

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

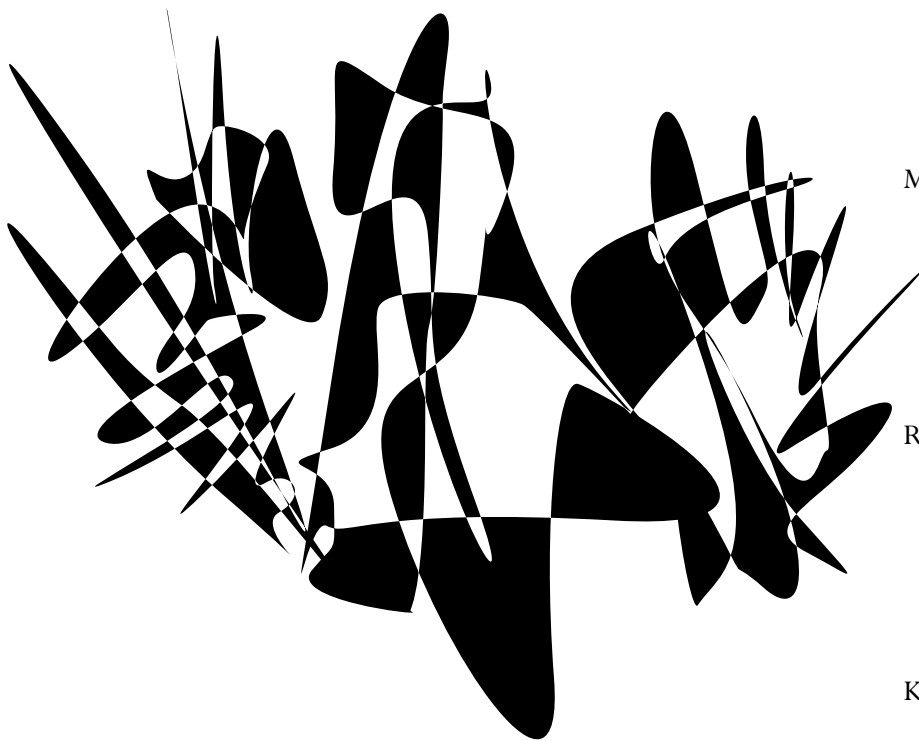
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

polylog bestellen & abonnieren

Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert

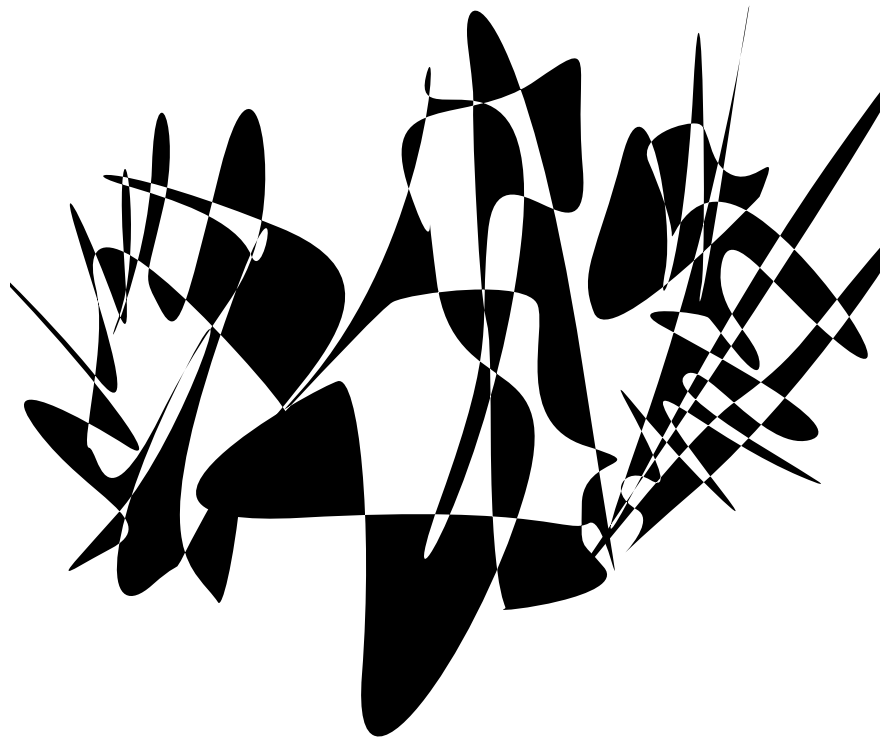
1. Die notwendige Abgrenzung

Wie die Entwicklung der Philosophie in jedem größeren Zeitraum und in jeder Region der Welt stellt auch die Geschichte der Philosophie in Lateinamerika im vergangenen 20. Jahrhundert eine komplexe, vielschichtige und zudem oft in ihren Entwicklungslinien divergierende Geschichte dar. Wie woanders auch ist die Geschichte der Philosophie in Lateinamerika im 20. Jahrhundert also eine Geschichte von Geschichten. Und vielleicht darf von der Entwicklung in Lateinamerika gesagt werden, dass ihre Geschichte insofern komplexer als in anderen Regionen verläuft, als sie im erheblichen Maße auch von Autorinnen und Autoren geprägt wird, die nicht zum »Fach« gehören. Der »Berufsphilosoph«, so wie ihn z.B. Europa seit Jahrhunderten kennt, ist in Lateinamerika eine relativ späte Erscheinung, die sich erst in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts durchsetzt, und zwar als direkte Folge aus der Bewegung zur sogenannten »Normalisierung« (nach europäischen Kriterien wohlbemerkt) der philosophischen Studien in den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern.¹

¹ Hierbei hat der aus Spanien stammende argentinische Philosoph Francisco Romero (1891–1962) eine wesentliche Rolle gespielt. Vgl. Francisco Romero: *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952; ders., *Filósofos y problemas*, Buenos Aires, Losada, 1957; und ders., *Filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1961. Vgl. ferner:

(Fortsetzung auf S. 66)

RAÚL FORNET-BETANCORT ist Leiter des Lateinamerikareferates des Missionswissenschaftlichen Instituts/Aachen, Professor für Philosophie an der Universität Bremen und Honorarprofessor an der RWTH-Aachen.



Dieser knappe Hinweis auf die Vielschichtigkeit der Entwicklung der Philosophie in Lateinamerika im 20. Jahrhundert, mit dem gerade der grenzüberschreitende Charakter der Entwicklung betont werden soll, muss hier genügen, um die thematische Abgrenzung, die ich im vorliegenden Beitrag aus Platzgründen vornehmen muss, als eine für die einigermaßen sachgerechte Behandlung des Beitragsthemas in dem vorgegebenen Umfang notwendige Abgrenzung betrachten zu dürfen.

Dabei geht es darum, dass in der vorliegenden Arbeit der Begriff »lateinamerikanische Philosophie« in der genauen Bedeutung der Bezeichnung für eine konkrete Form von kontextueller Philosophie verwendet wird. Dieser Begriff soll also hier sozusagen als terminus technicus verstanden werden, mit dem konsequenterweise einzig und allein jener Philosophietypus bezeichnet wird, der deshalb kontextuell »lateinamerikanisch« genannt wird, weil er für eine Philosophieform steht, die sich aus der kritisch-kreativen Auseinandersetzung mit den Kontexten der jeweiligen historischen Situation Lateinamerikas heraus artikuliert und entfaltet. Zwar ist die Entwicklung dieses

Philosophietypus in Lateinamerika, wie gezeigt werden soll, auch nicht uniform. Im Gegenteil! Seine Entwicklung zeichnet sich durch eine beachtliche Vielfalt an methodischen und thematischen Ansätzen aus. Die Kontextualisierung philosophischer Reflexion bleibt aber die explizit erkennbare Grundperspektive, so dass trotz der vielfältigen Entwicklung eben von einem Philosophietypus gesprochen werden kann. Also: die Verwendung des Begriffes »lateinamerikanische Philosophie« in diesem genauen kontextuellen Sinn hat für die vorliegende Arbeit die Konsequenz, dass hier der Typus »lateinamerikanische Philosophie« von allen jenen anderen Formen der Philosophie in Lateinamerika abgegrenzt wird, die sich – um es mit Hegels berühmten Verdikt auszudrücken – als »Widerhall der alten Welt« und »Ausdruck fremder Lebendigkeit«² herausstellen. Nicht berücksichtigt wird also in der Darstellung die philosophische Entwicklung, die sich bewusst als bloße Rezeption europäischer Denkströmungen vollzieht und die – wie zugegeben werden muss – einen wichtigen Teil der philosophischen Arbeit überhaupt im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts darstellt.³ So z.B. wird in der Darstellung weder auf die Rezeption

