame Philosophie, die sich im 20. Jahrhundert fragen wird, ob sie eine Philosophie besitzt oder

³⁴⁴ Zea (1992b), 171.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Vgl. Kuster, 11.

³⁴⁷ Schwab, 39.

³⁴⁸ Krumpel (1992a), 18.

³⁴⁹ Zea, zitiert nach Schelkshorn (2013a), 268.

²⁴⁵ Schelkshorn (2009), 72.

nicht. In der Polemik werden nicht nur das Recht auf das Wort, auf den Logos oder die Sprache in Parenthese gesetzt, sondern das gesamte Wesen des Menschen dieses Amerika.“³⁵⁰ Der lateinamerikanische Kontinent ist vor dem Hintergrund dieser Debatte mit der bitteren Frage nach der eigenen Humanität konfrontiert. Die Debatte mache, so Schelkshorn, die „Inklusionsfrage“, die „in jedem argumentativen Diskurs latent virulent ist“ und darüber entscheidet, wer Anerkennung als Mitglied der Diskursgemeinschaft findet und die damit verbundenen Machtwirkungen, sichtbar:

„Die Wurzel der Gewalt liegt in der vorschnellen Exklusion der Betroffenen aus dem argumentativen Dialog. Denn Sepúlveda lässt [in seinem Text *Democrates secundus, sive de iustis belli causis apud Indos*, einem sokratischen Dialog, C. K.] einen gewissen Democrates mit Leopold, einem Lutheraner, über die Indios diskutieren, doch er wagt niemals das direkte Gespräch mit ihnen. Der entscheidende Schritt zu einer Überwindung der Exklusion und damit zu einer erweiterten Humanität eröffneten daher Bartolomé de Las Casas oder Bernardino de Sahagún, die den direkten Dialog mit den Indios gesucht haben.“³⁵¹

Für das lateinamerikanische Volk führt die Infragestellung zu einem grundlegenden Zweifel an der eigenen Humanität und dieser mache laut Zea nachvollziehbar, warum auch die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie bis in die Gegenwart in Frage gestellt sei. Da den Lateinamerikanern das Menschsein von Europa abgesprochen wird, sei ihr Bemühen immer auch darauf gerichtet, sich gegenüber Europa zu rechtfertigen und als Mensch anerkannt zu werden. Hinsichtlich der Geschichte Lateinamerikas könne entsprechend von der „Geschichte der Entmenschlichung“ gesprochen werden.³⁵² In den Worten Fernet-Betancourts gesprochen stellt die Geschichte des europäischen Kolonialismus aufgrund des Strebens nach Hegemonie, Unterdrückung und Abhängigkeit einen „Betrug an der Menschheit“ dar.³⁵³

Auch wenn man sich dieser Herrschaftsstruktur bewusst sei, bewahre dies nicht davor, Aspekte der Besonderheit des eigenen Seins, der lateinamerikanischen Bedingungen, als Belastung und Zeichen der Minderwertigkeit wahrzunehmen.³⁵⁴ Nach Zea schlägt der „verinnerlichte Zwang, die eigene Humanität vor dem Maßstab des »europäischen Menschen« zu rechtfertigen [...] schließlich in Selbsthass um“³⁵⁵, der etwa Sarmientos Vorwurf der vermeintlichen Rückständigkeit der Indios erklärt. Schelkshorn macht auf die

³⁵⁰ Zea, zitiert nach Schelkshorn (2009), 72.

³⁵¹ Schelkshorn (2011a), 180.

³⁵² Estermann, 68.

³⁵³ Fernet-Betancourt, Raúl (2013): Einführung. Universalität als Konvivenz. Versuch einer interkulturellen Neubestimmung der Frage nach Universalität. Thesen, in: *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, hg. v. R. Fernet-Betancourt u. a., Aachen: Mainz, 9-17, 15.

³⁵⁴ Vgl. Schelkshorn (2009), 73.

³⁵⁵ Ebd.

Gefahr eines verinnerlichten Zentrismus aufmerksam, vor dessen Hintergrund „die eigenen kulturellen Traditionen als Hindernisse auf dem Weg des Fortschritts wahrgenommen werden“.³⁵⁶ Die Selbstwahrnehmung der lateinamerikanischen Völker sei demnach von einem Minderwertigkeitskomplex bestimmt. „Dies bedeutet die Überlegenheit in den Anderen anzuerkennen und zunächst so wie die anderen sein zu wollen.“³⁵⁷ In Folge entwickle sich die Haltung der Nachahmung, es komme zur „Bildung eines unauthentischen Bewußtseins in Lateinamerika“.³⁵⁸ Estermann fasst zusammen, was Zea über das Identitätsproblem Lateinamerikas denkt. Er schreibt:

„Seit der Eroberung leiden die Menschen Lateinamerikas am selben Übel, nämlich am Umstand, das Eigene nicht erkennen zu können, da dieses als Utopie Europas (»Neue Welt«) definiert wird, und zugleich das Fremde (»Europa«) als Ideal vorzustellen. Lateinamerika ist stets das gewesen, was Europa will, daß es sei. Im Blick auf Ursprung und Bestimmung (»Kultur«) fühlen sich die LateinamerikanerInnen – laut Zea – als EuropäerInnen, halten sich aber der konkreten Umstände wegen als minderwertig. Der kollektive Minderwertigkeitskomplex Lateinamerikas rühre von dieser paradoxen Situation her und stelle das größte Problem der »amerikanischen« Philosophie dar.“³⁵⁹

Der Minderwertigkeitskomplex und die Nachahmungssucht würden dazu führen, dass „viele Intellektuelle lieber mit einer guten Kopie als einem schlechten Ideal vorlieb nehmen“.³⁶⁰ So sei der lateinamerikanische Mensch bestimmt durch einen Teufelskries von Selbstverleugnung und Verherrlichung des Fremden. Die Bestimmung der lateinamerikanischen Identität sei demnach mit dem Problem der kulturellen Selbstentfremdung konfrontiert. „Eine Dialektik von Negation des eigenen und euphorischer Affirmation des Fremden, in der das abendländische Zivilisationsmodell auf »fremdem Territorium« (anatopisch) [...] fortgeführt werden sollte.“³⁶¹

Im Vergleich und im Gegensatz zu den Europäern hätten sich die lateinamerikanischen Völker, so Zea, nie als das Universelle, sondern als das Konkrete und Spezifische verstanden: „Auf dem Grund entstand [...] die lateinamerikanische Sorge um den universalistischen Charakter eigenen philosophischen Denkens. [...] Der lateinamerikanische Mensch im Gegenteil zum Europäer ist [sich] seiner Konkretheit bewusst. Dem Europäer fehlt dieses Bewusstsein – der Universalismus bedeutet für ihn nur seine Konkretheit.“³⁶² Der lateinamerikanischen Identität könne entsprechend der

³⁵⁶ Schelkshorn, Hans (2013b): Kosmopolitische Diskurse. Ein historisch-systematischer Überblick in interkultureller Perspektive, in: *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, hg. v. R. Fomet-Betancourt u. a., 1. Aufl., Aachen: Mainz, 95-109, 103.

³⁵⁷ Kuster, 116.

³⁵⁸ Zea (1992a), 189.

³⁵⁹ Estermann, 46.

³⁶⁰ Ebd., 91.

³⁶¹ Ebd., 92-93.

³⁶² Kuster, 117.

europäische Menschen gegenübergestellt werden, denn das abendländische Bewusstsein zielt auf gewaltsame Expansion und Universalisierung, „geleitet und durchgeführt von jenem Typ Menschen, der mittels der von ihm geschaffenen Kultur zum Archetypen des Menschen (anthropos; homo) und seiner Verwirklichung überhaupt werden sollte“.³⁶³

Die Bestimmung der lateinamerikanischen Identität ist bei Zea aufs Innerste mit seiner Geschichtsphilosophie verwoben. Identität könne nur aus dem geschichtlichen Bewusstsein erwachsen. Ausgehend von der Erfahrung der Marginalisierung versucht Zea einen neuen Zugang zur Geschichte Lateinamerikas zu finden und die Komplexe zu lösen, die Lateinamerika bisher an der Annahme der eigenen Identität gehindert hätten.³⁶⁴ Um die lateinamerikanische Identität zu bestimmen, bedürfe es einer »Rückkehr zu sich selbst« [*marcha hacia sí mismo*], der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte.³⁶⁵ In Zeas Werk liegt damit ein zentraler Fokus auf der Aufarbeitung der eigenen geschichtlichen Vergangenheit, um die Frage nach der Identität beantworten zu können. Die Re-Lektüre der lateinamerikanischen Vergangenheit führe in die Zeit der Konquista zurück und die Identitätsfrage der Lateinamerikaner müsse wesentlich die Beziehung zu Europa und die Geschichte der Eroberung berücksichtigen, denn Zea sieht Europa in Lateinamerika im hegelianischen Sinne aufgehoben, da es durch die Konquista zur Rassenvermischung der Europäer und Lateinamerikaner gekommen ist.³⁶⁶ So sei das Mestizentums (Synthese) dialektisch aus dem „tiefen Amerika“ (Antithese) und Europa (These) hervorgegangen. Europa stelle für Lateinamerika entsprechend nichts völlig Fremdes dar, sondern Lateinamerika könne seine eigene Identität nicht ohne Bezugnahme auf Europa bestimmen. Dieser Aspekt wurde bereits hinsichtlich Zeas Zurückweisung des kulturellen Völkermords an Europa, wie ihn die Gruppe „Philosophie der Befreiung“ propagiert, angesprochen. „Es geht nicht darum, das zunichte zu machen, was gewesen ist, sondern indem man das ist, was man ist, kann man noch mehr sein.“³⁶⁷

Die lateinamerikanische Identität lasse sich also „weder durch die europäische, noch die autochthonen indigenen Kulturen bestimmen, sondern ist ein Drittes“: das Mestizentum.³⁶⁸ Lateinamerika besitze „eine doppelte Vergangenheit, so wie es eine doppelte Kultur und

³⁶³ Estermann, 92.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 51.

³⁶⁵ Ebd., 49.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 47-48 und 90.

³⁶⁷ Zea (1994), 21.

³⁶⁸ Estermann, 45.

Ethnie besitzt“.³⁶⁹ Die lateinamerikanische Identität erhält nach Zea im Mestizentum, der Vermischung der lateinamerikanischen Bevölkerung mit den europäischen Eroberern, ihre Bestimmung. „Die Amerikaner sind eigentlich »Europäer«, aber mit einem indigenen Untergeschoss; oder in der Sprache des *mestizaje*: mit indigenem Blut in den Adern.“³⁷⁰ Für Zea ist das Mestizentum das Ergebnis des assumptiven Projektes, das nicht länger „eine Schande, sondern ein Grund zum Stolz“ sei, da sich darin „das Selbst Lateinamerikas ausdrückt“.³⁷¹ „Es ist etwas Eigenes, aber als eine Besonderheit, die das scheinbar Gefundene nicht zurückstößt, sondern assimiliert, sich aneignet und damit das bereichert, was es nicht ist, indem es sich das Gefundene ein um das andere Mal zu eigen macht.“³⁷² Zea betont mit Nachdruck, wie entscheidend es sei, die „doppelte Identität“, die Ausdruck der historischen Vermischung der indigenen und westeuropäischen Ethnie und Kultur ist, anzuerkennen. Die lateinamerikanische Identität sei so bedeutsam, wie jede andere Identität, weder minderwertiger noch hervorragender als die Identität anderer Völker und Menschen. Damit knüpft Zea an Vasconcelos' Verständnis der lateinamerikanischen Identität an. Er schreibt: „In diesem Sinne ist Vasconcelos zu verstehen, wenn er von der Kosmischen Rasse spricht. Es geht weder um eine höhere Rasse, noch um eine höhere Kultur, sondern um eine Rasse und um eine Kultur, die ihre eigene Humanität mit der aller Menschen bereichern kann.“³⁷³

Das Mestizentum, in welchem bereits Bolívar das Besondere der lateinamerikanischen Völker erkennt, sei das Eigene, das nur dem Mestizen zugesprochen werden könne.³⁷⁴ Dies könne er nicht annullieren, ohne einen Identitätsverlust zu erleiden. Besonders tragisch sei, dass die Lateinamerikaner

„wegen ihres Mestizendaseins in ihrer Menschlichkeit als minderwertig eingestuft werden. [...] Diese Minderwertigkeit ergibt sich daraus, daß sie der Kultur und Rasse nach Indios sind. Weit davon entfernt, als ein doppelter und unbestreitbarer Reichtum angesehen zu werden, verhindert diese Mestizierung jede nur mögliche Gleichstellung mit den Trägern der herrschenden Kultur und Ethnie. Der Mestize erscheint folglich wie ein Bastard, hervorgegangen aus einer Vereinigung, die ihn nicht bereichert, sondern erniedrigt. Seine indigenen Elemente verhindern, daß er dem Iberer ähnelt. Aber wegen seiner iberischen Elemente kann er auch nicht ganz Indio sein.“³⁷⁵

³⁶⁹ Zea (1989), 53.

³⁷⁰ Estermann, 56.

³⁷¹ Ebd., 99.

³⁷² Zea (1989), 54.

³⁷³ Ebd., 54-55.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 54.

³⁷⁵ Ebd., 52.

Dem Mestizen bleibe es verwehrt, seine eigene Menschlichkeit beweisen zu können, da die Vermischung des vermeintlich Nicht-Menschlichen, Nicht-Okzidental mit der vermeintlichen Menschlichkeit, dem Okzidental keiner Aufwertung gleichkomme. Sie stelle ganz im Gegenteil eine Erniedrigung des Okzidental dar. Darin bestehe die Tragik des lateinamerikanischen Daseins. Vor allem im 19. Jahrhundert „wurde das Eigene im Namen der Gleichstellung mit dem okzidental Menschen bekämpft (u. a. Sarmiento). Der lateinamerikanische Mensch wirkte gegen sich selbst statt eine eigene lateinamerikanische Kultur zu entwickeln“.³⁷⁶

Seine geschichtliche Auseinandersetzung führt Zea in *Descubrimiento e identidad latinoamericana* [Entdeckung und lateinamerikanischen Identität] aus dem Jahr 1990 auch zur Bestimmung der „»Latinität« (*latinidad*) als Wesenskennzeichen und gemeinsamen Nenner aller Kulturen und Menschen Lateinamerikas“.³⁷⁷

„Man muss die eigentümliche Identität übernehmen, von der schon Bolívar sprach. Eigene Identität, die man stärken und sich zu eigen machen muß, anstatt sie zurückzuweisen. Man macht aus der Latinität [...] den Ausdruck der gesuchten Identität. Durch die Latinität bekommt man Spanien zurück, aber nicht das imperiale Spanien, sondern das Spanien, das mit seinem Blut und seiner Kultur dieses mestizische und daher allen Seinsformen des Menschen offene Amerika geformt hat. [...] Eine besondere Menschengattung, allen Seinsformen des Menschen offen, eine offene und pluralistische Menschheit und Menschlichkeit.“³⁷⁸

Zea ist davon überzeugt, dass es möglich sei, „auf das Spanien zu stoßen, das diese außerordentliche Vermischung des Blutes und der Kultur jener Region ermöglichte“.³⁷⁹ Die Latinität solle die Möglichkeit bereit halten, Ausschluss und Diskriminierung zu überwinden und durch Solidarität und Versöhnung abzulösen.³⁸⁰ Zea betont den großen spanischen Humanismus, der in der Latinität zum Ausdruck komme und den etwa Las Casas verkörpere. „Der Humanismus sah in den Ureinwohnern mehr als nur *homúnculos* (Menschlein), er sah Menschen mit Vernunft und deshalb hatten sie auch das Recht auf Freiheit als Individuen und auf Selbstbestimmung als Völker.“³⁸¹

Die Frage nach der Identität des lateinamerikanischen Menschen wirft auch die Frage auf, inwiefern diese im Rückgriff auf die indigenen Kulturen Lateinamerikas bestimmt werden könne. Wie Schelkshorn festhält, blieb es den Lateinamerikanern aufgrund der Kolonialisierung und der Vermischung der Rassen verwehrt, auf die Kultur ihrer Vorfahren

³⁷⁶ Kuster, 170.

³⁷⁷ Vgl. Estermann, 48-49.

³⁷⁸ Zea (1992b), 173.

³⁷⁹ Zea (1994), 19.

³⁸⁰ Vgl. Estermann, 44.

³⁸¹ Zea (1994), 24.

und alte Mythen zurückzugreifen: „[S]o hätten die jahrtausendealten Weltdeutungen der amerindischen Völker auch nach der »Ankunft« der europäischen Philosophie bereichert und vertieft werden können. Diese Begegnung hat jedoch niemals stattgefunden; vielmehr wurden die Tempel und Schriften der Inkas und Azteken durch die Konquistadoren zerstört.“³⁸² Zea sieht die indigenen Kulturen Lateinamerikas zwar als „das eigentlich »Eigene«“, aber in ihnen „keine Möglichkeit einer sinnvollen Konstruktion von Identität und philosophischer Systematik“.³⁸³ Es sei nicht möglich, an die indigene lateinamerikanische Kultur anzuschließen, da dies bedeuten würde, in die vorkoloniale Zeit zurückzukehren und so die Geschichte Lateinamerikas ab der Konquista zu negieren. Lateinamerika sei unauflöslich mit Europa verflochten.³⁸⁴ Zea schreibt: „Wir fühlen uns nicht als Erben einer autochthonen Kultur, weil diese für uns keinen Sinn macht; und jene, die, wie die europäische, für uns Sinn macht, nehmen wir nicht als unsere wahr.“³⁸⁵ Die Identität der Lateinamerikaner sei, wie er weiter ausführt, folglich nicht in der eigenen kulturellen und ethnischen Vergangenheit verwurzelt, dies sei die Ursache des „dramatische[n] Identitätsproblem[s]“.³⁸⁶

³⁸² Schelkshorn (2009), 72.

³⁸³ Estermann, 45.

³⁸⁴ Vgl. ebd., 47-48.

³⁸⁵ Zea, zitiert nach ebd., 45.

³⁸⁶ Zea (1989), 52.

9 Zeas Geschichtsphilosophie

Zea hat sich sein ganzes Leben für die Geschichte des lateinamerikanischen Kontinents interessiert. Nachdem er sich zu Beginn seines akademischen Schaffens in den 1940er und 1950er Jahren dem Positivismus und dem Projekt der Aufarbeitung der lateinamerikanischen Ideengeschichte widmet, gelangt er durch die Debatte mit Bondy in den 1970er Jahren zur Frage der Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie und der Philosophie der Befreiung. Er ist davon überzeugt, dass die „Rückkehr zur eigenen Geschichte“ den genuinen Charakter lateinamerikanischer Philosophie hervorbringe.³⁸⁷ Geschichte bedeutet für Zea „hauptsächlich »Ideengeschichte«, also Bewusstwerdung und Entwicklung der wesentlichen und treibenden »Ideen«“. ³⁸⁸ Seine Philosophie versteht er selbst auch als Beitrag zur Ideengeschichte Lateinamerikas, wobei er um die Einordnung Lateinamerikas in die Universalgeschichte bemüht ist.³⁸⁹ Die philosophische Tradition lehre uns, wie Menschen gedacht haben und in Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte gehe es „nicht um die Relativierung der Tradition, sondern darum, daß man sie pluralisiert. D.h., das Studium der Tradition soll uns vor allen Dingen die Verschiedenheit und Divergenz der angebotenen Lösungen vermitteln, damit wir aus dieser Erfahrung der historischen Relativität des Denkens heraus unsere eigenen Lösungen besser artikulieren können.“³⁹⁰ Die „Geschichtlichkeit philosophischen Denkens“ erkläre die „Vorläufigkeit der Lösungen, die der Philosoph vorschlagen kann“.³⁹¹ Den Versuch, endgültige oder absolute Lösungen anzubieten, beurteilt Zea entsprechend als

„Ausdruck jenes unaufrichtigen Strebens des Menschen, das Sartre den Wunsch, Gott zu sein, nannte. „Philosophische“ Lösungen, die den Anspruch auf Endgültigkeit erheben, sind keine philosophischen, sondern ideologische Positionen. Zur Philosophie gehört die ständige Kontrastierung des Denkens mit der geschichtlichen Situation, ebenso wie die permanente Überprüfung der eigenen Denksituation im Lichte anderer Kontexte. So verhindert Philosophie nicht die Ideologisierung, wohl aber die Dogmatisierung des Denkens.“³⁹²

Wie die geforderte „ständige Überprüfung der eigenen Denksituation im Lichte anderer Kontexte“, die der Gefahr der „Dogmatisierung des Denkens“ Vorschub leisten soll, anzeigt, spricht sich Zea für den Dialog aus. Philosophie verlange eine konsequente und systematische „Auseinandersetzung mit der historischen Wirklichkeit“ und der Realität in

³⁸⁷ Estermann, S. 50.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Vgl. Zea (1989), 37.

³⁹⁰ Zea, (1992a), 188.

³⁹¹ Ebd., 185.

³⁹² Ebd., 183-184.

ihrer Pluralität.³⁹³ Auch müsse Philosophie immer verbunden mit den Erfordernissen der Zeit gedacht werden. Ihr Ziel sei es, Lösungen im Sinne eines Vorschlags anzubieten, die den jeweiligen Kontext berücksichtigen.³⁹⁴ Dies setze voraus, sich mit der eigenen geschichtlichen Vergangenheit auseinanderzusetzen, sie anzuerkennen und zu assimilieren. Es sei die Aufgabe Lateinamerikas, die eigene Vergangenheit im Sinne des assumptiven Projektes anzunehmen, um aus der Nachahmung und Minderwertigkeit heraustreten und ungerechtfertigte Herrschaftsansprüche zurückweisen zu können. Durch diesen Selbstbehauptungsprozess eröffne sich, wie bereits nachgezeichnet wurde, einerseits ein alternativer Blick auf die eigene Identität. Zugleich erhalte Lateinamerika damit den ihm gebührenden Platz in der Weltgeschichte jenseits seiner eurozentrischen Festschreibung.

Im Folgenden sollen zentrale Thesen der Geschichtsphilosophie Zeas in ihren Grundzügen dargestellt werden. Dabei beziehe ich mich vor allem auf die beiden Werke *Signale aus dem Abseits* und *Warum Lateinamerika?*. Dabei soll argumentativ nachgezeichnet werden, inwiefern Zea Ausgrenzung geschichtlich entlang des Ausschlusskriteriums des Logos verortet und wie sich das Hegemonialdenken der westlichen Welt auf die marginalisierten Völker der Welt auswirkt. Auch wird in Auseinandersetzung mit den klassischen europäischen Geschichtsphilosophien der eurozentrische Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent beschrieben, der bis in unsere Gegenwart fortbesteht.

9.1 Historische Betrachtungen: Der Logos als Herrschaftsinstrument im Wandel der Zeit³⁹⁵

In seinem Werk *Signale aus dem Abseits* zeichnet Zea die verschiedenen Erscheinungsformen des Logos und den damit verbundenen Ausschluss bestimmter Menschengruppen in der europäischen Geschichte bzw. der Geschichte der westlichen Welt nach. Eine bestimmte Form des Logos sei jeweils von einer neuen Form ersetzt worden und mit ihr die Form der Marginalisierung, Ausgrenzung und Barbarei. „Kernthema von Leopoldo Zeas Buch *Signale aus dem Abseits* ist eine Logozentrismuskritik, eine Kritik, die sich auf abendländisches logozentrisches Denken als einem herrschenden und beherrschenden Diskurs bezieht.“³⁹⁶

³⁹³ Kuster, 122.

³⁹⁴ Vgl. Zea (1992a), 186.

³⁹⁵ Vgl. Zea (1989), 53- 94, Kapitel „Barbarei in der Geschichte“.

³⁹⁶ Schwab, 42.

9.1.1 Das griechische Verständnis des Logos

Der Begriff des Logos ist im griechischen Verständnis ursprünglich durch zwei Aspekte bestimmt. „Zum einen als Vernunft und Verstand und zum anderen als Wort. An Parmenides anknüpfend, wird nach Zea der Logos erst durch die Sprache zur Vernunft, wobei der Mensch dank des Wortes die Fähigkeit besitzt, mit anderen zu kommunizieren.“³⁹⁷ Jedoch verliert der Logos zunehmend seine Bestimmung, Verständigung zu sein und wird stattdessen zum Herrschaftsmoment. „Das Wort hörte auf, Verständigung zu sein. Stattdessen verwandelte es sich in Diktat, Diktatur, die bestimmt, was ist und was sein soll.“³⁹⁸ Der griechische Logos wird im „Laufe der Geschichte, die sich in Rom, Europa und in der Westlichen Welt fortsetzt, ein vorherrschender und daher beherrschender Logos sein. [...] Dieser Logos wird zum Paradigma, an dem jeder andere Logos, jede andere Kultur, jede andere Seinsweise, jede Weltanschauung gemessen wird.“³⁹⁹ Im Glauben, den Logos zu besitzen, erheben die Griechen Anspruch auf Exklusivität.⁴⁰⁰ Ausgehend vom Glauben, im Besitz der Wahrheit zu sein und in Zusammenhang mit dem Exklusivitätsanspruch kommt es zur Abgrenzung und Ausgrenzung von allen und allem, was nicht der eigenen Ausdrucksweise entspricht. Der konkrete Mensch, in diesem Fall der Grieche, erkennt in sich selbst die einzige und ausschließliche Möglichkeit für die Existenz des Menschseins und erachtet sich selbst und seine Sichtweise als die einzig richtige und wahre. Darin besteht das problematische Moment, denn damit einhergehend wird der Andere als vermeintlicher „Barbar“ entlarvt, da „das von anderen Menschen Gesehene und in Betracht Gezogene das Inadäquate, das Falsche [wird]. Jegliche Sichtweise, die sich nicht der seinigen anpaßt, wird falsch sein und daher jeglicher verbale Ausdruck derselben barbarisch.“⁴⁰¹ Der Begriff des Barbaren, der dem Zivilisierten gegenübersteht, bezeichnet das von der Norm und Richtigkeit Abweichende:

³⁹⁷ Krumpel (2006), 224.

³⁹⁸ Zea (1989), 19.

³⁹⁹ Ebd., 54-55.

⁴⁰⁰ Ebd., 47.

⁴⁰¹ Ebd., 46.

„Barbarisch im ursprünglichen Sinn bedeutet Stammeln der Wahrheit, des Logos, den man nicht besitzt. Barbar oder Stammelnder ist man dem gegenüber, der sich als Herr jener Wahrheit und damit des einzigen Wortes, das sie auszudrücken vermag, betrachtet. Der ausschließliche Herr über Wort-Wahrheit ist zugleich Herr der Macht, die er gegen diejenigen behaupten muß, der den Anspruch erhebt, sie umzukehren, d. h. zu verändern. Er ist der vermeintliche und ausschließliche Besitzer sowohl der totalen Sichtweise des Waldes als Zentrum als auch zugleich der gesamten Ordnung, die sich aus der Kenntnis des Waldes ableitet.“⁴⁰²

Zea verortet die Beanspruchung der ausschließlichen Perspektive des Wahren geschichtlich das erste Mal bei den Griechen: „Das Eigenschaftswort: barbarisch ist griechischen Ursprungs; denn für die Griechen war derjenige barbarisch, der nicht gut das Griechische sprechen konnte.“⁴⁰³ Der fehlende Logos kennzeichnet den Barbaren, der dem Griechischen nicht mächtig ist und stammelt. Er wird als vermeintlich beschränktes Wesen „an den Rand der Menschlichkeit verstoßen“.⁴⁰⁴ Dass der Barbar seine Sprache, seine Seinsweise mitbringt und in dieser natürlich kein Stotternder, kein Stammelnder ist, ist dabei genauso wenig von Belang wie die Tatsache, dass „derjenige Europäer, Franzose, Engländer und Deutsche ebenfalls ein Barbare [ist], der sich nicht korrekt im Spanischen oder in jeder anderen Sprache ausdrückt, die nicht seine Muttersprache ist“.⁴⁰⁵ Das Griechische ist der Maßstab, an dem der Barbar gemessen und als Nicht-Verstehender festgemacht wird. Da nur die Sprache des Griechen Geltung besitzt und der Barbar sich nicht in seiner Sprache verständlich machen darf, kann er sich aus Sicht des Griechen nur unzureichend ausdrücken. „Sein Ausdruck wird barbarisch sein, stammelnd, stotternd. So existiert nur ein authentischer Diskurs, und dieser Diskurs wird der des Griechen sein - gestern, wie es heute der seiner Nachfahren ist.“⁴⁰⁶ Wenn ein bestimmter Logos zum Paradigma wird, an dem jeder andere Logos, jede andere Kultur und Seinsweise gemessen wird, dann kann der andere keine gute Kopie abgeben, er kann nicht anders als barbarisch sein. Die Humanität des Barbaren steht in Frage, da er dem okzidentalen Menschen, dem Menschen *eo ipso* nicht entspricht, er ist weniger Mensch, ein *homunculus*, ein Menschlein.⁴⁰⁷ Der Begriff Barbar wird, wie Zea weiter ausführt, zum Synonym für „den Wilden, den Ungebildeten, das heißt: nicht gebildet gemäß der Seinsweise des Menschen *par excellence*, des Griechen“.⁴⁰⁸ Der griechische Logos, der sich als vorherrschender Logos

⁴⁰² Zea (1989), 46.

⁴⁰³ Ebd., 47.

⁴⁰⁴ Krumpel (2006), 225.

⁴⁰⁵ Zea (1994), 39.

⁴⁰⁶ Zea (1989), 58.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 47 und Kuster, 162.

⁴⁰⁸ Zea (1989), 54.

herausstellt, ist der beherrschende Logos. Er stellt das Zentrum dar, von dem her Gesetze gemacht werden und der Anspruch auf Führung erhoben wird.⁴⁰⁹

Entlang des Logos und dessen, was von ihm abgegrenzt werden muss, wird das Machtzentrum von seiner Peripherie, das Humane vom Inhumanen unterschieden, wobei die Menschen an der Peripherie jeweils die Falschsprechenden sind. Der Dichotomie Zentrum vs. Peripherie liegt das „Konzept der Grenze“ zugrunde. Entlang dieser erfolgt die Unterscheidung zwischen dem Humanen und dem Inhumanen.⁴¹⁰ Schließlich entfalten sich entlang des Logosbegriffs nicht nur die Dichotomien Zivilisation vs. Barbarei, Zentrum vs. Peripherie, sondern auch jene von Okzident vs. Orient, Macht vs. Abhängigkeit. Zea verweist auch auf die aristotelische Lehre von der natürlichen Versklavung der Barbaren, wonach sich Völker, die herrschen von Völkern, die beherrscht werden, unterscheiden, „weil sie barbarisch sind und nicht die Kopie ihrer Beherrscher herstellen“.⁴¹¹ Während die vermeintlich überlegene Gruppe vermag, Befehle zu erteilen, könnten die vermeintlich untergeordneten Barbaren, denen es am Logos mangle, nur gehorchen. Auf diese Prämisse aufbauend gründet Aristoteles Forderung, die Könige hätten Philosophen oder die Philosophen Könige zu sein.⁴¹² Die Philosophie von Platon und Aristoteles zeigt einen deutlichen ethnischen Partikularismus, indem sie das Wesen der vernunftfähigen Wesen durch klimatheoretische Begründungen auf die griechische Polis beschränken, die zum „exklusiven Verwirklichungsort menschlicher Vernunft verklärt wird“.⁴¹³

Die Problematik des griechischen Verständnisses des Logos besteht für Zea darin, dass dieser keinen Dialog einschließe, er sei „unfähig, die erreichte Wahrheit mit anderen Wahrheiten in Beziehung zu setzen. Nur Logos, kein Dialog. Andere Wahrheiten werden als schlichte Meinungen angesehen, als Doxa, die sich vor dem allwissenden und alles sagenden Logos werden rechtfertigen müssen.“⁴¹⁴ Die ursprüngliche Bedeutung des Logos als Wort meint, dass die erkannte Weisheit anderen mitgeteilt werden kann, aber wie gesagt, treten die Griechen nicht mit anderen Völkern in den Dialog, denn ihnen wird der Besitz des Logos abgesprochen, sie vermögen scheinbar nicht, über die Wahrheit zu

⁴⁰⁹ Vgl. Zea (1989), 54.

⁴¹⁰ Vgl. Kuster, 164.

⁴¹¹ Krumpel (2006), 225.

⁴¹² Vgl. Zea (1989), 60.

⁴¹³ Schelkshorn (2013b), 97.

⁴¹⁴ Zea (1989), 57.

diskutieren. „Logos ist Kenntnis und als Kenntnis vermag er Ordnung zu schaffen, d. h. reorganisieren, Ordnung verändern.“⁴¹⁵

Während der griechische Logos zunächst einen defensiven Charakter aufweist und als vielfacher Logos zu verstehen ist, da jede Polis ihren eigenen Logos besitzt, entwickelt er sich unter Alexander dem Großen zu einem expansiven und imperialen Logos, zum Logos einer Großpolis, der nicht mehr nur Griechenland, sondern eine Vielzahl verschiedener Völker umfasst. Diese Entwicklung geht damit einher, dass der Logos geweitet und den unterworfenen Völkern angeglichen wird, was sich in der Verpflichtung griechischer Generäle zeigt, sich mit persischen Frauen zu vermählen.⁴¹⁶ Der „Begriff vom griechischen Logos und von der griechischen Kultur und damit die ungerechte Verachtung anderer Kulturen und anderer menschlicher Ausdrucksformen“ relativierte sich dadurch.⁴¹⁷

9.1.2 Die Bestimmung des Logos im antiken Rom

Wie die Griechen grenzen sich die Römer von den vermeintlichen Barbaren ab, v. a. von den Völkern nördlich ihres Reiches wie etwa den Germanen, Kelten oder Sachsen.⁴¹⁸ Wie Alexander der Große macht das römische Reich die eroberten Völker zu Teilen seines Reichs und assimiliert sie. Die Sprache ist nun nicht mehr das Merkmal, das den Barbaren entlarvt, sondern es wird zum „Instrument des Dialoges, den die Völker zu führen haben“, „[s]tatt ein Instrument der Unterscheidung und Diskriminierung zu sein, ist die lateinische Sprache ein Instrument, der Assimilierung“.⁴¹⁹ Barbar ist nun derjenige, der sich „außerhalb der römischen Rechtsordnung bewegt“.⁴²⁰ Die Rechtsprechung wird Kern der Ordnung des römischen Reichs. Im antiken Rom ist der Barbar jemand, der außerhalb des Gesetzes steht, damit zugleich außerhalb der Staatsordnung.⁴²¹ Menschen, die einen Beitrag zum Gelingen des Reichs beitragen, bekommen die Staatsangehörigkeit zugesprochen.

Die kulturelle Diskriminierung, die im ursprünglich griechischen Verständnis des Logos noch anzutreffen war, wird im römischen Reich, in dem der Logos als Gesetz und Recht bestimmt ist, überwunden.

⁴¹⁵ Zea (1989), 58.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., 66.

⁴¹⁷ Ebd., 67.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 67.

⁴¹⁹ Ebd., 68.

⁴²⁰ Ebd., 68.

⁴²¹ Vgl. Kuster, 162.

„Nicht mehr werden diejenigen Barbaren sein, die sich im Griechischen oder Lateinischen schlecht ausdrücken und eine andere Welt- und Lebensanschauung haben und damit andere Sitten und Gebräuche, vielmehr die, die sich außerhalb der Legalität, außerhalb des Gesetzes [...] befinden. Weder Rasse noch Kultur sind von Bedeutung, vielmehr nur das Ausmaß, wie man dem Reich nützlich sein kann gemäß seinen Interessen und Aktionen. Die römische Staatsangehörigkeit, in jener Zeit menschliche Realisierung *par excellence*, kann durch den Barbaren erworben werden, ohne daß dieser notwendigerweise auf seine vermeintliche Barbarei verzichten muß, Barbarei, die nach diesem Verständnis auch nicht existiert.“⁴²²

9.1.3 Die christianisierte Barbarei und der Logos im Heiligen Römischen Reich

Nach dem Niedergang des römischen Reiches führt Europa seine Kultur- und Zivilisationsform fort. In religiöser Hinsicht nimmt das Christentum und in philosophischer Hinsicht der Rationalismus den Platz des Logos als Ordnung und Recht ein. „Die christliche Religion schließt andere Religionen aus und bildet so eine neue Logos-Form, die ausschließend einschließt und denen, die an das Wort, an das *verbum*, das jetzt Versprechen ist, glauben, Einheit gibt. Diese Religion schließt die Heiden und ihre Welt aus.“⁴²³ Das Christentum gibt dem zerfallenden Reich durch die neue Form des Logos eine neue Einheit und erlaubt es vielfältigen Völkern und Kulturen, sich als Brüder zu fühlen.⁴²⁴ Indem Konstantin, wie Zea schreibt, das Reich christianisiert, finden unter dem christlichen Wort Menschen verschiedener Kulturen Zuflucht. „Das kaiserliche Rom wird seine spätere Rechtfertigung in der christlichen Lehre finden, die ihrerseits konsequenterweise kaiserlichen, imperialen Charakter annimmt.“⁴²⁵ Nun sind die Menschen, die nicht den christlichen Glauben teilen, die vermeintlichen Barbaren.

„Alle Völker, die Menschen und Völker, die an Christus und an seine Verheißungen von einem neuen heiligmäßigen Leben glauben, sind der neuen Ordnung, dem neuen Logos und der neuen Wahrheit und dem neuen Gesetz zuzurechnen. Außerhalb bleiben die Nichtglaubenden. Das Christentum, bis Konstantin verfolgt, marginalisiert und barbarisch, verwandelt sich in Zentrum und Rechtfertigung einer neuen Ordnung, und schon ist es das Wort *par excellence*.“⁴²⁶

Im Namen der Religion verwandeln sich Christen in Krieger, die gewaltsam missionieren und die Barbaren ihrem Glauben unterwerfen. Sie können ihre Barbarenheit ablegen, wenn sie die neue Religion als die ihre annehmen. Das Christentum weitet sich über ganz Europa aus, schließlich spalten es Glaubenskriege.⁴²⁷ Während sich in Rom das Papsttum aufrecht erhält, bildet sich in Konstantinopel das Zentrum der orthodoxen Kirche, welche den

⁴²² Zea (1989), 70-71.

⁴²³ Ebd., 72.

⁴²⁴ Vgl. ebd., 74.

⁴²⁵ Ebd., 72.

⁴²⁶ Ebd., 73.

⁴²⁷ Vgl. ebd., 73-74.

Anspruch erhebt, eine legitimere Ordnung darzustellen als das alte kaiserliche Rom.⁴²⁸ Schließlich wird die christliche Religion über die iberische Halbinsel von „einer neuen Religion, der Lehre Mohammads, die [ihrerseits die] Völker gut zusammenhielt“ bedroht.⁴²⁹ Wie das Juden- und Christentum besitzt auch der Islam, der sich im Orient, in Afrika und auch auf der iberischen Halbinsel ausbreitet, ausschließenden Charakter. Was die Religionen eint, ist das Bestreben, die Völker und Kulturen, „die außerhalb, d. h. am Rande der wahrhaften Religion leben, zu unterwerfen“.⁴³⁰

Das Zentrum Europas, das Deutschland und Frankreich bilden, grenzt sich vom russischen, britischen und iberischen Volk ab, im Glauben, dass diese außerhalb des europäischen Kulturkreises angesiedelt seien.⁴³¹ „Asien beginnt nicht am Ural, sondern den slawischen Steppen.“ „Afrika beginnt mit den Pyrenäen.“⁴³² Großbritannien ist durch den Ärmelkanal von Europa abgetrennt. Wie Zea ausführt, gelingt es den drei am Rande stehenden, peripheren Völkern nicht, eine aktive, entscheidende Rolle in Europa einzunehmen, obwohl sie darum bemüht sind und auf ihre Bedeutung für die Existenz Europas hingewiesen werden muss: „Aber gerade diese Völker mit ihrem Widerstand gegen Invasionen, die ihrem Geiste fremd sind, werden eben dieses selbe Europa vor der Vernichtung bewahren. Auf der einen Seite sind es die Iberer, die der muslimischen Invasion widerstehen, auf der anderen die Slawen, die gegen die Mongolen Widerstand leisten. Aber es sind Völker, die Russen und die Iberer, die als marginal angesehen werden, als Barbaren oder Halbbarbaren.“⁴³³ Während Zea Spaniens und Russlands Bedeutung für Europa hervorstreicht, sehen sich das iberische Volk und die slawischen Völker von Europa, dem Zentrum her, mit der Frage nach ihrer Menschlichkeit konfrontiert. Als Iberer oder Slawen gehören sie aus Sicht der Europäer *par excellence* nicht mehr zu Europa. Ihnen wird eine marginalisierte Position zugeschrieben, da ihre Seinsweise als barbarisch betrachtet wird.⁴³⁴ Weder sind sie die Europäer, als welche sie sich ausgeben, noch fühlen sie sich als Afrikaner bzw. Asiaten, mit welchen sie doch verbunden sind.⁴³⁵ Verschiedene Völker teilen die Erfahrung der Marginalisierung, neben den iberischen und slawischen

⁴²⁸ Vgl. Zea (1989), 74.

⁴²⁹ Ebd., 75.

⁴³⁰ Ebd., 75.

⁴³¹ Vgl. ebd., 78.

⁴³² Ebd., 48.

⁴³³ Ebd., 78.

⁴³⁴ Vgl. Kuster, 157-158.

