

VILÉM FLUSSER

BRASILIANISCHE PHILOSOPHIE

Es ist eins der Merkmale der Philosophie, daß sie sich selbst in Frage stellt, und zwar sowohl radikal (d. h. die Tatsache und die Möglichkeit des Philosophierens überhaupt bezweifelt), als auch spezifisch (d. h. die Tatsache und die Berechtigung dieses oder jenes Sektors der Philosophie bezweifelt). Wenn man nun die brasilianische Philosophie in Frage stellt, so erweist sich, daß diese Frage mindestens zwei Fragwürdigkeiten aufwirft: (1) ist es überhaupt berechtigt, von einer Geographie der Philosophie zu sprechen, und also etwa eine deutsche von einer englischen Philosophie zu unterscheiden? und (2) wenn ja, ist es berechtigt, von einer brasilianischen Philosophie zu sprechen? Es ist klar, daß die Antwort auf die zweite Frage von der Erledigung der ersten abhängt. Wird eine Geographie der Philosophie etwa so angesehen, daß man behauptet, an der Philosophie örtliche Merkmale zu erkennen, (also zum Beispiel deutsche oder englische), dann kann von einer brasilianischen Philosophie entweder überhaupt keine Rede sein, oder nur im Sinn eines ersten, ganz bescheidenen Keimens. Wird aber eine Geographie der Philosophie etwa so berechtigt, daß man zwar behauptet, der geographische Standort des Philosophen sei für sein Philosophieren wesentlich unbedeutend, aber eine Klassifikation der Philosophen nach ihrem geographischen Standort sei trotzdem aus außerphilosophischen Gründen angebracht, dann ist von einer brasilianischen Philosophie sehr wohl die Rede. Denn es wäre schwer, einen Standpunkt verfechten zu wollen, wonach das in Brasilien geleistete Philosophieren spezifisch brasilianische Impulse dem allgemeinen philosophischen Dialog hätte zuströmen lassen. Aber die vorliegende Arbeit wird zu unterbreiten versuchen, daß von Brasilien sehr wohl philosophische Impulse ausgehen, und daß es also im zweiten Sinn berechtigt ist, von einer brasilianischen Philosophie zu sprechen.

Ein zweites eingangs zu lösendes Problem ist die Frage, wer eigentlich ein Philosoph sei, und woran man ihn erkenne. Ohne erst überhaupt auf die Frage "Was ist das, die Philosophie?" einzugehen, kann man das Problem, wer ein Philosoph sei, auf zwei Weisen lösen. Man kann erstens sagen, Philosoph sein sei ein Beruf, und ein Philosoph sei jeder, der diesen Beruf auszuüben berechtigt ist (z. B. durch akademischen Titel) und ihn auch ausübt (z. B. Philosophie unterrichtet). Man kann aber auch sagen, das Philosophsein sei eine Berufung, und ein Philosoph sei jeder, an dessen Denken man diese seine Berufung wahrnimmt. Das erste Kriterium ist leicht anwendbar, das zweite schwerer, dafür ist es interessanter und besagt mehr.

In dieser Arbeit wird das zweite Kriterium verwendet. Wenn also hier von brasilianischen Philosophen die Rede sein wird, so werden solche gemeint, bei denen eine philosophische Berufung fühlbar ist, seien sie nun Philosophen unter dem ersten Kriterium oder nicht, und die meisten Berufsphilosophen werden, da nicht zur Philosophie berufen, außer Acht gelassen werden. Dabei ist der Verfasser dieser Arbeit sich bewußt, in hohem Maß subjektiv zu klassifizieren, und also Polemik hervorzurufen. Aber Subjektivität ist ein unerläßliches (und vielleicht willkommenes) Element des Philosophierens, und die Polemik sein Klima.

Drittens wird sich diese Arbeit auf das Philosophieren in Brasilien im Augenblick und in der jüngsten Vergangenheit beschränken. Es wird also nicht etwa der Versuch unternommen werden, eine Geschichte der brasilianischen Philosophie zu entwerfen, sondern es wird beabsichtigt, einen Überblick über die Szene der Philosophie in Brasilien zu geben, so wie sich diese einem an ihr Beteiligten darbietet. Eine solche Absicht weist die Vor- und Nachteile auf, die jeder engagierte Bericht in sich birgt.