(Fortsetzung Fußnote 1:)

- Carlos A. Ossandon: »El concepto de ‚normalidad filosófica‘ en Francisco Romero«, in: *Revista de Filosofía Latinoamericana* 7/8 (1979) 115–130; Leopoldo Zea: »Romero y la normalidad filosófica latinoamericana«, in: *Sociedad Interamericana de Filosofía* (Hrsg.), Francisco Romero: *Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Editorial Texto, 1983, S. 169–181; und meinen Beitrag »Für einen kritischen Umgang mit der sogenannten ‚Generation der Gründerzeit‘ in der lateinamerikanischen Philosophie«, in: Raúl Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2002, S. 27–42.
- 2 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, S. 114.
- 3 Vgl. Ivo Höllhuber: *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1967, insbesondere S. 229–290; Ramón Insúa: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Imprenta de la Universidad, 1945; Manfredo Kempff: *Historia de la filosofía en América Latina*, Santiago de Chile, Editora Zig-Zag, 1958; Constança Marcondes: *Filosofia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1988; Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968; und Sergio Sarti: *Panorama della filosofia spagnolo-americana contemporanea*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1976.
- 4 Vgl. Daniel Herrera, »La Fenomenología en América Latina«, in: Germán Marquinez u.a., *La filosofía en América Latina*, Bogotá, El Buho, 1993, S. 287–300; und Daniel Sobrevilla: »Phenomenology and Existentialism in Latin America«, in: *The philosophical Forum* 1–2 (1988–89) 85–113.



der Phänomenologie⁴ noch auf die des Existentialismus⁵ noch auf die der Kritischen Theorie⁶ oder der analytischen Philosophie⁷ eingegangen. Aber ebenso wenig, mit Ausnahme von José Ingenieros, wird hier das Werk der Vertreter der sogenannten »Generation der Gründerzeit« (»Generación de los fundadores«) berücksichtigt, zu der ja zentrale Namen der Philosophie in Lateinamerika im 20. Jahrhundert gehören, wie etwa Antonio Caso (Mexiko, 1883–1946), Alejandro Deústua (Peru, 1849–1945), Alejandro Korn (Argentinien, 1860–1936), Enrique José Varona (Kuba, 1849–1933), José Vasconcelos (Mexiko, 1882–1959) und Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872–1958).⁸

Die Abgrenzung bedeutet also eine Konzentration auf die lateinamerikanische Philosophie, die sich als kontextuelle Philosophie entfaltet, um der historischen Situation Lateinamerikas Rechnung zu tragen bzw. um eine Reflexion zu sein, die nicht nur auf der Höhe der Zeit, sondern ebenso auf der Höhe der Bedürfnisse ihrer jeweiligen Kontexte steht.

2. Lateinamerikanische Philosophie als kontextuelle Philosophie. Ihre Entwicklung im 20. Jahrhundert

Wie ich schon sagte, auch dieser Philosophietypus entfaltet sich in Lateinamerika recht vielschichtig. Im Rahmen dieses Beitrags werde ich daher die Entwicklung der lateinamerikanischen kontextuellen Philosophie im 20. Jahrhundert nur in ihren Grundzügen skizzieren können, und zwar am Beispiel einiger ausgewählter Modelle. Dieser Darstellung soll allerdings als Einleitung eine philosophiegeschichtliche Anmerkung vorausgeschickt werden, die

den Hintergrund dieses Philosophietypus und somit auch seine Verortung in der philosophischen Tradition Lateinamerikas verdeutlichen soll. Deshalb wird dieser Hauptteil des Beitrags in folgende zwei Punkte untergliedert:

2.1 Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund

Wie angedeutet, konkretisiert sich der Gedanke der Kontextualisierung der Philosophie im 20. Jahrhundert in Lateinamerika in verschiedenen Modellen kontextuellen Philosophierens. Der Gedanke der Kontextualisierung ist aber eine Arbeitsperspektive, die bereits im 19. Jahrhundert formuliert und herausgearbeitet wurde.

Im historischen Kontext der konkreten Probleme (Neuaufbau sozialer Strukturen, Reorganisation politischer Institutionen, Reform der Erziehung und Bildung u.a.), vor denen damals viele lateinamerikanische Länder im Rahmen der Aufgabe der Überwindung des spanischen Kolonialerbes standen, wird doch die Idee der Kontextualisierung der Philosophie als die Herausforderung artikuliert, der sich die Philosophie zu stellen hat und an deren Leitfaden sie sich eine neue Gestalt im Sinne einer Philosophie aus der Welt und für die Welt konkreter Menschen geben soll. Der Gedanke der Kontextualisierung wird so zum Programm für die Philosophie in Lateinamerika. Zwei Dokumente verdienen hier eine besondere Erwähnung, weil sie bahnbrechend für diese Entwicklung sind.

Zum einen handelt es sich um den Text der Vorlesung, die der argentinische Rechtsphilosoph und Politiker Juan Bautista Alberdi (1810–1884) während seines Exils in Montevideo,

Der Gedanke der Kontextualisierung wird so zum Programm für die Philosophie in Lateinamerika.

5 Vgl. Alain Guy: »L'existentialisme en Amérique Latine«, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 15 (1989) 52–64.

6 Cf. Martin Traine: »Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen«. *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1994.

7 Cf. Jorge J. E. Gracia u.a.: *El análisis filosófico en América Latina*, Mexiko, FCE, 1985.

8 Vgl. Francisco Miró Quesada: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko, FCE, 1974.

Kontextuell zu denken bedeutet also Martí zufolge nicht nur den realen Problemen der Welt, in der man lebt, Rechnung zu tragen, sondern darüber hinaus den Lernprozess, mit den Betroffenen zusammen zu denken.

Uruguay, im Jahre 1842 hielt und in der konsequent gefordert wird, dass »zeitgenössische« Philosophie in Lateinamerika eine Philosophie sein muss, die tatsächlich auf der Höhe der Zeit steht; eine Forderung, die Alberdi präzise als die Aufgabe der Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika bestimmt, indem er erklärt, dass eine Philosophie auf der Höhe der Zeit in Lateinamerika keine andere als jene sein kann, die sich als »amerikanische Philosophie« (*«filosofía americana»*) konstituiere, und zwar eben dadurch, dass sie aus den realen Bedürfnissen der Menschen in den lateinamerikanischen Gesellschaften erwachse und so versuche, auf die Probleme, die die Menschen wirklich beschäftigen, eine Antwort zu geben.⁹ Freilich können wir heute in Alberdis Ansatz deutliche Grenzen feststellen,¹⁰ aber sein Programm zur Entwicklung einer »amerikanischen Philosophie« hat zweifellos eine grundlegende Perspektive zur kontextuellen Transformation der Philosophie unter lateinamerikanischen Bedingungen eröffnet. Das ist seine bleibende Bedeutung.

Zum anderen geht es um das »Manifest«, das José Martí (1853–1895) unter dem Titel »*Nuestra América*« 1891 in Mexiko veröffentlichte. In der lateinamerikanischen Kulturgeschichte steht der Name des Kubaners José Martí für eine feste Referenz für lateinamerikanische Identität. Sein gesamtes Werk stellt doch bis heute so etwas wie ein Paradigma der Authentizität für Theorie und Praxis im Kontext Lateinamerikas dar. Dem zitierten Aufsatz »*Nuestra América*« kommt aber dabei insofern eine ganz besondere Bedeutung zu, als er die Schrift ist, in der Martí die als zum wirklichen Vollzug der politischen formalen Unabhängigkeit notwendig erachtete,

aber noch nicht errungene geistige Emanzipation Lateinamerikas in einem Programm verdichtet, das man ohne Übertreibung Manifest und Compendium für eine radikal kontextuelle und kontextualisierte Kulturpraxis in Lateinamerika nennen darf. Denn im Unterschied etwa zu Andrés Bello (1781–1865), der bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Sinne der Forderung nach der geistigen Emanzipation auch gegen die koloniale Gewohnheit der Nachahmung fremder Denksysteme und für die Entwicklung des Selbstdenkens plädiert hatte,¹¹ dabei jedoch die vorausgesetzte formal-abstrakte Universalität europäischer aufgeklärter Vernunft nicht hinterfragte,¹² macht doch José Martí in »*Nuestra América*« mit Nachdruck deutlich, dass es natürlich um kreatives Selbstdenken geht, aber wohl um ein solches, das grundsätzlich mehr als nur der Ausdruck der Autonomie einzelner, isolierter Individuen ist, weil es sich als die kontextuelle Leistung einer sich ihrer historischen Situation und ihrer Verantwortung darin bewusst werdenden Gemeinschaft entwickelt. Kreatives Denken muss für Martí kontextuell sein, wobei für seinen Ansatz entscheidend ist, dass Kontextualität nicht nur die sogenannten »Denkgegenstände« betrifft. Ebenso konstitutiv ist nach ihm Kontextualität für die Bestimmung der Frage nach dem Subjekt bzw. nach den Subjekten des Denkens. Kontextuell zu denken bedeutet also Martí zufolge nicht nur den realen Problemen der Welt, in der man lebt, Rechnung zu tragen, sondern darüber hinaus den Lernprozess, mit den Betroffenen zusammen zu denken.