⁴³⁵ Vgl. Zea, Leopoldo (1992c): Philosophie aus der Sicht der Marginalisierten, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 193-205, 193.

sind es auch die afrikanischen und asiatischen Völker, die Zea als eine Gemeinschaft der Marginalisierten mit vielen Ähnlichkeiten erachtet.⁴³⁶

9.1.4 Der Aufstieg Großbritanniens und des kapitalistischen Imperiums

Wie Zea weiter ausführt, entwickeln sich die drei vom Machtzentrum Europas an den Rand gedrängten Völker Spanien, Russland und Großbritannien allmählich zu Großmächten, die ihre vermeintliche Barbarei in neue Zivilisationsformen verwandeln und ihrerseits neue Peripherien schaffen und Opfer fordern, wie auch die Kolonialgeschichte veranschaulicht.⁴³⁷ Spanien gelingt es aus seiner Randposition gegenüber Europa heraus, in Amerika ein großes Kolonialreich zu gründen. Russland dehnt sich nach Osten zum Pazifik hin über die Beringstraße bis nach Alaska aus und bildet ein Reich, das etwa auch die Hawaii-Inseln umfasst. Großbritannien gründet über den Atlantik hinweg ein riesiges Reich und steigt zur größten Kolonialmacht der Welt auf. Das kapitalistische System, dessen ursprüngliches Zentrum England ist, verlagert sein Zentrum in die Vereinigten Staaten und verbreitet sich bis ins 20. Jahrhundert auf der ganzen Welt.⁴³⁸ Für die lateinamerikanischen Staaten, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts von der iberischen Herrschaft befreit und „in ein begehrtes Machtvakuum“ verwandelt haben, stellt das britische Imperium eine neue Bedrohung ihrer Unabhängigkeit dar,⁴³⁹ weshalb Bilbao, Bello und Martí die Sorge um die Zukunft Lateinamerikas zur Sprache bringen und vor dem Hegemonialanspruch Nordamerikas warnen.⁴⁴⁰

Wie Zea schreibt, hat Großbritannien es „nicht nötig, für europäisch gehalten zu werden. Mit seiner Macht ist es schon Herz eines neuen Systems: des kapitalistischen Systems. [...] Und diesem Reich wird sich selbst Europa unterwerfen. Währenddessen werden sich weiter im Westen langsam die Vereinigten Staaten formieren, Produkt und Erbe des neuen Reiches.“⁴⁴¹ Anders als die bisherigen Imperien, deren Ziel es war „die Barbarei der Zivilisation einzugliedern“, stellt das kapitalistische System einen neuen Typus von Imperialismus dar. Der kapitalistische Imperialismus ist nicht länger durch einen Rettungsgedanken gekennzeichnet und hält nicht am „Kultur-, Zivilisations- und

⁴³⁶ Vgl. Kuster, 161.

⁴³⁷ Vgl. Zea (1989), 82-84.

⁴³⁸ Vgl. ebd., 88-89.

⁴³⁹ Ebd., 84.

⁴⁴⁰ Vgl. Hofstätter, 83.

⁴⁴¹ Zea (1989), 83.

Christianisierungsprozeß“ fest, sondern stellt „die Natur und ihre Ausbeutung in den Dienst eines Menschen [...], der sich in seinen Handlungen frei und souverän weiß. In diesem System verbinden und durchdringen sich Ausbeutung und Freiheit.“⁴⁴² Die zwei wesentlichen Institutionen, auf denen diese Herrschaft aufbaut, sind Demokratie und das Industriesystem der Wirtschaft.⁴⁴³ Das kapitalistische System wird zur neuen Herrschaftsordnung in der westlichen Welt und findet in der Philosophie der Moderne, in der Philosophie von Hegel seinen Ausdruck, wobei Descartes mit dem Grundgedanken „Ich denke, also bin ich“ den Ursprung dazu legt.⁴⁴⁴

„Es ist ein Ich-denke, das im Ausgang einer solchen Affirmation die Welt rationalisiert und sich so zu eigen macht, gleichzeitig aber die Existenz Gottes, des alten christlichen Gottes, der nicht der Raison zu unterwerfen ist, ausklammert. Diese Philosophie wird ihre höchste Entfaltung in der Philosophie Hegels finden, die dann nicht nur die weltweite Bewußtseinsexpansion, sondern die materielle, imperiale Expansion des bürgerlichen Menschen und seiner Welt rechtfertigt.“⁴⁴⁵

Die in Großbritannien sich entwickelnde Philosophie beschreibt Zea als „empirische Wissenschaft für das Individuum“.⁴⁴⁶ Sie wendet sich von der kosmischen Ordnung ab und dem inneren Kosmos des Individuums zu. „Es handelt sich um eine Philosophie, die Individuen eigen ist, die nichts von einer Ordnung wissen wollen, die sie über sie hinaus verweist und sie beherrscht, nichts von einer Ordnung, die sie tyrannisiert.“⁴⁴⁷ Die menschliche Vernunft könne nur konkrete Wirklichkeiten begreifen, jedoch keine Abstraktionen. An die Stelle der deduktiven tritt die induktive Methode, mit der es die Natur und die Welt zu erkennen gelte. In Folge wird Gott als reiner Wille bestimmt, von dem nichts bewiesen werden könne, da er außerhalb der Reichweite menschlicher Vernunft angesiedelt sei.⁴⁴⁸ Zugleich setzt sich der Glaube durch, dass sich Gott dem Menschen durch dessen Erfolg vernehmbar mache und darin seinen Willen offenbare.⁴⁴⁹ Da Gott vom einzelnen Menschen persönlich erfahren werden muss und nicht länger der Vermittlung der Institution Kirche bedarf „existiert keine universale Kirche, wie es auch keine universale Wahrheit gibt.“⁴⁵⁰ „Die Philosophen Englands verzichten auf die Rationalität Gottes und der Natur, um diese sich stückweise anzueignen.“⁴⁵¹ Der Engländer unterwirft die Natur

⁴⁴² Zea (1989), 89.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 122-128, Zea wählt diese Bezeichnung als Kapitelüberschrift.

⁴⁴⁷ Ebd., 122.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 123.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 126.

⁴⁵⁰ Ebd., 125.

⁴⁵¹ Ebd., 124.

und verändert sie zum besseren Nutzen des Menschen.⁴⁵² Sie gerät in die Position, dem Menschen zu dienen und nur der Mensch wird Erfolg haben, der zu den Besten und Fähigsten gehört.⁴⁵³ „Obschon die Natur nicht rational ist, lassen sich an ihr Experimente durchführen, und im Ausgang davon ist sie dann rationalisierbar, d. h. verfügbar für den Menschen.“⁴⁵⁴ Das was der Mensch an der Natur erforscht, kann er sich zu eigen machen. Die Menschen sind in Folge um die Erschaffung ihres eigenen Paradieses auf Erden bemüht, das jetzt nicht mehr in einen unerreichbaren Himmel, sondern ein noch auf Erden zu entdeckender Ort, nämlich Utopia, ist. Der Engländer Francis Bacon beschreibt Utopia als „eine ideale Welt, auf die der Mensch seine Träume setzt, die dann Wirklichkeit werden, wenn er sein Verhalten auf Realisierung einstellt“.⁴⁵⁵ Auch hinsichtlich der Moral sollen Normen und Gesetze „aus der Erfahrung mit dem Verhalten der Menschen hervorgehen, Erfahrungen aus dem täglichen Leben, aus dem konkreten Verhalten der Menschen“.⁴⁵⁶ Die Regeln der Moral sollen als Hypothese zur Verfügung stehen und entsprechend der Erfahrung adaptiert werden.

9.1.5 Zwei Formen amerikanischer Kolonialisierung

Hinsichtlich der Eroberung des amerikanischen Kontinents können, so Zea, zwei Formen der Kolonialisierung unterschieden werden. Der iberischen Rassenvermischung könne der angelsächsische Puritanismus gegenübergestellt werden. In seinen Ausführungen knüpft Zea an den US-Amerikaner Richard M. Morse an, der den unterschiedlichen Verlauf der Kolonialisierung mit der Vorgeschichte der Eroberer erklärt, der auf den Religionskonflikt zwischen Katholizismus und Protestantismus im Europa der Renaissance zurückgehe.⁴⁵⁷ Mit Zea kann die Verschiedenheit der Kolonialisierung der beiden Amerikas mit der Bestimmung des iberischen und britischen Logos erklärt werden. Während sich Spanien und Portugal „in ihrem Herbst“ befänden, als sie den lateinamerikanischen Kontinent unterwerfen, stehe England „im Frühling der Weltmacht“, als es sich in Nordamerika ausbreitet.⁴⁵⁸

⁴⁵² Vgl. Zea (1989), 127.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 90.

⁴⁵⁴ Ebd., 126.

⁴⁵⁵ Ebd., 126.

⁴⁵⁶ Ebd., 125.

⁴⁵⁷ Vgl. Estermann, 54.

⁴⁵⁸ Zea (1989), 137.

Wie Zea nachzeichnet, verfolge die iberische Kolonialisierung das kulturelle Ziel der Christianisierung anderer Völker. Im Namen Gottes würden die spanischen und portugiesischen Eroberer ein mittelalterliches Ideal der Christenheit in der Neuen Welt verwirklichen, das darauf abziele, eine Identität zwischen Staat, Gesellschaft und der Zugehörigkeit zum Katholizismus aufzubauen.⁴⁵⁹ Die Eroberer würden das Ziel verfolgen, die von ihnen vorgefunden Kulturen und Religionen zu assimilieren. In Folge komme es zur Überlagerung der bestehenden autochthonen Kulturen durch die katholische Kultur, zur Rassenvermischung, die Großbritannien in Nordamerika nicht verfolge.⁴⁶⁰ „Die Iberia erachtet es als ihren Auftrag, die entdeckten und eroberten Völker in die Kultur des Christentums, als deren Vorreiter es sich versteht, einzuverleiben. In diesem Sinne kommt es trotz der Grausamkeiten, die jede Eroberung und Beherrschung impliziert, zu einer ethnischen und kulturellen Vermischung mit den eroberten Völkern Amerikas.“⁴⁶¹ Der Verlauf dieser Eroberungsgeschichte mache, so Zea, nachvollziehbar, warum in Lateinamerika lange Zeit ursprünglich europäische Ideale wie die Theokratie oder der Kommunitarismus aufrechterhalten wurden. Anders sei die Kolonisierung in Nordamerika verlaufen. Großbritannien halte bei der Eroberung Nordamerikas anders als Spanien und Portugal nicht mehr am Rettungs- und Christianisierungsgedanken fest. Die Eroberung offenbare vielmehr Großbritanniens Orientierung an der empirischen Wissenschaft und der Ausbeutung der Natur. So zielen der angelsächsische Puritanismus auf die Schaffung einer modernen Gesellschaft, die auf Vernunft und individueller Leistung gründe und versuche nicht, ein mittelalterlich-christliches Ideal aufzubauen. Anders als im Fall der Iberer verfolge die Kolonisierung der Angelsachsen ein utilitaristisches Ziel: „Sie unternimmt nicht den Versuch, die eroberten und kolonialisierten Völkern in ihre eigene Kultur einzuverleiben, sondern sie versucht lediglich, sie zu einem einfachen Instrument ihres Fortschritts zu machen. Sie nutzt die Bewohner und Völker, so wie sie die Flora und Fauna der entdeckten und eroberten Gebiete nutzt.“⁴⁶² Während Spanien auf „das System einer ökumenischen Ordnung“ zurückgreife, bringe Großbritannien eine Philosophie mit, „die auf Grund einer schrittweisen Beherrschung der Natur die Größe des Menschen und der Völker ausmache, die eben von einem solchen Menschen geformt waren.“⁴⁶³ Während man

⁴⁵⁹ Vgl. Zea (1994), 52.

⁴⁶⁰ Vgl. Estermann, 56-57.

⁴⁶¹ Zea (1994), 52.

⁴⁶² Ebd., 52.

⁴⁶³ Zea (1989), 138.

sich in Lateinamerika für die Fortdauer der europäischen Geschichte entscheide, gelte für Angloamerika das Aufgeben der Vergangenheit und die Schaffung Utopias auf Erden.⁴⁶⁴

„Bei seiner transkontinentalen Expansion trägt der Engländer seine Welt nicht auf dem Rücken mit sich. Vielmehr sucht er nach der Möglichkeit einer anderen, die es zu schaffen gilt. Im Unterschied zum Iberer, der die Ordnung, in der er lebt, mit sich führt in die Welt, die er jedoch zu seinem Nutzen erobert hat. Was nicht in Spanien sein kann, das wird in Neuspanien sein können. Was nun den Engländer betrifft, so kann dieser in Neuengland die Welt erschaffen, von der er in England geträumt hat und die dort nicht existiert. Der eine, der Iberer, schleppt die Last seiner Vorurteile und der Ordnung mit sich, in der er erzogen worden ist. Der andere, der Brite, trachtet danach, etwas zu erschaffen, das nicht existiert, eine authentisch neue Welt, und zwar ausgehend von der Erfahrung mit einer Welt, die er Teil um Teil negieren muß, und zwar zu Diensten und Nutzen seiner Utopie.“⁴⁶⁵

Estermann beschreibt, welche Folgen die iberische Eroberung für Lateinamerika mit sich brachte:

„[D]ie »utopische« Kreativität wurde zunichte gemacht, Philosophie im Sinne der kreativen Betätigung und Neuorientierung völlig annulliert. Die experimentelle Wissenschaft und die modernen Ideale von Vernunftgebrauch, Gleichheit und Freiheit hatten in diesem auf »Bewahren« und »Orthodoxie« aufbauenden Gesellschaftstypus keinen Platz. Descartes und Bacon ließen in Lateinamerika noch lange auf sich warten, während im Norden mit ihren Idealen Geschichte geschrieben wurde.“⁴⁶⁶

Infolge der verschiedenen Formen der Eroberung komme es in Nord- und Lateinamerika zur Entwicklung verschiedener Philosophien und Ideengeschichten der beiden Amerikas, die die Unterschiede der nord- und lateinamerikanischen Wirklichkeit erklären.

9.2 Der eurozentrische Blick auf Lateinamerika

Der Überlegenheitsanspruch des westlichen Menschen, der sich im Besitz des Logos wähnt, bedingt einen eurozentrisch verzerrten Blick auf andere Regionen der Welt, der sich in vielen Geschichtsphilosophien offenbart, wie Zea in seinem Werk *Signale aus dem Abseits* anhand der Geschichtsphilosophien von Hegel und Marx und Engels aufzeigt.

9.2.1 Die Geschichtsphilosophie Hegels – Europa als exklusive Realisierung von Freiheit

Der deutsche Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel arbeitet in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* im 19. Jahrhundert die Theorie aus, dass Geschichte als Fortschreiten der Vernunft gelesen werden könne, als „Geschichte eines Geistes, der

⁴⁶⁴ Vgl. Estermann, 58

⁴⁶⁵ Zea (1989), 126-127.

⁴⁶⁶ Estermann, 58.

sich als Freiheit fortschreitend verwirklicht, indem er dialektisch die verschiedenen Stadien der Geschichte durchschreitet“.⁴⁶⁷ Hegel zeichnet ein Bild der Weltgeschichte, das einen Weg vom Osten in den Westen konstruiert. Die Geschichte der Welt fällt für ihn dabei mit der Geschichte Europas und dessen Entfaltung zusammen. Seinen Ausgang nehme Europa im Geist des antiken Ägypten, gehe fort über das antike Griechenland, wo tatsächlich das erste Mal von Philosophie gesprochen werden könne, und Rom weiter zum Heiligen Römischen Reich, setze sich in der Renaissance fort, finde seinen Höhepunkt in der Französischen Revolution und bis ins 19. Jahrhundert habe sich Europa auf die gesamte Welt ausgedehnt. Wie deutlich wird, ist für Hegel die exklusive Realisierung von Freiheit Europa vorbehalten und ausgehend von Europa habe sich die Geschichte auf den Rest des Planeten auszubreiten. Zea schreibt: „Europa ist das Ziel der Zeiten und Prinzip jeder möglichen Zukunft. [...] Es gibt nichts vor Europa und nichts danach. Europa gibt der Vergangenheit ihren Sinn und ist zugleich die einzige Möglichkeit von Zukunft.“⁴⁶⁸ Außerhalb von Europa gebe es nichts Bedeutsames. „Die vollkommene Realisierung von Geist als Freiheit erreicht so – nach Hegel – in Europa ihren höchsten Ausdruck. Und durch Europa wird diese Freiheit dadurch universal, daß es sich alle Völker der Erde einverleibt. In Europa hat der erste Teil dieser Geschichte des Geistes als Freiheit seinen Höhepunkt, und von Europa her wird seine weitere Universalisierung ausgehen.“⁴⁶⁹

Welche Position nimmt nun Lateinamerika in der Geschichtsphilosophie Hegels ein? Asien wird als die Vergangenheit Europas gedeutet, Amerika und Afrika als seine Zukunft.⁴⁷⁰ Asien bildet immerhin eine Vorstufe Europas, obwohl es noch keine Philosophie besitze. Nordamerika ist für Hegel durchaus ein Land der Zukunft, da sich hier die europäische Geistigkeit verwirkliche, das heißt ein Land der Zukunft für die europäischen Eroberer, aber nicht für die ursprüngliche Bevölkerung.⁴⁷¹ Da sich die fortschreitende Freiheit auch in der Reformation zeige, würden aber sowohl Spanien, als auch die von Spanien eroberten Gebiete außerhalb des Geistes bleiben, da sie am Katholizismus, das heißt an der Vergangenheit, festhalten.⁴⁷² Der afrikanische Kontinent und das südliche Amerika werden nur im Vorspann von Hegels Geschichtsphilosophie, im Bereich der Geografie abgehandelt, jedoch nicht als Teil der Weltgeschichte. „Amerika existiert nur räumlich, als

⁴⁶⁷ Zea (1989), 100.

⁴⁶⁸ Ebd., 101.

⁴⁶⁹ Ebd., 105.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 101.

⁴⁷¹ Vgl. Hedwig, 47

⁴⁷² Schelkshorn (2018)

Natur, ohne historische Dignität.“⁴⁷³ Auf Ansätze der Natur- und Aufklärungsphilosophie zurückgreifend, führt Hegel aus, dass die Menschen dieser Kontinente klimatheoretisch nicht die geistige Kapazität der Europäer besäßen und es sich bei Afrika und dem südlichen Amerika um unphilosophische Kontinente handle.⁴⁷⁴ Amerika sei „Widerhall der Alten Welt“ und „Ausdruck fremder Lebendigkeit“, das heißt des europäischen Geistes: „Amerika hat von dem Boden auszuscheiden, auf welchen sich bis heute die Weltgeschichte begab. Was bis jetzt sich hier ereignet ist nur der Widerhall der Alten Welt und Ausdruck fremder Lebendigkeit.“⁴⁷⁵ Amerika stehe außerhalb der Geschichte, es habe keine eigenständige Geschichte und auch keine eigenständige Philosophie hervorgebracht, all seine Kultur und Zivilisation seien europäischer Herkunft.⁴⁷⁶ Die Völker hätten „weder Vergangenheit noch Zukunft [...], obgleich sie vielleicht einer Zukunft mächtig wären“.⁴⁷⁷ Natürlich gebe es geistige Lebensformen in Amerika, aber nichts Eigenständiges. Für Hegel ist die Neue Welt leer, ein bloßer „Schauplatz“, sie werde durch die Tätigkeit fremder Menschen gestaltet.⁴⁷⁸

Das Zentrum von Hegels Denken bildet der Kulturraum Mittelmeer. Wie Klaus Hedwig deutlich macht, stützt sich Hegels Bild von Amerika auf schwer zu rekonstruierende „ältere, europäisch eingefärbte Literatur“; die Berichte und Fakten von Alexander von Humboldt, der etwa das wissenschaftliche Leben in Mexico-Stadt bewundert, berücksichtige er nur marginal.⁴⁷⁹ Wie Hedwig deutlich macht, sei „Hegels Darstellung der Alten und Neuen Welt [...] bereits zeitgeschichtlich antiquiert“, da mit den Arbeiten Humboldts ein zeitgeschichtlicher Wissensstand gelegt wurde, hinter den Hegel sichtlich zurückfalle.⁴⁸⁰ So urteilt er: „Es scheint, daß diese Distanz nicht auf fehlende Informationen beruhte, sondern in einem philosophischen Selbstverständnis gründete, das bereits darüber entschieden hatte, welche Wirklichkeiten der „Weltgeist“ zu akzeptieren geneigt ist oder nicht.“⁴⁸¹

⁴⁷³ Hedwig, 54.

⁴⁷⁴ Vgl. Schelkshorn (2018)

⁴⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, zitiert nach Estermann, 89-90.

⁴⁷⁶ Vgl. Kuster, 146.

⁴⁷⁷ Zea (1989), 103.

⁴⁷⁸ Vgl. Hedwig, 55, 57.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 48-49.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., 61.

⁴⁸¹ Ebd.

9.2.2 Eurozentrismus bei Marx und Engels – Europa als Möglichkeit des Sozialismus

Wie Zea nachzeichnet, führen Karl Marx und Friedrich Engels den Eurozentrismus Hegels unter neuen Vorzeichen fort. Während Hegel von der Entwicklung des Geistes spricht, ist es bei Marx und Engels die Entwicklung des Humanismus (das heißt des Sozialismus), der durch Europa seine Realisierung erfahren solle. Das Machtzentrum des modernen Europas sei England, welches sich in weiterer Folge in die Vereinigten Staaten von Nordamerika verschoben hat.⁴⁸² Wie für Hegel befinden sich Spanien und das von Spanien und Portugal kolonialisierte Amerika auch für Marx und Engels außerhalb der Geschichte und zeigen sich als vermeintlich primitiv, als Region der Erde, die der Entwicklung des neuen Humanismus entgegensteht. „Es ist dies eine neue Ausdrucksform des Eurozentrismus, unter dem sowohl Marx als auch Engels den Rest der Völker in Asien, Afrika und Lateinamerika betrachten werden.“⁴⁸³ Asien und Afrika werden sich wie Lateinamerika dem neuen Humanismus eingliedern müssen, der ihre völlige Unterordnung „unter das Ausbeutungssystem der europäischen und westlichen Bourgeoisie“ bedeutet.⁴⁸⁴

„Der Ausbeutung wegen, deren Objekte sie sind, werden sich diese Völker der sozialistischen Welt eingliedern müssen, die erst die Widersprüche des Systems in der Westlichen Welt möglich machen werden. Das Iberische Amerika seinerseits wird sich in die Reihe der Völker eingliedern müssen, die durch Unterordnung auf den Sozialismus zumarschieren, eine Unterordnung unter Völker wie die der Angelsachsen des Nordens, die für sie das leisten werden, was die iberische Kolonisierung nicht erbrachte - als eine schon anachronistische Kolonisierung, außerhalb der Route, die zu der neuen Gesellschaft hinführt.“⁴⁸⁵

Entsprechend begrüßen Marx und Engels die Eroberung Mexikos durch die Vereinigten Staaten im Jahr 1847, so Zea. Diese stelle einen wenn auch gewalttätigen so notwendigen Schritt im geschichtlichen Entwicklungsprozess dar. Mexiko, das bis dahin mit sich selbst beschäftigt und mit Bürgerkriegen konfrontiert war, werde „[i]m Interesse seiner eigenen Entwicklung [...] in Zukunft unter der Schirmherrschaft der Vereinigten Staaten stehen“.⁴⁸⁶ Die Ein- und somit Unterordnung in das nordamerikanische Imperium würde es dem lateinamerikanischen Volk ermöglichen, letztendlich zu einer gerechteren Welt beizutragen. Unter Erreichung dieses höheren geschichtsphilosophischen Ziels sei es auch gerechtfertigt, dass „dabei einige süße Blümlein zertrampelt würden; denn in der Geschichte könne nichts ohne Gewalt zu einem guten Ende geführt werden.“⁴⁸⁷ Wie bei

⁴⁸² Vgl. Zea (1989), 106.

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ Ebd., 107.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Ebd., 108.

Hegel scheinen auch für Marx und Engels die Völker am Rande der westlichen Welt, die vermeintlichen Barbaren, den Fortgang des neuen Humanismus zu behindern. Das heißt die Völker „werden ausschließlich im Hinblick auf Europa, d. h. in Funktion der Welt betrachtet“, denn „nur die Geschichte Europas [führe] zur Verwirklichung des Geistes als Freiheit“.⁴⁸⁸ „Auch wenn die Prinzipien ihrer Philosophie universal sind, so sind die Möglichkeiten für das Erreichen der Ziele dieser Prinzipien für Europa und die Westliche Welt eingeschränkt.“⁴⁸⁹

So kommt Zea zu der kritischen Einschätzung, dass das Projekt des Humanismus, wie es Marx und Engels vorschwebt, die Völker an der Peripherie Europas, zu denen auch die lateinamerikanischen Völker zählen, der zivilisierten Welt als Barbarei gegenüberstelle und diese „von Natur aus als marginal fixiert“.⁴⁹⁰ Da es Marx und Engels nicht gelinge, von der Perspektive der Völker, die nicht notwendigerweise das europäische Projekt unterstützen, sondern nach Lösungen für ihren eigenen kontextuellen Probleme suchen, her zu denken, verkennen sie diese, denn ihr Interesse gilt anderen Ländern und Völkern nur im Hinblick auf die sozialistische Revolution.⁴⁹¹ Dabei gehen sie davon aus, dass „die historische Notwendigkeit für diese Bewegung ausdrücklich auf die Länder Westeuropas beschränkt sei“, das heißt „[n]ur im Rahmen des kapitalistischen Systems, das auf Privateigentum basiert, hielt er [Marx, C. K.] die sozialistische Revolution für möglich“.⁴⁹² Für Marx und Engels führt dementsprechend kein Weg an der Eingliederung in das kapitalistische System vorbei, „entweder durch Oktizentalisierung oder als Kolonie eben dieses Systems“.⁴⁹³ Zea schreibt weiter über die Annahmen von Marx und Engels: „Nicht auf dem Wege über Barbarei, Wildheit oder Primitivismus tritt man in die Welt der Zukunft ein. Diese Welt führt gezwungenermaßen durch die Etappen der Evolution, der Europa im Laufe der Jahrhunderte gefolgt ist.“⁴⁹⁴ Für die Völker außerhalb Europas, die Völker an der Peripherie, bedeute dies, dass sie aus der Evolution ausgeschlossen bleiben, denn Marx und Engels glauben nicht an die Möglichkeit einer Entwicklung außerhalb des europäischen Weges. Wie Zea festhält, ist die Geschichte jedoch einen anderen Weg gegangen, als Marx und Engels prognostiziert haben. Es sind Russland bzw. lateinamerikanische Länder, die

⁴⁸⁸ Zea (1989), 109 und 110.

⁴⁸⁹ Zea (1994), 59.

⁴⁹⁰ Zea (1989), 110.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., 112.

⁴⁹² Ebd., 113.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Ebd., 114.

in den Sozialismus eingetreten seien, bevor Europa ihnen dafür ein Beispiel abgegeben habe. Sie seien ihren eigenen Weg gegangen, sie „haben ihren eigenen Sprung gemacht, - einen Sprung, den die Länder, die sich im Sozialismus als für fortgeschritten halten sollten, jetzt zu verhindern trachten. Diese Völker hätten lernen müssen, "wie man's macht", und zwar nicht im Durchgang durch das bürgerliche System, sondern indem sie es übersprungen haben.“⁴⁹⁵ Die Völker der Peripherie hätten das eingelöst, was nach Marx und Engels von Europa und der westlichen Welt realisiert hätte werden sollen. Somit habe die Geschichte offenbart, inwiefern der eurozentrisch verengte Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent diesem nicht gerecht werde. Hierzu schreibt Zea: „Eine eurozentrische Sichtweise, die keine andere Form der Integration zulassen kann als eine, die sich gezwungenermaßen an Europa und der sogenannten Westlichen Welt orientiert.“⁴⁹⁶

Die eurozentrische Sichtweise Marx' und Engels' in Hinblick auf Lateinamerika erklärt Zea damit, dass die beiden „offensichtlich Menschen ihrer Zeit, und daher [...] geographisch und kulturell in ihrer Sichtweise über andere Völker begrenzt [waren], die jenseits ihrer Grenzen lebten“.⁴⁹⁷ Wie die Denker der Aufklärung erliegen sie der Einschränkung, dass sie im Namen von Freiheit und Gleichheit „Rechtfertigungen für die Eingrenzung der Freiheiten und der Beibehaltung von Ungleichheiten“ liefern, so analysiert Zea.⁴⁹⁸ Trotz ihres Eurozentrismus lobt Zea den Universalismus im Denken von Marx und Engels, „da sie den revolutionären Bestrebungen anderer Völker eine wissenschaftliche Basis lieferten“, wodurch die Menschen Lateinamerikas „ein Bewußtsein entwickeln, wie nötig spezielle, eigene Formen der Befreiung sind“.⁴⁹⁹ Diesen universellen Gehalt greift Zea auf: „Ich übernehme die humanistische Botschaft, [...] ohne daß dies notwendigerweise bedeutet, sich auf das gesamte System einzuschwören“.⁵⁰⁰ Wie Zea warnt auch Krumpel davor, „den in jeder zentristischen Denkweise enthaltenen universellen theoretischen Gehalt zu ignorieren und vorschnell herabzusetzen“.⁵⁰¹

⁴⁹⁵ Zea (1989), 116.

⁴⁹⁶ Zea (1994), 16.

⁴⁹⁷ Ebd., 58.

⁴⁹⁸ Ebd., 59.

⁴⁹⁹ Ebd., 60-61.

⁵⁰⁰ Zea (1989), 39.

⁵⁰¹ Krumpel (2004), 73.

9.2.3 Das Fortwirken des eurozentrischen Blicks auf Lateinamerika bis in unsere Gegenwart

Wie die europäischen geschichtsphilosophischen Konzepte zeigen, verrät der Blick auf den Anderen und die Bestimmung des Anderen wenig über den Anderen, sondern gibt vielmehr Aufschluss über das eigene Denken und die Wahrnehmung des eigenen Selbst in Bezug auf den Anderen. „Es fällt durchgehend auf, daß die frühen europäischen Darstellungen Amerikas eigentlich nicht die fremde Kultur Amerikas – in ihrer Fremdheit – beschreiben, sondern daß vielmehr ein kaum verdecktes Vorverständnis leitend ist.“⁵⁰² Europas Sicht auf Lateinamerika offenbart,

„daß die Akzente, auch Einseitigkeiten im Verständnis Amerikas der Problemstellungen *Europas* entstammen. Daher war es die Alte Welt selbst, die durch die Neue entdeckt wurde[...] – nämlich in ihren eigenen, kulturell projizierten Vorurteilen, in ihren Sehnsüchten, Idealen und Utopien, in ihren blutigen Praktiken der Eroberer, des Genozids und schließlich in der Verheißung des zweifelhaften Fortschritts, der bis heute nur einer nur kleinen Gesellschaftsschicht vorbehalten ist.“⁵⁰³

Der Blick auf die fremden Kulturen vermag es nicht, ihre Andersheit zu fassen und eine Aussage über das Sein Lateinamerika anzustellen, sondern offenbart vielmehr die Selbstbezogenheit Europas und seinen Glauben an die scheinbar eigene Überlegenheit. Krumpel merkt kritisch an, dass viele europäische Philosophen Philosophie als ausschließlich europäische Angelegenheit erachten.⁵⁰⁴ Der „Glaube an die eigene Überlegenheit anderen Kulturen gegenüber“ sei, wie er ausführt, jedoch nicht nur in besonderer Weise Europa zuzuschreiben, sondern in allen Gesellschaften anzutreffen. Ein exklusiver Absolutheitsanspruch der griechisch-europäischen Philosophie stehe als hemmender Faktor jedoch einer philosophischen „Humanitätsentwicklung“ im Wege.⁵⁰⁵ Der Blick in die europäische Vergangenheit zeigt, dass „insbesondere seit der Aufklärung ein eurozentrisches Hegemonialdenken“ vorherrscht.⁵⁰⁶ Die europäische Geschichtsphilosophie der Aufklärung, die die Eroberung und Unterdrückung der Kolonialherrschaft rechtfertigt, stehe in direktem Zusammenhang zum hegemonialen Anspruch der westlichen Welt.

⁵⁰² Hedwig, 46.

⁵⁰³ Ebd., 46-47.

⁵⁰⁴ Krumpel (2009), 14.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., 15.

⁵⁰⁶ Schwab, 7.

„Diese Philosophien der Geschichte legitimierten die Vorherrschaft Europas und danach der USA über Völker, die für *unter-entwickelt* gehalten wurden, und das bedeutet – im Anschluss an Darwin – dass sie den Affen näherstanden als den Menschen. Diese theoretische Rechtfertigung implizierte das Recht zu einer praktischen Beherrschung, denn diese Völker hatten nicht das Recht, sich dem von den *entwickelten* Völkern unternommenen Vorantreiben der Zivilisation entgegenzusetzen. *Zivilisation* und *Entwicklung* waren hier Synonyme für diejenigen Menschen, die nicht einfach natürlich existierten, sondern sich ihrer selbst schon voll bewusst waren und deshalb den Graben zwischen der bloß natürlichen Existenz und der Essenz überbrückt hatten.“⁵⁰⁷

Neben Hegel, der wie wir gesehen haben, von der Überlegenheit Europas ausgeht und anderen Völkern und Kontinenten die Fähigkeit zu philosophieren abspricht, „bricht auch bei Kant das Inklusionsproblem, d.h. das Problem, dass mit den universalen Geltungsansprüchen argumentativer Vernunft noch nicht die Frage, *wer* als Vernunftwesen eine gleichberechtigte Stimme hat, definitiv entschieden ist, in schmerzlicher Weise auf“.⁵⁰⁸ Wie Schelkshorn ausführt, verbindet Kant die „kosmopolitische Selbstausslegung der Vernunft“ fatalerweise mit einem „biologischen Rassebegriff“, indem „der kulturelle Barbarenbegriff der spanischen Kolonialdebatte durch eine „naturwissenschaftliche“ Rassentheorie ersetzt wird“, womit er „sachlich auf die aristotelische Lehre von der natürlichen Sklaverei zurück[fällt]“.⁵⁰⁹ Kant vertritt die Auffassung, dass nur Menschen in der wohltemperierten Zone Europas Philosophie hervorbringen könnten, anderen Kulturen bleibe die Entwicklung in dieser Vollkommenheit verwehrt. „In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.“⁵¹⁰ In Bezug auf die amerikanischen und afrikanischen Völker ist für Kant sogar eine gewaltsame Zivilisierung undenkbar: „Der Neger kann discipliniert und cultivirt, niemals aber ächt civilisirt werden. Er verfällt von selbst in die Wildheit. Alle Racen werden ausgerottet werden (Americaner und Neger können sich nicht selbst regieren, dienen also nur zu Sklaven), nur nicht die Weißen“.⁵¹¹ Diese anthropologische Einschätzung Kants offenbart den Rassismus seines Denkens, der als Widerspruch zu den universalen Ansprüchen seiner Moralphilosophie bestehen bleibt. Während die „Kantsche Vernunftmoral ein Sittengesetz für alle vernünftigen Wesen, einschließlich der Bewohner anderer Planeten“ begründet, wird im

⁵⁰⁷ Hofstätter, 114-115.

⁵⁰⁸ Schelkshorn (2011a), 182.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Immanuel Kant, zitiert nach Schwab, 8.

⁵¹¹ Kant, zitiert nach Schelkshorn (2011a), 182.

Namen der Rassenlehre „vor allem schwarzafrikanischen und amerikanischen Völkern die Kompetenz für die apriorische Vernunftmoral zuweilen abgesprochen“.⁵¹² Hermann Schwab erklärt hierzu:

„Diese eurozentrische Sichtweise auf die Welt hängt wohl auch mit dem Prozess der Kolonisierung seit Beginn der Neuzeit zusammen. Die europäische Konzeption von Fortschritt als unaufhörliche Höherentwicklung wurde vielen Ländern außerhalb Europas aufgezwungen. Es geht dabei um eine Dynamik, die der Fortentwicklung von primitiven Anfängen zu einem Höhepunkt an Zivilisation, welcher im 18. Jahrhundert von Europa für sich beansprucht wurde.“⁵¹³

Wie Schelkshorn festhält, zeigt sich bereits im europäischen Denken der Renaissance ein tiefer Widerspruch zwischen der Proklamation der Würde des Menschen, die in zahlreichen philosophischen Schriften beschworen wird einerseits und der Infragestellung des Mensch-Seins von Menschen andernorts auf der Welt, wobei sich „der europäische Mensch [...] zum Maßstab auf[spreizt], an dem die Humanität anderer Völker gemessen“ wird.⁵¹⁴

Der eurozentrische Blick auf die Welt bleibt über die Jahrhunderte bestehen. Im 20. Jahrhundert vertritt etwa Martin Heidegger die These, Philosophie sei eine europäische Angelegenheit. In anderen Weltteilen müsse man von „Denkern“ sprechen. Heidegger relativiert seine Behauptung jedoch insofern, als er einräumt, dass die Selbstkritik Europas die Tür für andere Philosophien außerhalb Europas öffne.⁵¹⁵

Obwohl außereuropäische Philosophen die hegemonialen Ansprüche Europas zurückweisen, im lateinamerikanischen Raum sind dies ab Mitte des 20. Jahrhunderts etwa Zea und Dussel, öffnet sich erst in den 1980er Jahren im deutschsprachigen Raum der Blick auf „außereuropäische Ursprünge philosophischen Denkens“, bis zu dieser „interkulturellen Öffnung der europäischen Philosophie“ war das lateinamerikanische Denken im Westen nahezu unbekannt.⁵¹⁶ Heinz Kimmerle erklärt die bis heute bestehenden Vorbehalte europäisch-westlicher Philosophie, andere Philosophien als solche anzuerkennen mit der kolonialen Vergangenheit:

„In Wahrheit ist es ein Erbe kolonialen Denkens, dass Philosophie für die westliche Geistesgeschichte reklamiert wird. Andere Kulturen werden als unfähig erachtet, die besondere geistige Anstrengung der Philosophie zu vollbringen. Sofern in der chinesischen oder indischen Geistesgeschichte Texte von großer geistiger Tiefe angetroffen werden, werden diese als „Weisheit“ qualifiziert, um sie von der besonderen intellektuellen Leistung der Philosophie abzugrenzen.“⁵¹⁷

⁵¹² Schelkshorn (2013b), 102.

⁵¹³ Schwab, 9.

⁵¹⁴ Schelkshorn (2009), 72.

⁵¹⁵ Schelkshorn (2018)

⁵¹⁶ Schelkshorn (2011b), 75.

⁵¹⁷ Heinz Kimmerle, zitiert nach Schwab, 11.

Wie sehr das hegelsche Diktum über Lateinamerika fortwirkt, wurde bereits hinsichtlich der Debatte zwischen Bondy und Zea um die Frage der Authentizität lateinamerikanischer Philosophie angesprochen. Trotz aller Kritik prägt das Geschichtsbild Hegels sogar antihegelianische Denker bis in unsere Gegenwart. Der lateinamerikanische Kontinent wird bis zum Ende des 20. Jahrhunderts fast ausschließlich als Kontinent der Literatur wahrgenommen.⁵¹⁸ Zwar wird lateinamerikanische Philosophie hauptsächlich über die Literatur transportiert, jedoch wird die philosophische Tradition von Europa ausgeblendet. Auch herrscht zumindest bis in die jüngste Vergangenheit die Überzeugung vor, dass Philosophie nur in einer europäischen Sprache, das heißt der englischen, französischen oder deutschen Sprache, jedoch nicht in der spanischen möglich sei, da es sich beim Spanischen um eine literaturwissenschaftliche Sprache handle.⁵¹⁹ Dies erkläre, so Schelkshorn, das beharrliche Schweigen über lateinamerikanische Philosophie, die „selbst im Bereich der „interkulturellen Philosophie“ noch immer auf eine tiefsitzende Skepsis“ stößt.⁵²⁰ Auch heute noch gibt es Einführungswerke in interkulturelle Philosophie, in denen die lateinamerikanische Philosophie keine Erwähnung findet.⁵²¹ Wie Schelkshorn ausführt, könne dies damit erklärt werden, dass lateinamerikanischer Philosophie gewöhnlich mit zwei Deutungsmustern begegnet wird, die jedoch beide deren Spezifikum verkennen: „Lateinamerikanische Philosophien stehen allgemein unter dem bereits von Hegel genährtem Verdacht, bloß epigonale Ableger der europäischen Philosophie zu sein. Umgekehrt sind Ansätze, einer „lateinamerikanischen“ Philosophie, die sich bewusst gegen Georg Wilhelm Friedrich Hegels Diktum vom „Widerhall der Alten Welt“[...] stellen, in den Verdacht der Ethnophilosophie geraten.“⁵²² In dieser Beurteilung zeige sich, so Schelkshorn, die „merkwürdige Unsicherheit im Umgang mit »modernen« Philosophien jenseits europäischer Grenzen“.⁵²³ Unter der Kategorie der Ethnophilosophie handelt etwa Franz Martin Wimmer die lateinamerikanische Philosophie ab, denn von der lateinamerikanischen wie und auch der afrikanischen Philosophie könne man „keine vom jeweiligen (kulturellen, historischen, sozialen, politischen) Kontext unabhängigen Argumentationen und folgerichtig auch kein objektiv-sachbezogenes Interesse [...] erwarten“.⁵²⁴ Angesichts der Tatsache, dass die bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende

⁵¹⁸ Vgl. Krumpel (2006), 14 und Krumpel (2009), 18.

⁵¹⁹ Vgl. Krumpel (1992), 1.

⁵²⁰ Schelkshorn (2013a), 263.

