

Frigørelsesfilosofi

– Interview med Enrique Dussel

Introduktion

”Det var mens jeg sad i et europæisk klasseværelse, at jeg begyndte at føle mig som en barbar fra den tredje verden”, siger den 76-årige argentinsk-mexicanske filosof Enrique Dussel i et interview fra 2001 (Gomez 2001: 21). Netop erfaringen af at føle sig udenfor og være domineret af en anden med mere magt er anstødsstenen til den filosofiske retning, som Dussel er blandt ophavsmændene til. Retningen, der går under navnet *Frigørelsesfilosofi*, opstod i årene 1969-1970 og havde sit epicenter i Argentina, men var fra begyndelsen i kontakt med intellektuelle miljøer i det øvrige Latinamerika. Ikke mindst fordi flere af retningens medlemmer, og blandt dem Dussel, måtte gå i eksil. Under indtryk af militærdiktaturet i Argentina og stærkt påvirket af udviklingen af og diskussionerne om *Afhængighedsteorien* hos økonomerne Raul Prebisch og André Gunder Frank videreudviklede en kreds af sociologer, filosoffer, økonomer og teologer de retninger, der i dag kendes som frigørelsesfilosofi, frigørelsesteologi, frigørelsespædagogik og frigørelsessociologi. Alle forskelle til trods har frigørelsesteoriene den grundlæggende erfaring af en undertrykt subjektposition til fælles og bruger den som afsæt for en kritisk teori. Blandt hovednavnene i denne kreds kan ud over Dussel nævnes den colombianske sociolog Orlando Fals Borda, den peruvienske filosof Augusto Salazar Bondy, den peruvienske teolog Gustavo Gutiérrez, den i Latinamerika bosiddende tyske økonom Franz Josef Hinkelammert og den brasilianske pædagog Paulo Freire.

Fra afhængighedsteorien og senere også Immanuel Wallersteins verdenssystemteori overtog frigørelsestænkernes analyse af centrum (den nordlige verden) dominans over periferien (den sydlige). En dominans, der for Latinamerikas vedkommende begyndte med erobringen af Amerika i 1492. Men dominansen beskrives også på en række andre planer, f.eks. i forholdet mellem klasser på et nationalt plan; mellem mand og kvinde

på et erotisk; mellem uddannelsesinstitution og elev på et pædagogisk; i beskrivelsen af fetichisme på det religiøse plan; og mellem racer (Dussel 1998: 20).

Set under ét tager frigørelsesteoriene således deres kritiske udgangspunkt i den undertryktes position. Erfaringen af at være det *andet* subjekt har latinamerikanerne ifølge Dussel tilfælles med jøderne i koncentrationslejrene, de fattige overalt i verden, de undertrykte kvinder, de sorte slaver, asiaterne under opiumskrigen osv. (Dussel 1998: 20).

Frigørelsesfilosofien deler da også koblingen af sted, tænkning og fortolkningsmagt med andre tankeretninger fra den postkoloniale verden som f.eks. Postcolonial Studies og Subaltern Studies. Der er dog også en række klare forskelle mellem de nævnte retninger, som bl.a. hænger sammen med de akademiske miljøer, retningerne udspringer fra. Hvor Subaltern Studies opstod blandt indiske faghistorikere, og Postcolonial Studies i en række litterære miljøer i den postkoloniale verden, er frigørelsesfilosofien først og fremmest en filosofisk retning og indskriver sig derfor i en noget anden diskurs. Desuden spiller regionen også ind, da Latinamerika blev afkolonialiseret noget før f.eks. Indien og Afrika. Derfor taler man her om en ”etisk og intellektuel frigørelse” snarere end ”decolonization of the mind” (Mignolo 2000: 39-40).