Im Essay »*Nuestra América*« entwickelt José Martí daher ein Programm für die Kontextualisierung von Wissenschaft, Kultur und Er-

9 Vgl. Juan Bautista Alberdi: *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, Mexiko, UNAM, 1978.

10 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt: »Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi«, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M., Materialis-Verlag, 1988, S. 49–64.

11 Vgl. Andrés Bello: »*Modos de escribir la historia*«, in: ders., *Temas de historia y de geografía*, Caracas, La Casa de Bello, 1981, S. 231 ff.

12 Vgl. Andrés Bello: *Filosofía del entendimiento*, in: ders., *Obras Completas*, Bd. III, Caracas, La Casa de Bello, 1981.



ziehung in Lateinamerika, das »Unser Amerika« zugleich als Thema und Subjekt der Kontextualisierung zur Sprache bringt. Kontextualität, um es mit anderen Worten zu sagen, bedeutet in Martí's Ansatz die Vielfalt der Deutungen, die Vielsprachigkeit der Kontexte, kurz, die Stimmen der Anderen zu hören und anzuerkennen. Kontextualität führt also zur Interkulturalität. Das ist die große innovative Einsicht in Martí's Programm. Und eben deshalb finden wir in seiner Schrift »Nuestra América« einen bis heute richtungsweisenden Leitfadens für den Vollzug einer authentischen Kulturpraxis, die ihre historische, situative Kontextualisierung zugleich auch als Bedingung für ihre Interkulturalisierung versteht. Zur Kontextualität Lateinamerikas gehört nämlich die Vielfalt seiner Kulturtraditionen, und es ist Martí's bleibendes Verdienst, in »Nuestra América« die Aufgabe der Kontextualisierung des Denkens eben auch als eine solche zu bestimmen, bei der »Unser Amerika« doch lernt, mit seiner eigenen Vielfalt ins Gespräch zu kommen und aus der Vielfalt heraus dialogische Wege der Neugestaltung zu suchen.

Zur Verdeutlichung sei es erlaubt, einige programmatische Sätze zu zitieren:

»In der Zeitung, am Lehrstuhl und an der Akademie muß die Erforschung der realen Faktoren des Landes vorangetrieben werden.«¹³

»Die europäische Universität muß der amerikanischen weichen. Die Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute muß in allen Einzelheiten vermittelt

werden, auch wenn man auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten mußte. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist. Für uns nämlich ist es von größerer Notwendigkeit.«¹⁴

»Möge man ruhig die Welt in unsere Republiken einsäen – der Stamm muß jedoch der unserer Republiken sein.«¹⁵

»... die Vernunft aller in den Dingen, die alle angehen, nicht die akademische Vernunft des einen über die bäuerliche Vernunft anderer.«¹⁶

»Weder das europäische noch das Buch der Yankees waren in der Lage, das Rätsel Spanisch-Amerikas zu lösen.«¹⁷

»Die Völker richten sich auch und sie grüßen sich. Wie sind wir? fragen sie sich; und sie sagen einander, wie sie sind. Wenn ein Problem in Cojimar auftaucht, so suchen sie nicht in Danzig nach dessen Lösung.«¹⁸

»In den Staaten der Indios lernen die Staatsmänner die Sprache der Indios.«¹⁹

»Denken heißt dienen.«²⁰

Diese Stellen – so darf ich annehmen – sind ein deutliches Zeugnis dafür, dass »Nuestra América« tatsächlich Manifest und Kompendium der Kontextualität zugleich ist. Es ist das artikulierte Programm für eine umfassende kulturelle Neuorientierung, deren Konsequenzen für die kontextuelle Transformation der Philosophie auf der Hand liegen. Deshalb sollen sie hier nicht weiter untersucht werden.²¹ Für das Anliegen dieses Abschnittes genügt außerdem der abschließende Hinweis, dass Martí's Pro-

»In der Zeitung, am Lehrstuhl und an der Akademie muß die Erforschung der realen Faktoren des Landes vorangetrieben werden.«

José MARTÍ

13 José Martí: »Unser Amerika«, in: Angel Rama (Hrsg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1982, S. 59-60.

14 José Martí: a.a.O., S. 60.

15 José Martí: Ebenda, S. 60.

16 José Martí: Ebenda, S. 61.

17 José Martí: Ebenda, S. 63.

18 José Martí: Ebenda, S. 63.

19 José Martí: Ebenda, S. 64.

20 José Martí: Ebenda, S. 66.

21 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt: *Aproximaciones a José Martí*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 1998; insbesondere die Kapitel: »Martí y la filosofía« und »La cuenta pendiente de la filosofía latinoamericana con José Martí«, S. 83-97 und S. 105-115.

Anders ausgedrückt, der lateinamerikanische »positive Sozialismus« versteht sich als kreative Synthese von Positivismus und Marxismus.

gramm – wie übrigens auch das von Alberdi – gerade deshalb, weil darin die Forderung nach Kontextualisierung von Kultur und Erziehung als geistige Programmatik artikuliert wird, den ideengeschichtlichen Horizont darstellt, vor dem die Entwicklung der kontextuellen Transformation der Philosophie im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts gesehen werden soll. Allerdings soll dieser Hinweis nicht so verstanden werden, als würde ich damit suggerieren wollen, in Lateinamerika sei kontextuelle Philosophie eine Entwicklung, die sich doch im direkten Anschluss an Alberdi und Martí vollzieht. Ich möchte damit vielmehr die kulturgeschichtliche Bedeutung unterstreichen, die diesen beiden »Dokumenten« insofern zukommt, als sie mit ihrem Beitrag zur expliziten Thematisierung der Frage der Kontextualität sowie zur Schärfung des Bewusstseins für diese Aufgabe eine bleibende Referenz in der kollektiven Erinnerung geworden sind. Aber ich darf zum zweiten Aspekt kommen.

2.2 Modelle kontextueller Philosophie im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts

2.2.1 Das Modell des »positiven Sozialismus«

Spätestens ab 1830 kann man in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern die Entstehung einer autochthonen, undogmatischen »positiven Philosophie« beobachten,²² deren Entwicklung gerade die Bedingung dafür darstellt, dass es in Lateinamerika zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer Begegnung zwischen Positivismus und Marxismus kommt, die für die Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie insofern von besonderer Bedeutung ist, als sie die Geburtsstunde des ersten Modells kontextueller Philosophie im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts darstellt. Aus

dieser Begegnung geht nämlich der »positive Sozialismus« hervor, den ich hier – wie eben angedeutet – als erstes Modell kontextuellen Philosophierens im 20. Jahrhundert in Lateinamerika präsentiere, weil die Konvergenz zwischen Positivismus und Marxismus, aus der er entsteht und für die er steht, sich zwar auch aus der Suche nach einer neuen theoretischen Synthese erklären lässt, vor allem aber muss sie als die Konkretion der Erkenntnis, Philosophie soll kontextuelles Wissen sein, angesehen werden. Anders ausgedrückt: der lateinamerikanische »positive Sozialismus« versteht sich als kreative Synthese von Positivismus und Marxismus; entscheidend dabei ist jedoch die Tatsache, dass die Synthese deshalb gesucht und erarbeitet wird, weil man eine Philosophie, die in der Lage sei, zum Transformationsprozess der lateinamerikanischen Gesellschaft beizutragen, entwickeln will.

Es nimmt daher kein Wunder, dass die zwei Hauptwerke, in denen Grundlegung, Zielsetzung und Systematik des Ansatzes des »positiven Sozialismus« prägnant dargelegt werden, Werke sind, die der kritischen Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit und der Suche nach historischen Alternativen für deren Veränderung gewidmet sind. Gemeint sind zum einen *Sociología argentina*, von José Ingenieros (1877–1925), und zum anderen *Teoría y práctica de la historia*, von Juan Bautista Justo (1865–1928).