⁵²¹ Vgl. Schelkshorn (2018)

⁵²² Schelkshorn (2013a), 263.

⁵²³ Schelkshorn (2011b), 80.

⁵²⁴ Franz Martin Wimmer, zitiert nach ebd.

filosofía americana stets darum bemüht war, „die universalistischen Ideale (!) der europäischen Aufklärung mit den spezifischen Bedingungen der lateinamerikanischen Gesellschaften zu vermitteln“, sei diese Beurteilung nach Schelkshorn „höchst fraglich“.⁵²⁵

9.2.4 Lateinamerika als Verdeckung, Verhüllung und Erfindung

Der eurozentrisch verengte Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent trägt bis heute zu dessen „Verdeckung“ bzw. „Verhüllung“ bei. Das Problem der „Verdeckung“ Lateinamerikas behandelt Zea anlässlich der Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung Amerikas“. Er entlarvt die Bezeichnung „Entdeckung“ als eurozentrischen Begriff, der einer eingehenden Kritik bedürfe. Denn was für die europäischen Eroberer, die auf den lateinamerikanischen Kontinent treffen, der ihnen bis dahin unbekannt und für sie eine neue Welt ist, das heißt eine „Entdeckung“ darstellt, komme für die ursprüngliche Bevölkerung einer „Verhüllung“, einer „Verdeckung“ gleich, da der europäische Blick auf das neu Angetroffene nicht dem entspricht, was tatsächlich vorgefunden wird.⁵²⁶ „Aber wir sprechen mehr von VER-deckung als von ENT-deckung, da sowohl Spanien als auch Europa auf unserem Kontinent das fanden, was sie finden wollten, sie entdeckten, was sie entdecken wollten.“⁵²⁷ Grund für die „Verhüllung“ Lateinamerikas sei „vor allem die Erwartungshaltung der europäischen Eroberer, in der Neuen Welt einfach eine Neuausgabe von Europa, bzw. eine »bessere Kopie als das Original« zu finden: »Die Iberer brachten ihre eigene Weltanschauung in diese Region.«“⁵²⁸ Das in Lateinamerika Entdeckte, die lateinamerikanischen Völker und ihre Kulturen, Sprachen und Lebensweisen, fallen der „Negation“ zum Opfer, „eben jener Negation, einer Vergangenheit und Gegenwart, welche die Eroberung des Kontinents durch die europäischen Kolonialmächte mit sich brachte. Amerika entstand – laut Zea – als europäisches Ideal, als ein Land sämtlicher Möglichkeiten, als eine eigentliche *tabula rasa* oder absoluter Neubeginn einer in die Krise geratenen europäischen Geschichte und Kultur.“⁵²⁹ Aus Sicht der europäischen Eroberer ist die Frage nach dem Beginn amerikanischer Geschichte entsprechend an die Eroberung und „Entdeckung“ des Kontinents geknüpft. „Mit Hegel könnte man sagen, daß Amerika vor der »Entdeckung« bloß »an sich« existierte, durch die Entdeckung und Eroberung aber »für

⁵²⁵ Schelkshorn (2011b), 80.

⁵²⁶ Vgl. Estermann, 106.

⁵²⁷ Zea (1994), 16

⁵²⁸ Estermann, 107.

⁵²⁹ Ebd., 51.

sich«, oder noch genauer: »für Europa«, also ins Bewusstsein der damaligen dominanten Kultur gelangte.“⁵³⁰ Erst mit der „Entdeckung“ durch die Europäer erscheint der amerikanische Kontinent in der Weltgeschichte und erhält seinen historischen Sinn. „Amerika war ein Kontinent ohne Geschichte und Vergangenheit“ und bot Europa die „Möglichkeit eines Neubeginns“ einer besseren Welt.⁵³¹ „Amerika tat sich als neue Erde, also ohne Geschichte und Vergangenheit vor.“⁵³²

In Rückgriff auf Edmundo O’Gorman, für den das Problem der Lateinamerikaner darin besteht, „als Nachahmer einer Entwicklung zu fungieren, die nicht die eigene, sondern diejenige Europas ist“⁵³³, schreibt Kuster, dass die „Entdeckung“ besser als eine „Erfindung“ beschrieben werden könne. Bei der „Entdeckung“ Amerikas durch die Europäer wurde das Eigene auf das Fremde übertragen. „Es ist eine Erfindung im Sinne einer europäischen Vision der Welt, einer Welt der Zukunft, Hoffnung und Freiheit.“⁵³⁴ Dabei werde das Vorgefundene nicht als das Selbstseinde erkannt, das es ist, sondern zum Objekt einer eurozentrischen Interpretation. Es wird verkannt. Das Entdeckte wird „verdeckt“.⁵³⁵ Nach O’Gorman sei es deshalb notwendig, dass Lateinamerika durch die Lateinamerikaner jenseits der Nachahmung fremder Träume und Ideen neu entdeckt werde.⁵³⁶ Im Jahr 1992 spricht Zea von der Hoffnung, dass 500 Jahre nach der „Verhüllung“ die Chance auf eine „wahre Entdeckung“ Lateinamerikas möglich sei und plädiert für das Bewusstwerden „der eigenen Identität, jenseits von Scham ob der Rassenvermischung und dem Traum, »Yankees des Südens« zu werden“.⁵³⁷ Zea will die „Verhüllung“ der wahren lateinischen Identität aufdecken, worunter er „das mit den europäischen Eroberern (Spaniern und Portugiesen) geteilte gemeinsame sprachliche und kulturelle Erbe“ versteht.⁵³⁸ „Jetzt ist es Aufgabe der Denker dieser Region, ihre eigene Entdeckung zu realisieren und genaugenommen von der VER-deckung der Bedeutung des interkontinentalen Austausches, der Eroberung und der Kolonialisierung des neuen Kontinents auszugehen.“⁵³⁹ Mitte der 1950er Jahre steht für Zea außer Frage, dass die Geschichte Amerikas mit dessen Eroberung beginnt: „alles andere zählt nicht, ist etwas

⁵³⁰ Estermann, 52.

⁵³¹ Kuster, 148.

⁵³² Zea, zitiert nach Estermann, 52.

⁵³³ Krumpel (1992), 30.

⁵³⁴ Kuster, 152.

⁵³⁵ Vgl. ebd., 153.

⁵³⁶ Vgl. Krumpel (1992), 30-32.

⁵³⁷ Estermann, 107.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 108.

⁵³⁹ Zea (1994), 16.

Exotisches, etwas Sinnloses für die Existenz Amerikas, d.h. für die Deutung, die ihm Existenz verleiht“.⁵⁴⁰

9.3 Erfahrung der Marginalisierung – Das Schicksal der vermeintlichen Barbaren

Wie die Auseinandersetzung mit dem Logos als Herrschaftsinstrument zeigt, fordert dieser seine Opfer. All jene Menschen, die nicht im Besitz des Logos sind, um welche Bestimmung des Logos es sich dabei auch immer handelt, stehen als vermeintliche Barbaren am Rand der Gesellschaft und sehen sich durch Andere in ihrer Humanität in Frage gestellt. Die Erfahrung der Marginalisierung konfrontiert sie mit der Sorge um ihre eigene Identität und einem Zweifel an der Möglichkeit, Wissenschaft zu betreiben, wie die Beispiele Spanien und Lateinamerika zeigen.

9.3.1 Barbarei und Wissenschaft in Iberien

Anders als England, das sich von Europa abwendet und sich mit dem kapitalistischen System zur entscheidenden Macht des 20. Jahrhunderts entwickelt und sein vermeintliches Barbarensein ablegt, ergehe es Spanien. Obwohl Spanien selbst zur großen Kolonialmacht heranwächst und die Völker Lateinamerikas erobert, behalte es seine marginalisierte Stellung Europa gegenüber bei und empfinde ihm gegenüber eine Rückständigkeit, so Zea.

Über die geschichtliche Bedeutung der spanischen Philosophie denkt Zea, „daß Spanien zur Zeit der Renaissance die Möglichkeit versäumt habe, durch eine neue Interpretation des Humanismus die Führung im europäischen Geistesleben zu übernehmen. Im Versagen des spanischen kritischen Humanismus sieht er deshalb eine Ursache dafür, daß die spanische Philosophie im europäischen Kontext immer hintangestellt bleibt.“⁵⁴¹ Im Vergleich zu Europa sehe Iberien sein Sein in Frage gestellt und werde sich „seiner Barbarei bewußt und versucht, sie mit der Europäisierung Spaniens zu überwinden“.⁵⁴² Das Stammeln des Barbaren „markiert etwas mehr als nur die Unfähigkeit, sich in einer anderen Sprache als der eigenen auszudrücken“, es wird zu einem ontologischen Problem, das das Sein und Existieren an sich betrifft.⁵⁴³ „Es ist der Unterschied zwischen dem vollen Menschen und

⁵⁴⁰ Zea, zitiert nach Estermann, 52.

⁵⁴¹ Krumpel (1992), 242.

⁵⁴² Zea (1994), 39.

⁵⁴³ Ebd.

demjenigen, der es sein will, d.h. zwischen dem Sein und dem Sein-Können.“⁵⁴⁴ Nicht nur stelle sich für Spanien die Frage nach der eigenen Identität, sondern auch Spaniens Wissenschaftlichkeit ist in Frage gestellt. Mit ihr ist eine tiefe Sorge um das eigene Sein verbunden. Für Spanien, das nicht im Besitz des Logos, das heißt des Wortes, der Wissenschaft und der Philosophie ist, bricht die Sorge um die eigene Identität hervor. Im Vergleich zu Europa erfasse sich Iberien als marginalisiertes Volk. „Spanien, als das fehlende Bewußtsein, ist wie ein Volk, das die eigene Geschichte nicht ordnen kann und unfähig ist, ihr einen Sinn zu geben.“⁵⁴⁵

Die Schriften Ortega y Gassets bringen Spaniens Sorge um seine Identität zum Ausdruck. Er schreibt: „Wir sind eine Rasse, die das Bewußtsein ihrer historischen Kontinuität verloren hat.“⁵⁴⁶ Die spanische Wissenschaft beschreibt Ortega y Gasset als „eine barbarische, mystische und irrende Wissenschaft“, die sie vermutlich auch bleiben werde.⁵⁴⁷ Dies sei mit dem Umstand zu erklären, dass Spanien keine allgemeine Wissenschaft betreibe, sondern anstelle des Idealismus einen Utilitarismus verfolge.⁵⁴⁸ Im Gegensatz zur spanischen sei die kontinentaleuropäische Wissenschaft „desinteressiert, insofern ihre Anwendung sekundär bleibt.“⁵⁴⁹ Im Bereich der Philosophie bleibe Spanien die Ausarbeitung metaphysischer Konzepte vorbehalten. Besorgt beschreibt Ortega y Gasset die Verschiedenheit lateinischen und germanischen Denkens und stellt die Sinnlichkeit der Spanier dem Nachdenken bzw. dem Betrachten der Germanen gegenüber, wobei die eigentliche europäischen Erscheinungsform das Germanische sei.⁵⁵⁰ Das Streben der Spanier gelte der Einholung des germanischen Anteils, „[d]as würde bedeuten, Spanien zu europäisieren, Europa zu hispanisieren.“⁵⁵¹

Wie Zea ausführt, schreibt Ortega y Gasset von Spanien als Möglichkeit bzw. Zukunft von Europa.⁵⁵² Die Rede von Spanien als Zukunft meint, dass es „aus der eigenen Sprache ein Instrument des Bewußtseins“ entwickeln müsse, „d.h. das, was Europa aus seiner Sprache gemacht hat.“⁵⁵³ Unter der Europäisierung Spaniens versteht Ortega y Gasset somit eine

⁵⁴⁴ Zea (1994), 39-40.

⁵⁴⁵ Ebd., 40.

⁵⁴⁶ José Ortega y Gasset, zitiert nach ebd., 40-41.

⁵⁴⁷ Zea (1989), 117.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 119.

⁵⁴⁹ Ebd., 120.

⁵⁵⁰ Vgl. Zea (1994), 47.

⁵⁵¹ Zea (1989), 121.

⁵⁵² Vgl. Zea (1994), 41.

⁵⁵³ Ebd., 42.

„neue Form von Kultur“, verschieden von den bisherigen: „Wir wollen eine spanische Interpretation der Welt.“⁵⁵⁴ Von Europa solle Spanien lernen, guten Gebrauch von seiner Sprache zu machen, um damit „dem Eigenen einen Sinn [zu] geben und ihn bewußt [zu] machen, um darauf das zu errichten, was Europa vor dem Hintergrund seiner eigenen und besonderen Realität errichtet hat“.⁵⁵⁵ Ortega y Gasset schlage vor, die eigene Vergangenheit zu beherrschen, um sie in den Dienst der Gegenwart zu stellen und auf diese Weise für immer verneinen zu können.⁵⁵⁶ Die Vergangenheit solle nicht verleugnet oder aufgegeben werden. Man solle nicht aufhören zu sein, wer man ist. Vielmehr gehe es um eine „Integration“: „Eine Integration in das, was war, um etwas anderes sein zu können. Integration in das, was man nicht ist, aber so, daß man nicht aufhört zu sein und das Sein bereichert. Integration in das Universale, ohne Aufgabe des Konkreten und Besonderen.“⁵⁵⁷ Die Bewusstwerdung Spaniens, das heißt die Europäisierung Spaniens, sei die Methode, mit welcher Spanien sich vor Nachahmung und Exotismus schützen könne. Sie bedeute keine Annullierung, sondern sich das Spanische bewusst zu machen, um entsprechend authentisch handeln zu können.⁵⁵⁸

„Es geht folglich nicht darum, ein anderer als man selbst zu sein. Es handelt sich nicht darum, die eigene Identität zu annullieren, um eine andere zu erwerben. Es geht nicht um die europäischen Völker, Frankreich, England, Deutschland, die Humanität par excellence, sondern um die verschiedenartigen Lebensformen des Menschen. Der Spanier muß sich eine Lebensform bewußt machen, um sie ausdrücken zu können. Das ist Europa, nicht die verschiedenen Völker, aus dem es sich zusammensetzt. Es ist eine Haltung, ein Geist, eine bestimmte Art zu sein, die sich Spanien aneignen kann, um sich von Europa abheben zu können, ohne dabei nicht mehr Spanien zu sein und ohne daß seine Kinder aufhören, spanisch zu sein. [...] Es kann nicht Ausdruck der Menschheit sein, ohne ein konkreter Ausdruck des Menschen zu sein.“⁵⁵⁹

Es gehe um Spaniens Erlangung des Selbstbewusstseins.⁵⁶⁰ Ortega y Gasset mache in seinem Werk auf den ab dem 17. Jahrhundert bestehenden Wunsch der Völker am Rande Europas aufmerksam, wie Europa zu sein, wie Zea schreibt. „Es entstand der Wunsch nach einer Europäisierung Spaniens, Russlands und Lateinamerikas.“⁵⁶¹ In diesem Zusammenhang stelle Spanien eine Definition Europas an, die zugleich eine Definition seiner selbst einschließe. Mit diesem Definitionsversuch seiner selbst erlange es nach Ortega y Gasset das bis dahin fehlende Selbstbewusstsein, „das wird der Ausgangspunkt

⁵⁵⁴ Zea (1994), 42.

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 34.

⁵⁵⁷ Ebd., 36

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 42.

⁵⁵⁹ Ebd., 43.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., 44.

⁵⁶¹ Ebd.

dafür sein, sich mit Europa auf eine Stufe stellen zu können“.⁵⁶² Die Bewusstwerdung Spaniens stelle somit den Ausgangspunkt dar, Europa auf Augenhöhe begeben zu können und sich als einzigartiges Volk zu definieren.⁵⁶³

9.3.2 Barbarei und Wissenschaft in Lateinamerika

Auch die lateinamerikanischen Völker werden zu Marginalisierten, denn wie für andere Regionen der Welt wird der westliche Logos auch für Lateinamerika „zur unausweichlichen Option“.⁵⁶⁴ Die Voreingenommenheit anderen Völkern gegenüber wird von den Iberern bei ihrer Eroberung weitergetragen und die ursprünglichen Völker auf dem neu entdeckten Kontinent diskriminierend unterschieden. „Das Kriterium ist eine vermeintliche Fähigkeit im Gebrauch der Vernunft oder des Logos.“⁵⁶⁵ Die Eroberer verkennen die Kultur der lateinamerikanischen Völker und sprechen ihnen das Menschsein ab. Ihre Alterität wird „als Zeichen von Unmenschlichkeit interpretiert“, weshalb die sie die „bittere Erfahrung der Negation der Humanität der „Indios“ sowie der Degradierung Amerikas zum Land von Barbaren und Heiden“ machen müssen.⁵⁶⁶ Die Frage, ob es sich bei ihnen um Menschen handle, wird zwar bejaht, weshalb die Lateinamerikaner missioniert werden können, aber sie gelten nicht als Menschen „im Vollsinn der Bedeutung“.⁵⁶⁷

Zea verbindet den Gegensatz von Zivilisation und Barbarei mit dem Nord-Süd-Konflikt. „Es ist jener alte Konflikt, der an jenem 12. Oktober 1492 beginnt, an dem die sogenannte zivilisierte Welt sich ausweitert und ihre eigenen Interessen über die der restlichen Welt setzt.“⁵⁶⁸ Auch nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit gelingt es den lateinamerikanischen Staaten nicht, ihre vermeintliche Rückständigkeit zu überwinden, denn während Nordamerika seine Macht ausbaut und zum neuen, die gesamte Welt beherrschenden Zentrum wird, bleibt der lateinamerikanische Kontinent „außerhalb der Geschichte, und zwar hinsichtlich der Macht des anderen Amerikas“.⁵⁶⁹

⁵⁶² Zea (1994), 44.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 45-46.

⁵⁶⁴ Zea (1989), 55.

⁵⁶⁵ Ebd., 61.

⁵⁶⁶ Fornet-Betancourt (1996), 57.

⁵⁶⁷ Estermann, 53.

⁵⁶⁸ Zea (1989), 16.

⁵⁶⁹ Ebd., 137.

Die Erfahrung der Marginalisierung führt auch in Lateinamerikas Fall zu einem starken verinnerlichten Selbstzweifel und der Sorge um das eigene Sein. Damit wird die Frage nach der eigenen Identität zur grundlegenden Frage des lateinamerikanischen Menschen, des Menschen an der Peripherie des Logos, das heißt an der Peripherie der westeuropäischen Kultur. Die eigene Identität stellt für die Lateinamerikaner etwas Sorgenvolles, Problematisches dar. Die Kolonialgeschichte Lateinamerikas habe, so Zea, zur Haltung der Nachahmung und Imitation des lateinamerikanischen Menschen geführt, die auf den verinnerlichten Gedanken der eigenen Minderwertigkeit zurückgehe.⁵⁷⁰ Im Umgang der europäischen Eroberer mit den lateinamerikanischen Einwohnern, die Opfer der europäischen Negation und der negativen Geschichtsschreibung wurden, erkennt Zea die Wurzel für diesen bis in die Gegenwart andauernden Minderwertigkeitskomplex des lateinamerikanischen Menschen. „Die offizielle Geschichtsschreibung stand lange Zeit im Zeichen der Negativität und hat gerade diese gespaltene, minderwertige, verneinte und abhängige Identität hervorgebracht, die Zea als Ursache einer bloß imitativen und »anatopischen« Philosophie erachtet.“⁵⁷¹ Wie die Debatte zwischen Bondy und Zea zeigt, wird nicht nur die eigene Menschlichkeit angezweifelt, sondern mit ihr auch die Möglichkeit einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie. Für Lateinamerika stellt sich die Frage nach der Möglichkeit der Existenz einer Philosophie, da die westliche Welt beansprucht, die einzig authentische Wissenschaft bzw. Philosophie zu besitzen. Die Kulturen, die sich am Rand ihres Machtzentrums befinden, werden von ihr in Zweifel gezogen, denn „[i]hre Ausdrucksformen werden als barbarische, lallende Ausdrücke angesehen im Gegensatz zu denjenigen des einzigartigen und wahrhaftigen *logos*“.⁵⁷² Andere Philosophien, „von der griechischen beginnend über die lateinische bzw. mittelalterliche bis zu der französischen, englischen oder deutschen, die auch damals als „peripherische“ galten, [stellen] sich die Frage nach ihrer Authentizität nicht[...]“.⁵⁷³ Der Zweifel darüber, ob es eine lateinamerikanische Philosophie geben könne, ist Ausdruck des Selbstzweifels der lateinamerikanischen Völker und aufs Engste mit der Frage nach der eigenen Existenz, der eigenen *conditio humana*, verbunden. Wie Hofstätter schreibt, „ist die Frage nach der Möglichkeit einer amerikanischen Philosophie eine eigentümliche Frage, weil die Situation, die eine solche Fragestellung überhaupt ermöglicht, einzigartig

⁵⁷⁰ Zea (1992b), 169.

⁵⁷¹ Estermann, 49.

⁵⁷² Zea (1994), 32.

⁵⁷³ Kuster, 116.

ist: eine Situation von Kolonisation, Unterwerfung und Abhängigkeit, die die westliche Philosophie nicht kennt“.⁵⁷⁴

Die Wurzel des grundlegenden Problems Lateinamerikas, so Zea, bestehe darin, wie die Frage des Seins innerhalb der abendländischen Philosophie beantwortet wird. In seinem Werk *Signale aus dem Abseits* bedient sich Zea einer Metapher, an der er die Marginalisierung veranschaulicht, die der lateinamerikanische Mensch durch die Eroberung und Unterwerfung der Europäer erfährt. Er vergleicht Geschichte und den einzelnen Menschen mit einem Wald und den Bäumen, die ihn ermöglichen. Zea schreibt: „Bewußtwerdung von Geschichte ist die Form, in der der Mensch *in concreto* den gesamten Wald, dessen Teil er ist, zu erfassen versucht. Das System, das aus dieser Bewußtwerdung hervorgeht, ist die Kristallisierung der Anstrengung, den Wald in seiner Gesamtheit zu erkennen, immer aber unter der Bedingung, daß die Bäume, die den Wald ausmachen, nicht vergessen werden.“⁵⁷⁵ Zea moniert, dass es im Bestreben darum, eine Geschichtsphilosophie auszuarbeiten, immer wieder dazu gekommen sei, nicht nur „die Bäume zu vergessen, sondern sie sogar zum vermeintlichen Wohl des Waldes aufzuopfern“.⁵⁷⁶ Wie die Geschichte Europas zeige, habe der Europäer, ein einzelner Baum, „indem er sich seiner Beziehung zu anderen Menschen, zu seinesgleichen, bewußt wird, aus eben dieser Bewußtwerdung die einzige und ausschließliche Möglichkeit für die Existenz des Waldes [gemacht]. Aus eben dieser Perspektive ergibt sich Wald als die einzige Existenzmöglichkeit von Wald und Baum. Dabei vergißt er, daß er Baum ist, und er hält sich für den Wald.“⁵⁷⁷ Der Europäer, der einzelne Baum, habe von sich ein Bewusstsein als Wald entwickelt. Er sehe in sich selbst die einzige und ausschließliche Möglichkeit für die Existenz des Menschseins und erachte sich selbst und seine Sichtweise als einzig richtige und wahre. Zugleich werde der Andere dadurch als vermeintlicher „Barbar“ entlarvt, dem das Menschsein nicht im Vollsinn der Bedeutung zugesprochen wird, weshalb es legitim scheint, ihn zu erobern, zu missionieren und zu bekehren. Im schlimmsten Fall müsse der Andere zum vermeintlichen Wohlergehen aller geopfert werden. Wesensmerkmal dieser Anthropologie der Diskriminierung sei, dass sie eine Zweiteilung vornehme in Menschen, die beherrschen und Menschen, die beherrscht werden. Anderen Menschen wird innerhalb der europäischen Philosophie entsprechend

⁵⁷⁴ Hofstätter, 46.

⁵⁷⁵ Zea (19898), 45.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd., 46.

nicht als Menschen im Vollsinn der Bedeutung begegnet, sondern sie werden als Objekte wahrgenommen. „Barbaren sind sie, zwielichtige Wesen und Stotterer, die einen wie die anderen. Gegenüber jenem westlichen Diskurs können sie nur die Rolle von Instrumenten einnehmen.“⁵⁷⁸ Dabei wird die Tatsache ausgeklammert, dass der Mensch ein konkreter Mensch aus Fleisch und Blut ist, der ständig einem Wandel seiner eigenen Identität unterworfen ist und der einzelne Mensch lediglich einen beschränkten Ausdruck des Seins präsentiert, wie jeder Mensch ihn präsentiert.⁵⁷⁹ So mache es den Anschein, dass lateinamerikanisches Philosophieren ein bloß beschränktes bzw. begrenztes Philosophieren sei, da es sich vor allem mit der Problematik der Identität beschäftige und zwar der Identität der Lateinamerikaner, während die Philosophie *par excellence* „sich nur Probleme[n] zu stellen [scheint], die als universell angesehen werden, und da universell, abstrakt; das heißt, über die Alltäglichkeiten des Menschen, seiner Welt und seiner Gesellschaft hinaus“.⁵⁸⁰ So stelle lateinamerikanisches Philosophieren „ein regionales und daher auf einen bestimmten Gesichtspunkt begrenztes Philosophieren“ dar, „den der eigentlichen Universalität fremden Gesichtspunkt eines konkreten Menschen. Das Fragen nach einer bestimmten Identität scheint etwas beschränktes zu sein im Vergleich mit dem was - wie man meint - das Fragen überhaupt, das Fragen nach dem Ganzen, sein sollte.“⁵⁸¹ Wie Zea schreibt, „erzählt man uns“, dass europäische Philosophie seit ihren Anfängen im antiken Griechenland ein Fragen „nach der Totalität der Gesamtheit“ gewesen sei, das heißt ein sich Befassen mit Problemen, die allgemein und universell seien.⁵⁸² Davon wird lateinamerikanisches Philosophieren unterschieden, da es sich bloß mit dem konkreten Menschlichen beschäftige.

Wie die Fragestellungen und Zweifel Spaniens und Lateinamerikas, die 1492 gewaltsam aufeinanderstießen, zeigen, teilen sie viele Gemeinsamkeiten und ähnliche Sorgen hinsichtlich der „Definition ihrer Identität gegenüber der Zivilisation jenseits ihres Territoriums. [...] Beide betrachten sich als Marginalisierte, die als barbarisch eingeschätzt wurden. Das bedeutete, außerhalb der Modernität zu stehen.“⁵⁸³ Während Spanien am Rande Europas angesiedelt ist, ist Lateinamerika lange Zeit Opfer der Marginalisierung durch die westeuropäischen Eroberer. Die Sorge um die eigene Identität ist demnach

⁵⁷⁸ Zea (1989), 61.

⁵⁷⁹ Vgl. Zea (1992b), 167.

⁵⁸⁰ Ebd., 164.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Vgl. ebd., 164-165.

⁵⁸³ Zea (1994), 22.

gleichermaßen charakteristisch für das hispanische und das iberoamerikanische Denken des 19. Jahrhunderts.⁵⁸⁴ Die lateinamerikanische und spanische Sorge gleichen einander auffallend. Zea führt hierzu aus: „Eine spanische Wissenschaft und eine lateinamerikanische Philosophie, zwei Fragestellungen zu ein und demselben Problem, das nicht mehr und nicht weniger ist als das der Humanität der Spanier und Lateinamerikaner“, denn indem „die Fähigkeit der Spanier und Lateinamerikaner im Umgang mit der Wissenschaft in Frage gestellt wird, wird offensichtlich ihre Humanität an sich in Frage gestellt“.⁵⁸⁵ „Ortega setzt sich hier mit einem Problem auseinander, mit dem sich auch die Denker Lateinamerikas in ihrer ganzen Geschichte beschäftigt haben, und zwar mit dem Bemühen, das Gaos beschreibt als "Bemühen darum, ein anderer zu sein, als der, der man ist", um anders zu sein, als man ist.“⁵⁸⁶ Da die Spanier dasselbe Bemühen verfolgen würden wie die Lateinamerikaner, sprechen die europäischen Emigranten, die in Lateinamerika eine neue Heimat finden, von einer *transtierro* („Verpflanzung“) und nicht von einer „*destierro*“ (Verbannung).⁵⁸⁷ Im 20. Jahrhundert betonen spanische Denker wie Gaos die Gemeinsamkeiten der diskutierten Problemlagen in Spanien und Lateinamerika. „Wie Leopoldo Zea nach einem Wort von José Gaos bemerkte, war Spanien immer die andere Seite der Medaille Hispanoamerikas. So verdeutlichen die Texte von Ortega y Gasset.“⁵⁸⁸ Die Erforschung Spaniens sei somit unerlässlich für die Bestimmung lateinamerikanischer Identität. In *Signale aus dem Abseits* schreibt Zea, dass Goas es als Zeas Verpflichtung erachtet hat, „das Land und das Volk kennenzulernen, von denen ich selbst sprach und wo der Ursprung der Wirklichkeit liege, die ich gerade in Amerika studiert hatte.“⁵⁸⁹ Nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten würden sich Spanien und Lateinamerika deshalb als Schwesterländer begegnen können, so Zea.⁵⁹⁰

9.4 Zeas Kritik am Eurozentrismus und der Ort Lateinamerikas in der Welt

Wie die Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Entwicklung des Logos-Begriffs zeigt, wird der Logos über die Jahrhunderte hinweg als Herrschaftsinstrument missbraucht und stellt die Grundlage der Marginalisierung vermeintlicher Barbaren dar. Das System

⁵⁸⁴ Vgl. Zea (1994), 39.

⁵⁸⁵ Ebd., 32.

⁵⁸⁶ Ebd., 41.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., 29 und 37.

⁵⁸⁸ Krumpel (2004), 189.

⁵⁸⁹ Zea (1989), 37.

⁵⁹⁰ Vgl. Zea (1994), 23.

und die Ordnung, die die Eroberer nach Lateinamerika brachten, hielten Menschen unter der Argumentation der Befreiung in Abhängigkeit und erlegten ihnen eine koloniale Herrschaft auf. Zea spricht in dem Zusammenhang von einer „Anthropologie der Diskriminierung“, so Estermann, welche die Legitimität des Abendlandes in Frage stelle, denn obwohl die abendländische Philosophie laut Zea „eigentlich eine »Philosophie der Befreiung« war, so habe sie dennoch eine »Philosophie der Herrschaft« hervorgebracht“.⁵⁹¹ Zwar postuliere die moderne europäische Philosophie „die Menschlichkeit aller Menschen im Sinne des universalen Humanismus“ und die Freiheit und Gleichheit aller Menschen, doch zugleich differenziere sie zwischen dem Eigenen und dem Fremden, zwischen dem Menschen *eo ipso* und den von ihm abweichenden Barbaren, Fremden und Wilden, deren Menschsein in Frage gestellt wird.⁵⁹² Entsprechend seinem Selbstverständnis begegnet der Europäer nichteuropäischen Völkern überheblich und abwertend, da diese vermeintlich nicht in selber Weise über Vernunft und Menschlichkeit verfügen. Der Nicht-Europäer ist Opfer der diskriminierenden Einstellung und Haltung, die ihm der Europäer entgegenbringt. „Das negierte Dasein der Nicht-Europäer befindet sich heute in der Situation, in der es seine eigene Menschlichkeit beweisen muss. Er ist Sklave und Untermensch.“⁵⁹³ Damit verbunden „entsteht auch die Überzeugung, dass alles Denken, das sich außerhalb Europas konstituiert, eine mehr oder weniger gelungene Kopie der europäischen Philosophie ist.“⁵⁹⁴ Europäisches Denken und europäische Philosophie bilden den Maßstab des Denkens und der Philosophie insgesamt. Für die lateinamerikanischen Völker bedeutet das, dass ihnen Fortschritt und Entwicklung abgesprochen werden und dass der Mestize als minderwertiger Mensch angesehen wird. Diese eurozentrische Sicht auf die Welt weist Zea entschieden zurück, denn wird bestimmten Menschen das Menschsein abgesprochen, werde die „universale Idee des Humanismus“ negiert.⁵⁹⁵

In diesem Kontext weist Zea auf die mögliche zukünftige Rolle Lateinamerikas in der Weltgeschichte hin und stellt die lateinamerikanische Geschichte in den breiteren Kontext der Menschheitsgeschichte und der Humanität.⁵⁹⁶ Ab den 1950er Jahren veröffentlicht Zea seine geschichtsphilosophischen Werke, in denen er sich mit dem Ort Lateinamerikas in der Welt beschäftigt und die Frage stellt, welche Bedeutung Lateinamerika in globaler

⁵⁹¹ Estermann, 82.

⁵⁹² Kuster, 169.

⁵⁹³ Ebd., 169-170.

⁵⁹⁴ Ebd., 169.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd., 119.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., 123.

Perspektive zukomme. Die Rolle, die Zea Lateinamerika in der Zukunft zuschreibt, zeigt, dass Zea, darum bemüht ist, „die Gültigkeit transzendentalen dialektischen Methode Hegels auf die eigene historische Kultursituation anzuwenden“, während er in seiner Geschichtsphilosophie zugleich den ungerechtfertigten eurozentrischen Herrschaftsanspruch seines Denken und sein Diktum, Lateinamerika sei bloßer Widerhall der Alten Welt, zurückweist.⁵⁹⁷ Damit ist angezeigt, „daß im lateinamerikanischen Denken eine Unterscheidung zwischen der eurozentrischen ideologisch-politischen Wirksamkeit gedanklicher Prozesse einerseits und ihrem theoretisch-wissenschaftlichen Gehalt andererseits erfolgt“.⁵⁹⁸ Über Zeas Bezugnahme auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie schreibt Estermann, dass er sich dieser „zeitlebens [...] verpflichtet fühlte und diese auch immer wieder auf den lateinamerikanischen Kontext anzuwenden versuchte“, wie seine Übernahme des Grundgedankens des dialektischen Fortschreitens von Geschichte zeigt.⁵⁹⁹

An die Stelle der von vielen Befreiungsphilosophen geforderten Zerstörung Europas tritt bei Zea entsprechend der Hegelschen Dialektik das Bemühen, das humanistische Potential Europas zu bewahren, wenngleich man die europäische Philosophie als Herrschaftsphilosophie entlarven müsse.⁶⁰⁰ Ein Zurechtweisen Europas und das Aufweisen überzogener europäischer Ansprüche würde Lateinamerika den ihm angemessenen und gebührenden Platz in der Weltgeschichte sichern, so Zea. Der eurozentrischen Sichtweise auf die Welt gelte es das lateinamerikanische Denken im Sinne eines befreienden Diskurses als Korrektiv entgegenzuhalten. Zea knüpft an den hegelschen Gedanken, dass „das Ziel der Geschichte in der Verwirklichung der Freiheit und des Reiches des Geistes“ liege,⁶⁰¹ an und sieht die Aufgabe Lateinamerikas darin, durch einen befreienden Diskurs die europäische „Anthropologie der Diskriminierung“ zu überwinden, wodurch sich der amerikanische Kontinent als Ort einer stellvertretenden Verwirklichung europäischer Utopie anbiete.⁶⁰² Angesichts der Schrecken des Ersten und Zweiten Weltkrieges spürten auch Vasconcelos und Ramos eine historische Verantwortung der lateinamerikanischen Philosophie für die europäische Philosophie insgesamt und waren der Ansicht, dass der lateinamerikanische Kontinent das Land der Zukunft für die europäische Philosophie sein

⁵⁹⁷ Krumpel (1992), 29.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Estermann, 90.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., 100.

⁶⁰¹ Ebd., 91.

⁶⁰² Vgl. ebd.

könne. Wenn Europa in der Barbarei versinke, könnten die Lateinamerikaner diejenigen sein, die wichtige Errungenschaften fortführen könnten.⁶⁰³

In dem im Jahr 1957 erschienenen Werk „Amerika in der Geschichte“ [*América e la historia*] deutet Zea Amerika in Anlehnung an Hegel als Fortsetzung von Europa bzw. dessen Ausweichort. Ähnlich wie für Hegel, der in Amerika den „Kontinent der Zukunft“ sah, zeigt sich seine Rolle für Zea, der den lateinamerikanischen Kontinent als „Reservoir der Menschlichkeit“ erachtet.⁶⁰⁴ „Das Gegenstück zu diesem eurozentrischen Denken ist ein neuer philosophischer Diskurs, der aus der Peripherie ein neues Interpretationszentrum der Geschichte macht. Es handelt sich dabei um einen anderen Geist, von dem Hegel sagte, er sei scheinbar nur fähig, begrenzt über sich nachzudenken.“⁶⁰⁵ Die kritische Haltung der Philosophie Zeas ist damit wesentlich kontextbezogen. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt in der lateinamerikanischen Realität, einer von Europa marginalisierten Realität.⁶⁰⁶ Bezüglich dieses Ausgangspunktes äußert Zea: „Eigentümlich in meiner Geschichtsphilosophie ist z.B. nicht die (philosophische) Haltung, sondern die Sicht und die Situation, von denen aus ich sie artikuliere.“⁶⁰⁷ Von diesem neuen Zentrum her, dem vermeintlich marginalisierten und peripheren Sein, artikuliert sich die Kritik am Eurozentrismus:

„Da der Eurozentrismus für jene Sicht der Welt steht, in der die Welt von Europa aus und auf Europa hin gedeutet wird, verbinde ich mit der Kritik am Eurozentrismus in erster Linie die Voraussetzung dafür, dass z.B. ich als Lateinamerikaner einen authentischen Beitrag zur Weltgeschichte leisten kann. In meinen Werken zur Geschichtsphilosophie habe ich daher zu zeigen versucht, wie man zu einer Sicht der Weltgeschichte kommen kann, in der Lateinamerika nicht mehr als Satellit des europäischen Zentrums bzw. als seine Peripherie verstanden wird.“⁶⁰⁸

Aus der Peripherie ein neues Interpretationszentrum zu machen, wie Zea dies fordert, bedeute, im Selbstbehauptungsprozess zu erkennen, dass die eigene Seinsweise gleichberechtigt neben anderen Seinsweisen ihre Gültigkeit besitze. Wie für Ortega y Gasset muss auch für Zea die Selbstbehauptung ihren Ausgang in der eigenen Identität nehmen. „Die Suche nach Identität ist der Ausgangspunkt für die Selbstbehauptung eines Menschseins, das just auf die eine oder andere Weise demjenigen abgesprochen worden ist, der als Mensch an die Grenzen des Logos verwiesen wurde, eines Logos, der sich ja als Vernunft und Wort *par excellence* Geltung verschafft hat.“⁶⁰⁹ Die Bestimmung der Identität

⁶⁰³ Schelkshorn (2018)

⁶⁰⁴ Estermann, 90.

⁶⁰⁵ Zea (1994), 16.

⁶⁰⁶ Vgl. Zea (1992a), 182-183.

⁶⁰⁷ Ebd., 182.

⁶⁰⁸ Ebd., 189.

⁶⁰⁹ Zea (1989), 61.

ist für Zea notwendige Voraussetzung für die Selbstkonstitution der lateinamerikanischen Philosophie. Lateinamerika sei diese Selbstbehauptung in der Vergangenheit nicht gelungen. Die Menschen würden ihre Vergangenheit verneinen, als habe es diese nicht gegeben. Dies sei das entscheidende Problem der lateinamerikanischen Völker und der Lateinamerikaner deshalb entfremdet.

Mit der „Betonung genau auf die Grenzen des als streng betrachteten Philosophierens“ komme es, so Zea, zu einer entscheidenden Entwicklung der Philosophie des 20. Jahrhunderts gekommen, denn die „Gesamtheit dessen, was ein konkreter Mensch, wie es der Philosoph ist, mit seiner Fragestellung zu umfassen beanspruchte“, stellt sich als je begrenzte, konkrete Perspektive heraus. „[D]er Historismus, der Perspektivismus, der Pragmatismus, der Existenzialismus und andere Richtungen haben - die eigene[...] Methode thematisierend - über die Beschränkung des philosophischen Wissens reflektiert, über seine Bedingtheit, und damit über die Pluralität seiner Ausdrucksformen.“⁶¹⁰ So gelange man zu einer neuen Auffassung von Universalität, die den bisher marginalisierten Menschen und Völkern die Möglichkeit ihrer Selbstbestimmung eröffnet.⁶¹¹ Der Weg müsse weg vom diktatorischen, beherrschenden Logos hin zum dialogischen Logos führen, zum Logos in seiner ursprünglichen Bedeutung als Dia-logos.⁶¹² Nur im Dia-logos werde man der Bestimmung des Menschen, seiner selbst und der Mitmenschen, als geschichtlichem Wesen gerecht. Was Philosophie leisten müsse, sei, dazu beizutragen, alternative Konzepte zum, den die Menschen diskriminierend unterscheidenden Diskurs der europäischen Philosophie auszuarbeiten. Da die europäische „Anthropologie der Diskriminierung“ ihre Legitimität verloren habe, bedürfe es der „Dekonstruktion des Begriffs Freiheit“, wie er in dieser Anthropologie verwendet werde.⁶¹³ „Der Universalitätsanspruch der europäischen Philosophie kann nicht mehr selbstverständlich aufrecht erhalten werden, da die Philosophie als solche nicht mehr länger mit der europäischen Denkform übereinstimme oder gar gleichgesetzt werden könne.“⁶¹⁴

⁶¹⁰ Zea (1992b), 165.

⁶¹¹ Vgl., ebd.

⁶¹² Vgl. Estermann, 103.

⁶¹³ Vgl. ebd., 82.

⁶¹⁴ Ebd., 102-103.