Eine mögliche Methode für die Schilderung der Szene ist die Einteilung der an ihr Beteiligten in Generationen. Da gäbe es die Generation der Denker, deren geistige Quellen in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg liegen, solcher, die sich zwischen den Kriegen entwickelten, und schließlich die Generation derer, die Frucht des zweiten Krieges und der ihm folgenden Zeit sind. Die vorliegende Arbeit wird dieser Methode folgen und sie anderen vorziehen, etwa der Methode der Einteilung in Philosophiegebiete oder der Einteilung nach der vermeintlichen Weltanschauung der Denker. Sie wird dies tun, weil Philosophiegebiete schwer von einander zu trennen sind (wie jeder, der philosophiert, an sich selbst erlebt), und weil die vermeintlichen Weltanschauungen der Denker in den meisten Fällen (mit Ausnahme der Dogmatiker) Vereinfachungen, Verwässerungen und Verfälschungen ihres Denkens bedeuten. Das Philosophieren geht ja meistens nicht von einer Weltanschauung aus (daher: "voraussetzungslose Philosophie"), sondern es geht einer Weltanschauung zu, ohne sie notwendigerweise zu erreichen. Diese Be-

merkung zielt auf die Arbeit des bedeutendsten Systematisators der brasilianischen Philosophie, Luiz Washington Vita, die von einer Einteilung nach Weltanschauungen ausgeht. Die vorliegende Arbeit wird sich also nach den drei genannten Generationen gliedern.

(1) Wollte man die **erste Generation** irgendwie zusammenfassend charakterisieren, so wären wahrscheinlich folgende Angaben ausschlaggebend: (a) die "Woche der modernen Kunst" im Jahre 1922 in São Paulo, (b) der Einbruch der phänomenologischen Methode in das formale Denken überhaupt und in den Thomismus und Positivismus im besonderen, und (c) die Krise des Marxismus, die mit der russischen Revolution ausbricht. Diese drei Charakteristika spielen alle eine Rolle im Denken derer, die heute in den siebziger Jahren stehen, aber selbstredend spielt jedes einzelne eine spezifische Rolle, da ja das erste vorwiegend ästhetisch, das zweite erkenntnistheoretisch, das dritte ethisch gefärbt ist. Aus der Reihe dieser Denker sei ein einziger als Beispiel gewählt, nämlich **Oswald de Andrade**. Das Beispiel berechtigt sich durch folgende Überlegung: wiewohl das Engagement Oswald de Andrades vorwiegend ästhetisch ist, sind an ihm die erkenntnistheoretischen und ethischen Züge, welche seine Generation charakterisieren, besonders klar zu erkennen.

Oswald de Andrade (1890-1954) war Dichter, Romancier, Dramaturg und Philosoph nach dem Kriterium, das sich diese Arbeit gewählt hat. Sein philosophisches Denken artikuliert sich in allen seinen Werken, aber vor allem in seinem Buch "A crise da filosofia messiânica" (Die Krise der messianischen Philosophie), auf dem auch dieser Bericht fußt. Man kann vielleicht die Begriffe, um die sein Denken kreist, in zwei Gebiete trennen. Einerseits steht im Zentrum seines Interesses der Begriff "Spiel", andererseits das dialektische Begriffspaar "Revolution und Dogma". Zwar noch beeinflußt von Huizingas Spiel als Ausdruck und Spiegel der Gesellschaft, und in dieser Qualität Quelle der Kultur im allgemeinen, und der Kunst im besonderen, sieht Andrade im Spiel schon prophetisch, und die Theorie der Spiele vorwegnehmend, ein absichtsloses Ordnen chaotischer Elemente zu Universen. So gibt der Spieltrieb des Menschen der Unordnung Ordnung (negative Entropie), und dem Sinnlosen Sinn (Sinngebung im husserlischen Sinne). Der Mensch ist ihm geradezu das spielende Tier, also Künstler. Der Spieltrieb ist Ausdruck des innersten Wesens des Menschen, seine Daseinsberechtigung und seine Würde. Der Mensch lebt zwischen den zwei großen Spielen, die an sich sinnlos sind und denen er Sinn gibt, und zwar dem Spiel der Liebe (in dem er siegt), und dem Spiel des Todes (in dem er besiegt wird). Die Kunst der Liebe und die Kunst des Todes auszuüben, ist leben, und über sie nachzudenken, ist philosophieren.

