

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

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

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

⁵⁰ Berkeley, 1998.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

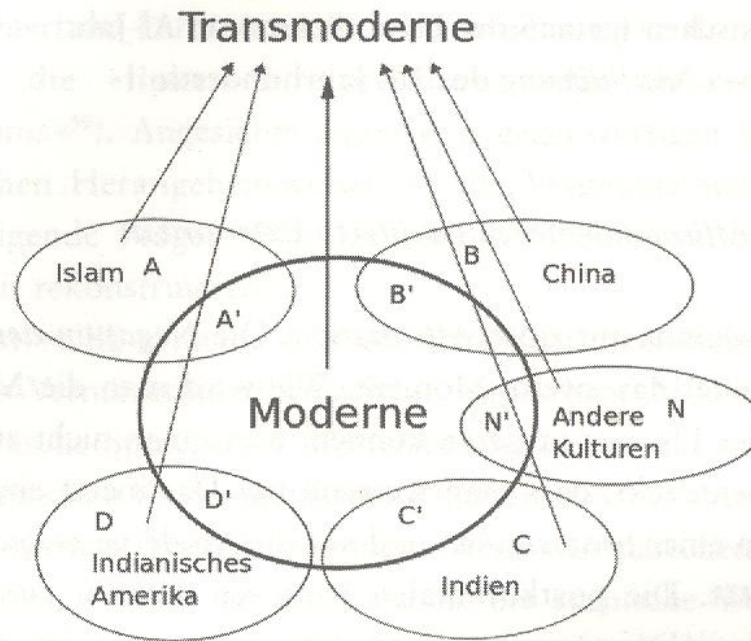
⁵³ Siehe den § 5. »Trans«-Modernity as an Affirmation, in meinem Artikel *World-System and Trans-modernity*, in: *Nepantla. Views from South* (Durham), Bd. 3, Issue 2 (2002), S. 221-244.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

§ 5.1. *Affirmation der missachteten Exteriorität*

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ *Ibid.*, S. 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ Al-Jabri, *Kritik*, S. 229.

§ 5.3. Widerstandsstrategie. Die hermeneutische Zeit

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

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

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

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

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, S. 230.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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