



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

Raúl Fornet-Betancourt

**Zur interkulturellen
Transformation der Philosophie
in Lateinamerika**

Verkürzte digitale Edition
Aachen / Barcelona 2020

**Für die originale Druckversion:
IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation
Frankfurt am Main / London, 2002**

**Digitale Edition:
© 2021 EIFI**

Raúl Fornet-Betancourt

**Zur interkulturellen
Transformation der Philosophie
in Lateinamerika**

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung: Voraussetzungen, Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie	9
1 Die Interkulturalität: eine noch ausstehende Aufgabe für die lateinamerikanische Philosophie	27
2. Philosophie und Interkulturalität in Lateinamerika: Der Versuch einer nicht philosophischen Einführung	37
3. "1898" als Herausforderung an die lateinamerikanische Philosophie	53
4. Das lateinamerikanische Denken und die Kritik am Westen	63
5. Probleme und Themenfelder der kubanischen Philosophie der Gegenwart	77
6. Zu einer Wende in der lateinamerikanischen Philosophie: Das Programm einer interkulturellen Philosophie in Lateinamerika	97
7. Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert	107
8. Interkulturelle Philosophie: Eine Perspektive zur Umsetzung im lateinamerikanischen Hoch- schulwesen	131

Vorwort

Wie in der Einleitung gezeigt wird, hat der Ansatz der interkulturellen Philosophie in den letzten Jahren eine starke, sich zunehmend durch Interdisziplinarität und Internationalität auszeichnende Entwicklung zu verzeichnen.

Dies gilt auch für Lateinamerika, wo die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Interkulturalität auf dem Gebiet der philosophischen Reflexion zur lernenden Besinnung auf autochthone Kulturtraditionen und zur daraus folgenden dialogischen Artikulation kontextueller Weisheitsformen geführt hat, aber ebenso eine radikale Überprüfung der eurozentrischen "Evidenzen", die bis heute noch die Akzeptanz des Bildes der lateinamerikanischen Philosophie als "Ableger" der westeuropäischen Philosophie erklären, in Gang gesetzt hat.

Mit dieser neuen Entwicklung in der lateinamerikanischen Philosophie beschäftigen sich die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge. Sie stammen meistens aus Vorträgen, die ich aus Anlass der jeweiligen Themen verschiedener Kongresse in Deutschland, Lateinamerika und Spanien geschrieben habe, die jedoch als Variationen einer gemeinsamen Grundfrage betrachtet werden können. Sie stellen doch Arbeiten dar, in denen versucht wird, eben dieses durch das Aufgreifen des Anliegens der interkulturellen Forschung veränderte Problembewusstsein in der lateinamerikanischen Philosophie zu erörtern, und zwar anhand punktueller Fragestellungen wie etwa die Revision der eigenen Geschichte, die Neubestimmung des Verhältnisses zur westeuropäischen Philosophie, die Förderung des Dialogs mit der eigenen Vielfalt, also eines Dialogs nach innen (zwischen Kulturen, und nicht zwischen "national-staatlichen Gebilden"!) oder die Frage nach konkreten Konsequenzen für die interkulturelle Reform der philosophischen Studienpläne sowie der Erziehungs- und Bildungspolitik überhaupt.

Am Beispiel verschiedener Arbeitsfelder versuchen also die für das vorliegende Buch zusammengestellten Beiträge nicht nur Perspektiven zur Revision der Philosophie als "Fach" in Lateinamerika aufzuzeichnen. Darüber hinaus wollen sie auf mögliche Wege zur "Verweltlichung" der Philosophie in den Welten Lateinamerikas hinweisen. Wohl deshalb erscheinen sie hier unter dem Titel: *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*.