Diese grundsätzlich ästhetische Stellung Andrades zum Leben (auch im kierkegaardischen Sinn ästhetisch) gewinnt aber bei ihm

eine nahezu religiöse Färbung. Ordnung im Chaos zu schaffen (also, wie man heute sagen würde, Information zu stiften) ist für ihn eine Tätigkeit von nahezu priesterlicher Weihe, und die Kunst als ordnungsstiftendes Spiel ist ihm Heiligung des Lebens. Also gewinnt die Kunst einen ethischen Aspekt, nämlich den Aspekt von Engagement in einem neo-marxistischen Sinne. Sie befindet sich nämlich in der dialektischen Spannung zwischen dem "Dogma", d. h. dem Festhalten an gewonnenen Spielordnungen, und der "Revolution", d. h. dem Verwerfen bestehender Spielordnungen, um mit deren Trümmern neue Spiele zu formen. Diese Spannung charakterisiert jede Kunst im engeren Sinn (also insbesondere die plastischen Künste, die Musik und die Literatur), aber auch die Kunst im allgemeinen, im andradischen Sinn, also das menschliche Leben. Man kann das individuelle Leben, und auch die Geschichte der Menschheit, in seinem spielerischen Wesen verstehen, wenn man das Modell der Künste als Spannungsfeld zwischen Dogma und Revolution heranbringt. Dann stellt sich nämlich heraus, daß das Leben des einzelnen (und das der Gesellschaft) nicht etwa darin besteht, Spiele zu stiften, um in ihnen zu siegen, sondern Spiele zu stiften, um sie wieder zu stürzen und neue zu stiften.

Diese schon beinahe strukturalistische Analyse ist bei Andrade allerdings noch nicht radikal durchgeführt, sondern fußt noch auf einer historizistischen Weltauffassung, in der Andrade wie unbewußt wurzelt. So sind ihm die Künstler im allgemeinen, und die Dichter und Schriftsteller im besonderen, Vorhut ("vanguardia") der Geschichte, eben weil sie neue Spiele schaffen, und damit Dogmen brechen und Revolutionen stiften. In seinem bissigen, oft bewußt das Vulgäre streifenden Stil wird er nicht müde, diese revolutionäre Rolle der Kunst im kollektiven Leben (und auch im Leben des einzelnen) herauszuheben. So wird er, zu Lebzeiten, Bundesgenosse der marxistischen Ästhetik, allerdings ein Bundesgenosse, der dem klassischen Marxismus nicht sehr bequem sein konnte, da er das Spielerische, und nicht das ökonomisch-soziale, als Motiv des revolutionären Künstlers stipulierte.

Der entscheidende Einfluß Andrades auf das brasilianische Denken, und damit ziemlich direkt auch auf das Denken der Menschheit, ist aber posthum, und zwar sowohl auf die Kunst im besonderen wie auf die Philosophie im allgemeinen. Seine phänomenologisch-strukturelle Auffassung der Kunst als Spiel ist direkt verantwortlich für das Entstehen der konkreten Dichtung, die der Versuch ist, bewußt mit der Sprache zu spielen. Und die Dichtung als Sprachspiel hat den revolutionären Durchbruch der historischen Linearität der dogmatischen Sprache zur Folge. Haroldo de Campos und Décio Pignatari (um nur zwei Namen zu nennen) führen die von Andrade entworfene, und von ihm selbst in Dichtung und Theater angedeutete, Spielthese radikal aus, und Campos widmet einen

3

großen Teil seiner Arbeit dem kritischen Studium Andrades. Die konkrete Dichtung hat ihrerseits einen entscheidenden Einfluß auf das außerbrasilianische dichterische Schaffen (Deutschland, Tschechoslowakei, Frankreich, Amerika, Japan, usw.) und auf künstlerisches Schaffen in anderen Gebieten (konkrete Malerei, Musik, Propaganda). Es ist also festzustellen, daß Andrades Werk die Szene der Kunst in Brasilien, und in der Welt, umstürzlerisch beeinflußt hat und weiter beeinflußt.