Koblingen mellem sted, tænkning og fortolkningsmagt har direkte konsekvens for Dussels filosofiske projekt, der ud over en etik også tager form af en ny global historiografi. Kernen i Dussels filosofiske projekt er at formulere en *latinamerikansk* filosofi, der direkte reflekterer den latinamerikanske virkelighed. Som Linda Martín Alcoff & Eduardo Mendieta (2000) gør opmærksom på, skal projektet ikke forveksles med en nationalstatskonstruktion af et forestillet fællesskab, ligesom det heller ikke længere handler om defensivt at forsvare sin humanitet (som det f.eks. var tilfældet, da jesuittermunken Bartolomé de las Casas i det 16. århundrede forsvarede indianerne som fuldgyltige medlemmer af den civiliserede humanitet). Projektet for Dussel er nærmere at bevæge sig ud over den neokoloniale europæiske tanke ved bl.a. at provinsialisere den, samtidig med at den latinamerikanske virkelighed og tredjeverdensrealiteterne gøres til centrum for den kritiske tanke (Alcoff & Mendieta 2000: 1; Mignolo 2000: 36) En af vejene til denne provinsialisering går for Dussel netop gennem en genskrivning af verdenshistorien, der viser den vestlige civilisations regionale forankring. I den forbindelse står særligt moderniteten og dens påstand om at være uafhængig af sine kulturelle rødder og regionale til-

hørsforhold for skud.

Da Latinamerika netop er kendetegnet ved en voldsom brydning mellem en kraftig europæisk påvirkning, oprindelige kulturer og diverse blandinger herimellem, er Dussels projekt i høj grad også vendt mod store dele af hans egne latinamerikanske kolleger, der ifølge Dussel blot reproducerer og kommenterer den europæiske tradition uden at medreflektere den virkelighed, der omgiver dem.

Forsøget på at formulere en filosofi, der tager den omgivende politiske kontekst direkte ind i hjertet af tænkningen, giver sig ud over emnevalget også udtryk i den stil, Dussels værker er skrevet i. Dussel indskriver sig i den forstand i en latinamerikansk tanketradition, der ikke blot er henvendt til en snæver akademisk kreds, men i lige så høj grad til en meget bredere skare af ikke-akademisk uddannede læsere (Flores 2007: 21). Inspirationen er ofte europæisk, men virkningshistorien er en helt anden og har en meget bredere kulturel og politisk gennemslagskraft. Dussel deler forståelsen af, at den teoretiske tænkning først bliver interessant i det øjeblik, den har et direkte link til umiddelbare politiske, sociale og økonomiske problemstillinger med en række prominente latinamerikanske tænkere (Flores 2007: 22-23). For stilen betyder det, at sproget kan have en stærkt provokerende klang, der giver mindelser til 1970ernes revolutionære bevægelser, og til tider får et næsten profetisk skær.

Dette til trods er der dog ikke noget 'mystisk' ved Dussels filosofiske projekt. Tværtimod er de temaer, der adresseres, meget konkrete. Som når Dussel f.eks. insisterer på, at det "folkemord", som han kalder de anslået 20 millioner mennesker, der hvert år dør af sult og dårlig ernæring, skal være udgangspunkt for den kritiske tanke (Alcoff & Mendieta 2000: 2). Eller som når han henter sine eksempler fra aktuelle politiske bevægelser i Latinamerika. Dussel er særligt optaget af den politiske retning *indigenismo*, som mest tydeligt repræsenteres af zapatisterne i Mexico og Evo Morales i Bolivia. Begge grupper repræsenterer for Dussel netop det undertrykte subjekt, der tager til kritisk genmæle over for undertrykkelsen. Som Dussel udtaler i det nævnte interview, ønsker han selv at bidrage direkte til disse bevægelser med filosofiske argumenter, der kan retfærdiggøre og udvikle dem (Gomez 2001: 22).

Dussel har taget store dele af sin uddannelse ved europæiske universiteter og trækker kraftige veksler på særligt Emmanuel Levinás, fra hvem han overtager væsentlige dele af sit filosofiske begrebsapparat. Men hvor Lévinas insisterer på at tænke etisk frem for politisk, stiller Dussel sig ikke

tilfreds med den kritisk-skeptiske rolle, Lévinas efterlader sin filosofiske etik i, men bestræber sig tværtimod på at bringe den i spil i frigørelsesfilosofiens praktisk-politiske arbejde (Beach 2004: 3). Hvor ansigt-til-ansigt relationen hos Lévinas udelukkende er et forhold mellem to mennesker, dækker denne hos Dussel også forholdet mellem befolkningsgrupper – ja sågar verdensdele. (For øvrige forskelle mellem Lévinas og Dussel se i øvrigt Beach 2004). Dussel har siden skærpet sin tænkning gennem en længerevarende dialog med Jürgen Habermas og særligt Karl-Otto Apel, hvis diskursetik han forsøger at kombinere med Lévinas' metafysiske etik.