10 Jenseits von Marginalisierung und Barbarei

10.1 Zum Verhältnis von Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität – Der konkrete Mensch als Ausdruck der Gleichheit in Verschiedenheit

An die Philosophie Ortega y Gassets anknüpfend, plädiert Zea für ein neues Verständnis von Philosophie, das „sowohl die großen wie die kleinen Ausdrucksformen eines facettenreichen Philosophierens“ enthalten müsse, das heißt einen philosophischen Pluralismus, denn Philosophie habe ihren Ausgangspunkt im konkreten einzelnen Menschen, der eine besondere Erscheinungsform des Menschseins darstelle.⁶¹⁵ So ist Zea überzeugt, dass Lateinamerika „in der Philosophie Ortegas [...] die Instrumente [finde], um sich als Entität zu festigen. Diese notwendige Festigung sowie der Ausgangspunkt hin zu einer Universalität wird durch den Menschen ermöglicht. Sie wird aber nicht durch den abstrakten Menschen, sondern durch den konkreten Menschen möglich, der eine Haut, eine Art zu denken und eine Umgebung hat.“⁶¹⁶ Den Grundgedanken Ortega y Gassets zusammenfassend schreibt Zea, dass der Nicht-Europäer von dem Nicht-Europäischen ausgehen müsse, um wie der Europäer sein zu können.⁶¹⁷

„Man wird sich an dieser speziellen Mestizenrasse, die besondere menschliche und kulturelle Charakteristika aufweist, orientieren müssen. Aber es handelt sich hierbei um eine Besonderheit, die angesichts der Selbsteinschätzung Europas als etwas Minderwertiges angesehen wird. Wenn man Europäer sein will und gleichzeitig diese Besonderheit vergißt, dann würde man direkt in die Barbarei, ins Stammeln, in die Imitation verfallen. Da man kein anderer als man selbst sein kann, bleibt dem Menschen nur die Wahl, seine Identität zu bejahen und von ihr ausgehend zu verstehen und von anderen Identitäten verstanden zu werden. Sowohl Spanien als auch seine Verlängerung auf der anderen Seite des Atlantiks sind Ausdruck eines speziellen Menschengeschlechts, das es zu bejahen gilt, damit es als solches unter anderen menschlichen Äußerungen anerkannt wird.“⁶¹⁸

Wie das Zitat verdeutlicht, müsse die konkrete Existenz sowohl für die marginalisierten Spanier als auch die marginalisierten Lateinamerikaner den Ausgangspunkt für die Suche nach Universalität darstellen.⁶¹⁹ Ortega y Gassets Philosophie stehe der europäischen in nichts nach, wie Zea urteilt, sondern decke sich vielmehr mit den europäischen Denktraditionen des Historismus und Existenzialismus.⁶²⁰ Ortega y Gasset zwingt Europa dazu, „seine eigene Problematik neu zu überdenken“.⁶²¹ Er zeige, dass keine universale Philosophie existiere, „sondern der Mensch formuliere in seinen vielfältigen

⁶¹⁵ Vgl. Zea (1992b), 166.

⁶¹⁶ Zea (1994), 37.

⁶¹⁷ Vgl. ebd., 48.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., 49.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

⁶²¹ Ebd.

Erscheinungsformen die Philosophie“.⁶²² Der Logos des einzelnen Menschen bzw. eines Volkes stelle einen konkreten Ausdruck von Universalität dar. Nur so sei authentisches Philosophieren möglich. Zea schließt sich Ortega y Gasset's Verständnis des Verhältnisses zwischen Universalem und Konkretem an. Der Logos ist bei Ortega y Gasset kein abstrakter Logos, sondern jener eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort.⁶²³ Ortega y Gasset's Konzept des Circunstancialismo negiert dabei nicht per se die Rationalität universeller Konzepte.

Über den Logosbegriff bei Ortega y Gasset schreibt Zea: „Dieser *logos* kann vergrößert werden, und indem er sich vergrößert, kann dieses Ich, das jeder Mensch besitzt, größer werden und wachsen. Er kann auch die Umgebung vergrößern. Man kann sie bereichern und integrieren, indem man jenseits von ihr nach der Unendlichkeit, der Universalität strebt“.⁶²⁴ Aus dem besonderen Logos Spaniens hofft Zea „den Ausgangspunkt einer universalen Konzeption der Existenz“ aufstellen zu können.⁶²⁵ Die Frage nach der eigenen Sprache, Philosophie und Kultur, das heißt die „Fragestellung über das Sein des Menschen dieses Amerika“⁶²⁶, stelle eine Frage nach dem eigenen und besonderen Dasein, der Humanität dar. Es handelt sich um eine ontologische Frage, die den Ausgangspunkt des befreienden Diskurses von Zea darstellt und eine Alternative zum Herrschaftslogos des Westens eröffnet. „Wenn sich der Lateinamerikaner nach einer eigenen Philosophie befragt, dann sucht er nur nach einer Bejahung seiner eigenen Existenz, nach einer eigenen Art des Menschseins. Es sucht nach einer Art des Menschseins, die keiner anderen ähneln muß. Das muß nicht sein Weg sein, sondern er muß sein, was er ist, d.h. er muß ganz einfach vom Bewußtsein seines eigenen Daseins ausgehen.“⁶²⁷ Die Annahme der eigenen Existenz wird dem lateinamerikanischen Menschen ermöglichen, die Marginalisierung und seine Abhängigkeit zu überwinden und einen neuen philosophischen Diskurs jenseits eurozentrischer Verengung eröffnen. „Der befreiende Diskurs [Zea's] geht vom Bewusstsein aus, daß dieser weder herrschend noch beherrscht sein kann. Es geht vielmehr um ein dialogisches Prinzip, das sich in der Differenz erkennt.“⁶²⁸ Das Eigene, die Eigentümlichkeit des lateinamerikanischen Kontinents auf die Zea zielt, steht nicht höher

⁶²² Zea (1994), 50.

⁶²³ Vgl. ebd., 34.

⁶²⁴ Ebd.

⁶²⁵ Ebd., 37.

⁶²⁶ Ebd., 95.

⁶²⁷ Ebd., 96.

⁶²⁸ Estermann, 83.

als das Besondere jeder anderen Kultur, sondern in der Unterschiedlichkeit entdeckt sich der lateinamerikanische Mensch als Mensch unter Menschen und versteht „seine Kultur als einen konkreten Ausdruck dieses Menschlichen“.⁶²⁹ Der lateinamerikanische Mensch müsse in Annahme seiner Identität seine Gleichwertigkeit erkennen und vor anderen einfordern:

„Die Frage nach dem konkreten Sein der Menschen eines riesigen Gebiets der Erde, von Menschen, die der Manipulation anderer unterworfen sind. Opfer der gigantischen Verdeckung der eigenen Identität, einer Verdeckung, [...], deren Bedeutung und Konsequenzen studiert werden müssen, und von deren Studium her die Lateinamerikaner, die Teil dieser Region sind, eine Identität enthüllen, die sie als dem Rest der Menschen ebenbürtig definiert.“⁶³⁰

Wie Zea weiter ausführt, setze sich damit die Überzeugung durch, dass es

„keine Menschen [gibt], die mehr oder weniger Mensch sind als andere; es gibt nur konkrete Menschen und, da sie konkret sind, untereinander verschiedene Menschen. Gleich, eben weil sie verschieden sind, das heißt, eigentümlich, konkret. Aber nicht so verschieden und eigentümlich, daß einige mehr oder weniger Mensch sein können als andere. Und es besteht kein Zweifel über die Identität des Menschen dieser Region, die den Beinamen „Latein...“ angenommen hat. Es ist die Region einer Menge von Menschen, die sich von anderen Menschen unterscheiden, aber ohne daß diese Unterscheidung ihre konkrete Menschlichkeit herabsetze.“⁶³¹

Zea setzt sich für eine Entwicklung vom abstrakten Universalismus hin zum Menschen in seiner Situation, Kultur und Sprache ein, der nicht mehr nur als leerer Begriff verstanden wird.⁶³² Er plädiert für ein neues Verhältnis zwischen dem Universalen und Konkreten, den Universalismus des Konkreten – „Der Mensch ist in seiner Konkretheit universal.“⁶³³ Universalität dürfe man nicht mehr länger von der Abstraktion her denken, sondern vom Konkreten.⁶³⁴ Wie Fornet-Betancourt ausführt, solle die Bestimmung der Universalität „nicht von einer Theorie über Universalität ausgehen“, sondern „vielmehr der phänomenologische Befund der Mannigfaltigkeit der Welt und ihrer Mehrsprachigkeit sein“.⁶³⁵

„Die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie sieht in der Kontextualisierung philosophischen Denkens keine Negation des Anliegens der Universalisierbarkeit, das offensichtlich zum Programm der Vernunft gehört. Kontextualität hebt die Möglichkeit zur Universalität nicht auf. Im Gegenteil bildet sie die praktisch-geschichtliche Grundlage, in und aus der der Diskurs Gestalt annimmt, der gerade dadurch, dass er sich seines Kontextes durch praktisch vollzogene Rationalität vergewissert, Einsicht in die Singularität seiner Grund-Lage und deshalb auch in die Begrenzung derselben gibt. Ohne Kontextualität, d.h. ohne konkreten Bezug zur praktisch-geschichtlichen Grund-Lage des Lebens ist die Erfahrung der Grenzen des Horizonts des eigenen Diskurses nicht möglich.“⁶³⁶

⁶²⁹ Zea, zitiert nach Hofstätter, 126.

⁶³⁰ Zea (1992b), 167.

⁶³¹ Ebd., 174.

⁶³² Vgl. Zea (1989), 150.

⁶³³ Kuster, 117.

⁶³⁴ Vgl. Zea (1989), 150.

⁶³⁵ Aufsatz, Fornet-Betancourt (2013), 12.

⁶³⁶ Raúl Fornet-Betancourt, zitiert nach Krumpel (2009), 21.

Das heißt, es setzt ein Bewusstsein darüber ein, „dass menschliches Sprechen über Universalität unter kontingenten Bedingungen geschieht und dass daher Universalität als kontingente Größe entsteht. Universalität, die menschlich bleibt, braucht Orte und Subjekte; Orte und Subjekte, die sich zudem ihrer kontingenten Verfasstheit bewusst sind und sich auch Rechenschaft darüber geben, dass sie über Universalität von konkreten Erfahrungs- und Weltverhältnissen her sprechen“.⁶³⁷ Vor diesem Hintergrund werde deutlich, „daß keine Sprache und keine Kultur den Anspruch erheben können, ein Monopolrecht auf die Möglichkeiten philosophischen Ausdrucks zu haben“.⁶³⁸ Die Geschichtlichkeit, Kontextualität und Kultur als Besonderheit der Verfasstheit jedes Einzelnen müssen entsprechend den Ausgangspunkt für die Bestimmung der Universalität sein, so Fernet-Betancourt.⁶³⁹ Über die „Kultürlichkeit des Individuums“ schreibt Krumpel: „Das einzelne Individuum in seiner gedanklichen Reflexion läßt sich nur aus seiner besonderen geschichtlichen Kultur heraus verstehen.“⁶⁴⁰ Georg Stenger spricht von der orthaften Verankerung jedes Denkens und betont die „unüberspringbare »Teilnehmerperspektive« [...], die sowohl lebensweltlich, kulturell-gesellschaftlich wie philosophisch-wissenschaftlich konstruiert ist“.⁶⁴¹ Mache man sich die Situiertheit jeder Philosophie und die Tatsache der eigenen Kontextualität „in und aus der der Diskurs Gestalt annimmt“ bewusst, müsse sich, so Fernet-Betancourt, die Einsicht in die Singularität und Begrenztheit derselben einstellen, wobei die „Erfahrung der Grenzen des Horizonts des eigenen Diskurses“ zugleich die Notwendigkeit „der Akzeptanz alternativer Diskurse“ einschließen müsse.⁶⁴² Jeder einzelne Mensch müsse in seiner konkreten Menschlichkeit wahrgenommen und anerkannt werden. Den anderen, der sich selbst und seine eigenen Bedürfnisse zur Sprache bringt, als gleichen anzuerkennen, eröffne einen Diskurs, der tatsächlich Unterordnungen jeglicher Art überwinde und so die Freiheit aller garantiere. Zea schreibt:

⁶³⁷ Fernet-Betancourt (2013), 10.

⁶³⁸ Fernet-Betancourt (1996), 64.

⁶³⁹ Vgl. Fernet-Betancourt (2013), 12.

⁶⁴⁰ Krumpel (1992), 13.

⁶⁴¹ Stenger, Georg (2012): Polylog und/oder Polylogoi? Überlegungen im Ausgang von Franz M. Wimmers Polylogkonzept, in: *Perspektiven interkulturellen Philosophierens*, hg. v. F. Gmainer-Pranzl u. A. Graneß, Wien: Facultas WUV, 230-245, 244.

⁶⁴² Vgl. Fernet-Betancourt (2013), 113-114.

„Das ist die ständige Fragestellung und Problematik, die sich Menschen und Völker gestellt haben und sich noch stellen, Völker, die sich marginalisiert wissen und, weil sie marginalisiert sind, sich in ihren Ausdrucksformen hinsichtlich ihrer Identität für Barbaren halten. Es ist eine Frage nach dem, was sie sind, und die Antwort war und wird immer die gleiche sein, eine Binsenwahrheit: Sie sind Menschen. Es sind konkrete Menschen, wie alle Menschen, immer in einer gleich konkreten Situation, mit einem konkreten Körper und einer konkreten Seinsweise. Ausgehend von dieser Binsenwahrheit, dieser nicht zurückweisbaren Wahrheit, gilt es, die Beziehungen zu anderen Menschen, zu seinesgleichen, zu suchen. Aber das ist dann schon eine solidarische Beziehung, die nur Menschen untereinander aufnehmen können, die sich als gleiche unter gleichen wissen, *pares inter pares*.“⁶⁴³

Denn „es gibt weder zivilisierte und barbarische noch wilde Völker, sondern nur aus konkreten Menschen gebildete Völker, die miteinander in der Anstrengung verbunden sind, ihre je eigenen Grundbedürfnisse zu befriedigen“.⁶⁴⁴ Damit müsse sich auch die Ansicht durchsetzen, dass es „keinen universellen Logos mehr [gibt], sondern eine Pluralität von Logoi, deren Unterschiedlichkeit allerdings die zur Kommunikation notwendige Übereinstimmung nicht ausschließt.“⁶⁴⁵ Es sei an der Zeit zu erkennen, dass „allgemeine Wahrheit eigentlich nur in den verschiedenen partikulären Wahrheiten, die die verschiedenen Völker repräsentieren, zum Ausdruck kommt“, nur so könne der philosophische Logos aufhören, ein diktatorisch zu sein und stattdessen „plural, d.h. dialogisch“ werden.⁶⁴⁶ Die eigene Identität erfordere demnach immer auch die Berücksichtigung der Universalität in dem Sinne, dass „die Suche nach der kulturellen Identität [...] das Verstehen und Aneignen von Kulturen in anderen Regionen der Welt [impliziert]“.⁶⁴⁷ Identität und Pluralität sind aufs Engste verbunden. In der besonderen Individualität jedes Einzelnen sind universelles und partikuläres Denken miteinander verknüpft.⁶⁴⁸

Aus Zeas Idee des „konkreten Universalen“, der der Gedanke zugrunde liegt, dass „die Wirklichkeit selbst nie abstrakt“ sei, sondern immer vom Konkreten ausgehen müsse, dem ein Anteil am Universalen zukomme, „konstituiert sich sein Konzept des Menschlichen als „Gleichheit in Verschiedenheit“ (*la igualdad en la diferencia*)“.⁶⁴⁹ Anders als im Barbarei-Diskurs, wo dem Menschen das Menschsein nur zugesprochen wird, wenn er eine getreue Kopie des Menschen *par excellence* ist, spricht sich der lateinamerikanische Diskurs wie in Zea entwirft für die Anerkennung jedes einzelnen Menschen in seiner Verschiedenheit,

⁶⁴³ Zea (1989), 159.

⁶⁴⁴ Ebd., 50.

⁶⁴⁵ Zea (1992a), 190.

⁶⁴⁶ Ebd., 190-191.

⁶⁴⁷ Krumpel (1992), 251.

⁶⁴⁸ Vgl. Krumpel (2004), 260.

⁶⁴⁹ Kuster, 172-173.

die gleichzeitig seine individuelle Besonderheit ausmacht, aus. Der neue Diskurs ist ein philosophischer Diskurs „der weit davon entfernt ist, eine begrenzte Art des Seins des Menschen darzustellen, sondern der versucht, alle als gleichwertige Menschen darzustellen. Er versucht sie auszudrücken, indem er von ihren unausweichlichen Besonderheiten ausgeht, ohne irgendeine Annullierung derselben vorzunehmen. Es ist ein philosophischer Diskurs, den die gesamte Welt als Ausgangspunkt für eine neue Ordnung fordert.“⁶⁵⁰ Die neue Ordnung von der Zea spricht, vermöge es, das vertikale Abhängigkeitsverhältnis zwischen der westlichen Welt und den Völkern an der Peripherie zu durchbrechen⁶⁵¹ und eine horizontale Beziehung der Solidarität zwischen den Menschen, das heißt ein friedliches Zusammenleben, zu schaffen.⁶⁵² An die Stelle von Zivilisation versus Barbarei sollen gegenseitiges Verstehen und Solidarität treten.⁶⁵³ Denn „[k]ein Diskurs soll mehr einen anderen unterordnen. Diskurse brauchen nicht mehr einander zu verneinen, vielmehr machen sie einander größer und weiter. Nicht mehr ist es jener Diskurs, der jedweden anderen für barbarisch erklärt, sondern der bereit ist, ihn zu verstehen, und der zugleich versucht, sich verständlich zu machen. Jeder Diskurs kommt vom Menschen und ist für den Menschen.“⁶⁵⁴ Denn: „Solidarität schließt die Unterwerfung eines Willens durch einen anderen aus. Sie bedeutet vielmehr Versöhnung dessen, was einer will, mit dem, was andere wollen.“⁶⁵⁵ Dies wäre eine tatsächliche Befreiung, die „die Behauptung seiner selbst und des eigenen Horizonts“ jenseits der „Negation der Behauptung des anderen und seiner Umgebung“ ermögliche, das heißt die Verdinglichung durchbreche und die Anerkennung des Anderen in dessen Menschsein garantiere.⁶⁵⁶ Die Grundlage eines solchen Diskurses, der ein solidarisches Miteinander schafft, ist folgende Überzeugung: „Jeder Mensch soll Zentrum sein und als solcher seinen Horizont erweitern, indem er andere Menschen zu verstehen trachtet.“⁶⁵⁷ In der Begegnung miteinander erweitern die Menschen ihren Horizont, sie wachsen aneinander. „Es geht darum, die Gleichheit im Ausgang von der eigenen Besonderheit zu behaupten. [...] Es geht darum, die eigene Erfahrung mit den Erfahrungen der anderen zu bereichern, ohne dabei aufzuhören zu sein.“⁶⁵⁸ Es geht um das „Aufkommen eines großen Diskurses als Projekt;

⁶⁵⁰ Zea (1994), 100.

⁶⁵¹ Ebd., 93.

⁶⁵² Vgl. ebd., 98 und Zea (1992a), 191.

⁶⁵³ Vgl. Zea (1989), 50.

⁶⁵⁴ Ebd., 50-51.

⁶⁵⁵ Ebd., 45.

⁶⁵⁶ Hofstätter, 130.

⁶⁵⁷ Zea (1989), 51.

⁶⁵⁸ Ebd., 154.

aber nicht schon als ein gemachter oder etablierter Diskurs, sondern als ein Diskurs, der durch die vielen Diskursierenden erst erstellt werden muss.“⁶⁵⁹ Dabei macht die Verschiedenheit jedes Menschen ihn jedem anderen gleich, alle Menschen begegnen einander als Gleichberechtigte auf Augenhöhe.

„Weit davon entfernt, daß die Verschiedenheit aus Menschen mehr oder weniger menschliche Individuen macht, macht sie sie einander ähnlich. Jeder Mensch oder jedes Volk ähnelt dem anderen darin, daß es Identität besitzt, Individualität oder Personalität. Das eben macht aus Menschen Menschen und aus den Völkern menschliche Gemeinschaften. Gerade diese eigentümliche Seinsform der Menschen und Völker muß respektiert werden.“⁶⁶⁰

Dabei hält Zea am universellen Charakter des Logos fest, dieser könne aber nur „im Kontext seiner Geschichtlichkeit verstanden werden“.⁶⁶¹ Wie Zea betont Miró Quesada die Universalität des Logos. Auch Salazar Bondy und Enrique Dussel halten daran fest, betonen jedoch stärker die Spezifik der lateinamerikanischen Kontextualität.⁶⁶² Es gelte die „Zusammengehörigkeit von Vernunft und Kontext“ zu erkennen, wie Fornet-Betancourt betont: „Im Programm der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie bedeutet also die Verwurzelung im Kontext keinen Abschied von der Universalität der Vernunft, wohl aber Kritik an jener Vernunft, deren vermeintliche Universalität sich immer wieder und immer noch als systematische Lebensgefahr für die Menschen erwiesen hat, die nicht zum Zentrum ihrer assimilierenden Expansionsdynamik gehörten.“⁶⁶³ Ein Bruch mit dem universellen Charakter des Logos würde nach Zea dazu führen, partikuläre Elemente zu verabsolutieren, so wie dies auch im Fall Europas gewesen sei bzw. noch immer passiere, das in seiner Partikularität die exklusive und universale Realisierung von Freiheit gesehen habe bzw. sehe.⁶⁶⁴

Ganz im Sinne Zeas urteilt auch Krumpel, dass kulturelle Partikularitäten jedenfalls „zur Bereicherung der Universalität des philosophischen Denkens“ beitragen.⁶⁶⁵ Die Universalität werde vorangetrieben, indem sich der Mensch auf seine konkrete Bestimmung berufe. Der Sorge europäischer Philosophen darüber, dass interkulturelle Philosophie die Universalität in Frage stelle, hält Krumpel den Gedanken Kants gegenüber,

⁶⁵⁹ Zea (1989), 154.

⁶⁶⁰ Ebd., 51.

⁶⁶¹ Krumpel (1992), 249.

⁶⁶² Vgl. ebd., 275.

⁶⁶³ Fornet-Betancourt (1993), 114.

⁶⁶⁴ Vgl. Krumpel (1992), 250.

⁶⁶⁵ Krumpel (2009), 26.

„dass die Vernunft keine Grenzen ihrer Entwürfe kennt“.⁶⁶⁶ So regt er dazu an, sich dem interkulturellen Dialog zu öffnen und in Bezug auf lateinamerikanische Philosophie zu erkennen, dass diese keine passive Rezeption der europäischen Philosophie darstelle, sondern „Ausdruck eigener Sprachlichkeit, Originalität und Kreativität“ sei.⁶⁶⁷ Indem Menschen für ihre Identität kämpfen würden, wobei sie ihr konkretes Menschsein zum Ausdruck vor anderen bringen, würden sie ihre Gleichheit einfordern. Ihr Ziel sei es nicht, sich von anderen Menschen oder Völkern abzuheben, sondern als je konkrete Einzelne, als je konkrete Völker ihre Gleichheit in Verschiedenheit vorzubringen. „Sie sind gleich in ihrer jeweiligen Besonderheit, weil sie wie alle Menschen eine Persönlichkeit oder eine Individualität besitzen.“⁶⁶⁸ Nach Zea erkenne der Mensch in Bezug auf die Bewusstwerdung seiner eigenen Person das Menschliche, das allen Menschen eignet und damit den Anderen als seinen Mitmenschen.⁶⁶⁹ „Bewusstsein ist also nicht nur Selbstbewusstsein, sondern auch und mehr noch gemeinsames Bewusstsein, d.h. Bewusstsein der Anderen, mit den Anderen und somit seines selbst. [...] So ist Bewusstsein ein ständiges Nachdenken über die Konvivialität (im Sinn von Miteinander-leben), ein Wissen darum, dass man von den Anderen bereits beim ersten Zugang zur Wirklichkeit umgeben ist.“⁶⁷⁰ Zea hält fest: „Sich bewusst werden bedeutet also, sich in Beziehung zu den Anderen wissen“.⁶⁷¹ „Dieses Bewusstsein zielt [...] darauf, die Unterschiede [zwischen den Menschen] herauszustellen, jedoch von dem aus, was die Grundlage der Unterschiede bildet: das Menschliche, das jede Besonderheit durchzieht, das ähnlich macht, anstatt zu trennen, das trotz der Eigentümlichkeiten eine gemeinsame Grundlage vermittelt.“⁶⁷²

Da die Philosophie von konkreten Menschen ausgeht, ist sie vielfältig.⁶⁷³ „Philosophie wird also plural. [...] Jede Philosophie ist eigentlich „Beitrag“ zur Vernunft, nicht aber deren absolute Repräsentation.“⁶⁷⁴ So weist Stenger darauf hin, dass „gerade Rationalitätskonzepte, und seien diese mit dem Brustton apriorischer Universalgeltung vorgetragen, ihre Grenzen haben“,⁶⁷⁵ weshalb „[e]ine Entgegenstellung von

⁶⁶⁶ Krumpel (2009), 15.

⁶⁶⁷ Ebd.

⁶⁶⁸ Zea (1989), 150.

⁶⁶⁹ Vgl. Hofstätter, 132.

⁶⁷⁰ Ebd., 132-133.

⁶⁷¹ Zea, zitiert nach ebd., 134.

⁶⁷² Ebd., 133.

⁶⁷³ Vgl. Zea (1989), 151.

⁶⁷⁴ Fornet-Betancourt (1993), 113.

⁶⁷⁵ Stenger, 232.

Universalismus und Partikularismus oder gar Relativismus [...] obsolet geworden“ sei.⁶⁷⁶

Der westliche Mensch muss demnach erkennen, dass er nur ein Ausdruck des Menschen neben anderen ist.

„Der westliche Mensch und seine westliche Kultur sind nichts mehr als ein Ausdruck des Menschen überhaupt, der jedoch mit einer absurden Überheblichkeit von Universalität verhüllt wurde. Der lateinamerikanische Mensch, aber, hat die Maske abgerissen, mit der das Menschliche schlechthin umhüllt war; Die Maske, die von ihm wegen seines Minderwertigkeitsgefühls angenommen wurde, so, dass er glaubte, er sei weniger Mensch als andere.“⁶⁷⁷

Entsprechend lehnt Zea die These, dass Philosophie in Lateinamerika nicht möglich sei, vehement zurück. „Philosophie als Logos“ versteht Zea als „Anstrengung, zu verstehen und sich verständlich zu machen“, welche allen Menschen möglich sei, weshalb „die Philosophie der sogenannten Dritten Welt [natürlich] Philosophie [ist], nämlich die, welche andere Haltungen des Menschlichen zum Ausdruck bringt, aber die deswegen nicht weniger Gültigkeit hat als die Philosophie anderer Regionen auf der Erde.“⁶⁷⁸

Die Seinsweise des vermeintlich zivilisierten europäischen Menschen kann nicht länger den Anspruch erheben, Ausdruck des Menschen par excellence zu sein, sondern ist eine Möglichkeit neben gleichwertigen anderen, da „das Menschsein sich in keiner Kultur, Rasse, Religion oder sozialen Situation erschöpft“.⁶⁷⁹ Vor diesem Hintergrund müsse jede Philosophie als „kurzschlüssig“ durchschaut werden, so Fornet-Betancourt, die „unter abstrakter, unvermittelter Berufung auf Vernunft eine andere Philosophie ausgrenzt bzw. philosophisch disqualifiziert, indem sie von sich aus entscheidet, diese andere Philosophie habe mit Vernunft nur insofern zu tun, als sie die universale Substanz von Vernunft entstellt“.⁶⁸⁰ Entsprechend beurteilt Zea den Anspruch der europäischen Philosophie, universeller Maßstab für Philosophie überhaupt zu sein, als „die Verkörperung des imperialen Geistes [...], der die Tradition der europäischen Philosophie jahrhundertlang geprägt und sie dazu geführt hat, ihre eigene Denkform als die philosophische Denkform schlechthin durchsetzen zu wollen.“⁶⁸¹ Die Unterwerfung und Verdinglichung, die nicht-westlichen Völkern im Verlauf der Geschichte durch den westlichen Menschen, der sich als Ausdruck des Menschlichen schlechthin verstehe, widerfahren ist, beschreibt Zea als tragisch und widersprüchlich, da die Negation des Menschseins des Anderen zugleich seine

⁶⁷⁶ Stenger, 238-239.

⁶⁷⁷ Zea, zitiert nach Hofstätter, 3.

⁶⁷⁸ Zea (1989), 20.

⁶⁷⁹ Zea, zitiert nach Hofstätter, 127.

⁶⁸⁰ Fornet-Betancourt (1993), 113.

⁶⁸¹ Zea (1992a), 190.

Anerkennung einschließt, insofern „als er die Anerkennung seines eigenen Menschseins verlangt“.⁶⁸² Der westliche Mensch sucht die „Anerkennung dieses Anspruchs und stattet diejenigen mit Menschsein aus, denen er sie vergeblich absprach. Paradoxerweise ist er nur in dem Maß Mensch, in dem sein Menschsein von denjenigen anerkannt wird, denen er Menschsein verweigert.“⁶⁸³

Ausgehend vom Gedanken der Solidarität und Humanität lässt sich Barbarei nach Zea daran bestimmen, ob man anderen Menschen in ihrem Anspruch auf Würde und Respekt, die ihnen in ihrer je individuellen Besonderheit zukommen, gerecht wird oder diese in Abrede stellt.⁶⁸⁴ Letzteres würde bedeuten, die „universale Idee des Humanismus“ zu negieren.⁶⁸⁵ „Wenn man die Gleichheit in der Verschiedenheit aus den Augen verliert und die Differenz mißachtet, dann kommt es zu einer Situation der Unterdrückung und der Beherrschung, zur gegenwärtigen Situation der Welt, in der viele Kulturen und Menschen in Abhängigkeit leben.“⁶⁸⁶ Ausgehend vom universalen Recht der Gleichheit in Verschiedenheit beurteilt Zea die okzidentale Kultur wie Kuster ausführt

„als die meist aggressive, die heutzutage durch die USA erscheint und ihre Werte auf der ganzen Welt gültig zu machen versucht (Universalisierungsprozess). Die globale Struktur der Welt stützt sich auf der [sic!, C. K.] Ungerechtigkeit in der ökonomischen (Entwicklung-Unterentwicklung), politischen („Erste Welt“-„Dritte Welt“) und kulturellen (Zentrum-Peripherie) Dimension. Die wichtigste Aufgabe ist daher für Zea die Universalisierung der Menschenwürde, Anerkennung sowie Respekt für die Differenz“.⁶⁸⁷

Die Bestimmung der Identität des Einzelnen müsse die Einsicht in seine Grenze, das heißt die Einsicht in die notwendige Übereinstimmung mit den Mitmenschen einschließen. „Der Ausgangspunkt der Pluralität der Welt führt somit zur Suche nach einer Universalität in Grenzen und mit Grenzen“ und fordert ein „Gleichgewicht zwischen den Grenzen bzw. den Völkern (Sprachen, Religionen usw.)“.⁶⁸⁸ Für die westliche Welt halte die „Begrenzung“ die Aufgabe bereit, zu erkennen, dass es der Korrektur der den Planeten Erde und die Menschheit gefährlichen Momente wie etwa dem Glauben an grenzenloses ökonomisches Wachstum und des technischen Fortschritts bedürfe, wenngleich an den modernen Errungenschaften der „Freiheit als Selbstkreation und der leidenschaftlichen Affirmation von Pluralität und Differenz“ festgehalten wird.⁶⁸⁹ Schelkshorn macht deutlich: „Die

⁶⁸² Hofstätter, 130.

⁶⁸³ Zea, zitiert nach ebd., 131.

⁶⁸⁴ Vgl. Zea (1989), 51.

⁶⁸⁵ Vgl. Kuster, 119.

⁶⁸⁶ Zea (1992a), 191.

⁶⁸⁷ Kuster, 174.

⁶⁸⁸ Fornet-Betancourt (2013), 14.

⁶⁸⁹ Vgl. Schelkshorn (2012b), 242-243.

Menschheit steht daher heute vor der Aufgabe, inmitten einer Kultur von Entgrenzungen ein neues Verständnis von Maß und Grenze auszubilden.“⁶⁹⁰

10.2 Der Weg zu einem neuen philosophischen Diskurs – Die Notwendigkeit einer globalen Versöhnung

Zwar werden die kolonisierten Völker im Verlauf der Geschichte ihrer eigenen Identität durch Europa beraubt, sich dessen jedoch allmählich bewusst. Ab dem 19. Jahrhundert lehnen sich sowohl die asiatischen als auch afrikanische Völker gegen die europäische Kolonialherrschaft auf, indem sie sich auf ihre eigene Identität berufen. Die beiden Weltkriege führen schließlich dazu, dass „der Sinn dieser alten europäisch-westlichen Geschichte“ in eine Krise gerät, die eine neue Interpretation in der Philosophie hervorbringt.⁶⁹¹ Nicht länger sollen Europa und die Vereinigten Staaten das Zentrum darstellen, welchem gegenüber „andere Menschen und Völker angesichts ihrer immer noch umstrittenen Humanität Rechenschaft ablegen“ müssen, die westliche Welt soll „hinsichtlich der Menschlichkeit anderer Menschen“ nicht länger „den möglichen Rahmen der Humanität“ aufzeigen.⁶⁹² Völker, die ehemals als barbarisch beschrieben wurden, bestehen nun auf das Recht der Selbstbestimmung. Zea, der sich für die Freiheit des Menschen und das Recht auf Selbstbestimmung der Völker einsetzt, erkennt darin die „humanistische Bedeutung“ von Philosophie.⁶⁹³ „Diese Verteidigung der Identität sollte den Ausgangspunkt für den umgekehrten Marsch, die Entkolonialisierung, darstellen. [...] In dem Augenblick, in dem sie sich über ihre Identität bewußt sind, ist es ihnen möglich, diese ihnen auferlegte Kultur zu assimilieren und aus ihr ein Werkzeug zu machen, das im Dienst der eigenen Identität steht.“⁶⁹⁴ Das sich Besinnen auf die eigene Identität sei Voraussetzung dafür, die Abhängigkeit zu überwinden. In dem Moment, in dem der vermeintliche Barbar sich der auferlegten Kultur als Werkzeug bediene, um sie in den Dienst seiner eigenen Identität zu stellen, wie Zea schreibt, nehme er eine kritische Haltung gegenüber seinem Beherrscher ein. Die marginalisierten Völker, die sich ihrer Beherrschung bewusst werden, haben nach Zea die Aufgabe, den „Diskurs ihres Herrn und Kolonialherren zu barbarisieren“.⁶⁹⁵ Entscheidend sei, sich das Aufgezwungene nützlich

⁶⁹⁰ Schelkshorn (2012b), 244.

⁶⁹¹ Vgl. Zea (1994), 91.

⁶⁹² Ebd., 92.

⁶⁹³ Vgl. Zea (1989), 39.

⁶⁹⁴ Ebd., 51.

⁶⁹⁵ Ebd., 155.

und dienlich zu machen. Es gehe darum, den darin enthaltenen humanistischen, demokratischen Anteil zu erkennen und für sich zu integrieren, das heißt sich das Fremde dialektisch zu eigen zu machen.⁶⁹⁶ „Die durch den Beherrscher auferlegte kulturelle Überlagerung wird aufgehoben, indem sie dialektisch von der besonderen Identität der Beherrschten assimiliert wird. Asiaten und Afrikaner bejahen ihre alte Identität und gleichzeitig instrumentalisieren sie die durch die Kolonialisierung auferlegten Werte der westlich-europäischen Kultur zu ihren Gunsten.“⁶⁹⁷ Dabei setze eine Ent-fremdung ein, die zur Realisierung der Entkolonialisierung führe, wie Zea ausführt.⁶⁹⁸ „Die Identität erweist sich als die Form, sich in einem Zusammenhang identifizieren zu müssen, in dem man als fremd betrachtet wird; und diesen Zusammenhang gilt es, sich anzueignen. Dies ist das zentrale Problem Iberoamerikas gewesen, wie es das Problem der Völker gewesen ist, die sich in eben diesem Europa marginalisiert wußten.“⁶⁹⁹ Denn die Zentrierung Europas bedeutete die Dezentrierung der Kulturen anderer Regionen, das heißt die Negation der kulturellen Pluralität der Welt im Namen der Uniformierung nach europäischem Muster. „Mit der europäischen Expansion setzt die kulturelle uniformierende Verengung der Welt an, denn Expansion ist für Europa Beherrschung anderer Kulturen.“⁷⁰⁰ Zea sieht den Ausweg nun in der „wiederentdeckenden Rückbesinnung auf das Eigene“.⁷⁰¹ „Es ist die Versöhnung dessen, was sie als ihre eigene Kultur nennen, mit der Zivilisation als dem Fremden.“⁷⁰² Die vermeintlichen Barbaren bestehen auf ihr Recht, sich jene Werte anzueignen, die von der europäisch-westlichen Kultur als ihr exklusives Eigentum erachtet werden.⁷⁰³ Die reklamierten Werte werden dazu eingesetzt, um „gegen ihre Schöpfer [zu] kämpfen, um ihre eigene authentische Universalisierung zu erzielen“.⁷⁰⁴ Die unterdrückten Menschen und Völker lernen die Sprache ihrer Beherrscher zu benutzen, um daraus ihren „eigenen und originellen Diskurs zu entwickeln“.⁷⁰⁵ Wie Zea ausführt, bringen sie neue Interpretationen der Philosophie, „eine Suche nach dem Sinn der vielfältigen Handlungen

⁶⁹⁶ Vgl. Zea (1989), 156.

⁶⁹⁷ Zea (1994), 51-52.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., 51.

⁶⁹⁹ Zea (1989), 147.

⁷⁰⁰ Zea (1992a), 189.

⁷⁰¹ Ebd., 190.

⁷⁰² Zea (1989), 155.

⁷⁰³ Vgl. Zea (1994), 98.

⁷⁰⁴ Ebd., 99.

⁷⁰⁵ Ebd.

des Menschen und der Humanität [...] zum Ausdruck.“⁷⁰⁶ Krumpel spricht diesbezüglich von der „Überwindung der menschlichen Entfremdung“.⁷⁰⁷ Sie

„griffen den Sinn ihrer eigenen und besonderen Existenz in der Geschichte auf. Ausgehend von ihrem eigenen Stammeln oder ihrer Barbarei nahmen sie die Kultur und Zivilisation an. Im Stammeln oder in der Barbarei liegt gerade das Besondere einer eigenen Kultur und Zivilisation, die nicht weiter über ihre Existenz anderen Menschen und Völkern gegenüber Rechenschaft ablegen muß. Das Barbarische, das Stammeln ist nur eine andere Sprache, eine besondere Form des kulturellen Ausdrucks des Menschen: eine Form der Bereicherung des Existierenden, das, um so zu sein, nicht rigide sein muß, sondern offen“.⁷⁰⁸

Aufgabe der Philosophie sei eine globale Integration und Versöhnung, eine Versöhnung „zwischen den Welt- und Lebensauffassungen der Menschen und Völker“, denn man werde „eine Synthese finden müssen, in der alle Menschen und alle Völker berücksichtigt werden.“⁷⁰⁹ Dabei knüpft Zea an Morse an, der die Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen den beiden Amerikas betont. Wie Morse ausführt, sehe sich Nordamerika mit der Dringlichkeit konfrontiert, die vielen fremden, vermeintlich barbarischen Welten in seinem eigenen Inneren zu versöhnen, die im Laufe der Zeit und der Ausbreitung des Reiches Teil seiner selbst geworden seien und nun Respekt gegenüber ihrer eigenen Identität einfordern und auf ihr Recht auf Selbstbestimmung bestehen.⁷¹⁰ Die vermeintlich barbarischen Völker der Welt seien Teil der Vereinigten Staaten geworden und die Vereinigten Staaten selbst scheinen dadurch marginalisiert.⁷¹¹ Dadurch sei Nordamerika in eine „Krisis seines Selbstvertrauens“ geraten, die die Möglichkeit bereithalte, „ihm die historische Erfahrung Iberoamerikas vorzuhalten, und zwar jetzt nicht mehr als eine Fallstudie für verfehlte Entwicklung, sondern als gelebte kulturelle Option“.⁷¹² Diesen Prozess bezeichnet Zea als einen „Bewusstwerdungsprozess vor einem Spiegel, vor dem sich Próspero betrachtet“, wobei ihm bewusst werde, dass die Welt der Vereinigten Staaten sich gewandelt habe und nicht länger nur aus weißen, angelsächsischen und puritanischen Menschen, sondern aus „farbigen, vielrassigen, mestizenartigen, katholischen, mohammedanischen und buddhistischen Völkern“ bestehe, mit denen er sich versöhnen müsse.⁷¹³

⁷⁰⁶ Zea (1994), 91.

⁷⁰⁷ Krumpel (2006), 242.

⁷⁰⁸ Zea (1994), 92.

⁷⁰⁹ Zea (1989), 141.

⁷¹⁰ Vgl. ebd., 135.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 136-137.

⁷¹² Richard M. Morse, zitiert nach ebd., 136.

⁷¹³ Ebd., 136-137.