Was die Philosophie betrifft, so ist sein Einfluß unakademisch, aber nicht minder wichtig. Von seinen Zeitgenossen als Philosoph nicht anerkannt, da nicht als solcher bezettelt, beginnt er jetzt als sehr originelle Variante des strukturellen Denkens verstanden zu werden. Er liefert nämlich eine fruchtbare Alternative für das absurde Leben eines Camus, die Alternative des bewußt absichtslosen künstlerischen Schaffens. Die in ihm enthaltenen Anregungen sind bei weitem noch nicht erschöpft, und die neue Generation der brasilianischen Denker beginnt sich erst jetzt intensiv mit ihm zu befassen. Jedenfalls ist Andrade ein Denker, ohne den schon heute die brasilianische Philosophie nicht zu verstehen ist, und mit dem morgen der philosophische Dialog überhaupt zu rechnen haben wird, um ihn einzuverleiben und zu überwinden.

Andrade ist eine isolierte Figur in seiner Generation, und doch charakteristisch. Um ihn gruppieren sich die verschiedenen Positivisten, Thomisten, Marxisten und Vitalisten, die an seinen Problemen leiden, ohne ihnen seine revolutionäre Lösung gegeben zu haben. Für die Absicht dieser Arbeit sei diese Generation als zu Genüge geschildert belassen.

(2) Die Schilderung der **zweiten Generation** der brasilianischen Denker hat für den Autor dieser Arbeit die Schwierigkeit, daß er ihr selbst angehört, und daß er die an ihr Beteiligten persönlich gut kennt und mit ihnen zahllose Diskussionen führte. Es wird also darauf verzichtet, sie allgemein zu charakterisieren (da Abstand fehlt); es sollen drei Denker als repräsentativ geschildert werden.

(a) **Vicente Ferreira da Silva** (1916-63) ist wahrscheinlich der bedeutendste unter den brasilianischen Philosophen. Seine Lehre: Das westliche Denken ist durch einen grundsätzlichen Haß auf die Natur gekennzeichnet. Dieser Haß hat seinen Ursprung in den biblischen Religionen und im Orphismus. Beide errichteten eine geistige Ordnung, also eine übernatürliche, im Gegensatz zur Natur als Gesamtheit der Göttergegenwarten. Die Geschichte des Westens ist die fortschreitende Verwirklichung des Hasses, den Nietzsche Nihilismus nannte, eine fortschreitende Naturprofanierung. In seinem Naturhaß und im Wunsch, die Natur zu entwürdigen, entfernt sich der westliche Mensch von ihr und stellt sich ihr entgegen. Er wird zum Subjekt, dessen Objekt die Natur ist. Die Objektivierung der

Natur und die ihr entsprechende Subjektivierung des Geistes hat die Umwandlung der Natur in eine Summe von definierten oder definierbaren Gegenständen zur Folge. Sie wird zu einem System von Dingen, in dem jedes seinen Platz hat. So erstarrt sie und kann behandelt werden. Die herabgewürdigten und eingeschachtelten Dinge der Natur lassen sich vom übernatürlichen Subjekt behandeln. Sie werden Instrumente. Von Haß erfüllt, verwandelt der westliche Mensch die Natur in einen Industriepark. Die Geschichte des Westens ist die Geschichte der Handarbeit des übernatürlichen Geistes, der Natur vernichtet.

Die Grundlage jeder Kultur ist jedoch die Orgie, in der sich der Mensch in der Natur auflöst. Die Orgie ist festlich. Die westliche Kultur ist gegenfestlich. Das Christentum ist gegenfestlich. Der Puritanismus, höchste Form des Christentums, tötet das festliche Gefühl im Menschen. In den puritanischen Ländern entstehen auch der Kapitalismus und der Industrialismus, Ziele des Westens. Industrialisation ist radikales Christentum. Durch sie beherrscht der übernatürliche Geist (Christus) die Natur, um sie zu vernichten. Die technologischen Gesellschaften (besonders Amerika und die Sowjetunion) sind totale Verwirklichungen, und darum Ziel des Westens. Hegel und Marx sind ihre Propheten. Die gänzlich profanierte Natur wird in Kürze dem gänzlich entfremdeten Geist keinen Gegenstand mehr bieten. Nichts mehr wird sich ereignen. Nichts mehr wird dem Subjekt zu handeln und dem Geist zu denken geben. Abenteuer werden automatisch. Die dunkle Nacht der Verwirklichung wird in immer gleicher Wiederkehr die Menschheit bedecken. Das ist der christliche Himmel auf Erden.