Men selvom begrebsapparatet er hentet fra den europæiske filosofiske tradition, er rammen for Dussels tænkning altid den latinamerikanske virkelighed. Efter eget udsagn betyder det, at han ofte forandrer de filosofiske begreber – nogle gange til uigenkendelighed, hvilket kan gøre det svært for et vestligt skolet akademisk publikum at følge hans filosofiske diskurs.

Det følgende interview består af to interviews foretaget dels under World Congress of Philosophy i Seoul i 2008, der havde temaet *Rethinking Philosophy Today*, dels i forbindelse med Dussels besøg i København under Dansk Filosofisk Selskabs årsmøde i marts 2010.

Frigørelsesfilosofi

Hvis du kort skal ridse det op, hvad er så kernen i frigørelsesfilosofien?

- Udgangspunktet for frigørelsesfilosofien er *proximitet*, dvs. en ansigt-til-ansigt relation. Menneskets første erfaring er en subjekt-subjekt erfaring og ikke en subjekt-natur erfaring. Vi er alle blevet født af en kvinde, og den første erfaring er proximiteten til dette andet individ. Vi er del af et fællesskab, af et sprog – dvs. del af en intersubjektiv erfaring. Subjekt-subjekt erfaringen betyder, at fællesskabet kommer først. Der er forskellige mulige relationer til de andre: mand-kvinde, fader-søn, bror-bror, søster-søster. Først i anden række kommer forholdet til den øvrige omverden, tingene, naturen, dvs. det, vi kan abstrahere som en subjekt-objekt relation, og alt det, der er knyttet til denne relation, f.eks. teknikken, det instrumentelle og det økonomiske. Disse relationer er også vigtige, da økonomiske og politiske spørgsmål er mulighedsbetingelsen for konstitueringen af vores subjektivitet i historien. Men subjekt-subjekt relationen kommer først. Det, jeg peger på i min frigørelsesfilosofi, er helt grundlæggende størrelser

som *totalitet*, *eksterioritet* og *dominans* af den anden. Den anden, der lider under dominansen, er et offer. Når jeg indtager offerets position, indtager jeg en kritisk position. Det er fra denne position, at kritisk tænkning og kritisk filosofi finder sted. Frigørelsesfilosofi er en kritisk filosofi, der tager udgangspunkt i offerets synspunkt. Det er altså en filosofi for den undertrykte. Det er en måde at forsøge at tænke, hvordan den undertrykte kan genfinde sin værdighed og gennemgå en frigørelsesproces. Det er en kompleks diskurs, som, mener jeg, er gyldig for alle mennesker over hele kloden.

Frigørelsesfilosofien har altså universel gyldighed?

- Den har relevans for inuitter såvel som pygmæer, for de indtager denne position i deres daglige liv. Men hver kultur har sin udgave af positionen. Til enhver kultur må man stille spørgsmålet: Hvem er de undertrykte her? Hvilken type undertrykkelse er de underlagt? Hvilken historie har de, og hvordan kan de kæmpe mod dominansen og organisere et bedre system end det foreliggende – et dialektisk og progressivt? Jeg kan bruge denne filosofi til at læse en hvilken som helst tekst. F.eks. er totalitet en universel kategori, men den er formel og svag, fordi indholdet altid er kulturelt bestemt. Med totalitet mener jeg et system – f.eks. en stamme i Afrika eller byen New York. De transcendentale kategorier som *totalitet* kan bruges til at analysere forskellige konkrete situationer. Alle totaliteter er forskellige fra hinanden, men om alle totaliteter kan jeg sige, at der er dele af dem, der konstituerer en enhed. Hvis man tager en stamme i Afrika som eksempel og ser på måden, den er organiseret på, kan man se, at den udgør en totalitet. Måske vil man få en mistanke om, at der er en eller flere, der dominerer de andre, og man vil kunne analysere sig frem til, hvem disse er. Hvis jeg opdager et undertrykkende moment i systemet, kan jeg kritisere det. Men det skal ske med udgangspunkt i netop denne kultur og dens historiske situation. Det er med andre ord en metodologi, en metadiskurs, som er anvendelig i forhold til alle menneskelige relationer. Men samtidig er det vigtigt at understrege, at den konkrete frigørelsesproces er forskellig fra situation til situation. Derfor foregår den ikke på samme måde i Afrika, Mellemøsten og Europa. Men der er en logik, der går igen – dvs. der er en analogi mellem logikken og processen. Når du siger *universel*, siger jeg derfor *analog*.