Aus Platzgründen kann hier allerdings keine eingehende Beschäftigung mit dem Ansatz des »positiven Sozialismus« geleistet werden,²³ so dass es mit einem groben Überblick über die wesentlichen Momente genügen muss. Aus der Logik des Anliegens der Kontextualisierung ergibt sich zunächst die Orientierung an der Erfahrung, was zugleich

22 Vgl. Alejandro Korn: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1963, S. 119 ff.; und Leopoldo Zea (Hrsg.): *Pensamiento Positivista Latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

23 Vgl. Raúl Fonet-Betancourt: »Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus«, in: *Dialektik 2* (1993) 135–150.



eine methodologische Grundoption bedeutet. Denn damit wird die Einsicht verbunden, dass eine Philosophie, die sich am Leitfaden historischer Erfahrungen entwickelt, eine Philosophie ist, die keine theoretischen Dogmen kennt, weil ihre Hypothesen sich ständig der Probe der Geschichte stellen müssen. Darauf folgt weiter die Kontextgebundenheit, worunter die Perspektive verstanden wird, die aus der philosophischen Reflexion ein soziales Gespräch mit den jeweiligen Kontexten und mit den Menschen, die in diesen Kontexten leben, macht. So konnte Philosophie (drittens) nicht nur ein Wissen sein, das auf der Höhe der Zeit und der wissenschaftlichen Entwicklung steht, sondern eben auch ein Wissen, das auf der Höhe der kontextuellen Probleme konkreter Menschen ist und das deshalb auch in der Lage ist, in die historische Welt der Menschen »positiv« einzugreifen. In Verbindung damit steht ein weiterer Grundzug dieses Modells, der folgendermaßen zusammengefasst werden kann. Die Allianz zwischen kontextueller Erfahrung und kritischer Wissenschaft, die den bisher genannten Momenten zugrunde liegt, bedeutet ferner eine ethische Positionierung in der menschlichen Geschichte, und zwar zugunsten des Lebens jener, deren Leben gerade durch die kapitalistische Gestaltung der Geschichte in Gefahr ist. Die humane Finalisierung menschlichen Fortschritts setzt so eine Transformation der kapitalistischen Gesellschaftsordnung voraus. Für Ingenieros und Justo stellt der Sozialismus eine Alternative hierfür dar. Allerdings verstehen sie diese Option weder metaphysisch noch geschichtsphilosophisch. Es ist eine hypothetische Perspektive zur Verwirklichung von Vernunft und Solidarität in der Geschichte, und als solche muss sie nicht als Horizont der Wahrheit, sondern als offene, provisorische Orientierungsmarke für das Handeln in der Geschichte betrachtet werden.

den. Und genau dies soll der Name »positiver Sozialismus« zum Ausdruck bringen.²⁴

2.2.2 Das Modell »José Carlos Mariátegui«

Für viele ist die Bezeichnung des Peruaners José Carlos Mariátegui (1894–1930) als Philosoph weiterhin problematisch. Bewusst wird deshalb sein Name hier als Repräsentant eines Modells kontextuellen Philosophierens in Lateinamerika angeführt, um somit auch auf die Frage aufmerksam zu machen, dass die Bejahung der Philosophie im Sinne einer kontextuellen Reflexion eine Revision gängiger Vorstellungen über den »Philosophen« mitimplizieren soll. Zudem ist Mariátegui, dessen Name für einen der Hauptvertreter marxistischen Denkens in Lateinamerika steht, ein Beispiel dafür, dass Kontextualisierung der Philosophie eben auch durch Rekontextualisierung einer »fremden« Vorlage geschehen kann.

Im Zentrum von Mariáteguis vielschichtigem Werk steht jedoch weder die Frage der Definition des Philosophen noch die nach der Rezeption »fremder« Philosophien, sondern die Frage nach einer zeitgemäßen und kontextbezogenen Interpretation der lateinamerikanischen Wirklichkeit. Und deshalb wird hier in erster Linie sein Werk zur Verdeutlichung eines weiteren Beispiels kontextueller Philosophie im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts angeführt.

Wie im vorherigen Modell ist auch bei Mariátegui die Auseinandersetzung mit der kontextuellen Wirklichkeit das Entscheidende. Die Transformation des Marxismus, die er zweifellos leistet, ist im Grunde Resultat und – wenn man so sagen darf – Nebenprodukt seiner kontextuellen Praxis des Denkens. Deutlich zeigt das sein Hauptwerk, das nicht zufällig den aufschlussreichen Titel *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* trägt. Gewiss will Mariátegui in den *7 Versuchen* durch

Es ist eine hypothetische Perspektive zur Verwirklichung von Vernunft und Solidarität in der Geschichte, und als solche muss sie nicht als Horizont der Wahrheit, sondern als offene, provisorische Orientierungsmarke für das Handeln in der Geschichte betrachtet werden.

²⁴ Vgl. José Ingenieros: *Sociología argentina*, Buenos Aires, Librería de J. Menéndez, 1913; und Juan Bautista Justo:

Teoría y práctica de la historia, Buenos Aires, Lolito & Barberies Editores, 1915.

die Kontextualisierung der Methode des historischen Materialismus eine marxistische Analyse der peruanischen Wirklichkeit vorlegen, aber genau die Kontextualisierung der marxistischen Methode bedeutet doch auch die Auseinandersetzung mit einer anderen Wirklichkeit, die ihrerseits verlangt, die angewandte Methode von dem neuen Kontext her zu überprüfen und theoretisch neu zu konstellieren. Exemplarisch wird dieser Vorgang an der Behandlung der Indiofrage verdeutlicht, bei der klar wird, dass es um mehr als nur um die Befreiung des Marxismus aus der Dominanz europäischer Denkart geht, also um mehr als um Kritik am Eurozentrismus im Marxismus. Denn die »Entdeckung« der Indiofrage für die marxistische Methode ist doch für Mariátegui der Punkt, an dem er die dadurch notwendig gewordene Transformation des Marxismus radikal als Neuanfang bzw. Neugründung denkt.²⁵

Die Tradition des anderen, lateinamerikanischen Marxismus, die Mariátegui begründet, ist die Antwort auf die kontextuelle Herausforderung der Indianerfrage in Lateinamerika, und als Antwort darauf ist diese Tradition ein Dokument der Rekontextualisierung einer »fremden« philosophischen Methodik, vor allem aber ist sie – wie angedeutet – eine kontextuelle Neugründung. Denn die Rekontextualisierung will hier letztlich eine Neubestimmung von den konkreten Problemen, aber

eben auch von den Potenzialen der indianischen Kulturen her.

Diese Kontextualität betont Mariátegui selbst, indem er sein Programm als »indoamerikanisch« definiert und ausdrücklich die Empfehlung unterstreicht, dass es darum geht, dieses Programm »mit unserer eigenen Wirklichkeit und in unserer eigenen Sprache«²⁶ ins Leben zu rufen.

2.2.3 Das Modell der »filosofía

americana« bzw. »filosofía latinoamericana«

Es ist das Verdienst von Leopoldo Zea (Mexiko, 1912), das in Vergessenheit geratene Programm von Juan Bautista Alberdi zur Herausarbeitung einer »filosofía americana« 1942 wieder aufgenommen zu haben.²⁷ In diesem Jahr veröffentlichte Zea einen Beitrag mit dem programmatischen Titel »En torno a una filosofía americana«,²⁸ der in der Tat den Ausgangspunkt einer kontinuierlichen, breiten Forschungsbewegung auf kontinentaler Ebene bildete, um die sich fast alle Philosophen, die später zu den »großen Namen« der lateinamerikanischen Philosophie gerechnet werden sollten, gruppieren und die wohl deshalb die Bewegung darstellt, die die Entwicklung der kontextuellen Philosophie in Lateinamerika bis heute entscheidend prägt, und zwar der Art, dass der Titel »filosofía americana« bzw. »filosofía latinoamericana« oft als Synonym für kontextuelle Philosophie schlechthin im lateinamerikanischen Kulturbereich verwendet wird.

25 Vgl. José Carlos Mariátegui: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin/Freiburg (CH), Edition Exodus – Argument, 1986, insbesondere S. 35 ff.

26 José Carlos Mariátegui: *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1973, S. 249. Zu Mariátegui vgl. in Deutsch: Günther Maihold: *José C. Mariátegui: Nacionales Projekt und Indio-Problem*, Frankfurt/M., Athenäum, 1988; Jorge Oshiro: *Vernunft und Mythos. Das philosophische Denken von José Carlos Mariátegui*, Köln, Neuer ISP Verlag, 1996; José Morales Saravia (Hrsg.): *José Carlos Mariátegui. Gedenktagung zum 100. Geburtstag*, Frankfurt/M., Vervuert, 1997 und die dort angegebene Literatur.

27 Es sei daran erinnert, dass um 1925 aus Anlass eines internationalen Kongresses hispanoamerikanischer Schriftsteller die Frage nach einem authentischen lateinamerikanischen Denken explizit in verschiedenen Zeitschriften diskutiert wurde. Die Debatte jedoch blieb für die philosophische Entwicklung zunächst ohne Folgen. Vgl. José Carlos Mariátegui: *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1971, S. 17ff.