Dies alles ist jedoch unauthentisch. Der Haß auf die Natur ist keine göttliche Epiphanie, und im westlichen Denken erscheint keine Gottheit. Es ist ein negierendes Denken. Alles ist falsch an dieser Scheinkultur, die alle echten Kulturen vernichtet. Subjektsein ist keine echte Form des Seins, sondern eine Entfremdung. Es ist eine Flucht vor dem Sein als solchem. Aber zum Glück hat der Westen nicht alles verschlungen. Es gibt noch Brasilien mit seinem festlichen Leben. Zwar ist es westlich in dem Sinn, daß der Mensch im Alltag die Dinge der Natur behandelt. Aber es gibt den Karneval, das Candomblé, den Strand in Copacabana. Hier ist der Mensch nicht Subjekt, sondern orgiastisch der Natur vermählt und in ihr verankert.

Hier muß die drohende Verwirklichung des westlichen Entwurfs verhütet werden. Und von hier aus ist auch die ganze Welt zu retten. Eine neue Religiosität, im Grunde heidnisch, aber durch das Bad des Christentums gegangen, muß hier die Grundlage für eine neue und echte Kultur schaffen. Natürlich fordert eine solche Kultur andere Denkkategorien und Werte. Sie darf nicht auf erkennendem, sondern sie muß auf anerkennendem Denken beruhen. Der

Haß muß ersetzt werden durch Liebe. Nicht Definieren und Behandeln ist ihr Ziel, sondern das Seinlassen und Sicheinleben. Dabei sind die Begriffe und Werte des Westens nicht zu verlieren: Sie sind in husserliche Klammern zu setzen.

Wenn irgend etwas, dann ist das der Ansatz zu einer brasilianischen Philosophie in mehr als geographischem Sinne. In Vicente kommt Brasilien zum ersten Mal als solches zu Worte. Die Bedeutung seines Werkes für die Zukunft ist nicht abzusehen, denn es überholt den Existenzialismus auf eine Art, die ihresgleichen nicht kennt auf dem Gebiet des westlichen Philosophierens.

(b) **Leônidas Hegenberg** (geb. 1924). Die Grundlage seiner Gedanken: Wir können die Tatsache, daß die Wissenschaft alle übrigen Bedingungen unserer Umwelt überschattet, begrüßen oder bedauern, aber wir können sie nicht leugnen. Also müssen wir versuchen, sie zu verstehen. Wissenschaft ist eine Tätigkeit, die Probleme formuliert, um sie zu lösen. Sie ist darum eigentlich eine Tätigkeit des Diskurses. Ob die erklärten Probleme wirklich sind und ob die Erklärungen wahr sind, steht dabei nicht in Frage. Die Frage ist ja auch überholt, da die Wissenschaft ihre Probleme vernichtet. Was in Frage steht, ist die Gültigkeit der Erklärung. Wir können vier Erklärungen unterscheiden: die deduktiven, die wahrscheinlichen, die teleologischen und die genetischen.

Die deduktiven sind nur Grenzfälle der wahrscheinlichen, bei denen die Wahrscheinlichkeit 1 ist. Die wahrscheinlichen erklären, warum etwas so ist, die genetischen, wie es so gekommen ist, und die teleologischen, wozu es so ist. Alle drei befriedigen, und sind darum gültig. Die Befriedigung, das Zurruhekommen des Diskurses, ist das Symptom der Gültigkeit und also ein existenzielles Kriterium, kein formales. Aber die drei Erklärungen befriedigen auf verschiedene Weisen. Den drei Befriedigungen entsprechen drei Wissenschaftsarten: den wahrscheinlichen die physikalischen, den teleologischen die biologischen und psychologischen, den genetischen die Geisteswissenschaften. Wie kann man sie formal unterscheiden?

