

Bolívar Echeverría

Für eine alternative Moderne

Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje

Herausgegeben von David Graaff,
Javier Sigüenza und Lukas Böckmann

Argument / InkriT

Inhalt

Zur Einführung: Leben und Werk Bolívar Echeverría (Javier Sigüenza)	7
Chiapas und die unvollendete Eroberung	27

Teil 1: Kritik der Moderne

Ontologie und Semiotik des Gebrauchswerts	47
15 Thesen zu Moderne und Kapitalismus	79
Die Religion der modernen Menschen	135
Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne	154

Teil 2: Kritik der Kultur

Kultur im Diskurs der Moderne	172
Definition von Kultur	178
Das Spiel, das Fest und die Kunst	185

Teil 3: Barocker Ethos und Mestizaje

Der barocke Schlüssel Lateinamerikas	194
Flüchtige Identität	206
Die Ulme und die Birnen	224

Literaturverzeichnis	231
Anmerkungen zur Übersetzung (David Graaff)	235

Über den Autor	237
----------------------	-----

Zur Einführung: Leben und Werk Bolívar Echeverría

Javier Sigüenza

Wenn es darum geht, sich dem Dialog zwischen der kritischen Gesellschaftstheorie in Europa und Lateinamerika zu nähern, ist Bolívar Echeverría (1941–2010) eine Schlüsselfigur. Er wurde in Ecuador geboren, in Deutschland in den 1960er Jahren nachhaltig philosophisch geprägt und avancierte dann in Mexiko zu einem der bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen Lateinamerikas. Mit seinen Übersetzungen und Essays trug er nicht nur zur Rezeption von Karl Marx, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Max Horkheimer oder Georg Lukács und anderen in Lateinamerika bei. Er erneuerte und aktualisierte auch einige der Thesen dieser Autorinnen und Autoren, indem er ihre Gesellschaftskritik zu erweitern suchte und darauf aufbauend eigene Thesen zum kritischen Verständnis der kapitalistischen Moderne und ihrer besonderen Verwirklichung in Lateinamerika entwarf. Aus dem europäischen Raum griff er dafür unter anderem auf die Anthropologie Georges Batailles, die Sprachwissenschaft Ferdinand de Saussures und die Semiotik Roman Jakobsons, das Geschichtsverständnis der *Annales*-Schule, die Soziologie Jean Baudrillards und die Psychoanalyse Sigmund Freuds zurück. In der lateinamerikanischen Philosophie und Kulturtheorie wiederum, insbesondere den Arbeiten der kubanischen Literaten und Essayisten Severo Sarduy und José Lezama Lima sowie des kolumbianischen Kulturtheoretikers Carlos Rincón, fand er Inspiration für den in seiner Philosophie zentralen Barockbegriff. Echeverría's Beobachtungen und Analysen der Alltagskultur, der Kunst oder der Sprache sind dabei weit entfernt davon, in den Lebensrealitäten der modernen oder sich modernisierenden Gesellschaften euphorisch Horte des »Widerstands« auszumachen. Stattdessen bleiben sie stets einer konsequenten Kritik der Unfreiheit und dem Streben nach einer befreiten Gesellschaft verpflichtet.

Durch seine Arbeiten und seine langjährige Tätigkeit als Dozent an einer der wichtigsten Universitäten Lateinamerikas, der Autonomen Nationaluniversität Mexikos (UNAM), hatte er nicht nur großen

Einfluss auf mehrere Generationen von Intellektuellen.¹ Mit seinem Denken insgesamt hat er die Geschichte kritischer Theorie auf der anderen Seite des Atlantiks fortgeschrieben und damit deren Rezeption in Lateinamerika maßgeblich beeinflusst. Seine Überlegungen zu Marx' Gebrauchswerttheorie, zur kapitalistischen Moderne und seine Kulturphilosophie werden seit vielen Jahren von Intellektuellen und politischen Aktivist*innen in Lateinamerika rezipiert und diskutiert und haben dazu angeregt, in unterschiedlichen Disziplinen einige der großen Probleme unserer Zeit neu zu denken und in einer politisch-emanzipatorischen Praxis umzusetzen. So hat die mexikanische Soziologin Raquel Gutiérrez gemeinsam mit ihrer Forschungsgruppe Echeverría Überlegungen zum Gebrauchswert und sein Konzept des Politischen aufgegriffen, um auf Grundlage von Feldforschungen in Mexiko und Bolivien über die Produktion des Gemeinschaftlichen, des *comunitario*, aus einer feministischen und popularen Perspektive nachzudenken.² Die argentinische Gesellschaftstheoretikerin Verónica Gago wiederum hat mit Echeverría Konzept des »barocken Ethos« zu Alltagspraktiken im Neoliberalismus geforscht, die von ihr als »barocke Ökonomien« bezeichnet werden³, während Echeverría Konzept der *blanquitud*, des »Sittlich-weiß-Seins«⁴, von einer neuen Generation von Philosoph*innen und Historiker*innen aufgegriffen wurde und auch in der Kunstszene reflektiert wird.⁵ In Deutschland hingegen sind seine Schriften – trotz einer bereits vor über 20 Jahren im Argument Verlag veröffentlichten und bis heute auch in Lateinamerika viel

1 Wie zum Beispiel der pro-zapatistische Historiker Carlos Aguirre Rojas oder die marxistischen Ökonomen Andrés Barreda und Jorge Veraza, um nur einige zu nennen.

2 Vgl. Raquel Gutiérrez Aguilar et al. (Hg.), *Producir lo común Entramados comunitarios y luchas por la vida*, El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios, Madrid: Traficantes de sueños 2019; Raquel Gutiérrez, Míra Lorena Navarro, Lucía Linsalata, »Repensar lo político, pensar lo común«, in: Daniel Inclán, Lucía Linsalata u. Mátgara Millán, *Moderidades alternativas*, Mexico: UNAM/Ediciones del Lirio 2017.

3 Verónica Gago, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón 2014 (englisch: *Neoliberalism from below: popular pragmatics and baroque economies*, Durham: Duke University Press 2017).

4 Siehe dazu die Ausführungen in dieser Einleitung und den Aufsatz »Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne« in diesem Band.