In einer global vernetzten Welt sei es nun dringlich, so Zea, ein Bewusstsein für Versöhnung zu entwickeln. „Die wirkliche Versöhnung muss sich in einer unmittelbaren Zukunft ergeben“, da der Mensch heutzutage von Ungerechtigkeiten an „jedwedem Ort, an dem er sich jetzt befindet“ berührt werde.⁷¹⁴ Das Leid in der Welt zeige auf, wie wichtig das Eintreten für Humanität und Gerechtigkeit im Hier und Jetzt sei. Zea appelliert für ein Handeln in der Gegenwart und die Suche nach gemeinsamen Lösungen. Der Sinn der Vergangenheit bestehe darin, die Notwendigkeit für eine wirkliche Versöhnung aufzuzeigen. Die Versöhnung, die Morse zwischen Angloamerika und Iberoamerika vorschlägt, sei, so ist Zea überzeugt, nicht nur für Amerika entscheidend.⁷¹⁵ „Unsere Philosophie und unsere Befreiung können nicht nur eine weitere Etappe in der Befreiung sein, sondern deren letzte. Der befreiende Mensch ist nicht nur der amerikanische oder der der [D]ritten Welt, sondern der unterdrückte Mensch an einem beliebigen Ort.“⁷¹⁶ Den Weg der Dekonstruktion des Universalismus des Kolonialismus und Imperialismus, dem es den lateinamerikanischen Humanismus im Namen der „Gleichheit in Verschiedenheit“, der von der Bejahung der lateinamerikanischen Identität jenseits von Nachahmung und Verleugnung ausgeht, entgegenzustellen gilt, benennt Zea als Projekt der „mental en Emanzipation“ (*emancipación mental*).⁷¹⁷ Die mentale Emanzipation dürfe sich nicht auf Lateinamerika beschränken, sondern müsse in ihrer globalen Dimension erfasst werden und alle Völker und Länder, die die Erfahrung der Abhängigkeit und Unterdrückung mit Lateinamerika teilen, einschließen.⁷¹⁸ „Die globale Dimension der sozialen Problematik der lateinamerikanischen Gesellschaften verweist das Denken auf eine planetarische Offenheit. Die befreiungsphilosophische Kritik an den Totalitarismen neuzeitlicher Politik steht daher im Dienst einer Neubegründung des ethischen Universalismus.“⁷¹⁹

Lateinamerikanische Philosophen wie Zea, die sich gegen die Inhumanität aussprechen und für die Menschenwürde jedes einzelnen Menschen eintreten, bieten universale Prinzipien, „da alle Menschenwesen als gleichberechtigte Subjekte in Konstruktion dieses Humanismus teilnehmen sollten“.⁷²⁰ Der lateinamerikanische Befreiungsdiskurs äußert einen universellen Humanitätsanspruch, in welchen sich „am prägnantesten der

⁷¹⁴ Zea (1989), 143.

⁷¹⁵ Vgl. ebd., 144.

⁷¹⁶ Zea, zitiert nach Krumpel (2006), 209-210.

⁷¹⁷ Vgl. Kuster, 175.

⁷¹⁸ Vgl. ebd.

⁷¹⁹ Schelkshorn (1997), 157.

⁷²⁰ Kuster, 172.

sozialphilosophische Utopieanspruch der Befreiungsphilosophie“ manifestiert, wie Krumpel ausführt.⁷²¹ Eines seiner Merkmale besteht darin, dass er „nicht im Sinne einer abstrakten Orientierung verstanden wird, sondern immer die Beziehung zur Konkretheit des Menschen hervortritt. Zea weist ausdrücklich darauf hin, daß für ihn weder die Abstraktion des Hegelschen Geistes noch der Begriff Barbar der Dritten Welt Subjekt der Geschichte sein können. Subjekt der Geschichte ist für ihn stets der konkrete Mensch aus Fleisch und Blut.“⁷²² Über das Subjekt der Philosophie schreibt Zea: „Das historische Subjekt der Philosophie ist also ein Subjekt, dessen Denken der Ausdruck sozialer Bedürfnisse und Probleme ist. [...] ein Subjekt, das Produkt dessen ist, was es erlebt. Dieses Subjekt denkt aus dem geschichtlichen Leben heraus und deshalb auch unter Berücksichtigung der Probleme und Lösungen anderer Generationen“.⁷²³

Der Humanismus, der dem assumptiven Projekt bzw. dem mentalen Projekt zugrunde liegt, stellt eine *conditio sine qua non* in Zeas Denken dar. Miró Quesada schreibt würdigend, dass „Zea nicht nur der erste ist, der eine lateinamerikanische Geschichtsphilosophie im großen Stil ausgearbeitet hat, sondern daß er auch der [E]rste ist, der den Humanismus systematisch genutzt hat, um Geschichtsphilosophie zu betreiben“.⁷²⁴ Wie Kuster mit Verweis auf Saladino García ausführt, ist der Humanismus „für das lateinamerikanische Denken[...] fundamental – als ein konstitutives Element der lateinamerikanischen Existenz zu verstehen.“⁷²⁵ Seinen Ausgangspunkt als integralen Bestandteil des lateinamerikanischen Denkens findet der Humanismus in der Inhumanität der Konquista. Zum zentralen Moment der Bestimmung lateinamerikanischer Identität entwickelt er sich besonders im 19. Jahrhundert und liegt verschiedenen Konzepten, im Besonderen den Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts zugrunde.⁷²⁶ So auch Zeas Geschichtsphilosophie: „Zeas Humanismus sieht in jedem Menschen den Menschen (*unidad irremplazable*). [Er] postuliert [...] die Anerkennung der eigenen Menschlichkeit durch die Menschlichkeit des Anderen. Die Fähigkeit im Anderen einen Menschen in seiner Differenz anzuerkennen, ist der Ausdruck der Solidarität, die Zea als Opposition zur Dominanz versteht.“⁷²⁷ Die Aufgabe und das Ziel des lateinamerikanischen Diskurses der

⁷²¹ Vgl. Krumpel (1992), 253.

⁷²² Ebd., 253-254.

⁷²³ Zea (1992a), 187.

⁷²⁴ Fornet-Betancourt (1994), 11.

⁷²⁵ Kuster, 171.

⁷²⁶ Vgl. ebd., 171-172.

⁷²⁷ Ebd., 173.

Befreiung bestehe darin aufzuzeigen, dass jeder Mensch Gleicher unter Gleichen ist und es deshalb erforderlich sei, den Rahmen der Fixierung anderer Menschen als vermeintliche Barbaren fallenzulassen.

Wie Zea deutlich macht, sei die Überwindung des Herrschaftsverhältnisses auch im Sinne des Unterdrückenden. Das Identitätsproblem Lateinamerikas, seine Tendenz zur Nachahmung, wirke sich auch auf die westliche Welt aus, so Zea. In der Welt entwickle sich eine zunehmende Gleichheit, da die vermeintlichen Barbaren danach streben würden, eine getreue Abbildung der Herrscher abzugeben. Dadurch werde schließlich die Identität des Westeuropäers zu etwas, worüber er sich Sorge.⁷²⁸ „Das heißt, sich um seine Definition sorgen, um nicht in jeder [*sic!*, C. K.] gleichmachenden Welt, die durch ihn geschaffen wurde, sein Gesicht zu verlieren, gleichmachend übrigens nicht in den Rechten, vielmehr in den Zwängen, daß nämlich andere Menschen vielfache, unbegrenzte Kopien seiner selbst seien, Kopien, die er dann gemäß seiner Treue gegenüber dem Original beurteilt.“⁷²⁹ Die Gleichheit führe zum Problem der Anonymität, die im Individuum die Sorge um die eigene Identität hervorrufe und den Wunsch, die Anonymität zu überwinden. Krumpel hält dazu fest: „Aus lateinamerikanischer Perspektive befindet sich Europa deshalb auf der Suche nach einer Identität, in der das Bemühen zum Ausdruck kommt, Denkweisen und Wege zur Überwindung dieser Anonymität zu entwickeln. In diesem Prozeß wird sich Europa bewußt, daß es etwas zu besitzen glaubte, was aber letztlich dem Verständnis fremd ist.“⁷³⁰ Die Notwendigkeit der Versöhnung werde durch die vermeintlich barbarischen Völker aufgezeigt. Die Völker am Rande Europas machen offenkundig, wie unvollständig Europas eigenes Sein eigentlich sei.⁷³¹ Die Frage nach der eigenen Identität, die sich für Lateinamerika stelle und ihr zentrales Problem sei, sei auch von Belang für Europa. Sie zeige dem Europäer auf, inwiefern er unvollständig ist, solange er nicht erkennt, dass er Teil der einen Menschheit mit den angeblichen Barbaren, Wilden und Fremden ist. Die Völker an der Peripherie „zeigen dem Westeuropäer seine eigene Marginalisierung und Barbarei. [...] Der Westeuropäer wird sich immer mehr der anderen Seite seiner selbst bewußt, der des anderen, den er für sich ausgeblendet und den er durchgehend als Barbaren, Wilden, Unqualifizierten qualifiziert hat.“⁷³² Zea schreib hierzu:

⁷²⁸ Vgl. Zea (1989), 149.

⁷²⁹ Ebd.

⁷³⁰ Krumpel (1992), 251

⁷³¹ Vgl. Zea (1989), 147.

⁷³² Ebd.

„Es soll eine Welt versöhnt werden, die im Lauf der Geschichte in Zentrum und Peripherie aufgeteilt worden ist. Jetzt spricht vom Zentrum her Morse zu uns, vom Zentrum seines Systems, das beim Blick in den Spiegel, den Spiegel des Próspero, sein Spiegel, sich dem Bild des Calibán gegenüber sieht, das sein eigenes Bild zu sein scheint, die andere Seite seiner selbst; und dieses Bild kann man nicht einfach auslöschen, ohne sich selbst auszulöschen; das kann man nicht einfach zerstören, ohne sich selbst zu zerstören. Die Zivilisation ist dabei, sich in der Barbarei widerzuspiegeln, ohne die ihr Bild mangelhaft wäre. Es ist ein Bild, das in den letzten Zeiten Próspero seine eigene Barbarei vorhält. [...] Auf der anderen Seite des Spiegels existiert aber eine unausweichliche Wirklichkeit; man kann dem Spiegel selbst weder ausweichen noch kann man ihn zerstören. In Wirklichkeit gibt es gar keinen Spiegel, sondern nur einen einfachen Rahmen, durch den einige Menschen, so behaupten sie, andere auf die andere Seite fixiert haben.“⁷³³

Die marginalisierten Menschen und Völker halten dem abendländischen Menschen das eigene Spiegelbild vor, eines des unvollständigen Seins. „Deshalb fordert Zea, die einst von Europa ausgegangene Thematik des Verhältnisses von Zivilisation und Barbarei fallenzulassen und sich der Konkretheit des individuellen Menschen zuzuwenden, der sich nicht in einer weiteren Anonymität und Entfremdung verlieren möchte.“⁷³⁴ Durch den vorgehaltenen Spiegel werde sich die westliche Welt bewusst, dass sich eine „andere Ausdrucksform von sich selbst [...] auf der anderen Seite Europas [befindet], auf der anderen Seite des Westens, und zwar in Völkern, die sie anachronistisch, primitiv, barbarisch oder wild hielt. Sie glaubt, daß in diesen Völkern etwas ist, und vielleicht ist es viel, von dem sie heute weiß, daß es ihr fehlt.“⁷³⁵ Dadurch stelle sich ein neues Verhältnis des Europäers zur nicht-westlichen Welt ein, so Zea. „Indem Próspero sich im Spiegel betrachtet, fühlt er sich durch Calibán betrachtet, der letztlich der eigentliche Próspero sein wird. Der Marginalisator fühlt sich marginalisiert, ausgestoßen aus einer Gesellschaft, zu der er schon nicht mehr gehört.“⁷³⁶

Herrschaft und Abhängigkeit konnten bis heute nicht zugunsten einer solidarischen Humanität überwunden werden und es gibt immer subtilere Formen der Unterdrückung und Repression. Die Einlösung der humanistischen Vision eines solidarischen Zusammenlebens scheitert nach Zea bislang an den Herrschenden, die nicht bereit seien, ihre Privilegien aufzugeben. „Die Tatsache, das[s] in unserer Zeit immer noch von diesen Rechten [den Menschenrechten, C. K.] gesprochen wird, impliziert, daß sie noch immer nicht weltweit anerkannt sind. Es bedeutet, daß es immer noch Menschen gibt, die sich weigern, in einem anderen Menschen ein ihm gleichgestelltes Wesen zu sehen.“⁷³⁷ Zea moniert, dass gerade aus der Nordamerikanischen und der Französischen Revolution

⁷³³ Zea (1989), 144.

⁷³⁴ Krumpel (1992), S. 251.

⁷³⁵ Zea (1989), 148.

⁷³⁶ Ebd.

⁷³⁷ Zea (1997), 95.

Imperien hervorgegangen seien, „die Ausbeutung der einen durch die anderen weiter praktizierten. Heute werden gewaltige Abwehrmechanismen errichtet, um die geforderten Menschenrechte auf eine bestimmte Gruppe zu beschränken. Die Menschenrechte scheinen exklusiv für die einen zum Schaden der anderen zu sein.“⁷³⁸

Wesentlich für die Versöhnung als Überwindung von Macht und Abhängigkeit sei es, zu erkennen, dass Freiheit und Gleichheit einander bedingen. Bislang seien beide als unvereinbar dargestellt worden: „Eine Vernunft annulliert die andere als vermeintliches Spiegelbild von sich selbst, obschon sie unausweichlicher Teil der eigenen Rationalität ist.“⁷³⁹ Es gelte ihre gegenseitige Bedingtheit zu erkennen. „Das sind zwei Seiten derselben Münze, die der Mensch selbst ist, die aber mit aller Macht als unvereinbar dargestellt werden.“⁷⁴⁰ Gleichheit stelle die Voraussetzung für Freiheit dar, wie Zea erläutert, denn „kein Mensch oder Volk [ist] frei [...], wenn nicht zuvor seine Gleichheit mit anderen Menschen und Völkern anerkannt ist.“⁷⁴¹ Die Realisierung der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit scheitere „nicht ihrer Logik wegen, sondern weil sie gegen jede Logik verneint wird; Interessen verschließen sich, eine Gleichheit zu akzeptieren, die ihre exklusive Freiheit begrenzen würde, was dann nichts mehr mit der Freiheit anderer Menschen zu tun hat.“⁷⁴² Zea warnt davor, dass es vor der Argumentation des Individuellen bzw. der Argumentation des Sozialen zu „zwei barbarische[n] Formen von Autoritarismus“ komme, nämlich der „Verneinung von Freiheit im Namen des Individuums oder im Namen der Gesellschaft“.⁷⁴³ Nun jedoch sei es an der Zeit zu erkennen, dass Freiheit und Solidarität vereint gedacht werden müssen, wobei Solidarität aus Freiheit erwachse.⁷⁴⁴

10.3 Der Logos als Dia-Logos im Sinne eines befreienden Diskurses – Calibán im Spiegel des Próspero

Die Überwindung der menschlichen Entfremdung sieht Zea in Shakespeares Drama *Der Sturm* dargestellt, das Anfang des 17. Jahrhunderts zur Zeit der iberischen Eroberung

⁷³⁸ Zea (1997), 96.

⁷³⁹ Zea (1989), 146.

⁷⁴⁰ Ebd., 144-145.

⁷⁴¹ Ebd., 145.

⁷⁴² Ebd.

⁷⁴³ Ebd.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd.

entstand. Er sieht das Werk als poetische Parabel für den Gedanken der Versöhnung.⁷⁴⁵ Shakespeare schreibt in *Der Sturm* vom Verhältnis zwischen Próspero, einem Kolonialherren, und Calibán, seinem Sklaven, dem Unterworfenen.⁷⁴⁶ Próspero sieht in Calibán einen Barbaren, einen Wilden, dem er mit Mühe das Sprechen beibringt, da er sich ihm zuvor nicht verständlich machen konnte. Alles, was Calibán von sich aus auszudrücken vermag, ordnet Próspero der Barbarei zu. Seine Sprache besitzt für ihn keine Gültigkeit, sie sei eine barbarische. Es ist die Sprache Prósperos, in der sich Calibán mitzuteilen habe. Nur innerhalb des Sprach- und Ordnungssystems seines Kolonialherren kann sich Calibán Geltung verschaffen.

„Calibán ist es erlaubt, Mensch zu sein, aber nur innerhalb der Grenzen, der Idee und des Logos vom Menschen *par excellence*, nämlich des Kolonialherren. Durch die Worte des Próspero, durch den Logos, muß Calibán seiner eigenen Existenz Bedeutung abgewinnen. Es ist dies die Bedeutsamkeit gemäß der Welt des Próspero. Sie ist schlicht die des Sklaven. Und obgleich Calibán die Sprache, das Wort des Próspero lernt, kann er doch nie ihm gleich sein. Immer wird seine solche Sprache barbarisch sein, immer ein Gestottere.“⁷⁴⁷

Da Calibán nie eine exakte Kopie Prósperos abgeben kann, wird er immer nur eine untergeordnete Stellung einnehmen können.⁷⁴⁸ Calibán aber eignet sich den fremden Logos an und macht aus der Sprache Prósperos das Instrument seiner Befreiung. Sein Aufbegehren gegenüber Próspero äußert sich in folgender Aussage: „Ihr lehrtet Sprache mich, und mein Gewinn ist, daß ich weiß zu fluchen. Hol die Pest euch für's Lehren eurer Sprache!“⁷⁴⁹ Calibán artikuliert sich nicht weiter in der Art und Weise, wie es Próspero erwartet.

„Das ist dann schon nicht mehr die Weise, in der der Schöpfer des Logos diesen zu handhaben pflegt. Es ist ein Diskurs, aus der Marginalisierung und der Barbarei heraus gesprochen - im Ausgang von dem Diskurs, der in den unterschiedlichsten Formen der Herrschaft der Menschen über den Menschen den Beherrschten auferlegt wurde, im Ausgang von einer Geschichte, die schon seit einiger Zeit jedweder Geschichte, die nicht unter dem Gesichtspunkt der Barbarei betrachtet wird, Grenzen setzt. Zugleich aber handelt es sich dabei um eine Barbarei, die Bewußtsein erlangt hat, die sich nicht mehr als eine solche betrachtet, indem sie aufhört, das aufgezwungene Wort zu wiederholen oder nachzuahmen. Vielmehr dient das Wort ausschließlich als Instrument, auf eigene und besondere Seinsweise Mensch zu sein.“⁷⁵⁰

⁷⁴⁵ Vgl. Krumpel (1992), 246. Wie Krumpel ausführt, bezieht sich Zea wie andere lateinamerikanische Philosophen auf die Literatur, um seine Philosophie damit bildlich zu veranschaulichen und zu untermauern (auch Rodó knüpft in seinem Werk *Ariel* an Shakespeares *Der Sturm* an), vgl. Krumpel (2006), 26.

⁷⁴⁶ Der Name *Calibán*, der den Eroberten und Kolonisierten repräsentiert, ähnelt klanglich den Begriffen „Kannibale“ und „Caribe“ (der Karibik, „ein Land der Fleischfresser“), vgl. Kuster, 62.

⁷⁴⁷ Zea (1989), 59.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., 60.

⁷⁴⁹ William Shakespeare, zitiert nach ebd., 62.

⁷⁵⁰ Ebd., 62-63.

Das aufgezwungene Wort, die vorgeschriebene Sprache dient nun nicht mehr der Wiederholung, sondern wird durch die aktive Aneignung zum Instrument Calibáns, um seiner eigenen Existenz Ausdruck zu verleihen. Die Instrumentalisierung der auferlegten Sprache ermöglicht dem vermeintlichen Barbaren, den Unterdrückten mit dem eigenen konkreten Menschsein zu konfrontieren.

„Ein solcher [unterdrückter, C. K.] Mensch wird sich nur im Ausgang seines eigenen, ausschließlichen Logos definieren können, eben ausgehend von seiner besonderen Seinsweise, von seiner Barbarei. Innerhalb dieser besonderen Seinsweise ist das Bewußtsein vom anderen als dem Menschen angesiedelt, der ihm das Menschsein, selbst die Existenz verweigert. Indem der Barbar dem Eroberer und Kolonialherren bewußt begegnet, wird er, um ihm entgegenzutreten und um seine Existenz behaupten zu können, aus dem Logos des anderen das Instrument seiner eigenen Selbstbehauptung machen müssen. Das geschieht dann in einem Kontext, einem Diskurs, der offensichtlich nicht mehr der des Schöpfers jenes Logos sein wird, nicht mehr im Horizont vorgegebener Bedeutung. [...] jetzt werden die eigenen Interessen im Vordergrund stehen, die eigenen und unentrinnbaren Interessen dessen, der sich auflehnt.“⁷⁵¹

Indem Calibán aus den Worten Prósperos den Diskurs seiner eigenen Befreiung macht, verliert dieser seine Macht über ihn. Über die Folgen schreibt Krumpel: „Die Konsequenz ist, dass Prospero jetzt nur noch die Wahl hat, der Wirklichkeit ins Auge zu schauen und sich selbst zu verzeihen, damit ihm geholfen wird.“⁷⁵² Das Aufbegehren Calibáns hält für Próspero die Möglichkeit der Selbsterkenntnis bereit. Er könne den monströsen Anteil seiner selbst erkennen, dass er „nichts anderes getan habe, als sich im Spiegel zu betrachten, und zwar dergestalt, daß er in das Bild auf der anderen Seite eben dieses Spiegels die Ausdrucksweisen dessen hineinverlegt, der in Wirklichkeit er, Próspero, ist. Auf der anderen Seite befindet sich nicht das Ungeheuer Calibán, sondern Próspero selbst mit seinen Monstrositäten“.⁷⁵³ Calibán konfrontiert Próspero mit seiner Barbarei, die ihn erkennen lässt, dass er sein den Anderen unterwerfendes Handeln überwinden muss, wodurch Versöhnung ermöglicht werde. Zea schreibt: Próspero „verzeiht dem Bild, das er in seiner Habsucht schuf, und bittet den um Verzeihung, der unter seiner Habsucht litt. Daraus geht die Synthese einer Menschheit hervor, in der die Barbarei aufhört, Barbarei zu sein, und die Zivilisation, Zivilisation zu sein, um nur noch schlicht und einfach als Ausdrucksweise des einzig möglichen Menschen zu existieren.“⁷⁵⁴ Durch die Synthese von Barbarei und Zivilisation erlangt der Mensch ein Verständnis des Menschen, dass die Besonderheit der eigenen Seinsweise und die Besonderheit jeder Seinsweise einschließt,

⁷⁵¹ Zea (1989), 62.

⁷⁵² Krumpel (1992), 247.

⁷⁵³ Zea (1989), 163.

⁷⁵⁴ Ebd., 164.

die jede Unterwerfung ausschließt. „Eine dialektische Synthese würde der alten Beziehung, die ihren Ursprung in jener Dichotomie hat, d.h. im Gegensatz von Zivilisation und Barbarei, Zentrum und Peripherie, ein Ende setzen.“⁷⁵⁵ Der beherrschende Logos wird überwunden, er wird zum Dialog.⁷⁵⁶ Der Dialog setzt Identität und Differenz voraus.⁷⁵⁷ In diesem Sinne transzendiere der lateinamerikanische Befreiungslogos den europäischen Barbarei-Logos, da dieser in ihm dialektisch aufgehoben sei. Der Logos als Dia-logos widersetzt sich dem anderen Logos nicht, sondern ist dessen Fortführung und Erweiterung.⁷⁵⁸ Dadurch eröffne sich eine veränderte Gesprächssituation und „eine neue kulturelle Positionsbestimmung Lateinamerikas“.⁷⁵⁹ Wie Fornet-Betancourt ausführt, vollziehe sich damit eine „befreiende Selbstwerdung“, die ihre begriffliche Artikulation nicht mittels einer angelernten Fremdsprache, sondern über eine der sich in ihr meldenden Alterität entsprechenden Sprache sucht“.⁷⁶⁰

Die eigene Existenz wird zum Ausgangspunkt, zum Ursprung eines neuen sich artikulierenden Blickwinkels. Wie Schelkshorn hinweist, beschreibt Albert Camus die „Revolte der Unterdrückten“ in seinem Werk *L'homme révolté* als einen „Akt des Sichaufrichtens, in dem der Unterdrückte seine Stirn erhebt und die unerträglich gewordene Herrschaft im Namen des übergeordneten Rechts zurückweist“.⁷⁶¹ „Wer revoltiert, im etymologischen Wortsinn, macht kehrt. Er schritt unter der Peitsche des Herrn. Nun bietet er ihm die Stirn ... Die Bewegung der Revolte trägt ihn über den Punkt seiner einfachen Weigerung hinaus. Er überschreitet sogar die Grenzen, die er seinem Gegner gezogen, indem er jetzt als Ebenbürtiger behandelt zu werden verlangt.“⁷⁶² Die Besinnung auf die eigene besondere Existenz vermag es, den eurozentrisch verengten Standpunkt und das Herrschaftsverhältnis, das viele kolonialisierte Völker erleiden mussten, zu überwinden.⁷⁶³

„Außerhalb des Diskurses der europäisch-westlichen Philosophie existiert ein anderer philosophischer Diskurs, den sich ihre Schöpfer bewußt gemacht haben. Es handelt sich um einen Diskurs, der nicht mehr barbarisch ist, da er nicht mehr danach trachtet, das auszudrücken, was der eigenen und besonderen Identität fremd sein kann. Ein besonderer Diskurs, wie alles Menschliche, in den der europäisch-westliche Diskurs nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas eingetaucht ist, das seine eigene und besondere Identität ausmacht.“⁷⁶⁴

⁷⁵⁵ Zea (1989), 141.

⁷⁵⁶ Vgl. ebd., 62.

⁷⁵⁷ Vgl. Fornet-Betancourt (1993), 109.

⁷⁵⁸ Vgl. Zea (1994), 97.

⁷⁵⁹ Fornet-Betancourt (1993), 109.

⁷⁶⁰ Ebd.

⁷⁶¹ Schelkshorn (2011a), 181.

⁷⁶² Albert Camus, zitiert nach ebd.

⁷⁶³ Vgl. Zea (1994), 93.

⁷⁶⁴ Ebd., 97.

Mit dem aus der vermeintlichen Barbarei anhebenden Diskurs, dem Diskurs des Calibán, ist eine Humanität begründet, die nicht mehr von der Abstraktion ausgeht, sondern von der konkreten Personalität des einzelnen Menschen, die Grundlage für wechselseitige Anerkennung und die Solidarität zwischen den Menschen ist.⁷⁶⁵ Durch die Rückbesinnung auf das ursprüngliche Verständnis des Begriffs des Logos als Vernunft und Wort im Dialogos zeigt Zea eine Alternative zum Logos als Herrschaftsinstrument auf.⁷⁶⁶ Zea schreibt dazu: „Philosophie der Befreiung hat aus ihrer Sorge (um den Dialog) hier ihre Problemstellung festgemacht: Bruch mit dem Logos als Herrschaft mit dem Ziel, einen Logos zu erarbeiten, in und mit dem die Menschen in ihren unterschiedlichsten Ausdrucksformen sich verstehen und verständlich machen.“⁷⁶⁷

⁷⁶⁵ Vgl. Zea (1989), 157.

⁷⁶⁶ Krumpel (2006), 225.

⁷⁶⁷ Zea (1989), 19.

11 Kritische Anfragen an Zea – Zu den Grenzen seiner Philosophie

Ohne Zweifel ist das philosophische Werk Zeas von unermesslicher Bedeutung für das lateinamerikanische Denken. Zea hat wesentlich an der lateinamerikanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts mitgewirkt und sich große Verdienste erworben. Es seien nochmals die wichtigsten Aspekte seines Schaffens zusammengefasst: Zeas Studien zur Ideengeschichte Lateinamerikas am Beginn seiner Schaffensphase und die Stärkung und Bejahung der lateinamerikanischen Identität haben entscheidend zur Selbstkonstituierung der lateinamerikanischen Philosophie beigetragen. Zea hat „in Lateinamerika ein Verständnis für den befreiungsphilosophischen Ansatz vorbereitet.“⁷⁶⁸ Aus seiner Debatte mit Bondy über die Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie, eine „Schlüsseldebatte innerhalb des lateinamerikanischen Denkens“, ist schließlich die Philosophie der Befreiung hervorgegangen.⁷⁶⁹ Dabei zeigt „Zea Gesamtwerk [...] den Vollzug einer befreiungsphilosophischen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Außerdem hat er gezeigt, dass die eigentliche Traditionslinie der lateinamerikanischen Ideengeschichte in der Idee der Befreiung liegt.“⁷⁷⁰ Dem abendländischen logozentrischen Denken stellt Zea ein befreiungsphilosophisches Konzept des Dia-Logos als Alternative gegenüber, das jeden einzelnen Menschen in seiner Kontextualität und besonderen Personalität anerkennt, ohne zugleich eine Beurteilung anzustellen.⁷⁷¹ Im Sinne des assumptiven Projekts gelte es, die eigene Identität anzunehmen und zu behaupten, denn das Wichtigste, so Zea, sei „das Nachdenken im Ausgang von sich selbst“.⁷⁷² Mit seiner Philosophie formuliert Zea ein Postulat des universalen Humanismus und begründet, wie Krumpel schreibt, die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs.⁷⁷³

Trotz der historischen Leistungen erfährt Zeas Denken durchaus Kritik. Kritiker wie der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez würdigen zwar die historischen Leistungen der Befreiungsphilosophie, somit auch Zeas Verdienste, zeigen jedoch zugleich auf, dass man sein befreiungs- bzw. geschichtsphilosophisches Denken einer kritischen Prüfung unterziehen müsse. So sei die Befreiungsphilosophie „in Modernismen verstrickt,

⁷⁶⁸ Schwab, 41.

⁷⁶⁹ Vgl. Schelkshorn, Hans (1999): Die lateinamerikanische 'Philosophie der Befreiung' am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 81-88, online aufgerufen unter: <https://lit.polylog.org/1/esh-de.htm>, Absatz 4.

⁷⁷⁰ Schwab, 41.

⁷⁷¹ Vgl. Kuster, 172.

⁷⁷² Zea (1989), 23.

⁷⁷³ Vgl. Krumpel (2006), 212.

die nach FOUCAULT und LYOTARD schwerlich aufrechterhalten werden können“, denn trotz ihrer Eurozentrismuskritik im Namen kultureller Vielfalt würden die Befreiungsphilosophien am „Projekt einer universalen Befreiung der Menschheit“ festhalten und damit die Moderne weiterführen.⁷⁷⁴ Schelkshorn fasst die relevanten Kritikpunkte zusammen, mit denen Castro-Gómez die Philosophie der Befreiung konfrontiert.⁷⁷⁵ Sie zielen in zwei Stoßrichtungen: Einerseits moniert Castro-Gómez die Bestimmung der *einen* lateinamerikanischen Identität und den mit ihr verbundenen Identitätszwang, zum anderen den Entwurf der lateinamerikanischen Geschichte als „Metaerzählung“, wobei im Diskurs der Befreiung dem Philosophen „die privilegierte Funktion der Auslegung der lateinamerikanischen Identität“ zukomme, wodurch dieser zum »universellen Intellektuellen« werde.⁷⁷⁶

Entlang der von Castro-Gómez vorgebrachten Kritikpunkte soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, inwiefern Zeas Bestimmung der lateinamerikanischen Identität einer interkulturellen Erweiterung bedarf und welche Gefahren ein dialektisches geschichtsphilosophisches Fortschrittsdenken auch bei Zea potentiell in sich birgt.

11.1 Zea und die Frage der indigenen Bevölkerung

Das Wesen der Befreiungsphilosophie besteht in der Kritik bestehender Verhältnisse aus Sicht der unterdrückten Anderen. Hinsichtlich der Frage der Identität der marginalisierten Völker der Welt bedeute Befreiung die Annahme der eigenen geschichtlichen Identität, so Zea. Der unterdrückte Mensch soll seine vermeintliche Minderwertigkeit und die Nachahmung fremder Ideale überwinden und sich der Gleichwertigkeit des eigenen Selbst bewusst werden.⁷⁷⁷ Zea spricht vom Mesitzentum bzw. der Latinität als besonderem Merkmal der lateinamerikanischen Identität. Für Castro-Gómez besteht dabei folgendes Problem:

⁷⁷⁴ Schelkshorn (1999), Absatz 20 u. 19.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd., Absatz 21-24, Castro-Gómez nennt als weiteren Kritikpunkt das »Machtdispositiv« des Staates. Diesen spare ich in meiner Auseinandersetzung mit Verweis auf Schelkshorn aus, da Castro-Gómez zum Teil eine problematische „unkritische Übernahme postmoderner Theoreme“ zu praktizieren scheint.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., Absatz 23.

⁷⁷⁷ Vgl. Zea (1992b), 167.

„In der Verteidigung der kulturellen Andersheit gegen die homogenisierende Tendenz der westlichen Moderne konstruiert die Befreiungsphilosophie eine »lateinamerikanische Identität«, in der in typisch »moderner« Manier Differenzen zugunsten einer einheitlichen *cultura popular*, *mestizaje*, *pueblo*, *nación* unterdrückt werden. Daher reproduziert die Befreiungsphilosophie in der Definition der lateinamerikanischen Kultur genau jenen Identitätszwang, den sie an der westlichen Moderne kritisiert.“⁷⁷⁸

Auch Estermann, der Zeas Werk einer interkulturellen Prüfung unterzieht, äußert diese Bedenken hinsichtlich Zeas Bestimmung der lateinamerikanischen Identität im Mestizentum bzw. der Latinität. Er moniert, dass Zea zumindest in seiner frühen Schaffensphase „monokulturell und nicht interkulturell“ denke und der Pluralität der verschiedenen lateinamerikanischen (Denk-)Kulturen nicht gerecht werde, wenn er ihre Identität in der Rassenmischung zu erfassen suche und dabei bloß von der Vermischung zweier Ethnien, der europäischen und der indigenen, ausgehe.⁷⁷⁹ Auch bezweifelt Estermann, dass Zea der lateinamerikanischen Identität gerecht werde, ohne die vorkoloniale Zeit Lateinamerikas einzubeziehen, die Zeas Ermessen nach keine essenzielle Bedeutung für die lateinamerikanische Identität habe. Das nicht-europäisierte Amerika, das „tiefe Amerika“ oder „Abya Yala“⁷⁸⁰, die ursprünglichen Völker, ihre Weisheiten und Weltanschauungen blieben unberücksichtigt.⁷⁸¹

„Ein Dialog mit dem *América profunda* [dem tiefen Amerika][...] der indigenen Kulturen und Philosophien trat gar nie in sein Gesichtsfeld, weil Zea davon ausging, daß diese über kurz oder lang in das Projekt der »Verwestlichung« eingehen und sich darin auflösen (oder im Hegelschen Sinn »aufheben«) würden. Für Zea war »1992« nicht der Anlass, damit dieses »andere Amerika«, das »tiefe Amerika« der ursprünglichen Völker »entdeckt« und ans Tageslicht käme, sondern damit sich das Amerika der Mestizen und *Latinos* mit seinen iberischen Wurzeln zu versöhnen begänne.“⁷⁸²

Zea habe zeitlebens an einer „monokulturellen Identität“ des lateinamerikanischen Kontinents festgehalten. Auch „das »Hereinbrechen« [irrupción] der ursprünglichen Bevölkerung Lateinamerikas in das öffentliche Bewusstsein und die politischen und sozialen Diskurse, anlässlich der »Gedenkfeiern« zu den fünfhundert Jahren der so genannten »Entdeckung« Amerikas (1992), bzw. den »Aufstand« der Zapatisten in Chiapas (1994)“, durch welches „die Ideologie des *mestizaje* und der »Latinität« nicht mehr

⁷⁷⁸ Schelkshorn (1999), Absatz 21.

⁷⁷⁹ Estermann, 49.

⁷⁸⁰ Der Begriff Lateinamerika wird unter Intellektuellen und indigenen Kreisen vorsichtig verwendet. Der alternative Begriff „Abya Yala“, der mit „Die Erde in voller Reife“ übersetzt werden kann, versteht sich als indigener Gegenbegriff zur europäischen Bezeichnung Lateinamerika, vgl. ebd., 105.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 103-104.

⁷⁸² Ebd., 129. Rodolfo Kusch prägte den Ausdruck *América Profunda* um auf die Weisheit, Kultur und Religiosität der indigenen Völker Abya Yalas zu verweisen, vgl. ebd.

kritiklos aufrecht erhalten werden“ konnte, änderte daran nichts.⁷⁸³ So setze sich Zea für den Dialog zwischen der lateinamerikanischen und der westlichen Welt ein, wendet sich jedoch nicht einem inner-lateinamerikanischen philosophischen Dialog jenseits der dominanten Mestizenkultur zu.⁷⁸⁴ „Die radikale Alterität indigener Kulturen und Philosophien hat in diesem Projekt keinen Platz, es sei denn, die [*sic!*, C. K.] gebe gerade diese Andersheit zugunsten einer abendländisch präfigurierten Modernisierung auf.“⁷⁸⁵ Zeas Auseinandersetzung mit der Fünfhundertjahrfeier der »Entdeckung« Amerikas lasse seinen verklärten Blick auf die koloniale Vergangenheit des lateinamerikanischen Kontinents erkennen, so Estermann. Er ver falle in seinen geschichtsphilosophischen Ausführungen zur Eroberung und Kolonialisierung Lateinamerikas einer gewissen Romanik, wenn nicht sogar Idealisierung und verkenne die Verachtung der Eroberer der indigenen Bevölkerung gegenüber sowie die Gewalttätigkeit und Brutalität der Rassenvermischung.⁷⁸⁶ „Für Leopoldo Zea ist die »Entdeckung« Amerikas der Anfang eines langen Prozesses der »Verhüllung« der wahren »lateinischen« Identität dieses Kontinents, nicht aber der Beginn eines Völkermordes und einer systematischen Unterdrückung und »Verhüllung« der ursprünglichen Bevölkerung und deren nicht-lateinischen Sprachen (Ketschua, Aymara, Guaraní, Nahuatl usw.).“⁷⁸⁷ Zea bleibe, so Estermanns Urteil, somit deutlich „hinter einer Aufarbeitung der gewaltsamen Vergangenheit des Genozids und Kulturozids“ zurück.⁷⁸⁸ Dabei machen auch zurückhaltende Forschungen deutlich, dass die Kolonialisierung durch die spanischen und portugiesischen Eroberer eine „demographische Katastrophe“ für Amerika darstellte: „In Mexiko wären von 1519 bis 1532 etwa 8 Millionen Indianer zugrunde gegangen, im Jahre 1568 waren von den ursprünglichen 25 Millionen nicht mehr als 3 Millionen übrig geblieben.“⁷⁸⁹

Dabei moniert Estermann den grundsätzlichen Zugang Zeas zur Frage der indigenen Bevölkerung, denn für ihn stelle sie ein „Problem der Integration“ und nicht der „Rehabilitierung der vor-kolonialen Weisheitstraditionen oder gar einer zeitgenössischen

⁷⁸³ Estermann 129, Fußnote.

⁷⁸⁴ Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (2005): *Zur interkulturellen Kritik an der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Thüringen: Traugott Bautz, 30.

⁷⁸⁵ Estermann, 134.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., 58-59.

⁷⁸⁷ Ebd., 109.

⁷⁸⁸ Ebd., 59.

⁷⁸⁹ Richard Konetzke, zitiert nach Hedwig, 47, Fußnote.

indigenen Philosophie“ dar.⁷⁹⁰ Die indigene Bevölkerung habe sich am „Prozess der Verwestlichung“ zu beteiligen, das heißt sich zu assimilieren, denn Zea geht von folgender Annahme aus: „Die Rassenvermischung »von oben nach unten« sei das Spezifikum Lateinamerikas und führe somit zu einer Integration aller Bevölkerungsgruppen, seien diese nun *Indígenas*, Schwarze, Mulatten, Mestizen oder Weiße.“⁷⁹¹ Zea bleibt damit der Hegelschen Dialektik verbunden und erachtet es als notwendig, dass sich die heterogene Bevölkerung Lateinamerikas in Hinblick auf die Zukunft zu einer - in den Worten von Vasconcelos gesprochen - „kosmischen Rasse“ aufhebe. Im Jahr 1993 schreibt Zea:

„In Amerika brachte Iberien [Spanien und Portugal] eine Region hervor, in der es möglich war, die vielfältigen Ausdrucksformen der Identität der Menschen und Völker, die in ihr vorkamen, zu vereinen und zu integrieren. Dies ist weiterhin das Anliegen des sich als »lateinisch« bezeichnenden Amerikas, indem es diese »Latinität« zum Ausdruck dieser Fähigkeit werden lässt, ethnische Gruppen und Kulturen in eine Rasse von Rassen, eine Kultur von Kulturen und vielleicht eine Nation von Nationen zu integrieren, in Entsprechung zum Traum unserer Vorfahren.“⁷⁹²

Wie das Zitat verdeutlicht, verbindet Zea mit dem Mestizentum und der Latinität die Hoffnung, dass auf lateinamerikanischem Boden eine Vereinigung aller Menschen durch die Assimilation der verschiedenen Ethnien erreicht werden könne. Lateinamerika komme die weltgeschichtliche Aufgabe der Verschmelzung aller Völker und damit der Verwirklichung des Humanismus zu. Dieses utopische Bewusstsein zeigt sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts im Werk vieler Philosophen, auf die sich Zea mit der Äußerung „Traum unserer Vorfahren“ bezieht. Wie Zeas Geschichtsphilosophie und seine Eurozentrismuskritik zeigen, sei es Lateinamerikas Aufgabe, europäische Ideale aufzunehmen und zu ihrer eigentlichen Vollendung zu führen, was ihm einen ebenbürtigen Platz in der Weltbürgerschaft sichere. Für Zea ist Lateinamerika „tatsächlich der »Kontinent der Zukunft« [...], da der Prozess der internen Integrierung und Kultursynthese als Vorbild und Antizipierung einer weltweiten und menschheitlichen Zusammenführung und eines friedlichen Zusammenlebens gelten könne“.⁷⁹³

Auch Fornet-Betancourt teilt die Kritik Estermanns und moniert, dass Zea die Herausforderung der indigenen Völker als Problem der Assimilation fasse und dabei die interkulturelle Dimension verkenne, woran ihn seine Orientierung an der „Matrix“ Latinität hindere.⁷⁹⁴ Für ihn sei „die „indigene Frage“ keine Frage „kultureller Andersartigkeit [...],

⁷⁹⁰ Estermann, 110.