Den Übersetzerinnen und Übersetzern der Beiträge (Frau Margret Kleinschmidt, Frau Victoria Sonntag und Herrn Martin J. Rüber) sowie Herrn Martin J. Rüber für die sorgfältige Mithilfe bei der Editionsarbeit sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Raúl Fornet-Betancourt

Einleitung: Voraussetzungen, Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie

1. Vorbemerkung

Gewiss, die Geschichte der Philosophie – insbesondere jene, die in der akademisch gängigen philosophischen Geschichtsschreibung überliefert wird – kann nicht als das vollständige Maß der Philosophie betrachtet werden. Und dennoch reicht es, einen Blick darein zu werfen, um zu der berechtigten Überzeugung gelangen zu können, dass Philosophie ihre Geschichte in hohen Maßen auf der Grundlage von Transformationsprozessen gestaltet, über die sie sich sowohl theoretisch als auch kontextuell neu verortet. Ich darf hier daher von der Einsicht ausgehen, dass die Geschichte der Philosophie (auch) eine Geschichte ihrer Transformationen ist.

Die folgenden Ausführungen habe ich mit diesem Hinweis deshalb begonnen, weil ich die interkulturelle Philosophie in dieser Transformationsgeschichte der Philosophie verorten möchte. Wenn man also von dem Projekt spricht, das heute unter dem Namen "interkulturelle Philosophie" entwickelt und bekannt wird, so muss erstens herausgestellt werden, dass es sich dabei um einen programmatischen Vorschlag für eine neue Transformation der Philosophie handelt. Man sucht eine neue Gestaltung der Philosophie, oder besser gesagt, des Philosophierens; denn es wird nicht einfach eine Umgestaltung der Philosophie als akademische Disziplin gefordert, sondern eine Erneuerung der philosophischen Tätigkeit, der Beschäftigung mit der Philosophie im allgemeinen, wobei genau die verschiedenen Praktiken des Philosophierens, mit denen uns die Vielfalt der Kulturen der Menschheit konfrontiert, berücksichtigt werden. Da ich jedoch diesen Punkt später, wenn ich auf die Voraussetzungen der interkulturellen Philosophie zu sprechen komme, behandeln werde, gehe ich nun auf einen zweiten Aspekt ein,

dessen Hervorhebung mir zu Beginn meiner Ausführungen notwendig erscheint:

Wenn wir von interkultureller Philosophie sprechen, sollte uns klar sein, dass diese – wie sich aus dem soeben Gesagten ergibt – kein neues thematisches Gebiet darstellt, welches das Spektrum der spezifischen Disziplinen der traditionellen Philosophie vervollständigen würde, wie dies seinerzeit beispielsweise für die Philosophie der Technik galt; wohl deshalb darf man sie auch nicht mit einer philosophischen Fachrichtung verwechseln, die heute erneut einen Aufschwung erlebt und die mit ihr übereinzustimmen scheint, nämlich die Kulturphilosophie. Denn die interkulturelle Philosophie richtet weder ihren Entwicklungsschwerpunkt noch ihr zentrales Augenmerk auf die Kulturanalyse oder auf den Versuch, ein philosophisches Verständnis der Kulturen zu fördern – auch wenn sie sich damit unter anderem beschäftigt. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Suche nach den kulturellen Bedingungen, die das polyphone Hervortreten dessen ermöglichen, was wir Philosophie aus der Vielseitigkeit der Kulturen heraus nennen.

Der dritte Punkt, den ich einleitend ansprechen möchte, ist, dass die interkulturelle Philosophie kein isoliertes Phänomen ist. D.h. sie darf nicht als die "Sache" von einigen Philosophen angesehen werden, die eine neue Mode einführen wollen; vielmehr muss man sie als vernetzten Teil in einer multidisziplinären und internationalen Bewegung von Denkern und Forschern verstehen, die versuchen, sich einer der größten Herausforderungen zu stellen, mit der uns unsere historische aktuelle Welt konfrontiert: die Herausforderung eines solidarischen – und nicht nur "friedlichen"! – Zusammenlebens zwischen Menschen unterschiedlichster kultureller Herkunft, die zu einem großen Teil mit starken religiösen Traditionen und Identitäten in einer Welt verbunden sind, die durch globalisierende Strategien gekennzeichnet ist, welche die Menschen zwar einander "näher bringt" (vor allem im virtuellem Sinne) und die sie "globalisiert" als "Empfänger" jeglicher Form von "Nachrichten" im "Netz", die sie jedoch nicht notwendigerweise dahingehend *verbindet*, als dass sie sich auch als Menschen anerkennen würden und zu "Nächsten" werden.¹