28 Vgl. Leopoldo Zea: »En torno a una filosofía americana«, in: *Cuadernos Americanos* 1 (1942) 63–78.

Denn die »Entdeckung« der Indiofrage für die marxistische Methode ist doch für Mariátegui der Punkt, an dem er die dadurch notwendig gewordene Transformation des Marxismus radikal als Neuanfang bzw. Neugründung denkt.



Und es muss zugegeben werden, dass diese Verwendung des Begriffes »*filosofía americana*« bzw. »*filosofía latinoamericana*« philosophiegeschichtlich durchaus ihre Berechtigung hat. Die von Zea initiierte und jahrzehntelang geförderte und koordinierte Bewegung bedeutete doch nicht nur die bewusste Wende zur Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika. Sie steht darüber hinaus für die kontinentale Planung und Verwirklichung des Programms, denn die Vertreter dieser Bewegung sind es, die kontextuelles Philosophieren in Lateinamerika systematisch entwickeln und zur gängigen Praxis der Philosophie machen.

Wie grundlegende Werke von Arturo Ardao (Uruguay, 1912),²⁹ João Cruz Costa (Brasilien, 1905–1986),³⁰ Francisco Miró Quesada (Peru, 1918),³¹ Arturo A. Roig (Argentinien, 1922),³² Augusto Salazar Bondy (Peru, 1926–1974),³³ Abelardo Villegas (Mexiko, 1934–2001)³⁴ und natürlich auch von Leopoldo Zea³⁵ selbst und vielen anderen zeigen, kann man die

oben angesprochene zentrale Bedeutung dieses Modells zumindest auf drei wichtigen Forschungsgebieten feststellen. Es sind folgende:

Erstens geht es um den Beitrag zur Rekonstruktion der Geschichte der Ideen und insbesondere der philosophischen Denktraditionen Lateinamerikas, wodurch die Philosophie sich ihre Stellung in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur bewusst wird und so auch lernt, sich nicht weiter als eine fremde Frucht, sondern eben als Teil dieser Geschichte zu verstehen.

Zweitens handelt es sich um die Entwicklung einer eigenen Theorie zur Interpretation der Geschichte Lateinamerikas als Kontinent, dessen Geschichte, gerade weil sie durch die Erfahrung von Kolonialismus und Marginalität geprägt ist, nur dann sinnvoller Teil des historischen Bewusstseins des lateinamerikanischen Menschen werden kann, wenn sie auch Gegenstand eines dialektischen, kritischen Prozesses der Aneignung

Erstens geht es um den Beitrag zur Rekonstruktion der Geschichte der Ideen und insbesondere der philosophischen Denktraditionen Lateinamerikas [...] Zweitens handelt es sich um die Entwicklung einer eigenen Theorie zur Interpretation der Geschichte Lateinamerikas.

29 Vgl. Arturo Ardao: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Mexiko, FCE, 1950; ders., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Mexiko, FCE, 1956; ders., *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978; und ders., *La inteligencia americana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

30 Vgl. João Cruz Costa: *A filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Globo, 1945; ders., *Contribuição a história das ideias no Brasil*, Rio, J. Olympio, 1956; und ders., *As ideias filosóficas no Brasil*, São Paulo, Cultrix, 1960.

31 Vgl. Francisco Miró Quesada: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko, FCE, 1974; und ders., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Mexiko, FCE, 1981.

32 Vgl. Arturo A. Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexiko, FCE, 1981; ders., *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982; ders., *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993; ders., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor, 1994; und ders., *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Editorial Universidad del Zulia, 2001.

33 Vgl. Augusto Salazar Bondy: *La filosofía en el Perú*, Washington, Union Panoamericana, 1954; und ders., *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Moncloa, 1965.

34 Vgl. Abelardo Villegas: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1964; und ders., *La filosofía de lo mexicano*, Mexiko, UNAM, 1979.

35 Vgl. Leopoldo Zea: *La filosofía en México*, Mexiko, Ediciones Libro Mexicano, 1955; ders., *El positivismo en México*, Mexiko, FCE, 1968; ders., *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970; ders., *Filosofía de la historia americana*, Mexiko, FCE, 1978; ders., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1979; ders., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988; und ders., *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogota, Universidad Nacional, 1998.

nung wird, und zwar im Rahmen eines kontinentalen Emanzipationsprojektes.

Drittens geht es schließlich um die systematische Thematisierung der Frage der Authentizität der Philosophie in Lateinamerika, die vor allem nach der Debatte zwischen Salazar Bondy und Zea 1968–1969 der Entwicklung des kontextuellen Philosophierens in Lateinamerika neue Impulse gab.³⁶

Andererseits ist im vorliegenden Zusammenhang noch dies hervorzuheben: Für die Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie im strengen Sinne der kontextuellen Philosophie ist die »*filosofía americana*« bzw. die »*filosofía latinoamericana*« deswegen von zentraler Bedeutung, weil sie Bedingung für die Entstehung eines weiteren, besonderen Modells kontextuellen Philosophierens in Lateinamerika ist. Ich meine die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie. Diesem Modell ist der nächste Abschnitt gewidmet, aber ich darf hier vorweg sagen, dass die Grenzen zwischen beiden Modellen durchlässig sind. Ich sagte schon, dass die »*filosofía americana*« bzw. die »*filosofía latinoamericana*« die Bedingung für die Entstehung der Befreiungsphilosophie ist. Aber sie ist auch mehr, denn sie schreibt selbst an der Geschichte der Befreiungsphilosophie mit. Anders ausgedrückt, sie wird zum Teil Befreiungsphilosophie, indem einige ihrer Hauptvertreter die Wende zur Philosophie der

Befreiung vorbereiten und ihren Ansatz mitentfalten.³⁷ Aber kommen wir zum nächsten Punkt.

2.2.4 Das Modell der Philosophie der Befreiung

In Verbindung mit der durch die »*filosofía americana*« bzw. »*filosofía latinoamericana*« getragenen Entwicklung, aber auch mit der um 1968 von Gustavo Gutiérrez lancierten Theologie der Befreiung entsteht Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung, die eine komplexe Bewegung kontextuellen Philosophierens darstellt und die ebenfalls große Wirkung auf die philosophische Kultur Lateinamerikas im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts gehabt hat.

Auch in diesem Abschnitt können leider nur einige allgemeine Hinweise zum Ansatz und zur Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung gegeben werden, zumal die Komplexität ihrer Entwicklung die herkömmlichen Grenzen der Geschichte der Philosophie eindeutig überschreitet. Die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung erhebt ja doch den Anspruch – und dies wäre bereits ein erster Hinweis auf ihren Ansatz –, sich aus der Interaktion mit den neuen sozialen Bewegungen und mit der Politik (eben auch in der Bedeutung von Parteipolitik) entfaltet zu haben. Zu deren Hintergrund gehört also ebenso Sozialgeschich-

36 Vgl. Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko, FCE, 1968; Leopoldo Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexiko, FCE, 1969. Hierzu vgl. ferner Günther Mahr: *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2000, insbesondere S. 33 ff.

37 Vgl. dazu Augusto Salazar Bondy: »*La cultura de la dominación*«, in: ders., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Casa de la Cultura, 1969, S. 27–58; und ders. (mit Leopoldo Zea, u.a.), *América Latina: Filosofía y Liberación*, Buenos Aires, Bonum, 1974; Arturo Andrés Roig, »*Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos*«, in: *Nuestra América* 11 (1984) 55–68; und ders., »*Mis tomas de posición en filosofía*«, in: *Concordia* 23 (1993) 76–91; Leopoldo Zea: *La filosofía como compromiso*, Mexiko, FCE, 1952; ders., *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*, Mexiko, FCE, 1970; und ders., *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991. Vgl. ferner Arturo Ardao: »*La filosofía como compromiso de liberación*«, in: *Cuadernos Americanos* 34 (1992) 223–250; und Francisco Miró Quesada: »*Filosofía de la liberación: Reajuste de categorías*«, in: UNAM (Hrsg.), *América Latina: Historia y destino*, Bd. 2, Mexiko, UNAM, 1992, S. 197–205.



te und nicht nur Ideengeschichte. Aber darauf kann hier nicht eingegangen werden.³⁸