5 Vgl. etwa: David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá: Ediciones desde Abajo 2014; Federico Navarrete, »La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano«, in: Revista de la Universidad de México, September 2020, Mexico: UNAM 2020, online: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/ca12bb18-2c40-40dc-add6-b0acd62fafbd/la-blanquitud-y-la-blancura-cumbre-del-racismo-mexicano> (27.10.2020); Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Temuco: Universidad de la Frontera/CLACSO 2020.

zitierten Arbeit des deutschen Philosophen Stefan Gandler⁶ – noch immer weitgehend unbekannt. Die Tatsache, dass bislang keine systematische Übersetzung von Echeverría's Schriften ins Deutsche vorlag, ist zugleich Ausdruck und Grund dieses geringen Interesses – ein Schicksal, das kritischer Gesellschaftstheorie, die nicht aus den USA und Europa kommt, im deutschsprachigen Raum des Öfteren zuteil wird. Ansporn und Ziel des vorliegenden Bandes ist es, dieses Interesse zu wecken.

Quito – Berlin – Mexiko: Stationen eines intellektuellen Werdegangs

Bolívar Echeverría wurde 1941 in Riobamba (Ecuador) als Sohn einer aus der Hauptstadt Quito stammenden Mittelschichtfamilie geboren.⁷ Zunächst auf Wunsch seiner Mutter auf einer katholischen Schule eingeschrieben, wechselte er im Alter von 14 Jahren auf das Colegio Mejía, eine öffentliche und säkulare Einrichtung, die im Zuge der liberal-fortschrittlichen Phase des Andenlandes Ende des 19. Jahrhunderts gegründet worden war. Im Rückblick stellte sich der Schulwechsel als wichtiger Moment seiner intellektuellen und politischen Ausbildung heraus. Hier erhielten sowohl die Kinder der Mittelschicht als auch die der verarmten städtischen Arbeiterklasse Unterricht, was den jungen Echeverría politisch sensibilisierte. Mit seiner Beteiligung an der Schüler- und Studierendenbewegung, die von der der Kommunistischen Partei Ecuadors nahestehenden Sozialistischen Jugend getragen wurde, begann dort dann auch seine politische Entwicklung, obwohl er nie einer politischen Partei beitrug. In seinen Jugendjahren interessierte er sich für den Existenzialismus, den er durch die Literatur Miguel de Unamunos kennenlernte, welche ihn zur libertären Literatur von Albert Camus, zum Existenzialismus Jean-Paul Sartres und über diesen zum Denken Martin Heideggers führte. Diese Autoren wurden im Kreis

6 Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*, Hamburg: Argument 1999.

7 Für den intellektuellen Werdegang Echeverría's greife ich auf folgende Studien zurück: Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* (Hamburg: Argument 1999); Andrés Barreda, »En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría« (in: Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia 2011) und Luis Hernández Navarro, »Bolívar Echeverría: apuntes de una generación« (in: *El Cotidiano*, Nr. 165, enero-febrero, 2011, S. 115–120).

seiner Freunde, junge Dichter und Literaten, ebenso begeistert gelesen, wie 1959 die Nachricht vom Triumph der kubanischen Revolution aufgenommen wurde. Ein Ereignis, das – wie für so viele Linke in Lateinamerika und Europa – zu einer wichtigen politischen Referenz wurde. Das Entscheidende in diesen ersten Jahren der Ausbildung des jungen Echeverría bestand darin, dass er sich der gesellschaftlichen Ungleichheiten bewusst wurde und ihnen gegenüber eine linke politische Position einnahm, die er zeitlebens beibehielt. Zudem entdeckte er seine philosophische Berufung, nicht als eine rein akademische Ausbildung, sondern als eine permanente Infragestellung des Sinns individueller und kollektiver Existenz, als eine kritische Haltung gegenüber dem Bestehenden, der gesellschaftlichen Realität, und als utopisches Streben nach einer befreiten Gesellschaft.

1959 schrieb er sich für ein Philosophiestudium an der Universidad Central de Ecuador ein. Sein wachsendes Interesse am Denken Heideggers – dessen Unterstützung des Nationalsozialismus Echeverría nach eigener Aussage zum damaligen Zeitpunkt unbekannt war – brachte ihn dann zwei Jahre später dazu, mit Hilfe eines DAAD-Stipendiums nach Deutschland zu reisen, um dort zu studieren. In Freiburg angelangt, musste Echeverría jedoch feststellen, dass Heidegger keine öffentlichen Seminare mehr gab.⁸ Kurzerhand entschied er sich, nach Westberlin zu gehen, und fand dort, wie er sich Jahre später erinnerte, eine »Art Insel inmitten eines kommunistischen Meeres« vor, die durch das »Wirtschaftswunder« der Bundesrepublik Deutschland subventioniert und in eine beispielhafte Stadt des Kalten Krieges verwandelt worden war.⁹ Berlin, so Echeverría, sei ein Ort gewesen, an dem man eine Reihe kulturpolitischer Phänomene beobachten konnte, die im Widerspruch zum Rest der deutschen Gesellschaft standen, wie etwa

8 Bolívar Echeverría fühlte sich vom Denken Martin Heideggers, insbesondere von dessen Infragestellung der westlichen Metaphysik, in besonderer Weise angezogen. Das hielt ihn jedoch nicht davon ab, später eine radikale Kritik sowohl an Heideggers politischer Affinität zum Nationalsozialismus als auch an den Auswirkungen dieser politischen Position auf dessen Philosophie zu formulieren (vgl. Bolívar Echeverría, »Heidegger y el ultranazismo«, in: *La Jornada Semanal*, 10. September 1989, Mexiko, S. 33–36). Eine erweiterte Version dieses Textes erschien in seinem Buch *Las ilusiones de la modernidad* (Mexiko: UNAM/El equilibrista 1995, S. 83–96). Erwähnenswert ist, dass Echeverrias Kritik an Heideggers »Wahlverwandschaft« zum Nationalsozialismus im lateinamerikanischen Kontext von besonderer Relevanz ist, wo das Werk Heideggers weitgehend unkritisch rezipiert wurde.