Es sind Erklärungen, die sich nur durch ihre Stilisierung voneinander unterscheiden. Gibt es ein Kriterium, die eine der anderen Erklärung vorzuziehen, etwa den Physikalismus dem Biologismus? Keines. Alle Erklärungen sind ja ineinander übersetzbar.

Es ist klar, daß die Wissenschaft uns nicht Wahrheiten oder Erkenntnisse liefert, sondern nur (aber was heißt hier "nur"?) unser Verlangen befriedigt. Und zwar befriedigt sie es auf stilistisch übersetzbare Weisen. Anstelle der traditionellen Frage nach Erkenntnis entsteht die Frage nach der Übersetzung. Hier reißt Hegenberg vorläufig ab, und es ist zu erwarten, daß er seine Arbeit fortsetzt.

Seine Bedeutung für das brasilianische Denken ist nicht nur die der Zentralisierung der Wissenschaftsphilosophie im neupositivisti-

schen und Wiener Sinn, sondern die, ein existenzielles Kriterium für formale Probleme zu bieten. Er wird schwerwiegende Folgen haben.

(c) **Miguel Reale** (geb. 1910). Er geht von Rechtsphilosophie aus. Kultur ist nicht etwas, was sich zwischen Geist und Natur als deren Synthese einschleibt, sondern sie ist zugleich Geist und Natur, als Komplementarität und Polarität gesehen. Es ist nicht so, als ob sich in der Kultur Geist und Natur "aufheben" würden, sondern Kultur ist Natur, und zugleich ist sie Geist, etwa wie das Licht Welle ist und zugleich Korpuskel. Mit dieser scheinbar einfachen Behauptung übersteigt Reale zugleich Hegel und Husserl.

Es ist in der Kultur Erkennendes und Erkanntes zu unterscheiden, das, was Husserl die transzendente Subjektivität und die Objektivität des Gegebenen nannte. Diese Unterscheidung führt zu der bekannten Aporie: Idealismus-Realismus. Wenn ich, mit Husserl, die Erkenntnis in letzter Reduktion auf das transzendente Subjekt zurückführe, verfallende ich dem Idealismus. Wenn ich andererseits, mit Hartmann, die Erkenntnis als ein Angleichen des Subjekts ans Objekt auffasse, verfallende ich dem Realismus. Ich kann dem Objektiven nicht einen ontologischen Überrang über das Subjektive geben, denn das Subjekt ist nie auf das Gegebene reduzierbar. Ich muß, wie die Phänomenologie es mich lehrt, die Erkenntnis so nehmen wie sie ist, nämlich als polare Spannung zwischen Subjekt und Objekt, und diese Polarität ist eben Erkenntnis. Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Geist und Natur sind konträr, nicht kontradiktorisch. Sie heben einander nicht auf, sind nicht eins aufs andere zurückzuführen, sondern stellen in ihrer Spannung die Wirklichkeit auf.

Aber Erkennen ist immer auch Werten. Das Subjekt erkennt das Objekt immer als Wert, sonst könnte es das Objekt nicht erkennen. Darum ist das Subjekt als Erkennendes immer auch eine Sinngebung des Objektes. Und umgekehrt ist das Objekt immer das Wofür des Subjektes. Darum kann man Werten von Erkennen, Sollen von Sein, nicht trennen. Und darum ist auch die Kultur, als Polarität Geist-Natur, das wahre Problem des Philosophierens.

Denn die Kultur ist Erkenntnis und Wertung, also Wirklichkeit im eigenen Sinne des Wortes. Und Kultur ist Geschichte. Mit dieser Feststellung ist Hegel und sein Idealismus erledigt. Denn nicht der Geist ist geschichtlich, und nicht die Natur, denn beide sind "transzendent" und "a priori" (also nicht eigentlich wirklich). Geschichtlich ist die Kultur, denn Erkennen und Werten ist immer ein Geschehen. Darum, wenn sich der Mensch auf sich besinnt, erkennt und wertet er sich selbst immer als geschichtlich, und nicht als irgend ein "reines Sein", wie Kant und Husserl vermuten. Und auch nicht als "reine Idee", wie Hegel vermutet.