⁷⁹¹ Ebd., 113.

⁷⁹² Zea, zitiert nach ebd., 118.

⁷⁹³ Ebd., 133-134.

⁷⁹⁴ Vgl. Fornet-Betancourt (2005), 30.

sondern die eines Mangels an sozialer und ökonomischer Integration [...]. Das Problem ist nicht die indigene Bevölkerung als Subjekt einer anderen Kultur. [...] Der Indio hat Rechte als ein Mexikaner, aber nicht als Angehöriger der einen oder anderen Ethnie.“⁷⁹⁵ Das Fehlen einer interkulturellen Perspektive bedeutet für die Betroffenen, die indigenen Völker, dass sie zu Opfern der Ausgrenzung werden. Ihnen wird das Recht auf politische, kulturelle und religiöse Selbstbestimmung abgesprochen. „Bei Leopoldo Zea fährt also die lateinamerikanische Philosophie fort, eine selektive und reduktionistische Sicht der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas zu fördern, ohne sich zu der Entscheidung durchzuringen, einen wiedergutmachenden Korrekturprozess zu beginnen, der sie eben durch den interkulturellen Dialog mit den amerindischen und afroamerikanischen Kulturen versöhnt.“⁷⁹⁶ Zwar zeige Zeas Philosophie „ein klares und dezidiertes Bemühen um die Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika“, jedoch bleibe der Prozess der Kontextualisierung unvollständig, da es ihm an der Einsicht in die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs mit der gesamten kulturellen Vielfalt Lateinamerikas mangle.⁷⁹⁷ Da es für Zea keinen Platz außerhalb der Latinität und Verwestlichung für die menschliche Vielfalt Lateinamerikas zu geben scheint, stellt sich die Frage, ob er es vermag, hinsichtlich der Frage der indigenen Völker ihre autonomen Forderungen und Bestrebungen zu erfassen. Dass Zea den Aufstand der Zapatisten als ernsthafte Gefährdung der Verwirklichung von Befreiung deutet, zeige, so Estermann, die „Zwiespältigkeit“ zwischen dem Gedanken der Universalität und der Kontextualität in Zeas Denken.⁷⁹⁸ Zea bleibe damit weit hinter einem inner-lateinamerikanischen Dialog, einem Dialog mit der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas, zurück und werde so seinen eigenen Ansprüchen nicht gerecht. Über die Kontextualisierung, wie Zea sie einfordert, hinaus bedürfe es das Bewusstsein zu entwickeln, dass „die lateinamerikanische Philosophie aus dem Dialog zwischen allen zum pluralen Reichtum Lateinamerikas gehörenden Kulturen heraus neu zu entwerfen“ sei, so Fornet-Betancourt.⁷⁹⁹ Betrachtet man die zahlreichen Versuche der Eingliederung der indianischen Kulturen „in das Projekt des vom Mestizentum getragenen Indigenismus“ und die Tatsache, dass „die indianische Widerstandskultur bis heute einen großen Stellenwert“ einnimmt,⁸⁰⁰ kann davon ausgegangen werden, dass die indigenen

⁷⁹⁵ Fornet-Betancourt (2005), 30-31.

⁷⁹⁶ Ebd., 32.

⁷⁹⁷ Ebd., 75.

⁷⁹⁸ Vgl. Estermann, 127-128.

⁷⁹⁹ Fornet-Betancourt (2005), 76.

⁸⁰⁰ Krumpel (2006), 148-149.

Kulturen nicht Teil des Prozesses der Verwestlichung, wie sie Zea vorschwebt, sein möchten.

Angesichts dieser Einwände scheint tatsächlich die Frage angebracht, „ob denn Zea, trotz seiner Kritik am Eurozentrismus, nicht eben genau diesem kulturellen Zentrismus aufsitzt, ohne es sich selber bewusst zu sein. Der abstrakte Begriff des »Menschen«, den er hier für die Zukunft Lateinamerikas vorschlägt, scheint jedenfalls andere zivilisatorische Möglichkeiten auszuschließen.“⁸⁰¹ Wie ist die Diskrepanz zwischen Zeas humanistischen Forderungen und seiner Beurteilung der indigenen Bevölkerung zu erklären?

Meines Erachtens gilt es diesbezüglich mit Zea über Zea hinaus zu argumentieren, um in der Gegenwart anzukommen. Zeas hat sich ein Leben lang vehement für die Anerkennung der Gleichheit in der Differenz, der Menschen in der Unterschiedlichkeit ihrer Identitäten und die Verständigung zwischen ihnen ausgesprochen und stark gemacht. Wendet man sich der Frage der indigenen Völker auf der Grundlage seines Humanismus und seiner Forderung der Anerkennung der Gleichheit in Verschiedenheit im Sinne eines interkulturellen erweiterten Blicks neu zu, zeigt sich, dass Zea einer Fehleinschätzung unterlegen ist, die man (vor allem) aus der heutigen Perspektive mit Verweis auf Zeas Philosophie revidieren müsste.

Die Ende des 20. Jahrhunderts entstandene Bewegung der interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie ist darum bemüht, die Kontextualität lateinamerikanischer Philosophie um die zusätzliche Dimension der Interkulturalität zu vertiefen. Die „Wende zur Interkulturalität“ bringe „eine Verschärfung der Perspektive der Kontextualität der Philosophie mit sich[...], weil sie Philosophie aus den vielen kulturellen Kontexten entstehen lassen will“.⁸⁰² Das heißt in einen aufrichtigen Dialog mit den indigenen und afroamerikanischen Stimmen des lateinamerikanischen Kontinents zu treten und ihr Selbstbestimmungsrecht anzuerkennen. Denn, wie Fornet-Betancourt urteilt, sei es „der lateinamerikanischen Philosophie bis heute nicht gelungen [...], auf die Herausforderung der interkulturellen Verflechtungen zu antworten, die für die kulturelle Realität Lateinamerikas charakteristisch sind“.⁸⁰³ Er beschreibt die Beiträge der interkulturellen Transformation lateinamerikanischer Philosophie als „Selbstkritik“, die zu

⁸⁰¹ Estermann, 125.

⁸⁰² Fornet-Betancourt (2004), 94. Fornet-Betancourt gibt einen knappen Überblick über verschiedene Konzeptionen. Beispielsweise erwähnt er Josef Estermann oder die neuern Arbeiten des Argentiniers Arturo Andrés Roig, 93-97.

⁸⁰³ Ebd., 12.

den „notwendigsten Aufgaben zu Beginn dieses Jahrhunderts“ gehöre und die die lateinamerikanische Philosophie „auf sich nehmen muss, wenn sie wirklich auf der Höhe der historischen Herausforderungen sein will, mit denen die „heutige Zeit“ sie konfrontiert.“⁸⁰⁴ Fornet-Betancourt beschreibt ihre Aufgabe wie folgt:

„Es geht um die Frage, ob die lateinamerikanische Philosophie es verstanden hat, mit dem Reichtum der vorhandenen Kulturen in Lateinamerika umzugehen bzw. ob sie diesen kulturellen Reichtum als Anlass für den interkulturellen Dialog und die Transformation ihrer Denkart wahrgenommen hat; oder ob sie ganz im Gegenteil Tendenzen zur kulturellen Homogenisierung geschaffen hat, indem sie bei ihrer Entwicklung Formen der Reflexion, des Ausdrucks und der Institutionalisierung bevorzugt hat, die nur einer Kultur gehören, nämlich der dominanten, oft verschleiert mit dem wohlklingenden, aber doppeldeutigen Namen der „nationalen Kultur“.“⁸⁰⁵

Interkulturalität, die Fornet-Betancourt als jene „Haltung“ versteht, „durch die der Mensch die Befähigung und den Habitus entwickelt, seine identitätsstiftenden „Anhaltspunkte“ in Beziehung zu den sogenannten „Anderen“ zu leben“, dient ihm als „Rahmen zur Selbstkritik lateinamerikanischer Philosophie“, der die Notwendigkeit einer Öffnung für die pluralen Ausdrucksformen des menschlichen Lebens aufzeigt.⁸⁰⁶

Eine interkulturelle Transformation der bisherigen lateinamerikanischen Philosophie sei mit mehreren Ansprüchen verbunden. Einerseits, so Fornet-Betancourt, müsse die Geschichte der Ideen erweitert werden, sodass „auch die bisher zum Schweigen Verdammt mit ihren Erinnerungen die Rekonstruktion und Neubestimmung der Geschichte der Ideen in Lateinamerika mitbestimmen“.⁸⁰⁷ Die interkulturelle Aneignung der lateinamerikanischen Geschichte, die eine Erweiterung der ideengeschichtlichen Forschung darstelle, führe zu einer Horizonterweiterung und Neudimensionierung, wodurch die bisher dominante Erzählung einer interkulturellen Re-Lektüre unterzogen, das heißt dezentriert werden würde. „Ganz konkret zielt diese Forderung auf eine Neubestimmung der logischen Ordnung und des Sinns der bis heute schriftlich niedergelegten Geschichte der Ideen ab.“⁸⁰⁸ Fornet-Betancourt fordert eine interkulturell erweiterte Wahrnehmung der lateinamerikanischen Ideengeschichte jenseits des bisher vorbestimmten Ordnungsprinzips, in die die „alternativen Geschichten, die von den Erinnerungen der Kulturen Abya Yalas erzählen“ aufgenommen werden.⁸⁰⁹ Voraussetzung dieser interkulturellen Horizonterweiterung sei ein „dialogisches Hören auf Erinnerungen,

⁸⁰⁴ Fornet-Betancourt (2005), 11.

⁸⁰⁵ Ebd., 12.

⁸⁰⁶ Ebd., 13.

⁸⁰⁷ Ebd., 117.

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ Ebd., 118.

die uns ins Gedächtnis rufen, dass jede Erinnerung eine eigene Geschichte ist. Es sind Geschichten, die von Alternativen zur dominanten Kultur erzählen. Geschichten die uns also mit anderen (verdrängten) Möglichkeiten ansprechen und vor deren Hintergrund verstanden werden kann, dass die „lateinamerikanische Geschichte“ pluraler und solidarischer hätte gestaltet werden können.“⁸¹⁰ Neben eines neuen Blicks auf die Vergangenheit bedürfe es zudem eines erweiterten Blicks auf die Gegenwart, insofern, als es die kontextuelle Philosophie zu vertiefen und hinsichtlich kontextueller indianischer und afrikanischer Philosophie, die die Vielfalt philosophischer Gegenwartsentwicklung aufzeigen, zu erweitern gelte. Die Hegemonie der dominanten philosophischen Kultur Lateinamerikas könne, so Fornet-Betancourt, nur durch die Akzeptanz und Annahme des Prinzip „des gegenseitigen Lernens“ überwunden werden.⁸¹¹ Auf institutioneller Ebene bestehe der Bedarf einer Neugestaltung der Lehrinhalte von Bildungs- und Kultureinrichtungen. Denkformen indianischer, afrikanischer und mestizischer Volkskulturen müssten Eingang in die philosophische Lehre finden. Verbunden ist diese Forderung mit der Notwendigkeit einer Neubestimmung der Kriterien der „akademischen Qualität“, denn die an der europäischen und nordamerikanischen Wissenskultur ausgerichtete lateinamerikanische philosophische Hegemonialkultur solle nicht weiter die Marginalisierung alternativer Denkformen fördern.⁸¹² Zudem müsse „die Bedeutung der „Textkultur“, genauer der Kultur der schriftlich niedergelegten Texte im Lehr- und Forschungsbetrieb der Philosophie“ eine Relativierung erfahren und zugleich eine Aufwertung der „Erzählungen der oralen Kulturen und ihre[r] spezifischen Formen der Hervorbringung und Vermittlung gemeinschaftsorientierter Erkenntnis“ erfolgen.⁸¹³ Hinsichtlich der „Überwindung der sprachlichen Monopolstellung des Spanischen und Portugiesischen bei der Artikulation, Weitergabe und Verbreitung von Philosophie in Lateinamerika“ schlägt Fornet-Betancourt die „Unterrichtung der Sprachen der autochthonen Völker“ vor, die wesentlich für die Förderung des interkulturellen Dialogs der vielfältigen Denktraditionen Lateinamerikas sei.⁸¹⁴ Darüber hinaus betont er die Dringlichkeit, dass der interkulturelle Dialog über den lateinamerikanischen Kontinent hinaus in einer globalen Dimension intensiviert werden müsse:

⁸¹⁰ Fornet-Betancourt (2005), 117-118.

⁸¹¹ Vgl. ebd., 118-119.

⁸¹² Vgl. ebd., 120.

⁸¹³ Ebd., 121.

⁸¹⁴ Ebd.

„Aus dem Verständnis heraus, dass der interne interkulturelle Dialog, den Lateinamerika mit seiner eigenen Vielfalt zu führen hat, nicht auf die geographisch-politischen Grenzen des Kontinents beschränkt werden darf, ergibt sich eine weitere gemeinsame Arbeitsperspektive, nämlich die systematische Entwicklung des Austauschs und des Dialogs mit dem „Latino-Denken“, das durch die sozio-kulturelle Erfahrung der lateinamerikanischen Migrantengemeinschaft in den USA entsteht.“⁸¹⁵

Fornet-Betancourt fordert weiters:

„Schließlich möchte ich noch eine andere Aufgabe als Ergänzung zur vorherigen ansprechen, nämlich diejenige, gleichzeitig auch in einen Dialog mit „vergangenen“ [und] gegenwärtigen Formen der Philosophie aus Afrika, Asien, Ozeanien und dem Europa, das zum „Opfer“ der eigenen kapitalistischen Moderne und deren Übermaß geworden ist [...], in Gang zu bringen, damit durch dieses Wissen auf interkontinentaler Ebene die Philosophien „Unseres Amerikas“ im Sinne von José Martí zu einer zusätzlichen Kraft in diesen weltweiten Prozessen der gegenseitigen Bereicherung werden können.“⁸¹⁶

Mit seinen Forderungen formuliert Fornet-Betancourt einen Leitfaden, entlang welchem es auch die Philosophie Zeas kritisch zu befragen und interkulturell zu erweitern gilt. Unter anderem bedarf der von Zea geforderte Dia-Logos zwischen Lateinamerika und Europa vor diesem Hintergrund eine Ausweitung, da sich ein globaler Diskurs schwerlich auf diese beiden Kontinente beschränken ließe.

11.2 Zeas Geschichtsphilosophie – Entwurf einer Metaerzählung?

Die an Zea herangetragenen Einwände, die hinsichtlich der *einen* lateinamerikanischen Identität und ihrer Konsequenzen für die indigenen Völker und ihr Recht auf Selbstbestimmung eingebracht wurden, führen zum Einwand des Entwurfs der lateinamerikanischen Geschichte als Metaerzählung.

Der Vorwurf, den Castro-Gómez an Zea heranträgt, besteht darin, dass Zea „eine „lateinamerikanische Geschichte“ entworfen [habe], in der [...] ein Prozeß der fortschreitenden Bewußtwerdung der lateinamerikanischen [sic!, C. K.] Identität gezeichnet wird“, wodurch eine »Metaerzählung der lateinamerikanischen Vernunft« gezeichnet werde, bei der „Geschichte als kontinuierlicher, linearer, auf ein Telos zulaufender Prozeß“

⁸¹⁵ Fornet-Betancourt (2005), 122.

⁸¹⁶ Ebd., 129.

erscheine, in welchem „Diskontinuitäten und Brüche systematisch getilgt werden“.⁸¹⁷ Zudem äußert sich Castro-Gómez kritisch bezüglich dem Philosophen, dem „die privilegierte Funktion der Auslegung der lateinamerikanischen Identität“ zukomme.⁸¹⁸ Castro-Gómez' Kritik knüpft direkt an das postmoderne Denken Jean-François Lyotards an, der sich gegen die klassische Geschichtsschreibung ausspricht. Die postmoderne Kritik an geschichtsphilosophischen Konzepten der Aufklärung soll nun nachgezeichnet werden.

Wie Herta Nagl-Docekal festhält, versuchen geschichtsphilosophische Konzepte, die Menschheit als ganzer zu deuten, wodurch von der Geschichte im Singular die Rede ist. Ihnen liegt ursprünglich ein Fortschrittsgedanke zugrunde, wie das Denken der Aufklärung zeigt.⁸¹⁹ Nagl-Docekal schreibt: „In argumentativer Hinsicht bezeichnet der Terminus „Geschichtsphilosophie“ in seinem ursprünglichen Verständnis die Konzeption eines Fortschreitens der Menschheit zum Besseren, wie sie für das Denken der Aufklärung und die davon ausgehende Theorietradition kennzeichnend ist“.⁸²⁰ Auch Krumpel beschreibt das Wesen der „großen emanzipatorischen Erzählungen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts“: „Jede dieser großen Erzählungen vermittelte ein philosophisches Muster von der Gesellschaftsentwicklung, aber auch Ideale, Zukunftsbewusstsein, Kontinuität und Sinngebung. Sie stellten Verhaltensregeln auf und beriefen sich auf Autoritäten, und sie vermittelten auch Mut und Optimismus.“⁸²¹ Geschichtliche Ereignisse werden von einem größeren Sinnhorizont her gedeutet. Die Kritik an der Geschichtsphilosophie und ihrem Fortschrittsgedanken ist dabei fast so alt ist wie die Geschichtsphilosophie selbst, wie Nagl-Docekal mit Verweis auf das Denken Herders anführt. Spätestens mit den Einwänden aus dem 20. Jahrhundert jedoch scheint der Fortschrittsgedanke der Vergangenheit anzugehören. Die Postmoderne hält nicht länger am Gedanken einer „einheitlichen Interpretation des Sinns der Geschichte“ fest.⁸²²

Die Problematisierung des Fortschrittsgedankens stützt sich bei Lyotard auf den Begriff der „großen Erzählung“ – mit ihr verbindet er zwei Schwierigkeiten. Das erste Problem bestehe in der Gefahr der Ausblendung von Vielfältigkeit. Mit diesem Argument schließt

⁸¹⁷ Schelkshorn (1999), Absatz 22.

⁸¹⁸ Ebd., Absatz 23.

⁸¹⁹ Vgl. Nagl-Docekal, Herta (2002): Ist die Moderne zu Ende? Geschichtsphilosophische Überlegungen, in: *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, hg. v. K. Dethloff u. a., 1. Aufl., Berlin: Parerga, 203-218, 205.

⁸²⁰ Ebd.

⁸²¹ Krumpel (2004), 165.

⁸²² Krumpel (2006), 200.

Lyotard an Herder an. „Werden vergangene Zusammenhänge allein unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die spätere Entwicklung betrachtet, so gerät ihr Facettenreichtum und ihre Inhomogenität aus dem Blick.“⁸²³ Das zweite Problem verortet Lyotard im Zusammenhang mit den praktischen Folgen der „großen Erzählung“, der Gefahr eines „Terrors der Homogenisierung“: „Geschichtsphilosophie ist demnach auch „Legitimationserzählung“[...] und als solche Rechtfertigungsinstanz für die Unterdrückung oder gar Vernichtung der gegebenen Vielfältigkeit von Lebensmustern.“⁸²⁴ Lyotard spricht sich gegen die Geschlossenheit der großen Systeme aus, da sie das Einzelne und Besondere ausblenden und im Sinne von „Legitimationserzählungen“ die Rechtfertigung für Gewalt und Vernichtung bieten würde.⁸²⁵ Stattdessen bedürfe es der „Anerkennung von Differenz“⁸²⁶ und einer Vielzahl „kleiner Erzählungen“, die es den großen Legitimationserzählungen der Moderne entgegenzuhalten gebe.⁸²⁷ Die Geschichten der Menschen an der Peripherie sollten ins Zentrum der Geschichtsschreibung rücken.⁸²⁸ Spätestens mit den Vorbehalten der Kritischen Theorie und der Postmoderne scheint die Geschichtsphilosophie entsprechend obsolet geworden.⁸²⁹

„Schon seit geraumer Zeit ist es beinahe selbstverständlich geworden, alles Denken in geschichtsphilosophischen Kategorien als eine veraltete Form der Theoriebildung abzutun; wer heute darangeht, übergreifende Deutungen historischer Prozesse zu entwerfen und dabei vor der Behauptung sich durchhaltenden Tendenzen nicht zurückschreckt, kann sich leicht des Rückfalls hinter die Einsicht in die subjektive Willkürlichkeit solcher Generalisierungen verdächtig machen.“⁸³⁰

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Aktualität und Relevanz Zeas geschichtsphilosophisches Denken besitzt, wo doch im „Rahmen der postmodernen Verabschiedung der »Großen Erzählungen über die universale Befreiung der Menschheit« [...] die fortdauernde Rede von „Befreiung“ [...] »suspekt und veraltet« erschein[t]“.⁸³¹ Ist Castro-Gómez’ Kritik berechtigt, oder geht sie wohlmöglich doch an den Ausführungen Zeas vorbei, ohne diese zu treffen? Es gilt zu prüfen, ob die postmoderne Kritik tatsächlich den Kern der Geschichtsphilosophie Zeas berührt.

⁸²³ Nagl-Docekal (2002), 209.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ Vgl. Krumpel (2004), 165.

⁸²⁶ Vgl. Nagl-Docekal (2002), 209.

⁸²⁷ Vgl. Krumpel (2006), 186.

⁸²⁸ Vgl. ebd., 202.

⁸²⁹ Vgl. Nagl-Docekal (2002), 206-208.

⁸³⁰ Breitenstein, Peggy H. (2013): *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 9.

⁸³¹ Schelkshorn (1999), Absatz 2.

In seinem Werk deutet Zea die geschichtlichen Entwicklungen und Ereignisse Lateinamerikas von der europäischen Konquista bis hin zur Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten und gelangt zu der Einschätzung, dass die Zukunft des Kontinents nur in „einem »proyecto asuntivo« bestehen [könne], in dem sich *alle* gesellschaftlichen Gruppen, auch die Indigenas, zu einem gemeinsamen, gesellschaftlichen Projekt zusammenfinden. [...] Die weltgeschichtliche »Aufgabe« Lateinamerikas bestimmt Zea daher als Synthese“.⁸³² Estermann macht auf den Gesichtspunkt aufmerksam, dass für Zea die Hegelsche Dialektik, die seinem Denken zugrunde liegt, ab den 1990er Jahren nur mehr hinsichtlich einer Synthese und Eingliederung Richtung „Okzidentalisation“ möglich sei.⁸³³ In früheren Schriften äußert sich Zea noch klar kritisch gegenüber dem Neoliberalismus Nordamerikas und warnt vor der drohenden Hegemonie der Vereinigten Staaten. Doch das Scheitern des sozialistischen Weges und damit verbunden die Möglichkeit einer nicht-kapitalistischen Globalisierung scheinen zu einem Umdenken geführt zu haben, das sich an der Veränderung der Begrifflichkeiten in Zeas Werken zeigt. Wie Estermann nachzeichnet, ersetzt Zea den Begriff der »Gerechtigkeit« ab Ende der 1980er Jahre durch den vageren Begriff der »Solidarität«. Der »Gerechtigkeit« bzw. »Solidarität« stellt er den Begriff der »Freiheit« gegenüber, der ab den 1990er Jahren zunehmende Bedeutung erlangt.⁸³⁴ Fornet-Betancourt macht auf eine weitere Wende in Zeas Denken nach „1992“ aufmerksam: „[D]er *lateinamerikanische* Diskurs, der den Unterschied Lateinamerikas gegenüber Spanien und Europa im Allgemeinen betonte, [wird] allmählich durch einen *iberoamerikanischen* Diskurs ersetzt [...], der sich nun seinerseits darum bemüht, die Gemeinsamkeit der Herkunft und des Schicksals zwischen Lateinamerika und „Iberien“ zu betonen.“⁸³⁵ In diesem Zusammenhang zeigt sich eine weitere Begriffsverschiebung, die die Entdeckung Amerikas betrifft. Die ehemals verwendeten Begriffe „»Eroberung«, »Invasion« und »Verhüllung«“ weichen „Ausdrucksformen, die auf eine allumfassende Versöhnung abzielen: »Begegnung zweier Welten«; »Universalisierung der Geschichte« und »Möglichkeit der Versöhnung mit unserer Vergangenheit«“.⁸³⁶

⁸³² Schelkshorn (1997), 159.

⁸³³ Estermann, 117.

⁸³⁴ Vgl. ebd., 124.

⁸³⁵ Fornet-Betancourt (2005), 31.

⁸³⁶ Estermann, 118.

Im Glauben an die Überlegenheit des „abendländischen Zivilisationsmodells“ erhofft sich Zea Ende des 20. Jahrhunderts von der Globalisierung die Realisierung der Befreiung, mehr Gerechtigkeit und zunehmende Solidarität.⁸³⁷ Dementsprechend unterstützt er das Freihandelsabkommen NAFTA zwischen Mexiko, Kanada und den USA. Er erwartet sich von diesem „die einzigartige Chance einer würdigen Integration in die Weltgemeinschaft“ und die Versöhnung „zwischen dem romanisch-katholischen Geist und der angelsächsisch-protestantischen Kultur in Nordamerika“.⁸³⁸ Den Wunsch nach Versöhnung der latein- und nordamerikanischen Wirklichkeit äußert Zea bereits in seinem Werk *Signale aus dem Abseits*. Vor dem Hintergrund dieses Umdenkens deutet er den Aufstand der Zapatisten in Chiapas 1994 als „Provokation und als Rückfall in einen Romantizismus prämoderner Lebensformen“.⁸³⁹ Estermann fasst die Überzeugung zusammen, die Zeas Einschätzung zugrunde liegen:

„Das Bestreben im Umgang mit »ethnischen Minderheiten« müsse darin bestehen, diese auf den »Marsch in Richtung Zivilisation« zu integrieren[...], wobei er »Zivilisation« selbstredend im Sinne des abendländischen Entwicklungsmodells versteht. Die Betonung der eigenen »indigenen Identität«, einer eigenen Sprache [...], des Rechts auf kulturelle Selbstbestimmung und auf Dissens bezüglich des von der Mestizen-Mehrheit vorgeschlagenen Entwicklungsmodells gelten für Leopoldo Zea als »Rückschritt« und Wiederherstellung des von ihm überwunden erachteten Modells der »Rassentrennung« und Diskriminierung. Indem er von »Bauern« und »Dialekten« spricht[...], meint er das ethnische und kulturelle Problem eines lateinamerikanischen Pluralismus sozioökonomisch »aufheben« zu können.“⁸⁴⁰

Zeas Einschätzung liege eine „gewisse »Blindheit«“ sowohl bezüglich des „im Projekt der neoliberalen und kapitalistischen Globalisierung implizit enthaltenen kulturellen Zentrierung“ als auch hinsichtlich der Pluralität der lateinamerikanischen Lebensformen zugrunde, wie Estermann urteilt.⁸⁴¹ Auch Schelkshorn schließt sich dieser Auffassung an. Für ihn kommt in Zeas Urteilen die „Schwachstelle“ seines Denkens „in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, nämlich sein Begriff der »mestizaje«, der letztlich auf eine „Aufhebung“ der indigenen Kulturen in einen mexikanischen Nationalismus abzielt“.⁸⁴²

Wie Estermann hinweist, habe sich Zeas Hoffnung, die „ersehnte »Versöhnung« zwischen den Nationen“, durch das Freihandelsabkommen nicht verwirklicht; die Schere zwischen Arm und Reich sei stattdessen größer geworden und „die Probleme der so genannten

⁸³⁷ Estermann, 113-114 u. 122.

⁸³⁸ Schelkshorn (1999), Absatz 9.

⁸³⁹ Ebd., Absatz 10.

⁸⁴⁰ Estermann, 114.

⁸⁴¹ Ebd., 124.

⁸⁴² Schelkshorn (1999), Absatz 10.

illegalen mexikanischen Wanderarbeiter[...]“ dringlicher.⁸⁴³ Auch Krumpel macht auf die Gefahren und Herausforderungen aufmerksam, die mit der Globalisierung zugenommen haben. Unter anderem nennt auch er die immer größer werdende Kluft „zwischen den reichen Industrieländern des Nordens und den armen Entwicklungsländern des Südens“; sie machen, wie er ausführt, „die Problematik des philosophischen Geschichtsoptimismus besonders deutlich“.⁸⁴⁴ Krumpel weist in aller Klarheit auf die Probleme der gescheiterten Modernisierungsbemühungen hin: „Demnach führt Modernisierung nicht zu größerem Wohlstand und Freiheit, sondern verlängert die koloniale Abhängigkeit und die damit verbundenen Formen der Armut.“⁸⁴⁵

Zeas Fehleinschätzung hinsichtlich des möglichen Beitrags der Globalisierung an der Vermehrung von Gerechtigkeit in der Welt und die gerechtfertigte Kritik an seiner Einschätzung erlauben jedoch nicht, seine Geschichtsphilosophie insgesamt zurückzuweisen. Krumpel, Nagl-Docekal und Schelkshorn sind davon überzeugt, dass die Einwände, die an geschichtsphilosophische Konzepte herangetragen werden, ihre Verabschiedung nicht rechtfertigen. Vielmehr behauptet Nagl-Docekal: „Manche der Konzeptionen der Philosophie der „Moderne“ sind nicht nur nicht widerlegt durch die gängigen Vorbehalte, sondern bieten – darüber hinaus – für die heutige denkende Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Moral, Recht und Geschichte Grundlagen, die kaum verzichtbar sind“.⁸⁴⁶ Nagl-Docekal weist die an die Geschichtsphilosophie Kants herangetragenen Einwände zurück. Ihre Argumentation soll an dieser Stelle nachgezeichnet werden, um daran anknüpfend aufzuzeigen, dass eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie Zeas abzulehnen ist.

Wie Nagl-Docekal aufzeigt, handle es sich bei den Einwänden, die an die Geschichtsphilosophie herangetragen werden, um „Fehleinschätzungen“, denn auffällig sei, „daß die Einwände gewöhnlich in pauschaler Weise formuliert sind und davon ausgehen, daß Hegels Konzeption der Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ das Paradigma von Geschichtsphilosophie darstellt.“⁸⁴⁷ Dieser Einwand bezüglich des Fortschrittsgedankens treffe die Geschichtsphilosophie Kants nicht. Man dürfe, so Nagl-Docekal, keinen „naiven Aufklärer“ in Kant sehen und seiner

⁸⁴³ Estermann, 112.

⁸⁴⁴ Krumpel (1992b), 152.

⁸⁴⁵ Krumpel, zitiert nach Bogner, 30.

⁸⁴⁶ Nagl-Docekal (2002), 204.

⁸⁴⁷ Ebd., 209-210.

Fortschrittskonzeption keinen „deskriptiven Anspruch“ unterstellen. „Demnach wäre Kant der Auffassung, daß die Geschichte der Menschheit in der Tat einen Prozeß der moralisch motivierten Vermehrung von Gerechtigkeit darstellt. Doch eine solche Lesart könnte mit Kants Texten nicht in Einklang gebracht werden.“⁸⁴⁸ Nach Kant verpflichtet die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft den einzelnen Mensch in Form des kategorischen Imperativs moralisch dazu, „die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen und gebietet ihm, über das Verbot der Benutzung anderer Menschen als bloßes Mittel hinaus, die Förderung fremder Glückseligkeit, Kant spricht dabei von Liebespflichten.⁸⁴⁹ Die Idee des Rechts, die uns zur Geschichte und dem Fortschrittsgedanken führe, leite sich, so Kant, aus dem kategorischen Imperativ ab, sie soll die Freiheit jedes Einzelnen schützen und gleichzeitig soweit einschränken, als dies für die Wahrung der Freiheit Anderer notwendig sei. Dabei sei es Aufgabe, sich für die Schaffung einer vollkommen gerechten Verfassung einzusetzen, was nicht der einzelne Mensch realisieren könne, sondern bloß in der Gattung möglich sei.⁸⁵⁰ Nagl-Docekal führt weiter aus:

„Die Idee des Rechts hat die Funktion eines kritischen Maßstabs, mit dem jede Generation aufs Neue die bestehenden Verhältnisse konfrontieren muß, um Ungerechtigkeiten aufzudecken und an ihrer Überwindung zu arbeiten. Unter moralphilosophischer Perspektive ergibt sich somit folgender Blick auf die Geschichte: Der in der Vernunft angelegte praktische Imperativ enthält eine Zielsetzung, und jede Generation hat die Verpflichtung, ihren Beitrag zur allmählichen Annäherung an dieses Ziel zu leisten. Auf diese Weise ist der Fortschritt in der Geschichte moralisch geboten.“⁸⁵¹

Entscheidend ist nun, dass Kant die Idee der zunehmenden Vermehrung von Gerechtigkeit nicht aus konkreten, geschichtlichen Beobachtungen ableitet. Tatsächlich lasse sich keine Gattung „als Subjekt der Geschichte“ beobachten, die an der schrittweisen Verwirklichung der Überwindung von Ungerechtigkeit arbeite, Kant initiiert keine „große Erzählung“.⁸⁵² Der Blick auf den realen Geschichtsverlauf zeige vielmehr, dass dieser „vorwiegend nicht durch moralische Verhaltensweisen, sondern durch den Antagonismus der Partikularinteressen und dessen gewaltförmige Konsequenzen bestimmt ist“.⁸⁵³ Da der Mensch in den Worten Kants gesprochen aus „krummem Holz“ geschnitzt sei, aus dem

⁸⁴⁸ Nagl-Docekal (2002), 212.

⁸⁴⁹ Vgl. ebd., 210 und Ohrfandl, Cornelia (2017): *Die Unhintergebarkeit des Einzelnen und die Bedeutung des Anderen. Kernelemente der Kantischen Moralphilosophie*, Wien: Diplomarbeit, 79-84.

⁸⁵⁰ Vgl. Nagl-Docekal (2002), 211.

⁸⁵¹ Ebd., 211.

⁸⁵² Vgl. ebd., 212.

⁸⁵³ Ebd.

„nichts ganz Gerades gezimmert werden kann“, scheint ihm die Umsetzung moralischer Pflichten unmöglich zu sein:

„Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und, bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebilddete Gattung für einen Begriff machen soll.“⁸⁵⁴

Die Überwindung der Partikularinteressen und den Fortschritt hin zu mehr Gerechtigkeit verfolge der Mensch, so Kant, nicht auf einer moralischen Grundlage, sondern „im pragmatischen Verstand, der das Eigeninteresse in einer längerfristigen Perspektive kalkuliert“, der das sich Einlassen auf das „Gehege des Rechts“ empfiehlt.⁸⁵⁵ Die Umsetzung von Moral und Gerechtigkeit vollziehe sich, wenn man den tatsächlichen Geschichtsverlauf von Geschichte betrachte, nicht entlang der Moralität, sondern des Verstandes, der aus praktischem Eigeninteresse dazu anleitet, sich in gesetzliche Regelungen einzulassen. Aber auch der praktische Verstand siege nicht immer über das kurzfristige Eigeninteresse, was die Tatsache der Gewalt und ihrer Exzesse in der Welt und das Handeln zum Nachteil und auf Kosten anderer erkläre. Das heißt wie auf der Ebene der praktischen Vernunft zeichnet Kant auch auf der Ebene des pragmatischen Verstandes die bisherige Geschichte nicht als „große Erzählung“. ⁸⁵⁶ Stattdessen gibt uns Kant mit seinen geschichtsphilosophischen Ausführungen, so Nagl-Docekal, einen „Leitfaden“ für eine neue Art der Geschichtsschreibung“ an die Hand, der uns dazu anhält zu untersuchen, „was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“. ⁸⁵⁷ Sie führt aus:

„Der Zusammenhang von Geschichtsphilosophie, Geschichtsschreibung und Praxis, den Kant vor Augen hat, ist [...] folgender: Die Geschichtsphilosophie vermag zu zeigen, daß der Fortschritt, zu dem beizutragen moralische Pflicht ist, auch geschichtlich möglich ist. Insbesondere im Blick auf die pragmatische Vorgehensweise, die vom Verstand zu erwarten ist, wird deutlich, daß ein Engagement für die Vermehrung von Gerechtigkeit nicht von vorneherein sinnlos ist. Indem Geschichtsphilosophie plausibel machen kann, daß die Menschen sich – obzwar meist nach vielen leidvollen Erfahrungen – genötigt sehen, rechtliche Regelungen zu treffen, eröffnet sie eine „tröstende Aussicht auf die Zukunft“[...]. Der „Trost“, von dem hier die Rede ist, wird freilich nur den Handelnden zuteil: Kant denkt auch mit Bezug auf die Zukunft nicht an eine Art von naturgesetzlichem Geschichtsverlauf. Die künftige Vermehrung von Gerechtigkeit lässt sich vielmehr nur unter der Bedingung prognostizieren, daß „der Wahrsager die Begebenheiten selbst macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt““. ⁸⁵⁸

⁸⁵⁴ Kant, zitiert nach Nagl-Docekal (2002), 212.

⁸⁵⁵ Ebd., 213.

⁸⁵⁶ Vgl. ebd., 214.

⁸⁵⁷ Ebd., 215.

⁸⁵⁸ Ebd.

Es ist der einzelne handelnde Mensch, der zum Gelingen einer gerechteren Zukunft betragen solle, aber nicht müsse. Wie Nagl-Docekal argumentiert, komme es deshalb einem Missverständnis gleich, das geschichtsphilosophische Denken bei Kant als Konzeption einer linearen „großen Erzählung“ zu lesen, Kant entwerfe kein „utopisches Bild, das auf eine Art Selbsterlösung der Menschheit zulaufe“, denn der Mensch werde sich seinem Wesen entsprechend auch weiterhin am Partikularinteresse orientieren.⁸⁵⁹ Auch Krumpel macht deutlich, dass der Fortschrittsbegriff nicht als „teleologischer und schicksalhafter Zwangsvollzug der Geschichte“ gedeutet werden dürfe, der sich automatisch auf eine bessere Zukunft zubewege, sondern es sind „die Menschen, die ihre Geschichte selbst schaffen, die ihre Ideen und Wertvorstellungen in ihre Handlungen einfließen lassen“.⁸⁶⁰

Auch muss das Verständnis der Kantischen Geschichtsphilosophie als „Legitimationserzählung“ zurückgewiesen werden. Alle Handlungen, auch jene im Bestreben der Vermehrung von Gerechtigkeit, erhalten ihre Legitimation ausschließlich, wenn sie mit dem Sittengesetz übereinstimmen:

„[F]ür die Legitimation von Handlungen“ wäre es nicht ausreichend, „auf ihre Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Fortschritt zu verweisen. Ein derartiger Legitimationsversuch entspräche dem Prinzip, wonach der Zweck die Mittel heiligt, welches mit der Moralphilosophie Kants unvereinbar ist. Die Begründung von Praxis kann nach Kants Auffassung allein über den kategorischen Imperativ erfolgen, und das bedeutet, daß auch für ein Handeln „in weltbürgerlicher Absicht“ jeweils im Einzelnen zu prüfen ist, ob seine Vorgangsweise mit dem Sittengesetz übereinstimmt, oder ob Menschen in unzulässiger Weise instrumentalisiert werden.“⁸⁶¹

Was die Fortschrittsidee bei Kant bereithalte, sei somit nicht mehr und nicht weniger als „eine tröstende Aussicht auf die Zukunft“, nämlich die Hoffnung, dass der Einsatz jedes Einzelnen für die Vermehrung von Gerechtigkeit denkbar sei und wir zuversichtlich sein dürfen. Der Einsatz für eine gerechtere Zukunft, der nur „im Vertrauen darauf [...], daß dieses Unterfangen nicht völlig aussichtslos ist“, möglich ist, bedeute, so macht Nagl-Docekal aufmerksam, „daß wir – selbst wenn wir uns darüber nicht Rechenschaft ablegen – *in nuce* eine Geschichtsphilosophie im Sinne Kants vertreten“, weshalb Geschichtsphilosophie auch gegenwärtig „nicht nur möglich, sondern auch unverzichtbar“ sei.⁸⁶² Wie Peggy H. Breitenstein zusammenfasst, ist somit festzuhalten, dass „Kants Geschichtsphilosophie als Teil seiner praktischen Vernunft verstanden werden müsse und dass die Forderung, die Geschichte der Verfassungen als eine des Fortschritts der Freiheit

⁸⁵⁹ Nagl-Docekal (2002), 217.

⁸⁶⁰ Krumpel (2004), 174.

⁸⁶¹ Nagl-Docekal (2002), 216.

⁸⁶² Ebd., 217.

zu lesen, auf einem Postulat der praktischen Vernunft beruhe, ohne das alles Bemühen für Freiheit und Gerechtigkeit sinnlos erscheine“.⁸⁶³

Inwiefern sind Nagl-Docekals Ausführungen zu Kants Geschichtsdenken für unsere Auseinandersetzung mit Zea von Belang? Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die postmodernen Einwände, die an Zeas Geschichtsphilosophie herangetragen werden, einer Zurückweisung bedürfen. Meine Argumentation möchte ich in Anlehnung an Nagl-Docekals Ausführungen entfalten.