9 José Antonio Figueroa u. Mauro Cerbino, »Barroco y modernidad alternativa: Diálogo con Bolívar Echeverría«, in: *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, Nr. 17 (2003), S. 102–113, hier: S. 102ff.

eine »kritische und antibürgerliche Haltung«, die das Wiederaufleben des kritischen Marxismus und der Studentenbewegung in einer zutiefst antikommunistischen und konservativen Gesellschaft ermöglichte.¹⁰ Nachdem er die verpflichtenden Deutschkurse bestanden hatte, begann Echeverría ein Philosophiestudium an der Freien Universität Berlin. Wenig später trat er der Vereinigung lateinamerikanischer Studenten in Westdeutschland (Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania Occidental, kurz AELA) bei, die sich aus (ausschließlich männlichen) lateinamerikanischen Studierenden und einigen Exilanten der Kommunistischen Partei Haitis zusammensetzte.¹¹ Ihre Mitglieder trafen sich in Cafés und Privatwohnungen, um über die in jenen Tagen brennendsten Themen wie die nationalen Befreiungsbewegungen in der »Dritten Welt«, das Werk von Frantz Fanon, die Thesen zum revolutionären Kampf von Che Guevara und die lateinamerikanische Dependenztheorie zu diskutieren. Zum öffentlichen Organ dieser Diskussionen wurde die von ihnen gemeinsam unter dem an das Kommunistische Manifest angelehnten Motto »Latinoamericanos, uníos!« (deutsch: »Lateinamerikaner, vereinigt euch!«) herausgegebene Zeitschrift *Latinoamérica*.

An der FU besuchte Echeverría unter anderem das Seminar von Hans-Joachim Lieber, der als einer der Ersten Kurse zu kritischer Gesellschaftstheorie, insbesondere zu Georg Lukács und seinem damals recht unbekanntem Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein* gab. In diesem Zusammenhang – so erinnerte sich Echeverría später in einem Interview – habe er Marxismus zum ersten Mal nicht als politische Doktrin oder als Dogma des real existierenden Sozialismus wahrgenommen. Vielmehr habe er erkannt, dass die dort besprochenen Texte einen »in der Moderne unverzichtbaren utopischen Diskurs« bereithielten.¹² In diesen Kursen traf er auch zwei junge Studenten aus der DDR: Rudi Dutschke und Bernd Rabehl, die Mitglieder der Subversiven Aktion waren. Dutschke und Rabehl interessierten sich besonders für die nationalen Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt und Echeverría

¹⁰ Ebda.

¹¹ Dorothee Weitbrecht, *Aufbruch in die Dritte Welt: der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland*, Göttingen: V & R Unipress 2012, S. 253. Die Namen der Exilhaitianer sind laut der Autorin unbekannt. Die anderen Lateinamerikaner des AELA waren der Bolivianer León E. Bieber, heute ein bekannter Geschichtswissenschaftler, und die späteren Politologen Rene Mayorga und Hugo C. F. Mansilla sowie der chilenische Wirtschaftswissenschaftler Alexander Schubert. Insgesamt hatte die AELA zwischen 12 und 18 Mitglieder.

¹² José Antonio Figueroa u. Mauro Cerbino, *op. cit.*, S. 103.

sich wiederum für die Schriften, die in den Kreisen der noch jungen Studierendenbewegung diskutiert wurden. Aus diesen Treffen zwischen Dutschke, Rabehl und den Mitgliedern der AELA ging schließlich der Berliner Lateinamerika-Arbeitskreis hervor, in dem sich die deutschen und lateinamerikanischen Studierenden intensiv austauschten.¹³ Die Treffen des Arbeitskreises waren für Echeverría intellektuelle und politische Ausbildung von großer Bedeutung, nahm er dadurch doch an den damals aufkommenden gesellschaftspolitischen und philosophischen Diskussionen teil, trug mit theoretischen Reflexionen zur Situation in Lateinamerika seinen Teil dazu bei und stieß Debatten über die möglichen revolutionären Wege in der Dritten Welt und die Verdrängung des Proletariats als revolutionärem Subjekt an. Aus Lukács' Werk leitete sie beispielsweise ab, so Echeverría später, dass das Konzept des Proletariats neu zu definieren sei. Das führte Rudi Dutschke zu der Schlussfolgerung, dass Revolution nur in globalem Ausmaß gedacht werden könne und darin »der Befreiungskampf der Völker der ›Dritten Welt‹ vorläufig den Platz einnahm, den national gesehen der Kampf des Proletariats eingenommen hatte«¹⁴. In einem Interview im Jahr 2003 erinnerte sich Echeverría an diese Treffen. »[S]o waren wir [lateinamerikanischen Studenten] es, mit denen die deutschen Studenten am meisten Kontakt hatten und am häufigsten Gespräche führten. Fanons Buch ›Die Verdammten dieser Erde‹ diskutierten sie zum Beispiel nicht mit Arabern oder Nordafrikanern, sondern mit uns.«¹⁵

Ab 1966 begann Echeverría, regelmäßiger nach Lateinamerika und insbesondere nach Mexiko zu reisen. Er beabsichtigte, Kontakte zwischen seinen deutschen Genoss*innen und den lateinamerikanischen Intellektuellen herzustellen, die Che Guevara nahestanden. Dieser bereitete sich nach dem Scheitern seiner Kongo-Mission 1965 darauf vor, einen neuen Fokus des Guerillakampfes in Bolivien zu gründen. Nach seiner Ermordung 1967 verfassten Echeverría, der Philosoph Horst Kurnitzky, der bei Adorno in Frankfurt studiert hatte, und der spätere Wirtschaftswissenschaftler Alexander Schubert eine Biografie über den Guerilla-Kommandeur. Der Chilene Schubert übersetzte einige Texte Guevaras ins Deutsche, Echeverría schrieb auf Deutsch einen einleitenden Essay und Kurnitzky redigierte und veröffentlichte das Buch 1968

13 Siehe dazu Weitbrecht, *op. cit.*, S. 253ff.

14 José Antonio Figueroa u. Mauro Cerbino, *op. cit.*, S. 103.

15 Ebda., S. 104.

im kurz zuvor gegründeten Verlag Peter von Maikowski.¹⁶ Jenseits des Guerillakults, in den sowohl Echeverría als auch seine lateinamerikanischen und deutschen Genossen verfielen, hob Echeverría Aufsatz die Aktualität der Figur Che Guevaras für die Herausbildung einer revolutionären Praxis hervor. Diese stelle, so Echeverría, die Grundlagen des »mechanistischen« Marxismus und seiner linearen Geschichtsauffassung infrage und stürze die neokoloniale Ordnung in Lateinamerika in die Krise.¹⁷