Neben der bereits angesprochenen »Verortung« im Politischen kann die damit zusammenhängende Einsicht, die historische Welt von der Exteriorität und Alterität der Opfer der dominanten Geschichte her zu interpretieren, als ein weiteres, grundlegendes Charakteristikum des Ansatzes der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung hervorgehoben werden. Die Befreiung der Armen und der Ausgeschlossenen, der »Verdammten dieser Erde« (Frantz Fanon), wird zum Leitfaden der Kontextualisierung philosophischer Reflexion. Freilich wird im Laufe der Entwicklung dieses Grundanliegen unterschiedlich ausgelegt und vielschichtig artikuliert, so dass man von einer Vielfalt befreiungsphilosophischer Argumentationslinien sprechen kann, jedoch bleibt es als der gemeinsame Denk- und Handlungshorizont.³⁹ So würde ich bei der Darstellung der Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie auf

folgende Argumentationsvarianten in aller Kürze hinweisen wollen:

Die um Rodolfo Kusch (Argentinien, 1922–1979), Juan Carlos Scannone (Argentinien, 1931) und Carlos Cullen (Argentinien, 1943) u.a. entwickelte Richtung, die vorzüglich auf das lateinamerikanische Kulturethos zurückgreift und neue Wege zur Inkulturation der Philosophie in Lateinamerika zu beschreiten versucht.⁴⁰

Die um den bereits zitierten Arturo A. Roig herausgearbeitete Perspektive einer kulturkritischen und antipopulistischen Argumentationsstrategie, die auf die kritische Aneignung und Aktivierung der eigenen, befreienden Traditionen setzt, zugleich aber den Dialog mit humanistischen Traditionen der europäischen Aufklärung nicht vernachlässigt.⁴¹

Die im Anschluss an Xavier Zubiri von Ignacio Ellacuría (1930–1989) erarbeitete »Philosophie der historischen Realität«, die Befreiungsphilosophie als kritische Begleitung der realen

Neben der »Verortung« im Politischen kann die Einsicht, die historische Welt von der Exteriorität und Alterität der Opfer der dominanten Geschichte her zu interpretieren, als ein weiteres, grundlegendes Charakteristikum des Ansatzes der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung hervorgehoben werden.

38 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt: »Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung«, in: *Concordia* 6 (1984) 78–98; und Hans Schelkshorn: »Die lateinamerikanische ‚Philosophie der Befreiung‘ am Ende des 20. Jahrhunderts«, in: *Polylog* 3 (1999) 81–88.

39 Ein anderer Faktor, der zur Gewährleistung der Einheit in der Vielfalt beiträgt, ist zweifellos der Umstand, dass von wenigen Ausnahmen abgesehen die Vertreter der Befreiungsphilosophie Christen bzw. christlich inspiriert sind.

40 Vgl. Rodolfo Kusch: *América profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1962; ders., *El pensamiento indígena americano*, Puebla, UAP, 1970; ders., »Una lógica de la negación para comprender a América«, in: *Revista Nuevo Mundo* 1 (1973) 170–178; ders., »Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo«, in: *Revista de Filosofía Latinoamericana* 1 (1975) 90–100; ders., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Gambeiro, 1976; und ders., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, 1978; Juan Carlos Scannone: »Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica«, in: *Stromata* 1 (1971) 23–60; ders., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976; ders., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990; und *Weisheit und Befreiung*, Düsseldorf, Patmos, 1992; und Carlos Cullen: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, Castañeda, 1978; und ders., *Reflexiones desde América Latina*, 3 Bde., Rosario, Editorial Fundación Ross, 1987.

41 Zu den bereits zitierten Werken von Roig vgl. von ihm noch: *Filosofía*, Universidad y Filósofos en América Latina, Mexiko, UNAM, 1981; ders., *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, UPE, 1984; ders., »Ética y liberación: José Martí y el ‚hombre natural‘«, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Für Leopoldo Zea*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1992, S. 98–103; und ders., »La ‚Dignidad humana‘ y la ‚Moral de la Emergencia‘ en América Latina«, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1994, S. 173–186. Vgl. auch Horacio Cerutti: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexiko, FCE, 1982.

Prozesse im Leben der »Armen mit Geist« artikuliert und sie somit als Dienst an und mit dem sich befreienden Volk bestimmt.⁴²

Die ursprünglich vor allem im Gespräch mit Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas von Enrique Dussel (Argentinien, 1934) entwickelte Position einer Befreiungsphilosophie, die sich im groß angelegten Programm einer Ethik der Befreiung aus der Perspektive des Südens im Zeitalter der neoliberalen Globalisierung verdichtet.⁴³

Mit ist allerdings bewusst, dass dieser Überblick den thematischen Reichtum, der für die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie charakteristisch ist, nicht vollständig widerspiegelt. Andererseits glaube ich, dass die zitierten Autoren und Positionen repräsentativ genug sind, um zumindest die Bedeutung dieses Modells für die Konsolidierung der Kultur kontextuellen Philosophierens im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts zu illustrieren. Mehr könnte im Rahmen dieser Arbeit auch nicht intendiert werden.

2.2.5 Das Modell der kontextuellen Politischen Philosophie

An der Grenze zwischen der »*filosofía americana*« bzw. »*filosofía latinoamericana*« und der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie entwickelt sich auch in Lateinamerika

eine kontextuelle Politische Philosophie, die im Horizont neuer Erfahrungen und Herausforderungen – wie etwa die Sandinistische Revolution in Nicaragua, die Mobilisierung der Widerstandsbewegung indigener und afro-amerikanischer Völker um 1992 mit der »Feier« der 500 Jahre »Entdeckung« Lateinamerikas oder der Ausbruch der neozapatistischen Revolution in Mexiko – den Dialog Lateinamerikas mit der eigenen kulturellen Vielfalt zur prioritären Aufgabe macht, und zwar unter der Rücksicht, die lateinamerikanische Pluralität der Kulturen und Lebensformen als historische Hypothek für die notwendig erscheinende Neugestaltung der herrschenden »nationalstaatlichen« Gesellschaftsordnung in Lateinamerika zur Sprache zu bringen.

Stellvertretend für die Entwicklung dieses Modells sei hier zunächst auf das Werk von Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua, 1938) hingewiesen, der am Leitfaden der Ansicht »Einheit in der Vielfalt« seit Jahren versucht, die Grundlinien einer politischen Kultur des Konsenses sowie den rechtsphilosophischen Rahmen für Demokratisierung der Demokratie – eben auch unter Berücksichtigung der kulturellen Rechte der Völker – in Lateinamerika herauszuarbeiten.⁴⁴ Vor allem jedoch muss hier das Werk von Luis Villoro

42 Vgl. Ignacio Ellacuría: »*Función liberadora de la filosofía*«, in: Estudios Centroamericanos (ECA) 435–436 (1985) 4564; und ders., *Escritos Filosóficos*, 3 Bde., San Salvador, UCA Editores, 1996–2001. Vgl. ferner Víctor Flores: *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Mexiko, Porrúa, 1997; Héctor Samour: *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002; und Juan Antonio Senent: *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée, 1998.

43 Vgl. Enrique Dussel: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bd. I-II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; ders., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974; ders., *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. III, Mexiko, Edicol, 1977; ders., *Filosofía de la liberación*, Mexiko, Edicol, 1977; ders., *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. IV, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979; ders., *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. V, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979; ders., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; und ders., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001. Vgl. ferner Hans Schelkshorn: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien, Herder, 1992; und ders., *Diskurs und Befreiung*, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 1997.

44 Vgl. Alejandro Serrano Caldera: *Filosofía y crisis*, Mexiko, UNAM, 1987; ders., *Entre la nación y el imperio*,

(Fortsetzung S. 77)



(Mexiko, 1922) erwähnt werden. Sein Name steht für eine der großen Gestalten der Philosophie im iberoamerikanischen Kulturraum überhaupt, wie sein breites Werk belegt, dessen Momente von der Indigenismusforschung bis hin zur analytischen Philosophie reichen.⁴⁵ Im vorliegenden Zusammenhang relevant ist aber die Phase seines Denkens, die mit der Beteiligung an der Debatte um die Ereignisse in Chiapas eingeleitet wird und die zur Entwicklung einer politischen Philosophie am Leitfaden des Prinzips der Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts indigener Völker in Mexiko führt. So nimmt Villoro in seinem Ansatz viele Forderungen der Neozapatisten in Mexiko, aber auch von anderen indigenen Befreiungsbewegungen Lateinamerikas auf und zeigt, dass die reale Anerkennung des Rechts auf Autonomie die Notwendigkeit nicht nur eines neuen Sozialvertrags, sondern auch eines neuen Kulturvertrags in Lateinamerika offenlegt. Mit anderen Worten: Von der kulturellen Vielfalt her muss nicht nur die Sozialpolitik der lateinamerikanischen Nationalstaaten überprüft und neugestaltet werden. Auch die Kulturpolitik und das Erziehungswesen, ebenso wie die Rechtsprechung und die Wirtschaftspolitik, müssen neu verhandelt werden, damit sie Instanzen werden, die ein Leben in der

Vielfalt ermöglichen, und zwar als Kultur der Solidarität und des Zusammenlebens.