Du foreslår også et andet begreb, nemlig begrebet pluriversel, som du sætter i opposition til universel?

- Lad mig forklare det med en model: Moderniteten er som en lyskegle, der oplyser verden. I udkanten af lyset ligger Latinamerika, Afrika, Mellemøsten, Indien, Kina osv. Under kolonialismen udnyttede europæerne kolonierne ved f.eks. at bringe råvarer og viden til Europa. Men i modernitetens navn forkastede man samtidig indianernes traditioner og kultur. Det samme gjaldt for Bantutraditionen i Afrika etc. Men i dag er disse kulturer i gang med at genopdage værdien af deres egne traditioner. Spørgsmålet er nu, hvordan man udvikler muligheden for, at de ekskluderede dele af verden kan gå i dialog med moderniteten. Eller sagt på en anden måde: der er behov for at udvikle en ny filosofi, som tager udgangspunkt i den eksterioritet, der bliver fornægtet i moderniteten. Vi kan ikke tale om enhed i verden, før vi har en *pluriversalistisk* dialog. For en kineser tænker ikke nødvendigvis som en latinamerikaner eller en europæer. Før vi kan begynde at tale om én verden, må vi have haft en sådan dialog gennem lang tid – måske flere århundreder.

Den postmoderne kritik af moderniteten er først og fremmest en eurocentrisk kritik af moderniteten. Lyotard f.eks. stiller spørgsmålstejn ved moderniteten – men hvem stiller spørgsmålstejn ved Bantufilosofien eller kinesisk filosofi? De traditioner kender de vestlige kritikere slet ikke til. Så den nye filosofi skal ikke bare være *post*-moderne, men *trans*-moderne. Det er forsøg på at tænke en ny form for civilisation, som ikke er defineret ved modernitet. Moderniteten er i mine øjne afsluttet, og vi bevæger os mod en ny type civilisation, som er kendetegnet ved et andet forhold til naturen og andre mennesker. Det er det, jeg kalder *transmodernitet* – altså en pluriversel verden i dialog. Oversættelse er meget vigtig, for at dialogen kan komme i stand, men det skal være en oversættelse mellem alle kulturer og ikke kun en ordbog over den vestlige verden.

Overskriften for denne kongres [World Congress of Philosophy 2008] er Rethinking Philosophy Today. Hvad mener du om dette tema?

- Det er et virkeligt godt tema. At filosofere er essentielt at gentænke tænkningen. Dette er særligt relevant i Latinamerika, hvor vi bliver nødt til at spørge os selv, om vi blot skal kommentere den europæiske filosofi eller begynde at filosofere med udgangspunkt i vores egne realiteter. Jeg tænker

f.eks. anderledes end mine europæiske kolleger, som befinder sig i centrum af magten. Men fordi jeg taler fra en tidligere koloni, tænker jeg fra den anden side – fra den anden side af moderniteten. Og begynder vi at reflektere over vores egne problemer, bliver det hurtigt klart, at vi har brug for en rekonstruktion af idéhistorien. I Latinamerika har vi samme problem som i Afrika, Mellemøsten, Indien, Kina, ja selv Rusland, nemlig at vores tænkning er totalt ukendt i Vesten og dermed reelt også i vores egne regioner. Den første opgave er derfor at synliggøre eksistensen af den. Derefter har vi brug for nye filosofiske begreber og en ny tænkning for at kunne reflektere vores egne realiteter. Desværre er 90 % af de latinamerikanske filosofiprofessorer kommentatorer af de klassiske europæiske tænkere og medreflekterer ikke den latinamerikanske virkelighed i deres filosofi. Så når jeg foreslår en ny form for tænkning, er det ikke kun en kamp mod vestlige tænkere, men ligeså meget mod mine latinamerikanske kolleger.