In dem zum globalen Geschichtszeichen verdichteten Jahr 1968 entschlossen sich Echeverría und seine Partnerin Ingrid Weikert, Deutschland zu verlassen. Echeverría war es zuvor nicht gelungen, sein Stipendium zu verlängern. Da sich Ecuador jedoch seit 1963 unter der Herrschaft einer Militärdiktatur befand, entschied sich das junge Paar, auch aufgrund von Weikerts Interesse an präkolumbischer Kunst und Kultur, nach Mexiko überzusiedeln. Dessen Hauptstadt besaß in jenen Jahren eine große Anziehungskraft. Mexiko-Stadt hatte sich zum Zufluchtsort lateinamerikanischer Exilanten entwickelt, die vor Staatsstreich und Militärdiktaturen geflohen waren.¹⁸ Dabei konnte das Land auf eine gewisse Tradition als wenig restriktives Aufnahmeland zurückblicken. Schon während des Spanischen Bürgerkriegs hatte die mexikanische Regierung zahlreichen politisch Verfolgten Asyl gewährt und dies im Verlauf des Zweiten Weltkriegs bisweilen auch beibehalten. Nach außen war so der Anschein eines toleranten, demokratisch regierten und liberalen Landes entstanden. Dies traf allerdings nur eingeschränkt zu. Die Partei der institutionalisierten Revolution (PRI), die letztlich von 1929 bis ins Jahr 2000 ununterbrochen an der Macht blieb, praktizierte im Innern zunehmend eine Politik der Zensur und ständigen Unterdrückung, die sich in den 1960er Jahren vor allem gegen die aufkommende Studierendenbewegung richtete.

In diesen Jahren war auch in Mexiko eine neue linke politische Kultur im Entstehen begriffen, die mit der Zaghaftheit des Sozialismus in Mexiko brach, welcher praktisch über keine Verbindungen zu den Arbeitergewerkschaften und Bauernorganisationen verfügte. Zudem hatten die mit der Dritten Internationale verbundenen Marxist*innen,

16 Horst Kurnitzky u. Alexander Schubert, *Ernesto Che Guevara: hasta la victoria siempre*, Berlin: Peter von Maikowski 1968, S. 7–18.

17 Bolívar Echeverría, »Einleitung«, in: Horst Kurnitzky u. Alexander Schubert, *op. cit.*, S. 7–18.

18 1952 in Kuba (bis zur Revolution 1959), 1954 in Guatemala, 1963 in Ecuador und 1964 in Brasilien, 1973 in Chile und 1976 in Argentinien.

was im Einklang mit der ideologischen Hegemonie der mexikanischen Revolution stand, sehr staatszentrierte Vorstellungen und zeigten eine enorme Unfähigkeit, die nationale und lateinamerikanische Realität zu verstehen und jenseits der Dogmen zu theoretisieren. All das änderte sich mit der aufkeimenden Studierendenbewegung, deren akademisch-intellektuelles Zentrum die UNAM war, die größte und bedeutendste Hochschule des Landes. Aus ihr und anderen öffentlichen Hochschulen begannen Tausende von jungen Menschen auszuziehen, um in *ejidos*¹⁹, Fabriken und Arbeitervierteln politisch zu arbeiten. Sie organisierten Kommissionen, basisdemokratische Volksversammlungen und Straßenproteste. Dadurch ging eine allmähliche Einbindung in historische Kämpfe vonstatten, die den Weg für neue, auf Selbstverwaltung basierende Vorstellungen von Politik öffnete, welche sich mit populärer und traditioneller politischer Kultur vermischten. 1968, im Vorfeld der Olympischen Spiele, einem Prestigeprojekt der Regierung von Gustavo Díaz Ordaz (1964–1970), nahm die staatliche und antikommunistisch konnotierte Repression gegen die Studierendenbewegung zu, die sich für kulturelle und politische Transformationen einsetzte. Sie gipfelte im Oktober 1968, wenige Tage vor Beginn der Wettkämpfe, im vom Militär verübten Massaker von Tlatelolco, bei dem wahrscheinlich mehr als 300 Personen starben.²⁰

An der UNAM waren seit jeher viele der lateinamerikanischen und spanischen Exilant*innen als Lehrende tätig, ein Weg, den bald nach seiner Ankunft in Mexiko auch Bolívar Echeverría beschreiten sollte. Kurz nach seiner Einschreibung für Philosophie begann er, teils im Auftrag seines Professors, des spanisch-mexikanischen Philosophen Adolfo Sánchez Vázquez, dessen marxistisch inspirierte Ästhetik er bereits im Berliner Lateinamerika-Arbeitskreis diskutiert hatte, mit der Übersetzung von Literatur und Philosophie aus dem Französischen und Deutschen. So machte er einige der Werke von Brecht, Benjamin, Horkheimer, Marx, Musil oder Habermas erstmals auf Spanisch zugänglich und trug so maßgeblich zu deren Rezeption auf dem Subkontinent bei. Bei Adolfo Sánchez Vázquez hörte er ein Sartre-Seminar zur Kritik der dialektischen Vernunft und begann 1972 als Lehrender einen außerkurrikularen Kurs zu Marx' *Kapital* zu geben, in dem er seine undogmatische Marx-Lektüre, die er Jahre zuvor in Berlin begonnen hatte, fortsetzte. Echeverría beeindruckte seine Zuhörer*innen, so erinnerten

19 [Durch gemeinsamen Grundbesitz und individuelle Nutzung gekennzeichnete Landbesitzform in Mexiko. (Anm. d. Ü.)]

20 Die genaue Zahl der Opfer ist bis heute unbekannt.

sich seine Schüler Andrés Barreda und Carlos Aguirre Rojas²¹, nicht nur mit seiner Fähigkeit, zentrale Konzepte, Argumentationslinien und den kritischen Sinn der strukturellen Logik des ersten Bandes des *Kapitals* darzulegen, sondern auch damit, dass er die Verbindung herstellte zwischen Werk und Leben des Autors und dessen geschichtlichen Umständen, insbesondere mit dem Kampf der Arbeiter, die nach politischer und ideologischer Unabhängigkeit strebten. Dank des Rufs, den Echeverría sich als *Kapital*-Dozent erarbeitet hatte, wurde er zwei Jahre später damit betraut, ein auf insgesamt sieben Semester angelegtes *Kapital*-Seminar an der Wirtschaftsfakultät zu geben. Dies eröffnete Echeverría, der sein Philosophiestudium 1974 formell mit einer Arbeit über Marx' Feuerbachthesen abgeschlossen hatte²², die Möglichkeit, seine theoretischen Untersuchungen zu vertiefen und mit positivistischen und ökonomistischen Lesarten von Marx zu brechen, die in jenen Jahren in Mexiko vorherrschten. Von besonderer Relevanz war hierbei seine Rückgewinnung der kritischen Bedeutung des Gebrauchswertbegriffs und der natürlich-gesellschaftlichen Form der Reproduktion. Er trug also nicht nur entscheidend zur kritischen Rezeption des Werkes von Marx in Lateinamerika bei, sondern eröffnete – analog zu den Denkern der Kritischen Theorie – der Kritik der politischen Ökonomie neue Horizonte.