5

Philosophieren heißt also, als Sichbesinnen auf sich selbst, Historio-Kritizismus. Und darum ist Philosophieren im Grunde ein Besinnen auf Freiheit. Denn nicht die blinde Dialektik von sich aufhebenden Gegensätzen ist das Sein der Wirklichkeit, sondern die offene Dialektik der vieldimensionalen Polaritäten.

Reales Bedeutung liegt nicht nur in der Tatsache, daß er die Phänomenologie bewußt in den Bereich der Spieltheorie hebt (im Sinne der offenen Spiele) und ihr dort ein Feld der Praxis eröffnet. Also ist seine Bedeutung nicht nur die des bedeutendsten brasilianischen politischen und rechtswissenschaftlichen Denkers. Sondern sie liegt auch in seinem beispielhaften disziplinierten Forschen. Außerdem gründete Reale das Philosophische Institut, das wahre Zentrum des brasilianischen Philosophierens, und leitet es bis heute.

Viele Denker der hier behandelten Generation hätten ebenso untersucht werden sollen wie die drei erwähnten. Wie eingangs gesagt, ist die Wahl und Behandlung der Materie subjektiv und steht Einwänden offen.

(3) Was nun die **neue Generation** betrifft, also derer, unter denen sich die Schüler des Autors befinden, so ist ihre Schilderung aus zwei Gründen problematisch: erstens muß jede patronisierende Benevolenz ausgeschaltet werden, und zweitens ist anzuerkennen, daß vieles von dem, was diese Generation bewegt, nicht unmittelbar zugänglich ist, da der Autor eben nicht mehr (oder noch nicht?) daran teilhat. Infolgedessen ist bei der Beschreibung dieser Generation eine andere Methode geboten. Es werden nicht repräsentative Denker vorgestellt werden, sondern es wird versucht, eine impressionistische Schilderung der Szene zu bieten.

Seltsamerweise hat diese Szene zwei einander widersprechende Pole. Einerseits besteht ein Widerwillen und ein Mißtrauen gegen ein angeblich selbständiges und originelles Philosophieren, und die Jugend kehrt zurück zu einem exakten und minuziösen Studium der Texte. Es handelt sich dabei wohl nicht um eine Rückkehr zu den Autoritäten, sondern weit eher im Gegenteil um ein Ablehnen der Autoritäten zugunsten der alten Autoren. Man traut den Interpretationen nicht und will sich an Hand der Texte selbst überzeugen. In diesem Sinn gibt es eine entfernte Ähnlichkeit mit der Mentalität der Reformatoren in Bezug auf die biblischen Texte. So eine Treue zum Text, gepaart mit einem Widerwillen zu interpretieren, erweckt den wahrscheinlich unberechtigten Eindruck der Sterilität und des Präziösen. Der entgegengesetzte Pol der Szene jedoch ist ein scheinbar leichtfertiges Verachten der Tradition, und zwar sowohl was ihre Kanäle betrifft, als auch was die Tradition selbst betrifft an Stoff und an Methodik. Das Verachten der Kanäle hat zur Folge, daß die Jugend nicht mehr diskursiv philosophieren will, sondern zu nichtdiskursiven Medien greift wie zum Theater oder vor al-

lem zum Film. Das Verachten der Tradition selbst hat zur Folge, daß ein scheinbar undiszipliniertes Auffangen von Stoffetzen aus den Gebieten der Politik, der Wissenschaft und oft auch außerökzidentalen und esoterischen Gebieten vor sich geht, und in flachem Eklektizismus endet. Daß beide Pole sehr oft im selben Denker nebeneinander bestehen, gilt gründlich zu überlegen.