Hvordan adskiller din udgave af idéhistorien sig fra den vestlige?

- Vestlige filosoffer sætter normalt Descartes' *ego cogito* som modernitetens begyndelse. Men det er forkert. Moderniteten begynder allerede i 1492 med erobringen af Caribien. Her underlagde europæerne sig for første gang en helt anden kultur. Før 1492 var Europa blot et udkantsområde i periferien af det arabiske rige. Men det ændrede sig, da europæerne opdagede Amerika og én spansk soldat, Hernán Cortés, underlagde sig 20 millioner aztekere. I stedet for at tale om *ego cogito* – 'jeg tænker' – burde man tale om et *ego conquito* – 'jeg erobrer'. Bartholomé de las Casas kritiserede den umenneskelige behandling af indianerne i begyndelsen af 1500-tallet, og modernitetens anti-diskurs begyndte således i Caribien 100 år før Descartes. Descartes selv studerede i øvrigt på *La Flèche* hos jesuitter, der havde været i Amerika. Bl.a. blev han undervist efter den såkaldte *Logica Mexicana*, et standardværk af den mexicanske filosof Antonio Rubio. Descartes' uddannelse i logik blev altså formet af en mexicaner. Men det ved europæerne ikke, for da Hegel fornægtede det 16. århundrede, forsvandt Latinamerika ud af idéhistorien. Derfor er det så vigtigt med en rekonstruktion af moderniteten, der tager fat helt fra begyndelsen.

Historien – og den politiske brug af den

I din udlægning af den globale civilisationshistorie som f.eks. i "Globalisering og udelukkelsens ofre" viser du, at den europæiske civilisation er meget yngre end andre store civilisationer. For mig at se minder din opregning af, hvilke civilisationer, der er ældst, og hvem der har influeret hvem, om historiestriden i Indien, hvor flere grupper kæmpes om at være den ældste kultur. Men hvorfor er det vigtigt?

- Det er i princippet ligegyldigt, hvem der kom først. Det kan godt være i det indiske tilfælde, at den sydlige kultur er ældre end den senere invasion af ryttere og jernbrugere, som de folk, der skrev upanishaderne, tilhørte. Men 'gammel' betyder ikke i sig selv, at de er nærmere sandheden. Det er ligegyldigt, hvad der kom først. Det er det, der fik en langvarig betydning, der er vigtigt. I den forstand er den nordindiske kultur vigtig. Men også i Indien må man gøre sig klart, at strukturen center-periferi gentager sig. Der var andre kulturer i udkanten af den nordlige kultur, som på det tidspunkt kom til at dominere. Dog mener jeg, at alle disse indiske kulturer har en eller anden lighed med hinanden, og derfor mener jeg godt, man kan tale om en indisk kultur mere overordnet.

Men er det ikke en grov forenkling at tale helt overordnet om de store civilisationer: den indiske, bantue, den mesopotamiske, kinesiske, europæiske etc.? Glemmer man ikke derved netop alt det, der ligger imellem, som ikke lige passer ind i boksen, og som ofte undertrykkes?

- For mig at se kan vi godt betegne dem som overordnede 'universelle' kulturer, fordi det er kulturer, der var eller er i dialog med mange andre kulturer i regionen. Efter mange tusind års udvikling har disse kulturer nærmet sig hinanden så meget, at de har udviklet visse former for lighed. Der foregår en form for dialog kulturerne imellem. Ikke sådan forstået at de så udgør homogene enheder, men der er visse træk, der går igen. Der er med andre ord mange ligheder mellem det, jeg vil kalde indiske kulturer, og det viser sig, hvis man f.eks. sammenligner med den logiske diskurs i Kina, for så træder lighederne mellem de indiske tankeretninger tydeligere frem. I Sydøstasien udgør Thailand en interessant hybrid mellem påvirkninger fra Kina og Indien – men det er unikt for Thailand. De andre lande rundt omkring er i højere grad influeret af enten kinesisk eller indisk kultur. Det ser man blandt andet i skriftsprogene i regionen, der tydeligt bærer præg af påvirkninger fra enten det ene eller det andet hjørne. Den

arabiske civilisation til gengæld er i høj grad islamisk. Det er derfor ikke en sproglig påvirkning, der har sat sig igennem i Indonesien, hvor de ikke taler arabiske sprog, men er muslimer. Her er det en tekstreference – dvs. Koranen – der betyder noget.