Ab Mitte der 1970er Jahre tat Echeverría dies auch, indem er regelmäßig Essays verfasste, die in verschiedenen Zeitschriften der intellektuellen Linken veröffentlicht wurden. An der 1974 gegründeten Theoriezeitschrift *Cuadernos Políticos* beteiligte er sich bis zu ihrer Einstellung 1989 als Redakteur und war bald zu ihrem intellektuellen Kopf aufgestiegen.²³ Folglich war auch sein erstes, 1986 gleich im renommierten Verlag Era veröffentlichtes Buch *El discurso crítico de Marx* (Marx'

21 Carlos Antonio Aguirre Rojas, »Maitre à penser«, in: *La Jornada*, 10.6.2010, Mexiko, online unter: <https://www.jornada.com.mx/2010/06/10/opinion/a05a1cul>; Andrés Barreda, *op. cit.*, S. 57.

22 [Hierbei handelt es sich um die *Licenciatura*, dem im lateinamerikanischen Hochschulsystem üblicherweise ersten Studienabschluss. (Anm. d. Ü.)]

23 Neben Echeverría bestand die Redaktion der *Cuadernos Políticos* anfänglich vor allem aus jungen Marxist*innen, die einen enormen Einfluss auf den philosophischen Diskurs der Post-68er-Linken in Mexiko haben sollten. Dazu zählten etwa der mexikanische Philosoph und Geschichtstheoretiker Carlos Pereyra (1940–1988), der Politikwissenschaftler Arnaldo Córdova (1937–2014), der Anthropologe Adolfo Sánchez Rebolledo (1942–2016) sowie der Brasilianer Ruy Mauro Marini (1932–1997), Wirtschaftswissenschaftler, Soziologe und Abhängigkeitstheoretiker, und die Katalanin Neus Espresate (1934–2017), die mit ihrer Familie den Verlag Era 1960 gegründet hatte, in dem auch die sechzig Ausgaben der *Cuadernos Políticos* veröffentlicht wurden.

kritischer Diskurs) eine Sammlung seiner damals wichtigsten Essays. Nach der Zeit bei *Cuadernos Políticos* konzentrierte sich Echeverría hauptsächlich auf die Lehre und Forschung an der UNAM, wo er, nachdem er lange an der Wirtschaftsfakultät als Dozent tätig gewesen war und seine Masterarbeit zur Reproduktion bei Marx vorgelegt hatte, 1988 eine Vollzeitstelle an der Fakultät für Philosophie und Geisteswissenschaften erhielt. Dort gab er unzählige Seminare mit zahlreichen Zuhörer*innen selbst aus »fachfremden« Fakultäten und machte seine Lehrveranstaltungen zu einem wahrhaftigen Raum für die Konstruktion des Politischen, in dem die Virtuosität des Dozenten (im Sinne des Post-operaisten Paolo Virno²⁴) der Auslöser für Dialog und kollektive Reflexion über das Gemeinschaftliche war. Zugleich leitete Echeverría ab Anfang der 1990er Jahre zahlreiche Forschungsgruppen, die sich mit Fragen zur Moderne, Geschichte, Kultur und Politik in Lateinamerika beschäftigten. Seine Texte zu diesen und anderen Themen wurden ab Mitte der 1990er Jahre in verschiedenen Aufsatzsammlungen veröffentlicht.²⁵ Der Form des Essays blieb Echeverría dabei zeitlebens treu. Sie war seine bevorzugte Form, Gedanken zu formulieren und sich über sie zu verständigen

Durch diese Tätigkeiten als Dozent und Essayist machte sich Echeverría innerhalb und außerhalb Mexikos einen Namen. Von der Zapatistischen Armee der nationalen Befreiung (EZLN), die 1994 ans Licht der Öffentlichkeit getreten war und deren Aufstand international Beachtung fand, wurde er auf das Forum zur Staatsreform eingeladen, auf dem er über Politik und das Politische referierte. Er schlug eine kritische Herangehensweise an die moderne politische Kultur vor, die von wirtschaftlichen Zwängen bestimmt werde und nicht von der Gesellschaft selbst, die sie ermöglicht. Tatsächlich aber breche das Politische, so Echeverría, ständig ins gesellschaftliche Leben ein, manchmal lautlos und manchmal gewaltsam und aufrührerisch, wie im zapatistischen Aufstand. Zugleich wurden seine Arbeiten auch in anderen Ländern vermehrt rezipiert. Ihm wurden zahlreiche Auszeichnungen verliehen (darunter 2007 der Preis »Libertador al Pensamiento Crítico« des venezolanischen Kultusministeriums unter der Regierung Hugo Chávez), er

24 Paolo Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid: Traficantes de Sueños 2003.

25 *Ilusiones de la modernidad* (Illusionen der Moderne, *op. cit.*), *Valor de uso y utopía* (dt.: Gebrauchswert und Utopie, Siglo XXI 1998), *Modernidad de lo barroco* (Die Moderne des Barocken, Era 1998; gleichzeitig seine Dissertation zum Dr. phil.), *Vuelta de siglo* (Jahrhundertwende, Era 2006) und schließlich *Modernidad y blanquitud* (Moderne und »Blanquitud«, Era 2010).

erhielt Stipendien, unter anderem vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), und wurde in andere Länder Lateinamerikas, in die USA und nach Deutschland und Österreich eingeladen. Nach der Jahrtausendwende fanden seine Schriften durch Übersetzungen einzelner Arbeiten auch im anglo-amerikanischen Raum zunehmend Verbreitung.²⁶