Die Stelle des kategorischen Imperativs in der Philosophie Kants nimmt in der Philosophie Zeas das Postulat des universalen Humanismus ein, das Zea aus seiner Kritik am Logos als Herrschaftsinstrument und der Idee des konkreten Universalen heraus entwickelt. Das Postulat des universalen Humanismus fordert den Einzelnen zur Anerkennung der „Gleichheit in Verschiedenheit“ auf, das heißt zur Anerkennung jedes Menschen, sowohl der eigenen Person als auch aller anderen, denn Mensch sein bedeutet immer schon Mitmensch sein. Diese Anerkennung ist moralische Pflicht. Sie schließt die Forderung an den Einzelnen ein, im Rückgriff auf die eigene konkrete Seinsweise, das heißt die eigene Identität, Anerkennung von anderen einzufordern. Diese Aufgabe veranschaulicht Zea anhand der literarischen Figur Calibán, der gegen Próspero aufbegehrt, seine eigene Seinsweise in den Diskurs einbringt und so das Herrschaftsverhältnis zwischen Próspero und ihm aufbricht. Entlang des Leitfadens des Postulats des universalen Humanismus und des Logos als Dia-logos, den uns Zea als kritischen Maßstab an die Hand gibt, gelte zu prüfen, was einzelne Menschen bzw. ganze Völker geleistet oder geschadet haben. Denn: „Normatives Grundprinzip der Befreiungsethik war – und bleibt – die Kritik der herrschenden Verhältnisse aus der Sicht der unterdrückten Anderen, der Opfer der jeweiligen Herrschaftssysteme (*sub lumine oppressions*).“⁸⁶⁴ Zeas Geschichtsphilosophie bietet uns in Form seines gleichberechtigten Dia-Logos einen Leitfaden der Beurteilung geschichtlicher Entwicklung. Schelkshorn schreibt über das wesentliche Anliegen der Philosophie Dussels und Zeas: „[Beide] bekräftigen auf der Basis eines humanistischen Begriffs des moralischen Subjekts die aufklärerische Idee universeller Freiheit als »Ziel«[...] der Geschichte, das durch den Befreiungskampf der Völker des Südens zu realisieren ist.“⁸⁶⁵ Es gehe ihnen dabei nicht um eine bloße Umkehrung insofern, als

⁸⁶³ Breitenstein, 28

⁸⁶⁴ Schelkshorn (1999), Absatz 13.

⁸⁶⁵ Schelkshorn (1997), 160.

Lateinamerika zum neuen Träger des Weltgeistes werden solle. Diesen Gedanken würde Zea mit Verweis auf die Pluralität und Kontextualität von Universalität zurückweisen. Sondern Zea zeigt in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten auf, dass der Verlauf der Geschichte und der gegenwärtige Umgang der Menschen miteinander, gemessen an der Frage, in welchem Ausmaß Menschen Anerkennung in ihrer konkreten Seinsweise erfahren und inwiefern die Marginalisierten Widerstand gegen ihre Unterdrücker aufbringen, zeige, dass die Welt einer grundlegenden Transformation, der Überwindung von Abhängigkeit, Unterdrückung und Herrschaft und der Vermehrung von Gerechtigkeit und Solidarität bedürfe, die auf der Grundlage des Dia-Logos mit den Mitmenschen zu realisieren seien.

Der Blick in die Vergangenheit zeige den Verlauf einer fortlaufenden Unterdrückung, Abhängigkeit und Repression entlang des Logos als Herrschaftsinstrument, den es bewusst zu machen und zu überwinden gelte. Auch gegenwärtig werden universale Rechte großen Teilen der Menschheit vorenthalten und es wird mit Begriffen gearbeitet, die die „Verhüllung“ Lateinamerikas weiter fördern würden, so Zea. So werde mit der Bezeichnung „Dritte Welt“, der auch Lateinamerika zugerechnet wird und die eine imperialistische Erfindung sei, eine unterentwickelte Position Lateinamerikas gegenüber der „Ersten Welt“ behauptet, die zwar im politisch-ökonomischen, aber eben nicht im moralischen Sinne gegeben sei.⁸⁶⁶ „Lateinamerika war und bleibt deswegen marginalisiert. [...] Lateinamerika und dessen Reichtum [gilt] nur als ein Instrument für den Fortschritt und [die, C. K.] Entwicklung der anderen (vor allem USA), nur nicht sich selbst.“⁸⁶⁷ Dadurch werde die nicht-westliche Welt auf eine marginalisierte Position fixiert und zugleich ungerechtfertigte Privilegien der westlichen Welt fortgeschrieben. Schwab moniert, dass „auch heute noch [...] europäische „Errungenschaften“ wie Demokratie, freie Marktwirtschaft und die christliche Religion als Konzepte angesehen [werden], die für die ganze Welt gültig seien“.⁸⁶⁸ Dadurch ist angezeigt, dass die Überwindung des Eurozentrismus eine bis in unsere Gegenwart bestehende Aufgabe darstellt. Betrachte man die vielen moralischen Problemlagen, die die Menschheit gegenwärtig herausfordern, erkenne man, so Krumpel, dass „der Alleinrettungsversuch der vom Norden

⁸⁶⁶ Vgl. Kuster, 154.

⁸⁶⁷ Ebd., 154-155.

⁸⁶⁸ Schwab, 9.

herkommenden Vernunft das Verstehen fremder Kulturen [...] erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht.“⁸⁶⁹

Hinsichtlich der lateinamerikanischen Vergangenheit spricht Zea von einer schmerzlichen Geschichte des Scheiterns, da es den Menschen bis in die Gegenwart nicht gelungen sei, den verinnerlichten Eurozentrismus zu überwinden und ihre eigene Identität anzunehmen. Es geht Zea mit seiner Geschichtsphilosophie also nicht darum, in Verfolgung teleologischer Ziele die „desastösen Folgen der *diskontinuierlich verlaufenden* Geschichte“ zu verharmlosen und zu legitimieren, so der Vorwurf der an die klassisch-europäische Geschichtsphilosophie und auch die Befreiungsphilosophie herangetragen wird. Zea ist im Gegenteil gerade darum bemüht, die Verharmlosung der Gewalt an einzelnen Menschen ebenso wie an ganzen Völkern im Namen eines höheren Zwecks zu entlarven und anzuklagen. Wie die Auseinandersetzung mit seinem Werk *Signale aus dem Abseits*, konkret seine Eurozentrismuskritik zeigt, spricht er sich entschieden gegen die „zertrampelten Blümlein“ in Annahme eines übergeordneten Telos aus. Die einzelnen „Bäume“, die den „Wald“ ausmachen, dürfen nicht in Vergessenheit geraten oder zum Wohle des Waldes geopfert werden. Stattdessen plädiert Zea dafür, den konkreten Menschen anzuerkennen und in einen Dia-logos mit ihm einzutreten, der das eigene Selbst bereichert, wobei die Offenheit des Diskurses ein wesentliches Moment darstellt.

Auch in einem anderen Zusammenhang wird deutlich, dass sich Zea vom Gedanken der Einebnung des diskontinuierlichen Geschichtsverlaufs distanziert, nämlich in Auseinandersetzung mit Francis Fukuyamas Rede vom „Ende der Geschichte“. Fukuyama postuliert die These vom „Ende der Geschichte“, da er nach dem Niedergang des Ostblocks im Neoliberalismus die einzig verbliebene Möglichkeit sieht.⁸⁷⁰ Das heißt die „ideologische Evolution der Menschheit“ sei an ihr Ende gekommen und die Zukunft reduziere sich deshalb „im universalhistorischen Sinn [...] auf die globale Durchsetzung der westlich-liberalen Demokratie“.⁸⁷¹ Dieser Behauptung widerspricht Zea vehement, da sich darin ein zutiefst undialektisches Denken ausdrücke, das die inneren Widersprüche des Liberalismus verschweige: „[E]indringlich betont [Zea], daß die totalitären Irrwege des 20. Jahrhunderts (Faschismus, Stalinismus und die regionalen Despoten postkolonialer Staaten) Reaktionen auf die Widersprüche jenes Liberalismus waren, dessen später Sieg

⁸⁶⁹ Krumpel (1992b), 156.

⁸⁷⁰ Vgl. Krumpel (2006), 100.

⁸⁷¹ Schelkshorn (1999), Absatz 5.

nun gefeiert werden soll.“⁸⁷² Wovor Zea hier Abstand nimmt, ist ein Denken, dass gerade versucht, Widersprüche und Konflikte zu unterschlagen und einzuebnen.

Für Lateinamerika, dem die geschichtliche Wurzel lange Zeit abgesprochen wurde, ist die Suche nach geschichtlicher Identität und eine Antwort auf die Frage nach geschichtlicher Identität bedeutsam. Gerade der Blick auf das Scheitern sei in diesem Zusammenhang bedeutsam, so Zea. Das heißt Zea wendet den Blick notwendig und bewusst den Diskontinuitäten der Vergangenheit zu. Man müsse zu einem geschichtlichen Bewusstsein gelangen, dass die „heterogene Vergangenheit miteinbezieht“, das heißt die verschiedenen gesellschaftlichen Projekte, die nacheinander realisiert worden seien, ohne dass das Neue dabei mit der Vergangenheit vermittelt worden wäre.⁸⁷³ Dabei erkenne man die humanistische Verantwortung des Subjekts, dem die Aufgabe der „Annahme der eigenen Vergangenheit [zukomme], da die lateinamerikanische Geschichte durch eine Verdrängungslogik geprägt sei“.⁸⁷⁴ Diese Annahme, das heißt die Assimilation, ermögliche den Selbstbehauptungsprozess der Unterdrückten, die im Ausgang der eigenen Identität ihre Freiheit und Gleichheit vor den anderen einfordern und dadurch der Nachahmung und Imitation entkommen. Es sei, so Zea, ihre Aufgabe an der Realisierung der aufklärerischen Idee universeller Freiheit mitzuwirken.

Zea ist nicht daran gelegen, eine „große (lateinamerikanische) Erzählung“ zu schaffen. Stattdessen wendet er sich dem Geschichtsverlauf, es handle sich um eine Geschichte des Scheiterns, mit einer anderen Intention zu, wie Schelkshorn deutlich macht: „Das »proyecto asuntivo« zielt nicht auf eine nachträgliche Überhöhung geschichtlicher Brüche, sondern auf deren Annahme, um dem Wiederholungszwang zu entrinnen.“⁸⁷⁵ Nur dadurch sei es dem Menschen möglich, nicht weiterhin eine fremde Zukunft leben zu müssen, sondern stattdessen seine Zukunft aus Freiheit selbst zu gestalten. Zea stellt klar:

„Aufheben der Vergangenheit, damit diese sich nicht wiederhole. Die Vergangenheit wird nicht (einfach) verneint, vielmehr geht man von der eigenen Wirklichkeit und Identität aus und von diesem Zugriff her wird eine Zukunft entworfen, die notwendigerweise (von der Vergangenheit) verschieden sein muß. In meiner Philosophie kann Subjekt der Geschichte weder die Abstraktion, der Hegelsche Geist, noch das Proletariat von Marx, noch der Barbar der Dritten Welt sein. Das Subjekt dieser Dialektik ist der konkrete Mensch, der Mensch aus Fleisch und Blut, wie Sie und ich es sind.“⁸⁷⁶

⁸⁷² Schelkshorn (1999), Absatz 5.

⁸⁷³ Vgl. Schelkshorn (1997), 160.

⁸⁷⁴ Ebd.

⁸⁷⁵ Ebd., 161.

⁸⁷⁶ Zea (1989), 31.

Schelkshorn betont, dass „der Fluchtpunkt moralischer Praxis [der Befreiungsphilosophie] kein geschichtliches Projekt vorzeichnet, das verwirklicht werden könnte, sondern bloß den Horizont für die Kritik aller möglichen geschichtlichen Projekte. Dies ist die Lehre der Utopiekritik der letzten Jahrzehnte. Transzendente Antizipation soll gerade die totalitäre Dynamik von Utopien brechen, indem sie die Verabsolutierung geschichtlicher Projekte aufhebt.“⁸⁷⁷ Zea selbst betont im Zusammenhang mit der Frage, was seinen Begriff von Dialektik von jenem von Hegel und Marx unterscheide, dass er ein totalitäres Geschichtsverständnis ablehnt. Er spricht sich gegen das geschichtliche Subjekt als eine Abstraktion aus:

„Vielleicht besteht ein Unterschied darin, daß sowohl bei dem einen wie bei dem anderen [bei Hegel und Marx, C. K.] die Geschichte ein Ziel, einen Zweck hat, den die eigenen Abstraktionen markieren, nämlich den Geist oder das Proletariat. Ich glaube, das jenseits des Geistes und des Proletariates der Mensch anzusiedeln ist, jener Mensch aus Fleisch und Blut, der nicht Abstraktion sein kann, was Geschichte erst ermöglicht, was jede Dialektik möglich macht.“⁸⁷⁸

Krumpel macht auf den Umstand aufmerksam, dass in Lateinamerika grundsätzlich ein anderes Verständnis hinsichtlich der Auffassung von Geschichtsphilosophie und der „großen Erzählungen“ vorherrsche als in Europa. Dieser Hinweis scheint mir deshalb von zentraler Bedeutung, da er davor bewahren kann, allzu schnell unzulässige Interpretationen über die lateinamerikanische Denktradition, eine in Europa leider noch immer wenig vertraute, anzustellen, die stattdessen aus ihrem eigenen Denkhorizont heraus verstanden werden will. Er schreibt hierzu: „In Lateinamerika ist Geschichtsphilosophie nie im Verständnis eines mechanischen teleologischen Verständnisses rezipiert worden, aber auch nicht im Sinne einer theoretischen Integration des Gesamtschicksals der Menschheit in ein homogenes Sinnverständnis, wie es in den großen emanzipatorischen Erzählungen des europäischen Rationalismus zutage trat.“⁸⁷⁹ Auch wurde die postmoderne Hinwendung zur Pluralität in Lateinamerika nicht als Gegenposition zur Moderne und auch nicht als etwas vollkommen Neues aufgefasst.⁸⁸⁰ Die philosophischen Systeme der Aufklärer in Lateinamerika bot hingegen „für viele Intellektuelle die dialektisch-historische Grundlage [...], um die Pluralität auf den philosophischen Begriff zu bringen. Der historische Prozess wurde nicht im Sinne des mechanischen Determinismus interpretiert, sondern als Dialektik

⁸⁷⁷ Schelkshorn (1992), 202.

⁸⁷⁸ Zea (1989), 31-32.

⁸⁷⁹ Krumpel (2004), 161-162.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., 85.

zwischen Relativem und Absolutem, wobei in jeder relativ wahren Erkenntnis sowohl ein Moment des historischen Irrtums als auch ein Moment des Absoluten enthalten ist.“⁸⁸¹

Entscheidend ist, dass Zea von einer doppelten Lebensaufgabe des Menschen ausgeht: der Verwirklichung des eigenen Lebens und dem Beitrag zur Verwirklichung des Lebens Anderer. Dadurch ist jeder Mensch individuell und sozial verantwortlich, wie Hofstätter ausführt.⁸⁸² Das Erkennen der eigenen Besonderheit impliziert je schon die Rücksichtnahme auf die anderen Menschen in ihren Umständen, wodurch die Anderen „den notwendigen Ausgangspunkt [bilden] für eine wahrhaftige, von Gleichheit gekennzeichnete Beziehung, für eine echte Universalität, die um die Reichweite und die Grenzen des Eigenen weiß“.⁸⁸³ „Wenn der Lateinamerikaner zu seiner eigensten und am nächsten liegenden Wirklichkeit zurückkehrt, so nicht, um einfach in ihr zu verbleiben, sondern um aus ihr die Gesamtheit von Möglichkeiten zu abstrahieren, die es ihm erlauben, mit allen Völkern zusammenzuarbeiten, die die Menschheit ausmachen“.⁸⁸⁴ So konfrontiert uns die Selbstentdeckung, die Annahme der eigenen Geschichte, nach Zea zugleich mit der Verantwortung für uns selbst und der Verantwortung für die Wirklichkeit und unsere Mitmenschen. Verantwortlich ist der Mensch durch sein Handeln. Zwar ist er in Umstände und Zusammenhänge hineingeboren, die er nicht selbst gewählt hat, jedoch muss er diese annehmen, da sie den „unausweichlichen Ausgangspunkt“ für das eigene Handeln und Veränderungen darstellen.⁸⁸⁵ Hofstätter führt weiter aus: „Indem wir diese unvermeidliche Verpflichtung in Freiheit aufnehmen, werden wir Individuen, d.h. nehmen wir unsere Individualität an.“⁸⁸⁶ Davon ausgehend müsse sich die lateinamerikanische Philosophie zum einen an der Frage nach der eigenen Lage orientieren (Verantwortung für sich selbst), zum anderen auch die Frage nach dem Ort Lateinamerikas in der Welt stellen (Verantwortung in der Welt).⁸⁸⁷ Über das konkrete Verantwortlich-Sein schreibt Hofstätter in Bezugnahme auf Ortega y Gasset: „So ist das Bewusstsein unserer umstandsbezogenen Situation und des Ortes, den wir in den Beziehungen zu anderen, die Welt durchziehenden Umständen einnehmen nicht etwas Abstraktes, sondern etwas, was mit der konkreten Wirklichkeit der menschlichen Existenz verbunden ist.“⁸⁸⁸ Verantwortlich sein bedeutet

⁸⁸¹ Krumpel (2006), 197.

⁸⁸² Vgl. Hofstätter, 124.

⁸⁸³ Zea, zitiert nach ebd.

⁸⁸⁴ Zea, zitiert nach ebd.

⁸⁸⁵ Vgl. ebd., 127.

⁸⁸⁶ Ebd., 127-128.

⁸⁸⁷ Vgl. ebd., 128.

⁸⁸⁸ Ebd., 129.

aufgefordert zu sein, nach Lösungen für konkrete Probleme zu suchen. Verantwortung fordere die Bezugnahme auf die je konkrete Wirklichkeit. Für Zea muss sich der Philosoph entsprechend dem Konkreten zuwenden. „Die Auffassung, nach der die Philosophie nur dem Universalen und Ewigen verpflichtet ist, ist eine Ausflucht, ein Vorwand, um sich der Verantwortung zu entziehen, eine bequeme Art, der Verpflichtung mit der umgebenden Welt dadurch auszuweichen, dass man sich im akademischen Turm abschottet.“⁸⁸⁹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die postmoderne Kritik den Kern der Geschichtsphilosophie Zeas nicht trifft. Schelkshorn kommt zu dem Urteil, dass Castro-Gómez' Kritik die eigentliche Intention verzerre bzw. postmoderne Theoreme zum Teil unkritisch verwende.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ Hofstätter, 129.

⁸⁹⁰ Vgl. Schelkshorn (1999), Absatz 25.

12 Die Aktualität des Denkens Zeas – Kritische Anfragen an das postmoderne Denken und die europäische Philosophie

Wie die an Zeas Philosophie herangetragenen Einwände zeigen, bedarf es in Anwendung Zeas universalen Humanismus einer erweiterten Zuwendung zu den indigenen Völkern und der Bestimmung ihrer Identität. Hier gilt es mit Zea gegen Zea zu argumentieren, um in der Gegenwart anzukommen. Hinsichtlich des Einwandes, Zea entwerfe eine „große Erzählung“, wurde aufgezeigt, dass dieser Vorwurf am Grundgedanken der Geschichtsphilosophie Zeas vorbeigeht.

In Anknüpfung an Schelkshorn möchte ich aufzeigen, dass die Auseinandersetzung mit Zeas geschichtsphilosophischem Denken auch für die Beantwortung heutiger philosophischer, sozialer und politischer Herausforderungen lohnenswert ist und für die aktuelle europäische Philosophie, ein Korrekturpotential in mehrerlei Hinsicht bereithält.⁸⁹¹

Wie Schelkshorn ausführt, zielt die Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien der Aufklärung, die für alle Philosophen des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens bedeutsam ist und die Kritik an den Fortschrittsideen des 18. und 19. Jahrhunderts einschließt und zu deren Destruktion aufruft, auf zwei wesentliche Inhalte:⁸⁹² Zum einen wird die Annahme teleologisch-deterministischer Geschichtstheorien, „die Gewaltsamkeit kolonialer Eroberungspolitik durch einen übergeordneten Zweck rechtfertigen“,⁸⁹³ zurückgewiesen und stattdessen ein humanistischer Begriff geschichtlicher Praxis entfaltet – wodurch „die moralische Entlastung imperialer Gewalt durch den Rekurs auf die »Notwendigkeit« anonymer Geschichtsgesetze von vornherein“ unterbunden wird.⁸⁹⁴ Zum anderen zielt die Kritik auf die „eurozentristische Ausrichtung universalgeschichtlicher Entwürfe“.⁸⁹⁵ Dieser hält das lateinamerikanische Befreiungsd Denken die Geschichte der lateinamerikanischen Völker entgegen, die über Jahrhunderte hinweg unterdrückt, somit eurozentrisch verdeckt waren.

⁸⁹¹ Vgl. Schelkshorn (1997), 161.

⁸⁹² Vgl. ebd., 157.

⁸⁹³ Ebd., 159.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., 157.

⁸⁹⁵ Ebd.

12.1 Geschichtsphilosophie als lohnenswertes Unterfangen

Die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie zeigt westlicher Philosophie auf, dass Geschichtsphilosophie nicht als obsolet erachtet und begraben werden kann, sondern dass es, so Schelkshorn, „ein geschichtsphilosophisches Denken zu entwickeln [gebe], das der geschichtlichen Verantwortung, die sich aus der globalen Vormachtstellung Europas in der Neuzeit ergibt, gerecht wird“.⁸⁹⁶ Die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, die eine Geschichte der ungerechtfertigten Unterdrückung, Versklavung, Ausbeutung und Auslöschung anderer Menschen ist, ist eine längst überfällige Aufgabe, der sich der Westen bis heute nicht aufrichtig gestellt hat. Noch immer ist der Umgang mit Anderen allzu oft vom Glauben an die vermeintliche eigene Überlegenheit bestimmt. Die lateinamerikanische Philosophie hält ein Korrekturpotential der europäischen geschichtlichen Selbstbestimmung bereit und kann bei der Beantwortung der Frage nach geschichtlicher Verantwortung dienlich sein: „Nur wenn sich die europäischen Völker die Zeit des Kolonialismus, die immerhin bis in die 70er Jahre dieses Jahrhunderts [des 20. Jahrhunderts, C. K.] reicht, als Teil ihrer eigenen Geschichte zuschreiben, findet die befreiungsethische Kritik an den historischen Wurzeln des gegenwärtigen Elends der Entwicklungsländer überhaupt einen Adressaten.“⁸⁹⁷ Die Auseinandersetzung mit der eigenen blutigen Vergangenheit im Dialog mit anderen Menschen, Völkern und Kulturen, die ihre Anerkennung einfordern, müsse Anlass für die westliche Welt sein, ihrer geschichtlichen Verantwortung nachzukommen. Sie müsse erkennen, welche Diskrepanz zwischen den aufklärerischen Idealen ihrer Kultur und der Ausübung unsagbarer Gewalt gegenüber den Mitmenschen sowohl die Vergangenheit bestimmt hat als auch unsere Gegenwart kennzeichnet.

„[W]enn der philosophische Selbstzweifel, wie Zea betont, eine späte Nachwirkung der Kolonialismusdebatten des 16. Jahrhunderts ist, dann ist die Frage von Salazar Bondy in gewisser Hinsicht auch »unsere« [europäische, C. K.] Frage. Mehr noch, die Aufarbeitung des geistigen Klimas, in dem die Frage nach der Menschlichkeit anderer Völker aufgeworfen werden konnte, stellt in gewisser Hinsicht einen Maßstab für die Authentizität eines europäischen Diskurses über die Moderne dar. Denn »inauthentisch« wird nach Zea eine Philosophie immer dann, wenn sie »eine Idee des Menschen schafft, die die Negation eben des Menschen ist.«“⁸⁹⁸

Das Postulat des universalen Humanismus darf nicht weiter nur verbal proklamiert werden, während das Handeln Einzelner genauso wie globale wirtschaftliche und politische Strukturen weiterhin Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt fortschreiben.

⁸⁹⁶ Schelkshorn (1997), 162.

⁸⁹⁷ Ebd., 161.

⁸⁹⁸ Schelkshorn (2009), 74.

Schelkshorn macht auf das Problem aufmerksam, dass „die aufklärerischen Momente der europäischen Moderne durch ihre Verflechtung mit ökonomischen und kulturimperialistischen Machtpraktiken nachhaltig diskreditiert sind“.⁸⁹⁹ Er moniert:

„In einer Zeit, in der die USA im Bund mit europäischen Staaten unter dem Vorwand der Förderung von Demokratie andere Völker mit Krieg überziehen, gerät ohnehin jeder Versuch, die europäische Demokratie als Modell anzupreisen, in den Verdacht eines säkularen Pharisäertums. Wie zur Zeit Sarmientos predigen europäische Mächte anderen Völkern die „ewigen“ Prinzipien der Demokratie und intensivieren zugleich mit aller Vehemenz den Kampf um Machtanteile, billige Arbeitskräfte und natürliche Ressourcen.“⁹⁰⁰

Wenn den Worten, das heißt der Rede von der Notwendigkeit der Vermehrung von Gerechtigkeit, keine Taten bzw. Taten, die der vordergründigen Rede der Förderung einer gerechteren Welt entgegenstehen, folgen, offenbart sich die Ausrichtung der westlichen Welt an wirtschaftlichen und Machtinteressen und ihre Bigotterie tritt offen zutage.

Fornet-Betancourt macht darauf aufmerksam, dass in der heutigen Zeit Globalisierung häufig mit Universalität verwechselt werde. Er weist die „Einseitigkeit der sogenannten globalen Verhältnisse, die aus der Globalisierung des Neoliberalismus die Wahrheit einer Welt ohne Universalität machen will“ zurück und wie Krumpel auf die Notwendigkeit echter Alternativen hin.⁹⁰¹ Ein alternatives Denken sei wohlmöglich dem utopischen Denken Lateinamerikas möglich. Krumpel spricht sich deshalb auch für das Festhalten am utopischen Diskurs aus, denn dieser verweise auf die ungelösten aufklärerischen Ideale.⁹⁰² Wie er ausführt, habe die Geschichte immer wieder gezeigt, dass es aufgrund von Widersprüchen, die in Gesellschaften aufbrechen, zu Krisen und schließlich großen gesellschaftlichen Umbrüchen gekommen sei, die so nicht vorhersagbar waren.⁹⁰³ Deswegen wendet er wie Zea gegen Fukuyamas These vom „Ende der Geschichte“ ein, dass „das dialektische Denken Hegels auch Dynamik genug [besitzt], um ein Ende der Geschichte gedachtes neoliberale Gesellschaftssystem in Frage zu stellen und den Weg für alternatives Denken offen zu halten.“⁹⁰⁴ So ist Krumpel davon überzeugt, dass auch das gegenwärtige neoliberale kapitalistische Weltsystem nicht das Ende der Geschichte bedeuten könne.

⁸⁹⁹ Schelkshorn (2012b), 243.

⁹⁰⁰ Schelkshorn (2011a), 185.

⁹⁰¹ Fornet-Betancourt (2013), 15.

⁹⁰² Vgl. Krumpel (2004), 174.

⁹⁰³ Vgl. Krumpel (2006), 100.

⁹⁰⁴ Krumpel (2004), 166.

„Denn der von den führenden Industrienationen vorangetriebene neoliberale Globalisierungsprozess bringt weltweit eine Komplexität von inneren und äußeren Widersprüchen hervor, in deren Zentrum die soziale Frage steht. Mit Blick auf Lateinamerika vermindert die Globalisierung nicht das Auseinanderdriften von Arm und Reich, sondern trägt zur Vergrößerung der sozialen Gegensätze und der damit verbundenen Widerspruchskomplexität bei.“⁹⁰⁵

Auch Schelkshorn warnt davor, allzu schnell scheinbar obsolete Konzepte zu verabschieden und verweist „[a]ngesichts der globalen Ausbreitung nihilistischer Oligarchien, die in einem reinen Zynismus abseits jeder Ideologie ausschließlich die Akkumulation ökonomischer und politischer Macht betreiben“, auf soziale, kulturelle und spirituelle Gegenbewegungen wie etwa Vasconcelos „raza cósmica“.⁹⁰⁶ Eine „Reflexion auf Sinnquellen einer globalethischen Praxis“ und Politik hält vielleicht die Möglichkeit bereit, Antwort auf Fragen der Verwirklichung der anspruchsvollen „Idee globaler Solidarität“ zu geben. Zwar deute die Gegenwart, die neoliberale Ära mit all ihren Verwüstungen, „eher auf ein Versiegen authentischer moralischer Quellen hin, jedoch bleibe die Hoffnung auf die „abgründige Spontanität menschlicher Freiheit“, die auch Unvorhergesehenes bereithalte.⁹⁰⁷ „Welche kulturellen Traditionen die Widerstandsbewegungen in den verschiedenen Weltreligionen in welcher Weise aufgreifen und transformieren, ist letztlich unvorhersehbar. Interkultureller Philosophie bleibt daher die Aufgabe, einer sensiblen und zugleich kritischen Beurteilung der geschichtlich vollkommen offenen Transformationsprozesse der bisherigen Weltkulturen.“⁹⁰⁸

In Anbetracht der vielen moralischen Problemlagen und Herausforderungen, mit denen uns die Gegenwart konfrontiert, betont Krumpel wie Schelkshorn, dass die Auseinandersetzung mit Lateinamerika dem Westen zeige, dass eine Verabschiedung von der Geschichte nicht möglich sei: „Angesichts der globalen sozialen Probleme der Menschheit, durch die das Nord-Süd-Verhältnis geprägt ist, kann sich natürlich auch nicht das europäische philosophische Denken mit Begriffen wie z.B. des Postmodernen aus der Epoche der Aufklärung verabschieden. Nach wie vor stellt die Aufklärung auch für das europäische Denken ein gedanklich immer wieder zu bewältigendes Problem dar.“⁹⁰⁹ Es gelte die „rationalen Dimensionen der Moderne, insbesondere [den] Durchbruch zu einer

⁹⁰⁵ Krumpel (2006), 100-101.

⁹⁰⁶ Schelkshorn (2013b), 107.

⁹⁰⁷ Ebd., 108-109.

⁹⁰⁸ Ebd., 109.

⁹⁰⁹ Krumpel (1992b), 157.

selbstreflexiven Vernunft, die sämtliche Bereiche einer kritischen Prüfung aussetzt, gegenüber kulturalistischen Destruktionen zu verteidigen“, weshalb es zu einfach wäre, sich einfach insgesamt für oder gegen die Aufklärung auszusprechen.⁹¹⁰

Den Idealen der Aufklärung mangelt es bis in unsere Gegenwart an ihrer Umsetzung und Realisierung. Eine Rückbesinnung auf die Geschichtsphilosophien der Zeit der Aufklärung zeige, welche uneingelösten aufklärerischen Ideale es noch einzulösen gelte. Krumpel fordert:

„Das heißt, wir brauchen mit Eintritt in das einundzwanzigste Jahrhundert keine neuen Erzählungen zu erfinden. Denn die alten Erzählungen bieten uns Stoff genug, um, wie Heidegger bemerkte, „auf dem Wege zu sein“ und auf dem Weg zu bleiben. Dazu gehört auch die interkulturelle Dimension philosophischen Denkens, d. h. die Kenntnis von den Erzählungen in der lateinamerikanischen Welt [...]. Nur so ist es möglich, in unserer global vernetzten Welt das Eigene und Fremde dynamisch aufeinander zu beziehen.“⁹¹¹

Krumpel macht auf die alten emanzipatorischen Erzählungen aufmerksam und warnt davor, „in eine postmoderne Welt ohne Erzählungen aufzubrechen“.⁹¹² Eine Hinwendung zu diesen Erzählungen sei deshalb lohnenswert, weil die philosophische Vernunft im Denken der Aufklärer „dem kritischen Bewusstsein jene begrifflichen Instrumente zur Verfügung [stelle], um totalitäre Strukturen von Vernunft Herrschaft durchschaubar zu machen und intellektuellen Widerstand zu leisten“.⁹¹³

Das Denken der Aufklärung gibt uns, wie wir am Beispiel Kants gesehen haben, Leitfäden an die Hand, die der kritischen Prüfung bestehender Systeme und Strukturen hinsichtlich ihrer Moralität dienen. Die Befreiungsphilosophie knüpft daran an und verbindet die Kritik bestehender Ungerechtigkeit mit „einer kreativen Transformation der emanzipatorischen Potentiale der Aufklärung“.⁹¹⁴ Bei Lévinas entfaltet sich die Eurozentrismuskritik entlang der „Anders-Vergessenheit“, bei Dussel entlang der „Exteriorität“ und bei Zea vollzieht sie sich entlang der Kategorie des „Logos“. Wie Krumpel ausführt, bringen die lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen „die „Unhintergebarkeit“ von Individualität im Widerstreit zu der seit langem bekannten These, dass das neuzeitliche Subjekt als Individuum wie auch als Mensch und Person theoretisch und praktisch am Ende sei“, zum Ausdruck.⁹¹⁵ Wie Schelkshorn aufzeigt, hält das Festhalten an einem geschichtlichen

⁹¹⁰ Schelkshorn (2012b), 225.

⁹¹¹ Krumpel (2004), 166.

⁹¹² Ebd.

⁹¹³ Krumpel (2006), 187.

⁹¹⁴ Schelkshorn (2010), 17.

⁹¹⁵ Krumpel (2006), 222.

Subjekt kritische Rückfragen an die europäische Postmoderne bereit. „An der These festzuhalten, dass die Aufklärung ein unvollendetes Projekt ist, bedeutet auch heute, dass der Mensch Schöpfer seiner eigenen Geschichte ist und über ständig wachsende materielle und geistige Möglichkeiten verfügt, die eigene Geschichte im Sinne der Lösung globaler Probleme und sittlicher Selbstvervollkommnung zu gestalten.“⁹¹⁶ Das heißt es geht wesentlich darum, dass der einzelne Mensch sich als verantwortliches Subjekt begreift und einen Beitrag zur Vermehrung der Gerechtigkeit in der Welt leistet. Ein solches Verständnis bietet die Geschichtsphilosophie Zeas. In seinem Fall gibt sie uns den Leitfaden des universellen Humanismus und des gleichberechtigten Dialogs als kritischen Maßstab und zugleich tröstende Aussicht auf die Zukunft an die Hand. Damit stellt die Auseinandersetzung mit der Philosophie Zeas auch für zeitgenössische moralische, politische und gesellschaftliche Problemlagen ein lohnenswertes Unterfangen dar. Vor allem insofern, als sie die westliche Philosophie mit außereuropäischem Denken konfrontiert.

12.2 Die Notwendigkeit einer interkulturellen Öffnung der (europäischen) Philosophie

Die Auffassung des Subjekts als humanistischem Subjekt im lateinamerikanischen Denken ist auch entscheidend für die Bestimmung der europäischen Identität und ihre geschichtliche Selbstbestimmung. Die lateinamerikanische Philosophie zeigt der westlichen Welt auf, dass die Bestimmung ihrer Identität der „Ausbildung einer geschichtlichen Identität“ bedürfe: „Da infolge der globalen Dimension des europäischen Kolonialismus und der weltweiten Ausbreitung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation alle Völker in die europäische Geschichte hineingerissen worden sind, tangiert die Identitätssuche außereuropäischer Kulturen unumgänglich auch westliche Selbstdeutungen.“⁹¹⁷ Die Ausbildung einer geschichtlichen Identität ist mit der Forderung nach einem interkulturell geweiteten Blick verbunden. Damit ist das zweite Korrekturpotential angesprochen, welches lateinamerikanische Philosophie nach Schelkshorn für das westliche Denken bereithalte. Eine „Identitätsdiskussion innerhalb der westlichen Philosophie“ ist nicht länger „auf innereuropäische oder individualethische Problemlagen“ zu beschränken. Ohne eine interkulturelle Weitung bliebe die Bestimmung

⁹¹⁶ Krumpel (2006), 186

⁹¹⁷ Schelkshorn (1997), 162.

der eigenen Identität „notwendig abstrakt“, wie Schelkshorn betont.⁹¹⁸ Die „Beschränkung auf ein eurozentrisch verengtes Erfahrungsfeld“ muss aufgebrochen und Beiträge außereuropäischer Philosophie müssen integriert werden.⁹¹⁹ Damit ist die Notwendigkeit einer interkulturellen Öffnung der Philosophie angezeigt. Eine Erweiterung des Erfahrungsfeldes europäischer Philosophie kann durch den Dialog mit außereuropäischen Philosophien gewonnen werden. Sie „konfrontieren westliche Verteidiger der Moderne mit der unbewältigten Realität postkolonialer Gesellschaften, anti- oder postmodernistische Strömungen hingegen mit der Forderung nach einer Einlösung des ethischen Universalismus der Aufklärung“, wie Schelkshorn schreibt.⁹²⁰ Er macht auf den Gesichtspunkt aufmerksam, dass ein „ernsthafter Dialog mit dem lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs bzw. dem lateinamerikanischen Denken im Allgemeinen nicht nur eine interkulturelle Forderung, sondern in gewissem Sinn auch eine moralische Pflicht“ darstelle, denn

„im Dialog mit lateinamerikanischen Denktraditionen [sind die Europäer*innen] in direkter Weise mit ihrer eigenen, weithin verdrängten Geschichte der kolonialen Gewalt konfrontiert. Die Zerstörung der mesoamerikanischen und andinen Hochkulturen gehört ebenso zur Geschichte Europas wie die mestizische Bevölkerung, deren Ursprung in der Vergewaltigung der Frauen der Indios durch die europäischen Kolonisatoren liegt. Darüber hinaus mussten im 19. Jahrhundert auch die KreolInnen im Zuge ihrer Bestrebung nach einer Gleichstellung im spanischen Reich die bittere Erfahrung machen, von den EuropäerInnen als Menschen zweiter Klasse behandelt zu werden.“⁹²¹

Europa müsse auch die unangenehme Wahrheit der realgeschichtlichen Gewaltexzesse als Teil seiner Geschichte anerkennen und integrieren. Es müsse das verschuldete Leid anderer Völker in seinen Selbstverständigungsdiskurs einbeziehen. Der interkulturelle Dialog mit außereuropäischen Kulturen, die Opfer des Hegemonialanspruchs Europas, konfrontiere Europa mit seiner Gewalt. Die ersten Versuche einer „geschichtlichen Selbstvergewisserung nach dem Trauma der Konquista“ entstanden in Lateinamerika im 16. und 17. Jahrhundert⁹²² und die europäische Philosophie erfährt seit dem 19. Jahrhundert in Form von außereuropäischen Selbstverständigungsdiskursen, die die kulturelle Fremddarstellung Europas einschließen, Kritik, jedoch werden diese Tatsachen von Europa nicht beachtet.⁹²³ Ganz in diesem Sinne ist Zeas Werk *Signale aus dem Abseits* zu verstehen, welches „in der universalhistorischen Absicht geschrieben wurde, geschrieben

⁹¹⁸ Schelkshorn (1997), 162.

⁹¹⁹ Ebd.

⁹²⁰ Ebd.

⁹²¹ Schelkshorn (2010), 15.

⁹²² Vgl. Schelkshorn, (2011b), 89.

⁹²³ Vgl. ebd., 98.

gegen und für die Zivilisation“.⁹²⁴ Europa verschließe sich bis in unsere Gegenwart vor der Tatsache, dass der „Diskurs der Moderne“ keinen europäischen Monolog, sondern ein interkulturelles Diskursfeld darstellt, weshalb sich der Diskurs nicht länger auf europäische Philosophie beschränken dürfe, wie moniert Schelkshorn.⁹²⁵ Wie die Beispiele China und Indien zeigen, wende man sich mittlerweile zwar dem außereuropäischen Denken der Achsenzeit zu, blende jedoch die Philosophie der Neuzeit anderer Regionen der Welt aus.

„[D]ie Widerstände europäischer Philosophie gegenüber einer Öffnung für moderne Diskurse jenseits der westlichen Welt [scheinen] noch stärker ausgeprägt zu sein als gegenüber achsenzeitlichen Philosophien, die inzwischen auch außerhalb der »interkulturellen Philosophie« in zunehmendem Ausmaß wahrgenommen werden. So sind die Moderne-Diskurse in Lateinamerika und in der arabischen Welt, die immerhin bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, von der europäischen Philosophie – und, wie [...] erwähnt, auch von manchen Vertretern einer »interkulturellen Philosophie« – bis in die jüngste Vergangenheit fast vollständig ignoriert worden.“⁹²⁶

Demgegenüber plädiert Schelkshorn für einen „Diskurs der Moderne“ als „*ein* Diskursfeld interkultureller Philosophie“.⁹²⁷ Seinem Verständnis nach sei Interkulturalität dabei nicht auf einen „transkontinentalen Austausch *innerhalb* bestimmter Denkrichtungen“ zu beschränken, sondern müsse den „Dialog *zwischen* verschiedenen Schulen“⁹²⁸ und den Dialog zwischen nicht-europäischen Philosophien, das heißt Süd-Süd-Dialoge, einschließen.⁹²⁹

In verschiedenen Weltregionen sind seit dem 16. Jahrhundert unterschiedliche kosmopolitische Dialoge entstanden.⁹³⁰ Das „europäisch verengte Diskursfeld eines kosmopolitischen Denkens“ müsse deshalb mit Blick auf außereuropäische Diskurse erweitert werden.⁹³¹ Francisco de Vitoria habe nicht nur die „erste philosophisch begründete Theorie einer globalen Völkerrechtsordnung in Europa“ entwickelt, sondern die „Idee einer moralischen Weltgesellschaft“ und damit „erste Ansätze für die Idee einer globalen Solidarität“.⁹³² Die „Idee einer globalen Solidarität, die den Raum moralischer Verantwortung extrem ausweitet und jedem Menschen eine aktive Sorge für das Wohl aller Menschen zur Pflicht macht“, ⁹³³ wird bis heute von den unterdrückten und abhängigen

⁹²⁴ Zea (1989), 33.