Men ligger der ikke en fare for at lukke sig om sig selv, hvis man uden for Europa skal begynde en frigørelse med at genopdage en ældre 'original' tradition, sådan som du opfordrer til? Risikerer man ikke blot at skabe et nyt narrativ, som skubber alle mulige andre traditioner eller kulturer i regionen ud. Som f.eks. i Indien, hvor de hindunationale forsøger at brande én særlig tolkning af hinduismen som den oprindelige og sætter ligbedstegn mellem den og definitionen af det at være 'ægte' indisk, samtidig med at de afviser, at andre tolkninger og traditioner kan falde inden for definitionen af 'hindu'?

- Det kan ikke undgås, at disse kulturer, som jeg kalder universelle, dominerer andre traditioner. Derfor er det vigtigt, at man også her respekterer variationer og er i dialog med dem – men det vigtige er, at det sker inden for denne regions egne rum. Der er forskellige muligheder for niveauer af dialog.

Du kritiserer den vestlige etnocentrisme...

- Gennem historien har såvel inkaerne, kineserne og de gamle romere været etnocentriske. Det er næsten uundgåeligt, når en civilisation vokser sig stærk. Men den eneste civilisation i verdenshistorien, der har fået global magt, er den europæiske. Det særlige kendetegn ved europæisk tænkning er netop, at den forstår sig selv som universelt gyldig. Men muligvis er vi endelig for første gang i verdenshistorien kommet dertil, hvor vi kan begynde at ændre på det forhold, at en civilisations tænkning dominerer de andres totalt.

Du betegner dig selv som anti-hegelianer, men du har vel det tilfælles med Hegel, at I begge forstår samfundet i lyset af historien. Du flytter bare Hegels beskrivelse af den historiske udvikling til nogle andre steder i verden. Ville der ikke være mere frigørelsespotentialer i at lægge historie og traditioner bag sig, og i stedet koncentrere sig om den verden, vi lever i nu, og som jo på mange måder er en hybrid, en blanding af alle mulige traditioner, kulturer etc., som ikke findes i deres rene form længere – hvis de overhovedet nogensinde har gjort det?

- Jeg er helt enig i, at verden er meget hybrid, men der er en lighed her mellem et folks selvforståelse og et individs. Du taler f.eks. et sprog – dansk – det er ikke noget nyt sprog. Det har en litteratur, som ikke kun stammer fra dit eget land, men er i dialog med andre landes litteratur. Det er ikke muligt at beskrive og fastholde det partikulære i sig selv som sådan. Man kan aldrig kortlægge alle påvirkninger. Men jeg mener, det er muligt at være anti-hegelianer og alligevel tegne et andet billede af verdenshistorien – ikke for at universalisere det billede, men for at belyse den undertrykte position og bruge det som udgangspunkt for en dialog. I stadig forståelse for, at hver af disse kulturer samtidig udgør en multiplicitet. Men for at vende tilbage til dit andet spørgsmål – muligheden af det postmoderne, det fragmenterede. Dertil vil jeg svare, at der jo netop eksisterer en vestlig domineret udgave af historien. Jeg kan stille mig i opposition til den ud fra den partikulære position, som min kultur udgør, men jeg bliver betragtet som meget provinsiel af dem, der har magten til at udbrede denne udgave. Det er derfor, jeg mener, at vi har brug for en antidiskurs, der udfordrer denne diskurs og tillader muligheden af multipliciteter. Der er ikke én substans og én identitet, men der er ligheder og analogier.

Men det danske, jeg taler i dag, er ikke det samme sprog, som folk talte for 200 år siden. De ville højst sandsynligt have svært ved at forstå, hvad jeg siger. Sprog forandrer sig ligesom kultur og tradition gør.