Zum Denken Bolívar Echeverría

Im Zentrum der theoretischen Produktion Bolívar Echeverría steht die Krise der modernen Zivilisation, eine Krise, die er nicht als etwas der kapitalistischen Form der Moderne Zufälliges, sondern als einen ihr strukturell inhärenten Widerspruch sah. Für ihn war es Marx, der diesen grundlegenden Widerspruch aufzeigte, welcher darin besteht, dass das moderne gesellschaftliche Leben sich in einer Welt entfalten muss, deren objektive Form von der alles dominierenden Präsenz des Kapitalismus strukturiert ist, der »kapitalistischen Tatsache«. Das gesellschaftliche Leben zeichnet sich für Echeverría im Allgemeinen dadurch aus, dass es einerseits ein Prozess der Arbeit und des Genusses ist, der sich auf Gebrauchswerte bezieht. Andererseits ist es ein Prozess der Reproduktion gesellschaftlichen Reichtums, der sich unter der kapitalistischen Form als ein Prozess der Verwertung von abstrakten Werten vollzieht. Der Widerspruch entspringt der Tatsache, dass im Kapitalismus der Prozess der Arbeit und des Genusses unaufhörlich dem Prozess der Wertsteigerung unterworfen und diesem geopfert wird. Deshalb kann sich die kapitalistische Moderne nicht entwickeln, ohne ihre eigene Grundlage zu zerstören, die sie möglich macht. Und indem sie die Entwicklung der Produktivkräfte fördert, unterdrückt sie sie zugleich; indem sie sich der Natur und damit auch des Menschen bedient, zerstört sie sie.²⁷

26 Siehe unter anderem: Bolívar Echeverría, »Modernity and Capitalism (15 Theses)«, in: *Revista THEOMAI*, Nr. 11, Mexiko: UNAM 2004; ders., »Potemkin Republics. Reflections on Latin America's Bicentenary«, in: *New Left Review*, Nr. 70, Juli/August 2011, London 2011, S. 53–61, online verfügbar: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/potemkin_republics_; ders., »Use-value«. Ontology and semiotics«, in: *Radical Philosophy*, Nr. 188, Nov./Dez. 2014, London 2014, S. 24–38; ders., *Modernity and Whiteness*, Cambridge: Polity Press 2019.

27 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Mexiko: Era 1998, S. 16.

Das Unlebbar leben

Aus dieser Perspektive heraus formuliert Echeverría seinen bekanntesten Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie: den vierfachen Ethos der Moderne und das Konzept des barocken Ethos. Die Ethos-Theorie hat ihren Ursprung darin, dass Echeverría die These Max Webers für unzureichend erachtet, der zufolge die beste Art, die Entwicklung der Produktivkräfte in der Moderne in Gang zu setzen, die kapitalistische Form ist. Denn zwischen dem Geist des Kapitalismus (rationalisierendes, fortschrittliches und ehrgeiziges menschliches Verhalten) und der protestantischen Ethik (individuelle, selbstunterdrückende und produktivistische Technik) gebe es eine wechselseitige Entsprechung, weshalb das Aufeinandertreffen dieser beiden die Möglichkeitsbedingung für die Organisation des modernen Lebens unter dem Imperativ der Kapitalakkumulation sei. Echeverría ist nun der Ansicht, dass das gesellschaftliche Leben in der Moderne angesichts der vorherrschenden Präsenz der kapitalistischen Tatsache spontan Strategien hervorbringt, die es ermöglichen, den modernen Widerspruch zu ertragen. Es ist ein Konstruktionsprinzip der gesellschaftlichen Lebenswelt, das das Unlebbar des Kapitalismus lebbar macht, ein Prinzip, das er das »historische Ethos der Moderne« nennt. Er erkennt vier Möglichkeiten, vier verschiedene Formen, vier »Seinsarten«, mit dem oben erwähnten Widerspruch umzugehen: ein realistisches Ethos, ein romantisches Ethos, ein klassisches Ethos und eben das barocke Ethos. Echeverría ordnet die Entstehung dieser Formen von Ethos bestimmten historischen Momenten der Entfaltung der kapitalistischen Moderne zu. Er ist der Ansicht, dass das »realistische Ethos«, das die »real existierende« Welt des Kapitalismus in ihrer Wirksamkeit und Güte als unüberwindbar hinnimmt und eine alternative Welt für unmöglich hält, in der heutigen »amerikanisierten Moderne« dominierend ist. Das barocke Ethos wiederum sieht Echeverría besonders in Lateinamerika verwurzelt. Es hat seinen Ursprung in den Gesellschaften des Mittelmeerraums, von wo es durch die *Conquista* nach Amerika getragen wurde. »Das barocke Ethos hält an dem Anspruch auf die natürlich-gesellschaftliche Lebensform und ihrer Gebrauchswerte fest, und zwar obwohl diese dem Kapital und seiner Akkumulation zum Opfer fallen. Es befördert den Widerstand gegen dieses Opfer. Es rettet das Konkrete, indem es dieses auf einer zweiten, imaginären Ebene inmitten seiner eigenen Zerstörung bekräftigt.«²⁸

²⁸ Siehe den Text »Der barocke Schlüssel Lateinamerikas« in diesem Band, S. 202.

Seinen Ausdruck erhält dieses Ethos ebenso in der Kunst oder der Architektur wie im gesellschaftlichen Leben selbst.

An dieser Stelle wiederum setzt Echeverría kritisch-materialistisches Konzept des Mestizaje an. Gemeint ist damit ein kulturgeschichtlicher Prozess, mittels dessen einige Kulturen versucht haben, auf das Zusammentreffen mit einer anderen Kultur zu reagieren. In Lateinamerika nun zwangen die historisch-gesellschaftlichen Umstände im 17. und 18. Jahrhundert bestimmte städtische Bevölkerungsschichten dazu, die Strategie des Mestizaje aufzugreifen, um der zivilisatorischen Krise, die die Eroberung Amerikas mit sich gebracht hatte, zu widerstehen und sie zu überleben. »Indem die assimilierten Indigenen Europäer spielten, sie nachahmten, das Europäische in Szene setzten, inszenierten sie eine Aufführung, die sie selbst nicht mehr beenden konnten und in der wir uns nach wie vor befinden. Eine vollkommene, eine barocke Inszenierung: die endlose Performance des Mestizaje.«²⁹ Dieser Mestizaje, den Echeverría als ein »Verschlingen« von Codes bezeichnet, als »códigofagia«, ist bis heute unterhalb der und entgegen den etablierten Ordnungen in zahlreichen Aspekten des Alltags, in religiösen Praktiken, in spontanen Verhaltensweisen, im Umgang mit technischen Gerätschaften, in der Sprache und im Sprechen der Menschen selbst zu beobachten.