⁹²⁵ Vgl. Schelkshorn (2010), 16-17.

⁹²⁶ Schelkshorn, (2011b), 92.

⁹²⁷ Ebd., 100.

⁹²⁸ Vgl. ebd., 96.

⁹²⁹ Vgl. ebd., 98.

⁹³⁰ Vgl. Schelkshorn (2013b), 99.

⁹³¹ Ebd., 95.

⁹³² Ebd., 100-101.

⁹³³ Ebd., 100.

Menschen und Völkern in Erinnerung gerufen und eingeklagt, findet jedoch allzu oft keinen Adressaten. Nicht nur ist die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem Anderen in seiner Besonderheit noch immer keine Selbstverständlichkeit, auch die Realität interkultureller Dialoge weicht stark von einem unvoreingenommenen Sich-einlassen auf den Anderen ab und ist von folgenden zwei Aspekten bestimmt, wie Schelkshorn moniert: Philosophie werde aufgrund eines „verinnerlichten Eurozentrismus“ häufig mit europäischer Philosophie gleichgesetzt. Zudem kennzeichne eine „schmerzliche Asymmetrie“ den interkulturellen Dialog, da europäische Philosophen sich gegenüber außereuropäischen Philosophien erst noch öffnen müssen.⁹³⁴ Die bestehende Asymmetrie der Diskurse aufzubrechen, ist die Aufgabe der interkulturellen Philosophie.

Die entscheidende Frage ist, wie die „hohen universalethischen Ideale“ in der Praxis fundiert werden können. All den universalen Ideen und Idealen liegt die Berücksichtigung der konkreten und besonderen Seinsweise der einzelnen Völker und Menschen zugrunde, deren Umsetzung der interkulturellen Philosophie und des interkulturellen Dialogs bedarf. Die „Förderung eines Gesprächs zwischen den Philosophien *aller* Erdteile“ ist neben der „Frage nach dem Verhältnis zwischen den »Kulturen« in der gegenwärtigen Weltgesellschaft“ ein zentrales Themenfeld interkulturellen Philosophierens.⁹³⁵ Wie Schelkshorn schreibt, werden „[d]iese beiden Problemfelder [...] zumeist miteinander verschränkt, d. h. der interkulturelle Dialog der Philosophien soll zugleich der Beförderung der friedlichen Einheit zwischen den Kulturen dienen“.⁹³⁶ Im Bemühen darum, die „Pluralität der Denk- und kulturellen Lebensformen“ zu wahren, weist interkulturelle Philosophie „evolutive Fortschrittsmodelle, die jeweils eine Hierarchie mit Europa als Maßstab entwerfen“ zurück und kann als „Korrektiv gegenüber eurozentrisch verengten philosophischen Verarbeitungen neuzeitlicher Globalisierungsprozesse“ verstanden werden.⁹³⁷ Diese Kritik ist auch deshalb angebracht, weil der Blick auf die Vielfalt kultureller Selbstverständigungsdiskurse zeige, dass sich die Prognose aufklärerischer Fortschrittstheorien von der Überwindung vermeintlicher vormoderner Gesellschaftsformen nicht bewahrheitet habe.⁹³⁸

⁹³⁴ Vgl. Schelkshorn (2011a), 174.

⁹³⁵ Schelkshorn (2011b), 76 und 78.

⁹³⁶ Ebd., 78.

⁹³⁷ Ebd., 93.

⁹³⁸ Vgl. ebd., 99.

12.2.1 Interkulturelle Dialoge – Eine programmatische Skizze

Zeas Konzept des Dia-Logos und sein Postulat des universalen Humanismus, der die Anerkennung und Gleichheit des Anderen in seiner Differenz fordert, geben wichtige Impulse für die interkulturelle Philosophie und den interkulturellen Dialog. Zea spricht sich „für einen Dia-Logos, der vom empirischen Pluralismus der Kulturen ausgeht und die Wahrnehmung der anderen Kulturen einbezieht“ aus, denn der Logos soll nicht länger die besondere Identität jedes einzelnen Menschen in Frage stellen und der Ausgrenzung und Marginalisierung Anderer dienen, sondern die wechselseitige Wahrnehmung der Kulturen ermöglichen, die sich in einem gleichberechtigten Dialog begegnen.⁹³⁹ Die Bestimmung des Verhältnisses von Eigenem und Fremden in der Philosophie Zeas besitzt meines Erachtens sowohl theoretische als auch praktische Relevanz. Soll der Dialog der Kulturen nicht weiter dadurch bestimmt sein, dass eigene scheinbare Gewissheiten Anderen in paternalistischer Weise überstülpt werden, bedarf es der Auseinandersetzung im Dialog, in welchem sich mir durch den Anderen in seiner nie abschließbaren Individualität eine Fülle, eine ganz einzigartige, reiche Welt eröffnet, die schade wäre, nicht erkundet zu werden.

Was aber verpflichtet uns dazu, in einen gleichberechtigten Dia-Logos einzutreten? Und wie kann der Dia-Logos zwischen vielen seine Verwirklichung erfahren? Um auf diese Fragen zu antworten, möchte ich ausgehend von Zeas Grundsätzen Hinweise mehrerer zeitgenössischer Philosophen zusammentragen, die im Sinne einer programmatischen Skizze gelesen werden können, von welcher interkulturelle Dialoge ihren Ausgang nehmen müssten.

Besonders das Konzept von Subjektivität nach Emmanuel Levinas ist für interkulturelle Philosophie und den interkulturellen Dialog bedeutsam, da die Beziehung zwischen Einzelfern und Anderem keine nachträgliche ist, sondern Subjekt und Anderer genuin „dialogisch“ konstituiert sind. Der „Subjektivität [geht] eine ursprüngliche Betroffenheit durch den Anderen voraus[...], auf die es zu antworten gilt.“⁹⁴⁰ Das Antlitz des Anderen stelle ein „Moment konstruktiver Heteronomie“ dar, ein Moment des Entzugs.⁹⁴¹ Durch das Antlitz des Anderen sei der einzelne Mensch ursprünglich beansprucht und verantwortlich: „Verantwortung für den Anderen heißt, daß die Wahrnehmung des Anderen

⁹³⁹ Vgl. Schwab, 65.

⁹⁴⁰ Ohrfandl, 96.

⁹⁴¹ Seitz, Sergej (2014): „Du wirst nicht töten!“ *Gewalt und Adressierung bei Emmanuel Levinas*, Wien: Masterarbeit, 15.

mit der Verpflichtung durch ihn verschmilzt. Dem Anderen begegnen, so behauptet Levinas, bedeutet bereits verpflichtet sein, bevor die Frage gestellt werden kann, ob eine normativ gefüllte Verantwortung übernommen oder abgelehnt werden soll.⁹⁴² Das heißt: „Der Einzelne hat sich niemals als Subjekt für sich begriffen, bevor er den Anderen begreift, sondern der Andere ist ihm ursprünglich eingeschrieben und von ihm immer schon in Anspruch genommen.“⁹⁴³ Wie Thomas Bedorf, der ausgehend von Levinas’ Alteritätstheorie die Theorie des Dritten ausarbeitet, deutlich macht, sehe sich der einzelne Mensch aber nie bloß einem Du gegenüber, sondern erfahre sich je schon eingelassen in ein Netz sozialer Bezüge, ein Netz vieler Anderer, wobei der Dritte die Wahrnehmung des Anderen als konkreten Anderen eröffne, da er sich vom Anderen unterscheide und auf die individuelle Besonderheit jedes Seins hinweise.⁹⁴⁴ „Der Verweis des Anderen auf alle Anderen hängt an seiner Einzigartigkeit, wie eben diese Einzigartigkeit nicht die einzige, sondern eine mehrfach auftretende ist, d. h. eben eine Singularität im Plural.“⁹⁴⁵ Der Dritte stelle dabei den Übergang von Ethik und Politik dar, er fungiere als „doppelte Schwelle“, „einerseits von der Verantwortung zur Gerechtigkeit (der Dritte im Anderen), andererseits von der Gerechtigkeit zur Verantwortung (der Andere im Dritten)“.⁹⁴⁶ Mit seinen Ausführungen zeigt Bedorf die Gleichursprünglichkeit der Genese des Bewusstseins, der Intersubjektivität, der Pluralität und des unbedingten Anspruchs auf Gerechtigkeit in der Philosophie von Levinas auf.⁹⁴⁷

Mit François Jullien gesprochen, gründet jedes „ich“ immer schon in einem „wir“, auch wenn dies nicht zur Explikation gekommen sei.⁹⁴⁸ Diese Gegebenheit genügt Jullien, um begründen zu können, dass es die vorherrschende Haltung der Gleichgültigkeit zwischen den Kulturen zu überwinden gelte. Sie zeige die Notwendigkeit eines streitbaren und respektvollen Dialoges als Antwort auf die Frage nach dem Umgang der Kulturen miteinander.

⁹⁴² Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink, 96.

⁹⁴³ Ohrfandl, 99.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., 100-102.

⁹⁴⁵ Bedorf, 92.

⁹⁴⁶ Ebd.

⁹⁴⁷ Vgl. Ohrfandl, 104-106.

⁹⁴⁸ Vgl. Jullien, 176.

Die grundlegende Voraussetzung jedes Dialoges ist das sich dem Anderen Öffnen, „[a]usgehend von der Perspektive der situativen Bedingtheit“.⁹⁴⁹ Das Bestreben muss dabei darin bestehen, „die Ansprüche des anderen aus seiner Lebenswelt heraus verstehen zu lernen“.⁹⁵⁰ Ohne Kenntnis und Berücksichtigung der je spezifischen geschichtlichen Kontextualität des Dialogpartners bliebe das Verständnis des von ihm Vorgebrachten ein verkürztes Verständnis. „Von außerhalb ihres Horizontes aus betrachtet wird uns keine Philosophie etwas sagen, sie wird uns lediglich widersprüchlich erscheinen; innerhalb ihres Horizontes wird sie jedoch einen Sinn und eine Ordnung haben.“⁹⁵¹ Jedoch „ist ein vollständiges Verstehen unmöglich; denn die Welt des anderen kann niemals meine Welt werden.“⁹⁵² Die wechselseitige Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden ist dadurch bestimmt, dass „der Andere nur im Rahmen der eigenen vertrauten Begriffswelt wahrgenommen wird. Wobei berücksichtigt werden müsste, dass das Verhältnis zwischen Fremdheit und Vertrautheit im Rahmen des interkulturellen Verstehens auch Momente des Nichtverstehens enthält.“⁹⁵³ Entscheidend ist somit das sich Einlassen auf die Andersheit des Anderen in der konkreten Begegnung, denn „Gerechtigkeit ohne tiefes Verstehen der Anderheit des anderen, seiner Lebenswelt, seiner Geschichte usw., wird blind“.⁹⁵⁴ Schließlich gelte es, die Wahrnehmung des Anderen im Rahmen der eigenen Begriffswelt durch das sich auf den Anderen Einlassen zu transzendieren, wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* ausführt:

„Das Einfachste ist, alles Fremde nach den eigenen Maßstäben zu beurteilen und es ihnen zu unterwerfen. So bleiben die befremdlich Anderen dem Selbstverständnis äußerlich, als Objekte sind sie beherrschbar. Schwerer ist es, den Kampf um Anerkennung zuzulassen und das Eigene vom Fremden her zu erkennen. Denn dieser Anerkennung geht voraus, daß die Anderen der Herrschaft der sie Verkennenden kritisch entgegentreten und im Kampf um ihre Anerkennung deren Selbstsucht begrenzen. Das Schwierigste wird jedoch sein, daß beide einander freigeben und aus der wechselseitigen Anerkennung existieren lernen. In diesem Zusammenhang würde die Lebensart des jeweils Anderen aufhören, eine fremde zu sein. Erst in dieser wechselseitigen Lebensgewährung aber wäre auch die wahre Selbstachtung beider möglich.“⁹⁵⁵

So verlange der interkulturelle Dialog von den Dialogpartnern, dass sie nicht vor der Herausforderung zurückschrecken, den Anderen in seiner Andersheit selbst wahrzunehmen

⁹⁴⁹ Magallón Anaya, Mario (1999): Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 21-32, online aufgerufen unter: <https://them.polylog.org/2/amm-de.htm>, Absatz 43.

⁹⁵⁰ Schelkshorn (1992), 193.

⁹⁵¹ Magallón Anaya, Absatz 42.

⁹⁵² Schelkshorn (1992), 193.

⁹⁵³ Krumpel (2004), 70-71.

⁹⁵⁴ Schelkshorn (1992), 194.

⁹⁵⁵ Hegel, zitiert nach Krumpel (1992), 17.

und in einen Dialog einzutreten, der es ermöglicht, „sich als Anderer zu sich selbst zu denken“ und „sich als Anderer zu sich selbst zu verhalten“.⁹⁵⁶ Wie Krumpel ausführt, sei dem Dialogpartner gegenüber dabei das Vorverständnis unerlässlich, dass die Instanz des Du, die dem Ich im Dialog gegenübertritt, eine unverfügbare Instanz darstellt und gemäß Buber als Geschenk erfahren werde.⁹⁵⁷ Denn die Begegnung schaffe „Horizonte, die man zuvor weder bei sich noch bei dem Anderen zu sehen vermochte“, „von woher wiederum neue, andere Verstehensweisen möglich werden“.⁹⁵⁸

Der Austausch mit dem bzw. den Anderen halte dabei die Möglichkeit bereit, die eigene Kontingenz zu erkennen und zu erkennen, worin die eigenen Denk-Voraussetzungen gründen, wodurch sich der „Anspruch von Wahrheit [...] spätestens angesichts interkultureller Herausforderungen an seine Grenzen geführt“ sieht.⁹⁵⁹ Jullien spricht dabei vom Konzept eines „Von außerhalb Denkens“, welches anhand der Methode des Umweges eine neue „Perspektivierung des Denkens“ vorschlägt.⁹⁶⁰ Dabei nehme das eigene Denken im Durchgang durch das Andere einen neuen Blick auf den Ausgangspunkt, die eigene Denktradition. Es gebe einen „Rahmenwechsel zu denken“⁹⁶¹, der zu erkennen erlaube, dass das eigene Denken auf unhinterfragten Vorentscheidungen gründet, die sich auch anders herausbilden hätten können.⁹⁶² Eine solche Perspektivierung des eigenen Denkens könne die Auseinandersetzung mit der eigenen Traditionsgeschichte allein nicht leisten, so Jullien, denn Spannungsmomente und scheinbare Brüche und Widerstände, die der innere Blick auf die eigene Denktradition zu erkennen vermeine, würden sich von außen viel eher als enorm wirksame Kohärenz erweisen, die einen Sockel des Denkens bilde. Die scheinbare Distanzierung und Abgrenzung zur eigenen Tradition stelle, so Jullien, allzu oft eine heimliche Fortführung derselben Gewohnheit bloß mit anderen Vorzeichen dar und trage so, ganz entgegen ihrer Intention, zu einer Verfestigung bei. Der Umweg von außen gebe uns als Zielperspektive an die Hand, dass der Gebrauch von Sprache, Begriffen und Worten so aufgebrochen werden müsse, dass er die Möglichkeit, etwas Anderes sagen zu können, bereithalte.⁹⁶³ In die Irritation gebracht, bestehe die Pflicht der Philosophie in der Neukategorisierung des Denkens. Die Arbeit an philosophischen Begriffen sei deshalb so

⁹⁵⁶ Krumpel (1992), 17-18.

⁹⁵⁷ Krumpel (2009), 21.

⁹⁵⁸ Stenger, 232.

⁹⁵⁹ Ebd., 236.

⁹⁶⁰ Jullien, 171.

⁹⁶¹ Ebd., 174.

⁹⁶² Ebd., 178.

⁹⁶³ Ebd., 185.

zentral, da die Sprache festlege, in welcher Art und Weise das Denkbare ausgedrückt werden könne. „Vor dem „Vorurteil“ gibt es also das Vor-Geordnete, das Vor-Befragte, das Vor-Kategorisierte“, Jullien nennt es das „Implizite“.⁹⁶⁴ Durch den Umweg über das Fremde sei das Eigene vor die Aufgabe gestellt, sich vor dem Anderen zu bewähren und sich neu zu konstituieren.

„Sie wird dabei nicht nur aus ihrer Ordnung gebracht und muss auf das Arsenal ihrer Begriffe verzichten, sondern sie wird vor allem einer Befragung unterzogen, die sie aus dem Inneren ihrer Geschichte heraus nicht in Betracht ziehen konnte. Und was meinen Weg über China endgültig rechtfertigt: Es gibt das, was ich befrage, und das von dem aus ich befrage und was ich gerade deshalb nicht befragen kann. Oder wie soll man sonst bis zu den Bedingungen seines Denkens zurückgehen? Dafür bedarf es meiner Meinung nach einer List, eines Umweges, einer Strategie.“⁹⁶⁵

Entscheidend ist demnach, dass „aus dem »Monolog(os)« ein »Polylog(os)« wird“, wobei der Polylog „nicht einfach eine Vervielfältigung des Monologs dar[stellt], sondern [...] gespeist von dialogischen Gehalten [ist]“.⁹⁶⁶ Ausgehend vom Mono-Logos führe der Weg über den Dis-Logos hin zum Poly-Logos, wobei „dem polylogischen Duktus [...] eine intrinsische Dialogkonstellation im Plural [eignet]“.⁹⁶⁷ Das Potential des Polylog-Konzeptes erkennt Stenger in einem möglichen Aufmerksam-Werden gegenüber „vorausgehenden Bewegungsmodi“ wie etwa „Hören, Wahrnehmen, Werden, Weg usw.“, die „neue und andere philosophisch relevante Einsichten gewinnen lassen“.⁹⁶⁸

„Damit einher geht ein neues Verständnis von »Plural«, das nicht mehr Vervielfältigung »des Einen« und auch nicht eine »Einheit der Vernunft in der Vielheit der Stimmen« meint, sondern eine, man könnte sagen »Universalisierung im Plural« protegiert, was über eine bloße Pluralisierung hinaus in das Begegnungs- und Auseinandersetzungsgeschehen zwischen den Kulturen eintritt [...], wodurch überhaupt erst die jeweiligen Selbstverständnisse in ihrem Anspruch- und Herausforderungscharakter zu Tage treten können. Es geht also mehr um den vorgängigen Prozess des Aufnehmens und Antwortens, was nicht ohne ein sich Einlassen möglich ist, wo einem mehr gegeben wird, als man je mitgebracht haben könnte.“⁹⁶⁹

Stenger spricht sich für ein „neues Verständnis von »Pluralität«“ aus, „das unter dem Vorzeichen eines *interkulturellen* Denkens an den angestammten Kategorien, Grundbegriffen und Denkmustern rüttelt“ und „»fruchtbare[...] Differenz«“ schafft, die „als offene Chance begriffen“ wird.⁹⁷⁰ „Gemeint ist ein »Erfahrungsdenken«, das sich

⁹⁶⁴ Jullien, 190.

⁹⁶⁵ Ebd., 189-190.

⁹⁶⁶ Stenger, 232.

⁹⁶⁷ Ebd., 233.

⁹⁶⁸ Ebd., 242.

⁹⁶⁹ Ebd., 242-243.

⁹⁷⁰ Ebd., 245.

zwischen die zwei großen Pflöcke von Rationalität und Empirie schiebt, oder besser vor deren Trennung statthat.“⁹⁷¹

In den Worten Fornet-Betancourts gesprochen, bedürfe es einer „Perspektive für ein Programm zur dezentrierten, d.h. polyzentrischen Rekonstruktion der Universalität der Vernunft, also um ein Programm, in dem sich Universalität als Solidarität mit dem Anderen legitimiert“.⁹⁷² Denn wesentliches Bestimmungsmerkmal der Universalität sei ihre Bestimmung als „Relation im und zum Relativen“, das heißt als Verhältnis zum Anderen.⁹⁷³ Sie fordere die Kommunikation, das Gespräch mit vielen, und gerechte Verhältnisse zwischen ihnen. Fornet-Betancourt schlägt ein „alternative[s] Verständnis[...] von Universalität im Sinne einer Praxis solidarischer Konvivenz“ vor.⁹⁷⁴ Interkulturalität plädiere „für eine plurale Universalität, in der nicht Expansion, sondern Intensität im Gespräch den Leitfaden darstellt“.⁹⁷⁵ Die Intensität im Gespräch könne als Leitfaden für das eigene Handeln, als Utopie, gelesen werden, die in Abgrenzung zu bestehenden Missständen auf eine bessere Zukunft verweist, die es einzulösen gelte, auf eine Möglichkeit adäquater Antwort „auf die Forderung nach kultureller Gerechtigkeit“ und die Frage „[w]elche Art von Menschen in welcher Art von Menschheit [...] wir werden und wie wir zusammenleben [wollen]“.⁹⁷⁶ Bedeutsam für die Einlösung dieser Utopie sei dabei ein Bewusstsein von Identität als „Ort der Entfaltung reziproker Beziehungen und der Stiftung von Gemeinschaft“, „die Praxis einer Politik der partizipativen symmetrischen Weltveränderung“⁹⁷⁷ und die Entwicklung einer Kultur des Hörens bzw. Zuhörens.⁹⁷⁸

Für eine Kultur des Zuhörens spricht sich auch Nagl-Docekal im Anschluss an die Liebespflichten Kants aus. Sie betont „die Unverzichtbarkeit von Kommunikation“, die eine *conditio sine qua non* darstelle, denn das Glück des Anderen, das es nach Kant zu realisieren gelte, könne nur befördert werden, wenn man diesem aufmerksam zuhöre und sich darum bemühe, sich seinen Blickwinkel zu vergegenwärtigen, anstatt ihm mit einer paternalistischen Haltung zu begegnen. Eine solche lasse sich heute etwa im

⁹⁷¹ Stenger, 238.

⁹⁷² Fornet-Betancourt (1993), 114.

⁹⁷³ Vgl. Fornet-Betancourt (2013), 10.

⁹⁷⁴ Ebd., 15.

⁹⁷⁵ Ebd., 11.

⁹⁷⁶ Ebd., 16-17.

⁹⁷⁷ Ebd.

⁹⁷⁸ Vgl. ebd., 13.

entwicklungspolitischen Handeln unter postkolonialen Bedingungen ausmachen.⁹⁷⁹ Wie Nagl-Docekal ausführt, könne „[d]er Gefahr einer unbemerkten (mitunter moralisch getarnten) Missachtung individueller Besonderheit [...] nur durch geschärfte Aufmerksamkeit begegnet werden.“⁹⁸⁰ „Nimmt man nun auch auf den Kontinuitätsaspekt von Tugend Bedacht, so zeigt sich, dass wir verpflichtet sind, uns selbst zunehmend zu sensibilisieren für die Artikulation anderer. [...] Das heißt, für Kant ist eine Kultur des Zuhörens wesentliche Voraussetzung für ein tugendhaftes Handeln gegenüber anderen.“⁹⁸¹ Nagl-Docekal betont die Aktualität der Kultur des Zuhörens, die „für die politische Ethik, insbesondere in einer globalen Perspektive, unverzichtbar“ sei.⁹⁸² Nur wenn der Andere zur Sprache kommen kann und Gehör findet, kann er in seiner Weltbezogenheit zur Wahrnehmung vor Anderen kommen. Die Tugend des Zuhörens ist somit ein wesentliches Konstitutivum eines gleichberechtigten interkulturellen Dialoges.

Es bedarf des Hinhörens, was der Andere mir zu sagen hat, wie er seine Einmaligkeit eröffnet und mir dadurch erlaubt, daran eine Erweiterung und Vertiefung zu finden. Sich auf andere Perspektiven einzulassen, bedeutet einer erweiterten Denkungsart nachzukommen. Vor diesem Hintergrund könnte sich ein gerechtes miteinander Handeln und miteinander Leben entfalten, ein friedvolles Zusammenleben in der Welt.

⁹⁷⁹ Vgl. Nagl-Docekal, Herta (2014): *Innere Freiheit. Grenzen nachmetaphysischer Moralkonzeptionen*, Berlin: De Gruyter, 99-100.

⁹⁸⁰ Ebd., 101.

⁹⁸¹ Ebd., 99.

⁹⁸² Ebd., 100.

13 Schlussbemerkung – Zeas Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik

Vermag das geschichtsphilosophische Denken Zeas auch im 21. Jahrhundert einen lohnenswerten Beitrag für die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen philosophischen Fragestellungen anzubieten? Wie ich zu zeigen versucht habe, muss diese Frage mit einem eindeutigen Ja beantwortet werden, da Zeas Philosophie für die aktuelle westliche Philosophie ein Korrekturpotential in zweierlei Stoßrichtungen bereithält. Aus der Perspektive eines Marginalisierten weist Zea einerseits in aller Deutlichkeit auf die Notwendigkeit hin, dass es an der Geschichtsphilosophie insofern festzuhalten gelte, als ihre aufklärerischen Ideale noch nicht eingelöst seien. Das humanistische Subjekt ist dazu aufgefordert, an ihrer Verwirklichung entlang des Leitfadens der Gleichheit in Verschiedenheit mitzuwirken. Bedeutsam ist das Verständnis von Aufklärung, dies dürfe nicht „philosophiegeschichtlich“, sondern müsse „kategorial“ gefasst werden.⁹⁸³ Zea fordert ausgehend von der Entlarvung des Hegemonialanspruchs der westlichen Welt die Überwindung des Abhängigkeitsverhältnisses und das gleichberechtigte Gespräch vieler, einen Dia-Logos, der nur als umfassender interkultureller Dialog seinem Postulat des universalen Humanismus gerecht wird, somit einen interkulturell erweiterten Blick.

Wie bereits betont wurde, verfolgt Zea mit seiner Geschichtsphilosophie keine „große Erzählung“, stattdessen bilde sie, so Schelkshorn, einen „Horizont für die Kritik aller möglichen geschichtlichen Projekte“.⁹⁸⁴ Liest man Zea in diesem Sinne, kann mit Breitenstein ein Verständnis von „Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik“ aus Zeas Philosophie gewonnen werden.⁹⁸⁵ Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik zu betreiben, bedeutet, an Geschichtsphilosophie festzuhalten, die „über die Beschreibung und Erklärung historischer Prozesse hinausgeht“ und die Notwendigkeit der kritischen Reflexion und Anfrage an die bestehende soziale Welt und ihre geschichtlich gewordenen Einrichtungen zu betonen.⁹⁸⁶ Den Kritikbegriff bestimmt Breitenstein im Anschluss an Kant und Marx als „die Reflexion der Grenzen des Bereichs, in dem sich philosophisch, also vernünftig etwas sagen lässt“, als „Selbstreflexion dessen, was man sagt und sagen

⁹⁸³ Vgl. Sauerwald, 167.

⁹⁸⁴ Schelkshorn (1992), 202.

⁹⁸⁵ Vgl. Breitenstein, 22.

⁹⁸⁶ Ebd., 43.

kann, aber auch: warum man dies tun sollte“.⁹⁸⁷ In diesem Sinne müsse Geschichtsphilosophie darum bemüht sein, „Geschichtsphilosophiekritik“ zu sein und „gegenwartsbezogene Kritik unserer Gesellschaft“, das heißt, „Reflexion und Kritik gegenwärtiger sozialer Praktiken und Institutionen beziehungsweise Gesellschaftskritik“.⁹⁸⁸ Das bedeute, dass sie moralische Probleme und Schieflagen zur Sprache bringen und die ihnen innewohnende Ungerechtigkeit entlarven müsse, „wie beispielsweise eine zunehmende Ökonomisierung und Kommerzialisierung des Sozialen, auf blinden Fortschritts- und Wachstumsglauben beruhende Umweltzerstörung sowie Ressourcenraubbau, eine aus der Kulturindustrialisierung der Lebenswelt resultierende Standardisierung von Körpern, Erziehungsmustern, sexuellen und anderen Praktiken, eine aus Verwertungsinteressen resultierende Normierung der Lebensläufe etc.“.⁹⁸⁹

Vor diesem Verständnis von Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik gilt es im Ausgang von Zeas befreiungsphilosophischem Denken „die Aufgabe“ der Umformung der Welt in wahrhaft universalem Sinn“ voran[zu]treiben“, wie Gregor Sauerwald schreibt.⁹⁹⁰

Die westliche Welt täte entsprechend gut daran, sich im Spiegel der Philosophie von Leopoldo Zea zu betrachten. Dieser eröffnete ihr die Möglichkeit, in ihm die Widersprüchlichkeit ihres Denkens und Handelns zu erkennen und ließe sie nicht länger die Augen vor ihrer moralischen Verantwortung verschließen, der Verwirklichung der uneingelösten aufklärerischen Ideale.

⁹⁸⁷ Breitenstein, 43.

⁹⁸⁸ Ebd., 43-44.

⁹⁸⁹ Ebd., 44.

⁹⁹⁰ Sauerwald, 170

Literaturverzeichnis

Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink.

Benhabib, Seyla (2008): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, a. d. Engl. übers. v. F. Jakubzik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bogner, Thomas (2016): *Zur Überwindung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen am Beispiel der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie*, Wien: Diplomarbeit.

Breitenstein, Peggy H. (2013): *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Estermann, Josef (2008): *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz.

Fornet-Betancourt, Raúl (1993): Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie, in: *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründung von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 2. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 108-115.

Fornet-Betancourt, Raúl (1994): Einleitung des Herausgebers, in: L. Zea, *Warum Lateinamerika*, hrsg. u. eingel. v. R. Fornet-Betancourt, a. d. Spanischen übers. v. L. Keil, 1. Aufl., Aachen: Augustus-Buchhandlung, 9-13.

Fornet-Betancourt, Raúl (1996): Die Philosophie und die lateinamerikanische Identität, in: *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Augustus-Buchhandlung, 53-64.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004): Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 10, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 81-97.

Fornet-Betancourt, Raúl (2005): *Zur interkulturellen Kritik an der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Thüringen: Traugott Bautz.

Fornet-Betancourt, Raúl (2013): Einführung. Universalität als Konvivenz. Versuch einer interkulturellen Neubestimmung der Frage nach Universalität. Thesen, in: *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, hg. v. R. Fornet-Betancourt u. a., Aachen: Mainz, 9-17.

Hedwig, Klaus (1992): Hegel über Amerika, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 46-65.

Hofstätter, Leandro (2005): *Kontextuelle Philosophie. Die lateinamerikanische Geschichtsphilosophie des Leopoldo Zea als Ausgangspunkt und Grundlage einer lateinamerikanischen Philosophie*, Bremen: Dissertation.

Jullien, François (2002): *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, a. d. Französischen übers. v. M. Köller, Berlin: Merve-Verlag.

Krumpel, Heinz (1992a): *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie-Verlag.

Krumpel, Heinz (1992b): Philosophischer Begriff und Kontextualität - Zur geschichtsphilosophischen Relevanz in bezug auf das Verhältnis der Nord-Süd-Problematik, in: *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 152-165.

Krumpel, Heinz (1993): Identitätszuweisung und der Diskurs über die historische Erfahrung, in: *Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika*, hg. v. H. Holley u. K. Zapotoczky, Linz: Universitätsverlag Trauner Druck, 111-122.

Krumpel, Heinz (1999): *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Frankfurt a. M.: Lang.

Krumpel, Heinz (2004): *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Frankfurt a. M.: Lang.

Krumpel, Heinz (2006): *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert – Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken*, Frankfurt a. M.: Lang.

Krumpel, Heinz (2009): Philosophie im Kontext von Universalität und Partikularität, in: *Interdisziplinäre Philosophie der Gegenwart. Festgabe für Werner Gabriel zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. H. Hashi, Wien: Peter Lang, 9-28.

Krumpel, Heinz (2013): Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, in: *Humanismus und Ethik als Brücke zwischen den Kulturen*, hg. v. P. Kampits u. a., Wien: LIT-Verlag, S. 29-37.

Kuster, Martyna (2014): *Der lateinamerikanische Diskurs über Identität und Geschichte im Lichte des interkulturellen Denkens – 20. Jahrhundert*, Wien: Dissertation.

Magallón Anaya, Mario (1999): Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 21-32, online aufgerufen unter: <https://them.polylog.org/2/amm-de.htm>

Ohrfandl, Cornelia (2017): *Die Unhintergebarkeit des Einzelnen und die Bedeutung des Anderen. Kernelemente der Kantischen Moralphilosophie*, Wien: Diplomarbeit.

Nagl-Docekal, Herta (2002): Ist die Moderne zu Ende? Geschichtsphilosophische Überlegungen, in: *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, hg. v. K. Dethloff u. a., 1. Aufl., Berlin: Parerga, 203-218.

Nagl-Docekal, Herta (2014): *Innere Freiheit. Grenzen nachmetaphysischer Moralkonzeptionen*, Berlin: De Gruyter.

Sauerwald, Gregor (1989): Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung, in: L. Zea, *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, gek. Fassung d. Originalausgabe *Discurso desde la Marginalización y la Barbarie*, a. d. mexikan. Spanisch übers. u. eingel. v. G. Sauerwald, Vorw. v. H. A. Steger, München: Eberhard Verlag, 165-186.

Schelkshorn, Hans (1992): Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von "Diskursethik" und der "Ethik der Befreiung" E. Dussels, in: *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Augustinus-Buchhandlung 181-207.

Schelkshorn, Hans (1995): Diskursethik und lateinamerikanische Befreiungsethik. Zwei Varianten universalistischer Ethik, in: *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi, Tübingen u. Basel: Francke, 237-258.

Schelkshorn, Hans (1997): Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1996*, begr. v. W. R. Beyer, hg. v. A. Arndt u. a., Berlin: Akademie-Verlag, 157-163.

Schelkshorn, Hans (1999): Die lateinamerikanische 'Philosophie der Befreiung' am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 81-88, online aufgerufen unter: <https://lit.polylog.org/1/esh-de.htm>

Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, 1. Aufl., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schelkshorn, Hans (2010): Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für einen neuen Dialog, in: *Theologie der Befreiung im Wandel. Revision – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, hg. v. G. Prüller-Jagenteufel u. a., 1. Aufl., Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 9-20.

Schelkshorn, Hans (2011a): Eine Civitas des Dialogs. Zur ethisch-politischen Bedeutung des sokratischen Dialogs in interkultureller Perspektive, in: *Das menschliche*

Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen: Mainz, 173-186.

Schelkshorn, Hans (2011b): Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 75-100.

Schelkshorn, Hans (2012a): Die Verschlingung von Mythos und Logos. Vorüberlegungen zur Frage einer »Philosophie« in den amerindischen Kulturen, in: *Perspektiven interkulturellen Philosophierens*, hg. v. F. Gmeiner-Pranzl und A. Graneß, Wien: Facultas WUV, 380-395.

Schelkshorn, Hans (2012b): Entgrenzungen als Signatur der Moderne, in: *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, hg. v. H. Schelkshorn, 1. Aufl., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 218-245.

Schelkshorn, Hans (2013a): Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen Philosophie“ für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft, in: *Wertetraditionen und Wertekonflikte – Ethik in Zeiten der Globalisierung*, hg. v. G. Münnix, Nordhausen: Traugott Bautz, 263-279.

Schelkshorn, Hans (2013b): Kosmopolitische Diskurse. Ein historisch-systematischer Überblick in interkultureller Perspektive, in: *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, hg. v. R. Fornet-Betancourt u. a., 1. Aufl., Aachen: Mainz, 95-109.

Schelkshorn, Hans (2018): *Interkulturelle Philosophie: Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der globalen Moderne*, unveröffentlichte Vorlesungs-Mitschrift.

Schwab, Hermann (2012): *Die Exklusivität des Logos*, Wien: Diplomarbeit.

Seitz, Sergej (2014): „Du wirst nicht töten!“ *Gewalt und Adressierung bei Emmanuel Levinas*, Wien: Masterarbeit.

Stenger, Georg (2012): Polylog und/oder Polylogoi? Überlegungen im Ausgang von Franz M. Wimmers Polylogkonzept, in: *Perspektiven interkulturellen Philosophierens*, hg. v. F. Gmeiner-Pranzl u. A. Graneß, Wien: Facultas WUV, 230-245.

Zea, Leopoldo u. Maciel, David R. (1985): An Interview with Leopoldo Zea, in: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No. 1, Duke University Press, 1-20, online abgerufen unter: <http://www.jstor.org/stable/2514668>.

Zea, Leopoldo (1989): *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, gek. Fassung d. Originalausgabe *Discurso desde la Marginalización y la*

Barbarie, a. d. mexikan. Spanisch übers. u. eingel. v. G. Sauerwald, Vorw. v. H. A. Steger, München: Eberhard Verlag.

Zea, Leopoldo (1992a): Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 178-192.

Zea, Leopoldo (1992b): Die lateinamerikanische Philosophie und ihre Problematik, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 164-177.

Zea, Leopoldo (1992c): Philosophie aus der Sicht der Marginalisierten, in: *Für Leopoldo Zea: Para Leopoldo Zea*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, 1. Aufl., Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 193-205.

Zea, Leopoldo (1994): *Warum Lateinamerika?*, hrsg. u. eingel. v. R. Fornet-Betancourt, a. d. Spanischen übers. v. L. Keil, 1. Aufl., Aachen: Augustus-Buchhandlung.

Zea, Leopoldo (1997): *Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert?*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung.

Internetlinks

<https://de.wikipedia.org/wiki/Peters-Projektion>, aufgerufen am 11.09.2020.

<https://them.polylog.org/2/amm-de.htm>, aufgerufen am 11.09.2020, Magallón Anaya, Mario (1999): Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 21-32.

<https://lit.polylog.org/1/esh-de.htm>, aufgerufen am 11.09.2020, Schelkshorn, Hans (1999): Die lateinamerikanische 'Philosophie der Befreiung' am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, 81-88.

<http://www.jstor.org/stable/2514668>, aufgerufen am 11.09.2020, Zea, Leopold u. Maciel, David R. (1985): An Interview with Leopoldo Zea, in: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No. 1, Duke University Press, 1-20.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Gall-Peters-Projektion der Weltkarte, https://de.wikipedia.org/wiki/Peters-Projektion#/media/Datei:Gall%E2%80%93Peters_projection_SW.jpg, aufgerufen am 11.09.2020.

Anhang 1

Abstract

Die vorliegende Arbeit gibt einen Überblick über das geschichtsphilosophische Denken Leopoldo Zeas unter Berücksichtigung seiner befreiungsphilosophischen Ideen und versucht argumentativ nachzuzeichnen, inwiefern die Auseinandersetzung mit der Philosophie Zeas für die Beantwortung zeitgenössischer philosophischer Fragen ein lohnenswertes Unterfangen darstellt und warum es an der Geschichtsphilosophie, einem scheinbar obsolet gewordenen Unterfangen, festzuhalten gilt. In diesem Rahmen wird aufgezeigt, dass Zea hinsichtlich der Bestimmung der Identität des lateinamerikanischen Menschen die Notwendigkeit der Rückbesinnung und Assimilation der eigenen Vergangenheit betont, da nur sie den lateinamerikanischen Menschen aus seiner Entfremdung und dem Gefühl der Minderwertigkeit führen könne. Durch die Annahme der eigenen Vergangenheit im Sinne eines befreienden Projektes sei es ihm möglich, seine Abhängigkeit zu überwinden und seine Gleichheit in Verschiedenheit vor anderen vorzubringen. Wie Zea in seiner Eurozentrismuskritik nachzeichnet, habe der westliche Mensch den Logos im Glauben an seine vermeintliche Überlegenheit über die Jahrtausende hinweg als Herrschaftsmoment missbraucht und die Würde anderer Menschen mit Füßen getreten. Zea tritt demgegenüber für den alten Sinn des Logos als Vernunft und Wort ein und stellt der westlichen Herrschaftsauslegung des Begriffs seine Konzeption des Dia-Logos, die getragen ist von der Anerkennung des Anderen in seiner Differenz, als befreiendes Projekt und echte Alternative entgegen. Damit wendet sich Zea dem konkreten Menschen aus Fleisch und Blut, dem Menschen in seiner konkreten Besonderheit als gleichberechtigtem Subjekt, zu, der das Zentrum seines Denkens bildet. Sein Postulat des universalen Humanismus konfrontiert den Menschen mit der moralischen Pflicht, seine Gleichheit vor anderen einzufordern und zugleich die Gleichheit aller Menschen anzuerkennen. Der Einzelne ist dazu aufgefordert, sich im interkulturellen Dialog auf die Alterität des Mitmenschen einzulassen und eine Kultur des Zuhörens zu entwickeln. Schließlich gelte es zu erkennen, dass das eigene Selbst nur vom Anderen her verstanden werden kann. Zea gibt uns den universalen Humanismus als Leitfaden zur Umformung der Welt und kritischen Beurteilung menschlichen Denkens und Handelns an die Hand, weshalb man seine Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik verstehen kann.

Anhang 2

Lebenslauf

Cornelia Karimi (geb. Ohrfandl)

geboren am 13. Mai 1987 in Krems an der Donau, Niederösterreich

WiSe 2017/18	Abschluss des Bachelorstudiums Philosophie
SoSe 2017	Abschluss des Lehramtsstudiums Psychologie/Philosophie und Deutsch
WiSe 2016/17	Abschluss des Universitätslehrgangs Ethik
September 2012	Beginn meiner Tätigkeit als Lehrerin
WiSe 2005/06	Beginn meiner Studien an der Universität Wien
Juni 2005	Matura am PORG Englische Fräulein Krems an der Donau