- Jo, men det er jo den anden ekstrem, du der opmaler. Hvis jeg fører dit argument ud i ekstremer, ender vi et sted, hvor dialogen mellem individer er umulig. Jeg vil så ikke kunne kommunikere med dig, fordi vi ikke taler samme sprog. Og selvom vi talte samme sprog, ville du kunne sige, at fordi vi har forskellig livserfaring, kan vi ikke kommunikere. Den anden ekstrem er, at dialog er let, fordi vi benytter os af universelle koncepter og forståelser. Mellem de to ekstremer er der mange positioner, og vi bliver nødt til at fastholde, at der er en global lighed – at der er analogier – for at kunne kommunikere med hinanden. En dag vil jeg gerne skrive en logik - en analogiens logik – der tog udgangspunkt ikke i identitet, men i analogi og lighed. Hvis jeg siger træ, så er det træ, du tænker på, ikke det samme træ, som det, jeg tænker på, for træerne i dit land ser anderledes ud end i mit – men vi forstår alligevel godt hinanden, fordi konceptet er analogt.

Et nyt filosofisk sprog?

Når du taler, benytter du dig af et begrebsapparat, der er hentet fra den europæiske filosofiske tradition, og du har også selv opholdt dig og studeret i Europa.

- Ja, vi latinamerikanere er meget europæiske på sin vis, fordi erobrerne kom og udbredte deres verdensforståelse og kultur og et sprog, som er mit sprog. Men de indianere, der stadig er tilbage, kan med god ret sige, at deres sprog ikke er europæisk, og at de har en anden erfaring.

Har I i Latinamerika brug for et nyt filosofisk sprog og vokabular til at udtrykke jeres realiteter med?

- Ganske langsomt begynder vi at skabe et nyt vokabular, som umiddelbart er svært at beskrive for udenforstående. Det er ikke ren imitation, og derfor er det svært for en europæer at forstå vores diskurs. Lévinas' *alternitet* er ikke min *alternitet*. Der er nogle levinasianere, der siger: "ham Dussel, han har ikke forstået Lévinas rigtigt." Når jeg spørger hvorfor, svarer de: "sådan og sådan." Dertil kan jeg kun medgive, at de har ret, men må samtidig gøre opmærksom på, at jeg har en anden forståelse af *alternitet*, fordi jeg har taget Lévinas' begreb og bruger det i andre sammenhænge, og derfor har det også fået en ny betydning nu. Det er med andre ord et nyt vokabular med et nyt indhold.

Hvordan kan vi tale med hinanden i den transmoderne periode, som du har beskrevet, hvis alle har deres eget vokabular, som de har svært ved at forklare til andre udenforstående?

- Enhver kultur udtrykker sig på sin egen måde, hver kultur har sine egne dimensioner. Hvis jeg f.eks. taler til et arabisk publikum, oversætter de det til deres eget sprog. De koncepter, en araber har, er ikke præcist de samme som mine, men vi kan tale sammen, fordi der er ligheder, analogier, som jeg sagde før. Ordet *transmodernitet* er blot et ord – det er ikke det vigtige – det vigtige er idéen bag. Taoisterne og inkaerne f.eks. har idéer og begreber, der ligner Marx', Hegels og Aristoteles' begreb om *totalitet*, og når jeg taler om *eksterioritet*, låner jeg fra Lévinas m.fl. Disse koncepter er universelle. Altså kan vi tale om universel fornuft i den abstrakte forstand. Men når vi ser på de forskellige kulturer, er der ikke tale om én samlet, universel fornuft. En del af frigørelsesfilosofien går ud på at klargøre de idéer og begreber, der kan bruges i al kritisk tænkning i alle kulturer.

Den politiske filosof

Har filosofien en særlig rolle at spille i samfundet?

- Ja selvfølgelig, for de store tænkere har netop altid tænkt over den virkelighed, de befandt sig i. Og når menigmand lytter til eller læser det narrative, der forklarer virkeligheden, opnår de klarhed om deres egen eksistens. Mennesker fra alle samfundslag udtrykker ved hjælp af symboler, myter eller abstrakte kategorier deres egen erfaring og opnår dermed en bevidsthed om deres daglige liv. Det sker på forskellige måder, til forskellige tider og på forskellige steder. I Latinamerika har vi overtaget den europæiske filosofi, som er udtryk for den moderne europæiske virkelighed, og vi reproducerer så den teoretiske diskurs. Men problemet er, at det jo ikke kan forklare den virkelighed, vi selv lever i – som jo ikke er identisk med den europæiske. Det er en meget abstrakt viden, som ikke er særlig anvendelig, fordi den ikke forklarer *vores* realitet. Derfor har vi brug for at lære at tænke på en måde, som kan anvendes i vores hverdag og virkelighed.