Die interkulturelle Philosophie lässt sich in eine alternative Bewegung großer Reichweite einordnen, die, kurz gesagt, ein doppeltes Ziel verfolgt: Einerseits arbeitet man daran, einen Paradigmenwechsel auf der "theoreti-

¹ Vgl. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, insbes. S. 99ff.

schen" und "wissenschaftlichen" Ebene Fuß fassen zu lassen, welcher nicht nur eine neue Konstellation des Wissens der Menschheit erlauben soll, sondern ebenso einen offenen, weltweiten Dialog über die Werte, die unsere wissenschaftlichen Untersuchungen leiten sollen oder, einfacher gesagt, über das, was wir wirklich wissen wollen und/oder sollen. Auf der anderen Seite geht es darum, diese paradigmatische Wendung auf der "theoretischen" Ebene mit einem praktischen Vorschlag zur Neugestaltung der globalisierten Welt zu ergänzen, indem man gegen die gleichmachenden und nivellierenden Kräfte der gegenwärtig herrschenden Globalisierung geltend macht, dass es auf der Welt Völker gibt, die die Welt im Plural, also als kontextuelle Welten konstituieren, und dass die Zukunft der Menschheit deshalb auch den Weg der Solidarität zwischen realen Welten, die sich gegenseitig respektieren, gehen kann, das heißt, den Weg einer solidarischen Menschheit, die in vielen Welten zusammenlebt.

Daher findet diese Bewegung heute mit gleicher Kraft sowohl auf der Ebene, die wir die wissenschaftliche Produktion nennen könnten, als auch auf der praktisch-politischen Ebene Ausdruck. Es liegt auf der Hand, dass ich mich im Rahmen dieser Arbeit nicht länger mit der detaillierten Vorstellung der vielfachen Ausdrucksformen dieser Bewegung aufhalten kann. Um jedoch wenigstens beispielhaft ihre multidisziplinäre Dimension zu illustrieren, erlaube ich mir, einige der Bereiche, in denen die interkulturelle Bewegung heute einen sehr repräsentativen Ausdruck findet, zu erwähnen: in der Anthropologie², Kommunikation³, Recht⁴, Bildung⁵, Philolo-

² Vgl. Guillermo Bonfil Batalla (Hrsg.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Mexiko 1991; Gunther Dietz, *El desafío de la interculturalidad*, Granada 2000; Karl H. Hörning/Rainer Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen*, Frankfurt/M. 1999; und Hector Rosales Ayala (Hrsg.), *Cultura, sociedad civil y proyectos culturales en México*, Mexiko 1994.

³ Vgl. E.A. Garcea, *La comunicazione interculturale*, Rom 1996; Birgit Apfelbaum/Hermann Müller (Hrsg.), *Fremde im Gespräch*, Frankfurt/M. 2000; V. Aithal/N. Schirilla/H. Schürings/S. Weber (Hrsg.), *Wissen – Macht – Transformation*, Frankfurt/M. 1999; und R.L. Wiseman, *Intercultural Communication Theory*, Los Angeles 1995.

⁴ Vgl. Ileana Almeida/Nidia Arrobo (Hrsg.), *En defensa del pluralismo y la igualdad*, Quito 1998; J. de Lucas, "Derechos humanos – Legislación – Interculturalidad", in: *Revista de Documentación Social* 25 (1994), S. 73-90; G. Orsi/H. Seelmann/S. Smid/U. Steinvorth (Hrsg.), *Recht und Kulturen*, Frankfurt/M. 2000; José A. Pérez Tapia, "¿Identidades sin frontera? Identidades particulares y derechos humanos universales", in: P. Gómez García (Hrsg.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid 2000, S. 55-98; und Rodolfo Stavenhagen, "Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas", in: Ursula Klesing-Rempel (Hrsg.), *Lo propio y lo ajeno*, Mexiko 1996, S. 71-96;

gie⁶, Pädagogik⁷, Psychologie⁸ oder Theologie⁹. Und was ihren Ausdruck auf der praktisch-politischen Ebene angeht, reicht es an dieser Stelle, auf ihre Präsenz und ihr Auftreten auf internationalen Foren der UNESCO¹⁰ oder auf dem Internationalen Forum der Alternativen¹¹ zu verweisen.