Für die Verwirklichung der Vision der Kultur des Zusammenlebens, die Villoros Politische Philosophie entwirft – so darf hier schließlich angemerkt werden –, ist die Bereitschaft zur Transformation des liberalen Gedankens der Demokratie die vielleicht wichtigste Voraussetzung. Und genau dazu will sein neuerer Ansatz beitragen.⁴⁶

2.2.6 Das Modell der (lateinamerikanischen) interkulturellen Philosophie

In der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika kann man zudem die Entstehung einer neuen philosophischen Bewegung beobachten, die das Spektrum des kontextuellen Philosophierens insofern um eine neue Variante bereichert, als sie im kritischen Austausch mit den neueren Entwicklungen in den dargelegten Modellen der »lateinamerikanischen Philosophie«, der Befreiungsphilosophie und der kontextuellen Politischen Philosophie den Versuch unternimmt, die Entfaltung der lateinamerikanischen Philosophie als kontextuelle Philosophie durch eine neue Akzentsetzung bzw. Neuorientierung zu ergänzen. Und diese besteht darin, die zur Kontextualität Lateinamerikas gehörende Vielfalt

Dieser Bewegung geht es um nichts Anderes als darum, die eigentlich seit jeher viel beschworene kulturelle Vielfalt Lateinamerikas in ihren philosophischen Konsequenzen endlich mal Ernst zu nehmen.

(Fortsetzung Fußnote 44)

Managua, Vanguardia, 1988; ders., *La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso*, Managua, Editorial San Rafael, 1993; ders., *Los dilemas de la democracia*, Managua, Editorial Hispamer, 1998; ders., *Estado de derecho y derechos humanos*, León, Editorial Universitaria, 2000. Und in Deutsch: »Marxismus und Christentum in Nicaragua«, in: *Concordia* 7 (1985) 36–46; und »Politik und Globalisierung«, in: Raúl Fornet-Betancourt/Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2001, S. 14–27.

45 Vgl. exemplarisch: Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Mexiko, Porrúa, 1950; und ders., *Crear, saber, conocer*, Mexiko, FCE, 1982. Zur Würdigung seines Werkes vgl. Ernesto Garzón & Fernando Salmerón (Hrsg.): *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Mexiko, FCE, 1993.

46 Vgl. Luis Villoro: »En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas«, in: *Cuadernos Americanos* 56 (1996) 211–227; ders., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Mexiko, FCE, 1997; ders., *Estado plural, diversidad de culturas*, Mexiko, Pados, 1998; ders., »Über Konsensdemokratie«, in: *polylog* 5 (2000) 75–78; und ders., »Kommunitaristische und republikanische Demokratien«, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2003, S. 31–46.

der Sprachen, Traditionen und Kulturen als Grundreferenz für die begriffliche und methodische Pluralisierung kontextueller Philosophie in Lateinamerika anzuerkennen und als solche Ernst zu nehmen. Kurz gesagt: Dieser Bewegung geht es um nichts Anderes als darum, die eigentlich seit je her viel beschworene kulturelle Vielfalt Lateinamerikas in ihren philosophischen Konsequenzen endlich mal Ernst zu nehmen, indem man sie eben als Grundlage für die interkulturelle Transformation der Praxis der Philosophie in Lateinamerika akzeptiert.

Es ist klar, dass auch bei diesem Modell die Darstellung ebenfalls auf nur kurze Hinweise beschränkt bleiben muss. So sei zunächst auf den sozial- und kulturgeschichtlichen Hintergrund dieser Bewegung hingewiesen. Wie das Modell der kontextuellen Politischen Philosophie entfaltet sich die Perspektive zur Entwicklung einer interkulturell orientierten Philosophie in Lateinamerika im und aus dem Kontext heraus, der durch die politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Forderungen, die die historischen Völker Lateinamerikas in der bereits erwähnten Situation der »500-Jahr-Feier« stellen, geprägt wird, und zwar als Kontext, in dem das Aufbrechen der sich vielfältig artikulierenden Vielfalt Lateinamerika als Herausforderung, ja als Kairos für eine interkulturelle Neuordnung des Zusammenlebens auf dem Kontinent erfahren wird.

Dieser Faktor ist hier andererseits umso mehr zu betonen, als darin meines Erachtens die Erklärung für einen anderen Hinweis liegt, der mit dem »Charakter« dieses Modells zu tun hat und so von besonderer Bedeutung für das Verstehen seines eigenen Selbstverständnisses ist. Gemeint ist dies: In Lateinamerika

vollzieht sich die interkulturelle Neuorientierung der Philosophie in klarer und bewusster Abgrenzung sowohl zum Programm des Multikulturalismus als auch zu dem der Transkulturalität. Und diese Option, wie gesagt, hängt mit dem besonderen sozial- und kulturgeschichtlichen Kontext von »1992« zusammen, da der darin artikulierte Kampf um konkrete Selbstbestimmungsrechte doch zeigt, dass die Forderung nach interkultureller Konvivenz nur auf der Basis anerkannter Kontextualität einen Sinn hat. Für die philosophische Entwicklung folgt also daraus, dass sie Interkulturalität nicht als Ersatz zur Kontextualität verstehen darf, sondern Kontextualität vielmehr als Voraussetzung interkultureller Kommunikation verstehen muss.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich weiter, dass die Wende zur Interkulturalität, die dieses Modell in der philosophischen Kultur Lateinamerikas fördern will, eine Verschärfung der Perspektive der Kontextualität der Philosophie mit sich bringt, weil sie Philosophie aus den vielen kulturellen Kontexten entstehen lassen will.⁴⁷ Und genau darauf soll sich der dritte Hinweis beziehen. Denn es gilt ebenfalls festzuhalten, dass die Wende zur Interkulturalität in der Philosophie Lateinamerikas ihren ersten konkreten Ausdruck gerade in der expliziten Herausforderung indigener, afroamerikanischer und populärer Philosophien sowie im Bemühen um den Dialog dieser Philosophietypen untereinander findet.⁴⁸

Viertens darf bei diesem Überblick auf das Merkmal hingewiesen werden, dass das Modell der (lateinamerikanischen) interkulturellen Philosophie weder eine Strömung noch eine Schule darstellen will. Es versteht und es entfaltet sich vielmehr als eine alternative phi-

47 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt: »Zu einer Wende in der lateinamerikanischen Philosophie: Das Programm einer interkulturellen Philosophie in Lateinamerika«, in: ders., *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, a.a.O., S. 87–94.

48 Exemplarisch sei hier auf den Dokumentationsband verwiesen: Centro Abya Yala (Hrsg.): *Primer encuentro continental de teologías y filosofías afro, indígena y cristiana*, Quito, Abya Yala, 1995.



losophische Kultur, die dadurch entsteht, dass die verschiedenen Kulturen der Philosophie, die in der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas gepflegt werden, sich gegenseitig anerkennen, in den Dialog treten und gemeinsame Transformationsprozesse wagen.

Schließlich sei auf einige für die Entwicklung dieses Modells wichtige Momente in einzelnen Ländern Lateinamerikas in aller Kürze hingewiesen⁴⁹:

In Argentinien ist exemplarisch auf das Werk von Dina Picotti hinzuweisen, die versucht, ein interkulturelles Denken von Lateinamerika aus zu artikulieren, wobei die interkulturelle Aufwertung der traditionellen Kategorie des »mestizaje« sowie das Gespräch

mit den afroamerikanischen Kulturen im Mittelpunkt des Ansatzes gerückt werden.⁵⁰ Wichtig ist aber auch die zunehmende Berücksichtigung der Perspektive der Interkulturalität bei der Rekonstruktion der Ideengeschichte in Lateinamerika, die man in den neueren Arbeiten von Arturo Andrés Roig⁵¹ feststellen kann, ebenso wie die Wiederentdeckung der Philosophie von Rodolfo Kusch als Modell interkulturellen Philosophierens.⁵²

In Brasilien ist zunächst auf die Organisation des II. Kongresses für Interkulturelle Philosophie hinzuweisen, der vom 6. bis zum 11. April 1997 an der Universität Unisinos stattfand und vor allem durch die Mitwirkung von Raímon Panikkar große Resonanz fand.⁵³

[...] die verschiedenen Kulturen der Philosophie gepflegt werden, sich gegenseitig anerkennen, in den Dialog treten und gemeinsame Transformationsprozesse wagen.