En anden grund til at filosofien er vigtig, er, at vi befinder os i en meget vigtig tid lige nu, fordi vi oplever en krise inden for både teknologi, økonomi og politik i hele verden. Vi er ved at ødelægge naturen, og vi ved ikke, hvordan vi skal begrænse os, fordi vi har sat os i en position, hvor vækst er det vigtigste, selvom det underminerer den jord, vi lever af. Derfor har vi mere end nogensinde brug for kritisk filosofi. Filosofien er ikke ubrugelig. Faktisk er den vigtigere end medicin, økonomi og teknologi, for vi bliver nødt til at gentænke de fundament, vores kriseramte civilisation er bygget på. Og krisen er dybere, end de fleste tror.

Den krise, du dér taler om, er en global krise, der kræver, at vi reagerer samlet på den. Men hvordan kan vi reagere samlet, hvis vi ikke tager udgangspunkt i en eller anden form for global enhed?

- Problemet er, at vi ikke har et symmetrisk udgangspunkt at tale ud fra. Hvis vi havde det, kunne vi have en symmetrisk dialog. I stedet har vi én kultur, der er stærk, og en masse andre, der er relativt svagere. Nogle af dem endda så svage, at de er i fare for at forsvinde, hvilket er meget tragisk. Men vi bliver nødt til at tage denne asymmetriske situation med i vores overvejelser, og dette er meget vigtigt for frigørelsesfilosofien. Der er mange, der bruger begrebet *multikulturel dialog* meget løst. Men det er en illusion at tale om en multikulturel dialog, når situationen er sådan, at

én har alle midlerne – både økonomisk, militært og informationsteknologisk – mens de andre parter ikke har noget. En afrikansk stamme kan ikke forsvare sig selv i dette spil. Et af frigørelsesmomenterne befinder sig i denne kamp, hvor nogle tvinges til at indtage militante positioner. Venezuela har meget rige olieforekomster, som amerikanerne er interesserede i. Hvis Venezuela vil udvikle sig, er det derfor nødt til at have et meget stærkt militær for at beskytte sig. Mange europæiske filosoffer tror, at filosofi er et spørgsmål om filosofisk tænkning, men det er det ikke alene. Min frigørelsesfilosofi er også en frigørelsespolitik. Ifølge Clausewitz er den vigtigste strategi ikke angrebet, men forsvaret. Der er ikke brug for kampfly og kampvogne, men jord-til-luft missiler. Da Hugo Chavez opsatte 10.000 jord-til-luft missiler, sagde amerikanerne: ”det må du ikke.” Men jeg siger, at det er betingelsen for filosofien – de 10.000 missiler i Venezuela!

Litteratur

- Alcoff, Linda Martín & Eduardo Mendieta (2000): ”Introduction” i *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Beach, Dennis (2004): ”History and the Other: Dussel's Challenge to Lévinas”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, nr. 3, s. 315-330.
- Dussel, Enrique (1998): ”Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)”, *Revista Antropos: Huellas del Conocimiento*, nr. 180.
- Dussel, Enrique (2008): ”Globalisering og udelukkelsens ofre: Fra et frigørelsesetisk perspektiv” i Asger Sørensen (red.), *Frigørelsesfilosofi*, Århus: Forlaget Politisk Revy.
- Flores, Fernando (2007): *From Las Casas to Che – An Introduction to Contemporary Latin America*, Lund: Media Tryck.
- Gomez, Fernando (2001): ”Ethics Is the Original Philosophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel”, *boundary 2*, vol. 28, nr. 1, s. 19-73.
- Mignolo, Walter D. (2000): ”Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitics of Knowledge” i Linda Martín Alcoff & Eduardo Mendieta (red.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.