Von dieser Bewegung interessiert uns nun logischerweise nur der Bereich der Philosophie, der bisher noch nicht genauer benannt worden ist, da er Gegenstand dieser Studie ist. Ich gehe daher nun dazu über, einige zentrale Momente der interkulturellen Philosophie als Arbeitsperspektive vorzustellen, deren erklärtes Ziel es ist, neue Transformationen der Philosophie zu ermöglichen.¹²

in diesem Zusammenhang nicht zu vergessen sind die Arbeiten von J. Habermas und O. Höffe.

⁵ Vgl. Xavier Albó, *Iguales aunque diferentes*, La Paz 1999; Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativos (Hrsg.), *Diversidad Cultural y procesos educativos*, La Paz 1998; Ursula Klesing-Rempel (Hrsg.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Mexiko 1996; und M. Zúñiga/J. Ansión, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima 1997.

⁶ Vgl. Annette C. Hammerschmidt, *Fremdverstehen*, München 1997; Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Mexiko 1996; und Alois Wierlacher (Hrsg.), *Das Fremde und das Eigene*, München 1985.

⁷ Vgl. Maria Heise (Hrsg.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima 2001; Clemens Niekrawitz, *Interkulturelle Pädagogik im Überblick*, Frankfurt/M. 1990; wie auch das Jahrbuch "Pädagogik: Dritte Welt", Frankfurt/M., hrsg. von Patrick V. Días, einem der "Pioniere" der interkulturellen Pädagogik.

⁸ Vgl. Karl Peltzer, *Psychology and Health in African Cultures*, Frankfurt/M. 1995; Alexander Thomas, *Kulturvergleichende Psychologie*, Göttingen 1994; und A. Thomas (Hrsg.), *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen 1996.

⁹ Vgl. Virgilio Elizondo, "Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural", in: *Concilium* 191 (1984), S. 41-51; Hans Kessler (Hrsg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996; und Thomas Schreijäck (Hrsg.), *Menschwerden im Kulturwandel*, Luzern 1999. An dieser Stelle soll darauf verwiesen werden, dass die Katholische Theologische Fakultät der Universität Frankfurt eine Spezialisierung in "Theologie interkulturell" anbietet und sie außerdem eine Reihe von Monographien unter demselben Titel herausgibt.

¹⁰ Vgl. Unesco (Hrsg.), *Introduction aux études interculturelles*, Paris 1980.

¹¹ Vgl. "Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas", in: *Pasos* 76 (1998), S. 33-35. Siehe auch Raúl Fornet-Betancourt, "Interkulturelle Beziehungen als Gegenmodell zur Globalisierung", in: OEKOS (Hrsg.), *Globalisierter Markt – Ausgeschlossene Menschen*, Sankt Gallen 1997, S. 15-17; und Antônio Sidekum (Hrsg.), *Corredor de Idéias. Integração e globalização*, São Leopoldo 2000.

¹² Da wir uns hier vor allem auf die Erläuterung der philosophischen Grundlagen konzentrieren, werden wir nicht in die Analyse der verschiedenen Positionen einsteigen, die man schon heute in der "interkulturellen Philosophie" unterscheiden kann. Zu diesem Aspekt siehe die großartige Arbeit von Diana de Vallescar, *Cultura, Multiculturalidad e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid 2000.

2. Einige Voraussetzungen, oder: zur Frage des Ausgangspunkts der interkulturellen Philosophie

Im vorigen Absatz betonte ich die Bedeutung der verschiedenen Praktiken des Philosophierens in der Vielfalt der Kulturen der Menschheit, wobei ich anmerkte, dass ich auf diese Aussage im vorliegenden Abschnitt zurückkommen würde. Nun möchte ich sie wieder aufnehmen, um zu erläutern, was ich als die erste Voraussetzung der interkulturellen Philosophie betrachte: die Erfahrung der Kulturen der Menschheit als Orte, an denen Philosophie betrieben wird. Es gibt also "Philosophie" nicht, weil es ein paradigmatisches Modell gäbe, das sich ausbreiten und globalisieren würde (ich spiele hier auf den "Mythos" Griechenland als einzigen Geburtsort der Philosophie an), sondern weil es "kulturelle Praktiken" der Philosophie als konkrete Vollzugsformen des Denkens gibt, die ihrer Kontextualität und Historizität Rechnung tragen.