Zu den ausgewählten Texten

Über mehr als drei Jahrzehnte hat Bolívar Echeverría eine Vielzahl von Essays verfasst. Um einen möglichst umfassenden Einblick in sein Denken zu geben, wurden für diesen Band zehn Texte ausgewählt, die philosophisch und konzeptuell eng miteinander verschlungen sind, sich aber unter verschiedenen Topoi zusammenfassen lassen: die Aktualisierung einiger Thesen und grundlegender Probleme, die durch Marx' Kritik der politischen Ökonomie eröffnet wurden, sowie die Kritik der kapitalistischen Form der Moderne (Teil 1), Echeverría's kritisch-materialistisches Kulturverständnis (Teil 2) und schließlich die Theorie des vierfachen Ethos der Moderne, des barocken Ethos in Lateinamerika und des *Mestizaje* (Teil 3).

Diesen drei Teilen vorangestellt ist einleitend ein Gespräch, das der Historiker Carlos Aguirre Rojas mit Bolívar Echeverría kurz vor der Jahr-

29 Ebd., S. 204.

tausendwende über die Rebellion der Indigenen von Chiapas führte («Chiapas und die unvollendete Eroberung»). Das Interview gibt einen guten Einblick in Echeverrías Geschichtsverständnis und erläutert den Prozess des Mestizaje in Lateinamerika anhand konkreter Beispiele. Echeverría argumentiert, die Erhebung der Indigenen von Chiapas im Jahr 1994 habe gezeigt, dass die *Conquista*, die Eroberung und Ausrottung der Indigenen in Amerika, noch nicht abgeschlossen sei und heute in der Figur und Politik des modernen Nationalstaats seine Fortsetzung finde. Der zapatistische Aufstand stelle daher die lateinamerikanischen Staaten und die kapitalistische Moderne selbst infrage, stärke eine anti-kapitalistische Haltung, zeige neue Formen auf, politische Prozesse anders als in der kapitalistischen Moderne zu verstehen und zu gestalten, und hauche dem im Westen verblassten Vorschlag einer alternativen, nichtkapitalistischen Moderne neues Leben ein.

In den vier Texten des ersten Teils versucht Echeverría, teils eng an Marxens Konzeptapparat, die zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklungen zu analysieren. Der Aufsatz »Ontologie und Semiotik des Gebrauchswerts« erschien in einer Frühfassung bereits 1984 in den *Cuadernos Políticos* und wurde hier in der aktualisierten Fassung von 1998 übersetzt. Er stellt Echeverrías philosophisch wohl ambitioniertestes Unternehmen dar, Marx' Kritik der politischen Ökonomie fortzuschreiben, indem er dessen Wertformanalyse zu erweitern sucht. Echeverría geht davon aus, »dass Marx' zentraler Beitrag zu einem kritischen Verständnis der Moderne an Asymmetrie bzw. Einseitigkeit krankt; dass die breiten und tiefgreifenden Untersuchungen des Prozesses der kapitalistischen Wertakkumulation [...] nicht von gleichartigen Untersuchungen begleitet werden, die in der Lage wären, im Bereich [...] des ›Gebrauchswerts‹ und seiner Reproduktion[] ein Gegengewicht zu diesem zu bilden.«³⁰ Dieser Diagnose folgt sodann der Versuch, mittels der Semiotik, die er als Produktion und Konsumtion von Zeichen fasst, die Rolle des Gebrauchswerts im menschlichen Reproduktionsprozess zu analysieren.

Die »15 Thesen zu Moderne und Kapitalismus«, die Echeverría in den Jahren rund um das Ende des Realsozialismus mehrfach in überarbeiteten Fassungen publiziert und schließlich 1995 in dem Buch *Ilusiones de la modernidad* veröffentlicht hat, gehen von der Beobachtung aus, dass das Konzept der Moderne in enger Verbindung mit dem

30 Siehe den Text »Ontologie und Semiotik des Gebrauchswerts« in diesem Band, S.47.

utopischen Geist und dessen Relation zur politischen Kultur der Linken steht. Aus dieser Perspektive schlägt Echeverría vor, die Moderne, ihr Verhältnis zum Kapitalismus, ihre verschiedenen Versionen und Dimensionen sowie ihre besondere Realisierung in Lateinamerika zu analysieren. Er setzt sich zum Ziel, die Möglichkeit einer anderen Moderne als der bisher aufgezwungenen, nämlich einer nichtkapitalistischen, zu erörtern, wozu er 15 Thesen aufstellt.

In dem um die Jahrtausendwende entstandenen Aufsatz »Die Religion der modernen Menschen« befasst sich Echeverría mit dem Wiederaufleben des religiösen Fundamentalismus. Hierzu stellt er die These auf, dass diese Fundamentalismen nicht nur in den nicht modernisierten Regionen des Planeten zu beobachten sind, sondern im Zentrum des modernen Lebens selbst. Ausgehend von Marxens Konzept des Warenfetischs schlägt er vor, die vermeintliche Aufklärung in der kapitalistischen Gesellschaft zu entlarven, die die Entzauberung der Welt als selbstverständlich annahm, in Wirklichkeit aber, so Echeverría, die alten magisch-religiösen Fetische durch die kalten und profanen modernen Fetische der Warenwelt ersetzte.

Der erste Teil schließt mit dem Text »Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne«. Der 2008 auf einem Kongress in Deutschland gehaltene Vortrag basiert auf dem Text »La ›modernidad americana‹ (claves para su comprensión)«³¹ und wurde von Echeverría selbst ins Deutsche übertragen. Er ist dem Spätwerk des Autors zuzuordnen, in dem er sich verstärkt mit der sogenannten »Amerikanisierung der Moderne« beschäftigte. Diese fasst er als Phänomen, das in den Gesellschaften Nordamerikas vor allem im 19. Jahrhundert entstand, sich aber heute weltweit verbreitet hat. Kennzeichnend für diese Amerikanisierung ist die *blanquitud* (von spanisch *blanco*, weiß), ein Begriff, mit dem er die militante Haltung des kapitalistischen Realismus kritisch zu kennzeichnen sucht und den er selbst mit »Sittlich-weiß-Sein« übersetzt.