Dies ist nicht der Ort einer solchen Überlegung. Aber es dürfte sich dabei weder um Sterilität noch um Verantwortungslosigkeit handeln, sondern um den oft verzweifelten Versuch, einen Ausweg sowohl aus dem Dickicht des Formalismus als aus dem Sumpf des Existenzialismus gewaltsam zu erzwingen. Unsere Generation hat der neuen im Grunde nur Negatives zu geben, nämlich ein Beispiel, wie sich die Philosophie immer mehr in Technikalitäten und in Posen verflüchtigt. Selbst die marxistische Philosophie, die ihrem Programm nach eine Waffe und ein Werkzeug sein will, artet aus in Akademismus auf der einen Seite und in Apologetik auf der anderen. Es ist darum nicht zu verwundern, sondern zu begrüßen, wenn die Jugend bereit ist, andere und neue Wege zu gehen. Allerdings sind die Wege vielleicht nicht ganz so neu, wie die Jugend annimmt, und die Skepsis der Reife kann an ihnen viel "déjà-vu" entdecken. Aber was neu ist, ist im Grunde immer eine subjektive Erfahrung.

Das Interesse der Jugend an Texten hat die seltsame Folge, halb vergessene Autoren wieder in Erinnerung zu rufen und sie in neuem Kontext zu sehen. So werden zum Beispiel die Sophisten aus dem Jahrtausende alten Opprobium gehoben, die Autoren der Scholastik werden in unscholastischem Geist gelesen, und man greift auf verstaubte brasilianische Autoren zurück, die sich überraschend ergiebig erweisen. Selbstredend ist an dieser Tendenz der französische Strukturalismus, das "close reading" und die neue Kritik beteiligt. Das Interesse an scheinbar außerphilosophischen Themen zum philosophischen Spekulieren hat ein intensives Aufleben der Kunstkritik zur Folge, aber auch das ernste Forschen nach den geistigen Quellen Brasiliens, insbesondere nach seiner afrikanischen Quelle. Es ist darum möglich, daß ein typisch brasilianisches Denken im Entstehen ist, wohl unter dem Einfluß Vicente Ferreira da Silvas, aber auch überhaupt im Strom des Bewußtwerdens einer brasilianischen Identität, das sich auf allen Gebieten ereignet.

Ein letztes zu erwähnendes Moment in der neuen Generation ist das Verschieben des Interesses von der Anthropologie weg zu anderen Problemen. Die als Beispiele der vorangegangenen Generationen angeführten Denker konzentrieren sich eigentlich alle auf anthropologische Probleme, selbst Hegenberg, für den ja das letzte Kriterium der Wissenschaft die menschliche Befriedigung ist, und für den die Wissenschaft immer eine menschliche Disziplin bleibt. Die nicht angeführten Denker dieser Generationen, seien sie nun

Marxisten, Thomisten oder Neupositivisten, stellen fast alle auch den Menschen in das Zentrum. Das ist unter den Jungen anders. Der Mensch tritt von der Mitte der Bühne ab (wie ja übrigens auf beinahe allen anderen Gebieten) und die Mitte bleibt entweder leer (Bodenlosigkeit und Aperspektivität), oder sie wird vom Apparat besetzt, in seinen ethischen und ästhetischen, aber auch in seinen ontologischen Aspekten. Die Folgen dieser Interessenverschiebung sind unabsehbar.

Die in dieser Arbeit gebotene Übersicht des brasilianischen Philosophierens leidet an verschiedenen Verzerrungen in ihrer Perspektive. Sie hat zum Beispiel São Paulo zum Zentrum, und die übrigen Zentren (wie Rio) kommen in ihr nicht zu Worte. Sodann spiegelt sie das Interesse des Autors und läßt darum vieles für ihn Uninteressante im Dunkeln. Drittens ist die Schilderung durch die ihr aufgelegten Grenzen gedrängt und skizzenhaft gehalten. Es steht aber doch zu hoffen, daß sie einen Einblick in das Leben der Philosophie in Brasilien bietet. Aus diesem Einblick dürfte folgendes erhellen: Die brasilianischen Denker sind in die Kette der westlichen philosophischen Diskussion eingereiht, sie empfangen von ihr fast alle ihre Motive und haben ihrerseits einiges beigetragen. Die Kontribution Brasiliens dürfte in Zukunft wachsen, und zwar nicht nur im Sinne allgemeiner Anregungen, die von hier ausgehen, sondern auch im Sinne spezifisch brasilianischer Themen. Wenn dies geschieht, dann könnte man in der nächsten Zukunft von einer brasilianischen Philosophie auch im ersten Sinn der im ersten Absatz dieser Arbeit vorgeschlagenen Definition sprechen.