Die Voraussetzung, dass die Kulturen philosophische Orte sind, Orte, die spezifische Praktiken dessen, was man Philosophie nennt, ermöglichen, impliziert, dass man von der Notwendigkeit ausgeht, die Philosophie von ihrem Ursprung her, das heißt "von der Wiege auf", zu "entwestlichen"; aber nicht aufgrund eines antiwestlichen Affekts oder um dem Westen Verdienste abzuhandeln – vielmehr bedeutet diese Entwestlichung einfach, *dem Westen seinen Platz zuzuordnen*, das heißt, ihn als einen Ort komplexer Traditionen zu betrachten, der seit jeher mit anderen Welten in Verbindung gestanden hat und der insofern nicht *der* Ort aller möglichen Philosophien, sondern der Ort bestimmter Möglichkeiten von Philosophie ist.

Diese Relativierung der Lokalisierung des westlichen Ursprungs der Philosophie bringt gleichzeitig eine zweite Voraussetzung mit sich. Gemeint ist eine Einsicht, die man als eine direkte Konsequenz aus dem zuerst Vorausgesetzten betrachten könnte; nämlich, dass die Pluralität der Philosophie sich ebenfalls in ihren Formen der Artikulation, Organisation und Institutionalisierung ausdrückt. Interkulturelle Philosophie setzt in der Tat voraus, dass die Pluralität kultureller Praktiken der Philosophie, außer auf eine Vielfalt von Geburtsorten zu verweisen, Quelle von Unterschieden in den konkreten Formen ist, durch die sich der philosophische "Betrieb" entwickelt, und daher auch auf der Ebene der Herausbildung der (traditionellen) Bezugspunkte, die in einer bestimmten kulturellen Welt als die "Tradition" fungieren, von der aus die Frage unterschieden werden kann, was "Philosophie" ist oder was als "Philosophie" anerkannt werden soll.

Daher erachtet es die interkulturelle Philosophie als notwendig, die Gültigkeit der philosophischen Ausdrucksformen, die durch die herrschende westliche Tradition vorgegeben sind, zu "regionalisieren", so z.B. die akademische Vorlesung bzw. Kurse, die Fachpublikation, den Vortrag im Rahmen philosophischer Kongresse oder die Bildung von spezifischen philosophischen Gesellschaften. Dadurch soll der Horizont des philosophischen "Betriebs" anderen Ausübungsmöglichkeiten, aber auch anderen Formen der "fachlichen" Anerkennung geöffnet werden; dies könnten beispielsweise das Gespräch oder die kontextuelle Artikulation im alltäglichen Leben sein.

In Verbindung mit dem Gesagten ist die dritte Voraussetzung zu sehen, die man dahingehend zusammenfassen kann, dass die interkulturelle Philosophie – zum Teil als Reaktion auf das reduktionistische Verständnis der Philosophie als "Wissenschaft" im (monokulturellen) westlichen Sinn – von der Notwendigkeit ausgeht, die Philosophie zu "verweltlichen". Um Missverständnissen oder Vergleichen mit ähnlich erscheinenden Vorschlägen vorzubeugen – ich denke konkret an die Popularphilosophie der Aufklärung oder an das Programm des jungen Marx – möchte ich klarstellen, dass es nicht darum geht, *die* Philosophie zu inkarnieren oder zu popularisieren. "Verweltlichen" heißt hier vielmehr kontextualisieren, jedoch gerade nicht in dem Sinne einer Eigenschaft, die das philosophische Denken *a posteriori* erwirbt, sondern als Humus, aus dem es erwächst. Mit anderen Worten: Es handelt sich um eine Voraussetzung, die das Aufwerten der kulturellen Kontexte postuliert, indem sie sie als spezifische Welten und nicht als Fragmente betrachtet; Welten, die, weil sie uns nicht nur "zu denken geben", sondern auch das "Wie" des Denkens vermitteln, Philosophien von und für kontextuelle Welten hervorbringen. Daraus ergibt sich weiter, dass die Voraussetzung der "Verweltlichung" der Philosophie auch bedeutet, Philosophie als ein "Wissen" zu praktizieren, das nicht nur die Realität kennt und erklären kann, sondern eben als ein solches, das es sich darauf versteht, Realität zu gestalten.