Aus den Schriften Echeverría zu seiner kritisch-materialistischen Kulturtheorie haben wir für den zweiten Teil des Buches drei Texte ausgewählt. Sie waren Teil der von Echeverría in den 1980er Jahren an der UNAM gehaltenen Vorlesung »Einführung in die Kulturphilosophie«, die 2001 überarbeitet unter dem Titel *Definición de la cultura* (Definition von Kultur, Era 2001) in Buchform erschien. In »Kultur im Diskurs

31 Bolívar Echeverría (Hg.), *La americanización de la modernidad*, Mexiko: Era/UNAM 2008, S. 17–49.

der Moderne« nimmt er sich des Kulturbegriffs in der Geschichte der westlichen Zivilisation an. Diesen sieht er eng mit dem Begriff des *Geistes* verbunden, mit dem, was »der moderne Diskurs als die mystifizierte Auslegung dessen [betrachtet], was als wesentlich und grundlegend im Zivilisationskern der Moderne wahrnehmbar ist«. Die Analyse führt zunächst zurück in die Zeit des alten Rom und über die Diskussionen im 18. Jahrhundert hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation in Deutschland, Frankreich und England bis zu den Veränderungen des Kulturbegriffs, die sich im 19. Jahrhundert aus dieser Unterscheidung ergaben. Er zeigt sodann, welche Auswirkungen diese ideologischen Kämpfe um die kulturelle und auch politische Vorherrschaft in der Phase der aufstrebenden Nationalstaaten in Europa hatten, und verdeutlicht, wie zentral eine spezifische Definition von Kultur bei der ideologischen Legitimierung der Kolonialunternehmen zur Unterwerfung außereuropäischer Völker war.

Eine kritisch-materialistische Charakterisierung der Kultur bietet Echeverría in »Definition von Kultur« an. Echeverría ist der Ansicht, dass es keine endogenen Kulturen gibt und dass die Vorstellung von Kultur als bloßem Schutzraum für den Erhalt von Identität mit dem Aufkommen des modernen Nationalismus zusammenfällt und mit der kapitalistischen Form der Moderne in Einklang steht.

Bei »Das Spiel, das Fest und die Kunst« handelt es sich um die Verschriftlichung eines Vortrags, den Echeverría 2001 in Ecuador hielt und dem ein Essay aus der Aufsatzsammlung *La modernidad de lo barroco* zugrunde liegt. Darin ordnet er Kultur in drei grundlegende Schemata ein, die als das Dasein »in Unterbrechung« betrachtet werden: das spielerische Vergnügen, der festliche Einbruch und die poetische oder ästhetische Erfahrung. Das gemeinsame Merkmal von Spiel, Fest und Kunst ist das Streben nach der grundlegenden politischen Erfahrung der Annullierung und Wiederherstellung des Sinns menschlichen Lebens, der kontingenten Notwendigkeit seiner Existenz.

Der dritte Teil des Buches umfasst Texte von Echeverría, deren zentrales Thema das Aufeinandertreffen der westlichen und der lateinamerikanischen Kultur ist. »Der barocke Schlüssel Lateinamerikas«, 2002 an der FU Berlin gelesen, thematisiert die Krise der Moderne und der modernen politischen Kultur und legt die bereits angesprochene Theorie des vierfachen Ethos der Moderne dar.

Der darauffolgende Text »Flüchtige Identität«, 1991 erstmals als Vortrag gehalten und 1995 in *Ilusiones de la modernidad* publiziert, pro-

blematisiert die Frage der menschlichen Identität, ihrer Einheit und Pluralität, und den Begriff der Andersheit [*otredad*], eine Frage, die im kritischen Bewusstsein des Westens entsteht und sich im Laufe seiner Geschichte (von der Aufklärung über die Romantik, den Sozialismus und die künstlerische Moderne bis hin zur Postmoderne) auf verschiedene Weise geöffnet hat, um sich durch das Fortbestehen des Eurozentrismus und des kapitalistischen Dispositivs der Moderne jedoch wieder zu schließen. Zugleich warnt Echeverría darin vor einer illusorischen Flucht in eine archaische Identität der peripheren Völker und zeigt einen möglichen Ausweg durch die jahrtausendealte Strategie der vielen *humanitates*, die im Mestizaje kultureller Formen besteht.

Zum Abschluss befasst Echeverría sich in »Die Ulme und die Birnen« zunächst mit der heiklen Frage nach der »kolonialen Tatsache in der Philosophie«. Er ist der Ansicht, dass für ein eigenständiges und kritisches Denken die Bereitschaft zum Dialog unerlässlich ist, was nicht mit kolonialer Unterwerfung verwechselt werden dürfe, wie es in der lateinamerikanischen Geisteswelt üblich ist. Er argumentiert unter anderem, dass so, wie es nicht nur eine einzige, sondern zahlreiche Verwirklichungen der Moderne gibt, auch die Verwirklichungsweisen des modernen Philosophierens selbst unterschiedlich sind.

Die Unternehmung, einige Schriften von Bolívar Echeverría ins Deutsche zu übersetzen, will eine Art intellektueller Potlatsch sein, mit dem kritische, auf Marx zurückgreifende Gesellschaftstheorie von einem lateinamerikanischen Philosophen phagozytiert und erneuert an seinen Ursprungsort zurückgeführt wird. Dies soll den Dialog, das kritische Bewusstsein und die gesellschaftliche Utopie weiter nähren, die auf beiden Seiten des Atlantiks entstanden sind, sich vermischt und gegenseitig befruchtet haben. Auch dieses Projekt entstand aus einem freundschaftlichen Dialog und dem intellektuellen Interesse an kritischer Gesellschaftstheorie, das seit einigen Jahren in Lateinamerika wieder auflebt. Ich bin sehr dankbar für das Engagement von David Graaff bei der Übersetzung von Kolumbien aus; ebenso für den uneigennütigen Einsatz von Lukas Böckmann aus Leipzig sowie Börries Nehe aus Berlin und Isaac García Venegas aus Mexiko. Ebenso gilt der Dank der Rosa-Luxemburg-Stiftung und dem Institut für kritische Theorie (InkriT), dank denen dieses Projekt verwirklicht werden konnte. Besonders verbunden bin ich zudem Raquel Serur für ihre Unterstützung.