- ⁴⁹ Der erste methodologische und systematische Entwurf für diese neue Arbeitsperspektive wurde 1994 vorgelegt. Vgl. Raúl Fonet-Betancourt: *Filosofía Intercultural*, Mexiko, Editorial de la Universidad Pontificia, 1994; erschienen auch mit dem Titel: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Editorial DIE, 1994. Portugiesische Übersetzung: *Questões de método para una filosofía intercultural a partir de Ibero-América*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1994. Aber schon vorher hatte der Verfasser andere Studien vorgelegt. Vgl. »Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural«, in: *Cuadernos Americanos* 18 (1989) 108–119; ders., »Vernunft und Kontext«, in: ders. (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1990, S. 108–115; ders., »Zur interdisziplinären und interkulturellen Forschung in der Theologie. Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive«, in: ders. (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Eichstätt, diritto Verlag, 1992, S. 13–29; ders., »Problemas del diálogo intercultural en filosofía«, in: *Revista Agustiniana* 104 (1993) 605–615; und neuerdings: *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticas de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée, 2001.
- ⁵⁰ Vgl. Dina Picotti: »Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América Latina«, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.): *Kulturen der Philosophie*, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1995, S. 151–170; ders., *La presencia africana en nuestra identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998; ders., »Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad cultural«, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1998, S. 194–206; ders. (Hrsg.), *El negro en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial del Sol, 2001; ders., »Diálogo y poder en la cultura latinoamericana. El desafío intercultural«, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.): *Culturas y Poder*, Bilbao, Desclée, 2003, S. 269–278; und ders., »El descubrimiento de América y la otredad de las culturas«, Buenos Aires, RundiNuskin Editor, 1990.
- ⁵¹ Vgl. Arturo A. Roig: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 Bde., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994; und ders., »Filosofía latinoamericana e interculturalidad«, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, a.a.O., S. 130–147.
- ⁵² Vgl. Carlos María Pagano: *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922–1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 1999.
- ⁵³ Vgl. Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1998.

Wichtig sind aber auch viele Beiträge aus der Linguistik und Kulturanthropologie, die jedoch im expliziten Gespräch mit der Philosophie entwickelt werden.

Ferner darf hier die Arbeit von Antonio Sidekum hervorgehoben werden, der unter anderem wichtige Beiträge zur Entwicklung einer interkulturellen Ethik, aber auch zur interkulturellen Politik vorgelegt hat.⁵⁴

In Chile ist auf Ramón Curivil und Ricardo Salas hinzuweisen, die den philosophischen Dialog mit der Mapuche-Tradition gefordert haben und von diesem Hintergrund aus insbesondere an einer interkulturellen Neuorientierung des Philosophieunterrichts arbeiten.⁵⁵

In Ecuador ist auf die Gruppe um Milton Cáceres und die Escuela Universitaria de Educación y Cultura Andina hinzuweisen, die unter anderem mit der Publikation der Zeitschrift Estudios Interculturales eine wichtige Perspektive zur Vertiefung des Verhältnisses zwischen Kontextualität und Interkulturalität vom Standpunkt der andinen Kultur her eröffnet haben.

In Mexiko ist zunächst auf die Durchführung des i. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie hinzuweisen, der vom 6. bis zum 10. März 1995 stattfand.⁵⁶ Weiter ist Diana de Vallescar zu erwähnen, die am Leitfaden des Gedankens der Komplementarität zwischen Interkulturalität und Genderanalyse an der Entwicklung einer interkulturellen feministischen Philosophie arbeitet und dazu bereits ein wichtiges Werk vorgelegt hat.⁵⁷ Wichtig sind aber auch viele Beiträge aus der Linguistik und Kulturanthropologie, die jedoch im expliziten Gespräch mit der Philosophie entwickelt werden. Exemplarisch sei hier auf Arbeiten von Carlos Lenkersdorf und Esteban Krotz hingewiesen.⁵⁸

In Peru darf hingewiesen werden auf Fidel Tubino, der vor allem an einer interkulturell orientierten politischen Philosophie arbeitet, und auf Josef Estermann, der eine viel beach-

54 Vgl. Antonio Sidekum: *Ética e alteridade*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2002; ders. (Hrsg.), *Corredor de idéias: integração e globalização*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2002; und ders., »Das indigene Denken: Eine Geschichte von Ausgegrenzten«, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1997, S. 27–29.

55 Vgl. Ramón Curivil: »Espiritualidad mapuche«, in: *Abya Yala* 2 (1997) 2–5; und ders., »Algunas reflexiones socio antropológicas y filosóficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche«, in: www.mapuche.cl/documentos; Ricardo Salas: *Lo sagrado y lo humano*, Santiago, Paulinas, 1996; und ders., »Etnodesarrollo y modernidad en América Latina«, im Sammelband *Actas de la Conferencia Estilos de desarrollo en América Latina*, Santiago, Ediciones UFRO, 1999, S. 46–55.

56 Vgl. Universidad Pontificia de México (Hrsg.), *Actas del Primer congreso Mundial de Filosofía Intercultural*, Mexiko, Universidad Pontificia, 1999.

57 Vgl. Diana de Vallescar: *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, PS Editorial, 1999; und ferner: *Interculturalidad desde la perspectiva de la mujer*, Mexiko, Centro de Espiritualidad, 2000.

58 Vgl. Carlos Lenkersdorf: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Mexiko, Siglo XXI, 1996; und ders., *Filosofar en clave tojolabal*, Mexiko, Porrúa, 2002; und Stefan Krotz: »Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria«, in: Guillermo Bonfil (Hrsg.): *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Mexiko, Dirección General de Publicaciones, 1993, S. 15–24; ders., *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft*, Frankfurt/M., Peter Lang, 1994; und ders. (Hrsg.), *El estudio de la cultura política en México*, Mexiko, CIESAS, 1996.

59 Vgl. Fidel Tubino: *Interculturalidad: un desafío*, Lima, CAAAP, 1992; ders., *Derechos humanos y pueblos indígenas*, Lima, CAAAP, 1996; und ders., »Identidades culturales y políticas de reconocimiento«, in: María Heise (Hrsg.): *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Ministerio de Educación, 2001, S. 53–62. Josef Estermann: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

(Fortsetzung Seite 81)



tete Ausarbeitung der andinen Philosophie in interkultureller Perspektive vorgelegt hat.⁵⁹

Diese Momente (so wie andere, die hier nicht erwähnt werden können) zeigen, dass dieses Modell kontinentale Bedeutung erlangt hat und so auch dazu beiträgt, Interkulturalität in Lateinamerika nicht nur als Gespräch mit anderen Kulturkreisen in der Welt, sondern eben als Kommunikation mit den vielen Welten »im eigenen Haus« zu praktizieren.

3. Schlussbemerkung

Bewusst haben wir den vorgelegten Überblick auf die Entwicklung kontextueller Philosophie in Lateinamerika beschränkt. Durch diese Entscheidung ist wohl das entworfene Bild der philosophischen Entwicklung im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts ein Bild, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben darf und dies auch nicht tut. Vielleicht

aber ist gerade das durch unseren Überblick skizzierte Bild das interessantere, zumindest im Hinblick auf das interkulturelle Gespräch zwischen den verschiedenen Philosophien, da es ein Bild ist, das Momente philosophischer Reflexion vermittelt, bei denen man nicht das Echo »fremder Lebendigkeit«, sondern eben die Auseinandersetzung mit den eigenen Kontexten und das Ringen um die Artikulation der Ausdruckswelten der eigenen Lebendigkeit hört. Es ist Präsentation des Fremden und genau darum Herausforderung, sich auf das Gespräch einzulassen. In diesem Sinne will der vorgelegte Überblick über die Entwicklung der Philosophie im Lateinamerika des 20. Jahrhunderts nicht mehr – aber auch nicht weniger – als eine Einladung sein, sich gerade mit jener lateinamerikanischen Philosophie, die ihre Geschichte nicht als Fußnote zur Geschichte der europäischen Philosophie schreibt, auseinanderzusetzen und mit ihr an der Erweiterung

Es ist Präsentation des Fremden und genau darum Herausforderung, sich auf das Gespräch einzulassen.

(Fortsetzung Fußnote 59) Deutsche Ausgabe: *Andine Philosophie*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1999. Vgl. ferner in Deutsch seine Arbeiten: »Andine Philosophie. Aufsätze zur Rehabilitierung kolonisierter Denksens«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994) 189–205; »Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens«, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Mystik der Erde*, a.a.O., S. 76–106; und »Der Mensch als Chakana (Brücke). Identität als Relationalität. Menschwerdung und Initiation im Kontext des andinen Denkens«, in: Thomas Schreijäck (Hrsg.): *Menschwerden im Kulturwandel*, Luzern, Edition Exodus, 1999, S. 343–361.