Die vierte Voraussetzung steht in Verbindung mit dem zuvor Gesagten und hat mit dem Verständnis der Universalität in der Philosophie zu tun. Die interkulturelle Philosophie ist nämlich weder postmodern noch "kontextualistisch" im Sinne von Rorty. Das heißt, sie setzt weiterhin die Notwendigkeit der Universalität voraus. Ihre Parteinahme für die kontextuellen Philosophien ist in keinsten Weise eine Zurückweisung der Universalität und der Kommunikation, aber doch die Zurückweisung einer Universalität, die

konstruiert ist auf der Grundlage der Differenz zwischen dem Universellen und dem Partikulären und gegenüber der sich das Partikuläre immer rechtfertigen muss, da sie sich als *die* regulierende Ordnung des Zusammenlebens oder als Ausdruck des Maßstabs des Menschlichen darstellt. Aus der Sicht der interkulturellen Philosophie muss diese *konstruierte* Universalität kritisiert werden. Ihre Kritik stellt jedoch nicht das Universelle oder den Anspruch auf Universalität, der in ihr steckt, in Frage. Was tatsächlich kritisiert wird, ist ihre *Konstruktion* und *Beschaffenheit* in einer *Ordnung* mit definierten und daher ausschließenden Grenzen; ihre Entstehungsgeschichte innerhalb der Grenzen einer bestimmten kulturellen, nämlich der westlichen, Welt; und als Ergebnis stabilisierender und disziplinierender Ordnungen eigener Alternativen wie z.B. der herrschenden patriarchalischen oder der "bourgeoisen" Gestaltung der Kultur. Es wird also nicht das Universelle, sondern der Mangel an Universalität, den dieses Modell in sich birgt, kritisiert.

Auf der anderen Seite will die interkulturelle Philosophie die Frage nach der Universalität wieder aufwerfen, um die Dialektik der Spannung zwischen dem Universellen und dem Partikulären durch die Ausbildung des Dialogs zwischen kontextuellen Welten zu ersetzen, die ihren Willen zur Universalität mit der Kommunikationspraxis bekunden. Hier muss man hinzufügen, dass diese Kommunikationspraxis – gerade da sie ein kontextueller Vollzug ist, der die gründenden Erfahrungen und Beziehungen ihrer jeweiligen Welten zu vermitteln sucht – vor allem ein Bestreben nach *Übersetzung* ist. Die kulturellen Welten werden übersetzt, und indem sie sich gegenseitig übersetzen, wird Universalität erzeugt. Man stellt also einen neuen Typus von Universalität auf, den man vielleicht am ehesten mit dem Bild einer "Übersetzungsschule" ohne Zulassungsbeschränkung und in ständigem Betrieb umschreiben kann.

Schließlich möchte ich die Voraussetzung nennen, die ausdrücklich die Konzeption der Vernunft betrifft, mit der die interkulturelle Philosophie arbeitet. Wie sich aus dem bisher Gesagten ableiten lässt, ist es nämlich offensichtlich, dass die interkulturelle Philosophie starkes Misstrauen gegenüber dem Vernunftmodell hegt, das sich normalerweise als Paradigma jeder philosophischen Reflexion, die diesen Namen verdienen will, darzustellen pflegt. In Analogie zur Kritik an der *konstruierten* Universalität muss hier angemerkt werden, dass die interkulturelle Philosophie der tradierten philosophischen Vernunft nicht wegen ihres "Rationalen" oder ihres "Philosophischen" misstraut, sondern aufgrund der westlichen Monokultu-

ralität ("westlich" bezieht sich hier auf die herrschende kulturelle Tradition, die sich in den Prozessen der Institutionalisierung ausbildet und die sogar andere ebenfalls westliche Traditionen unterdrückt), die ihren Definitionen beider Begriffe (des Rationalen und des Philosophischen) zugrunde liegt. Dies ist sozusagen die Hypothek, Ergebnis eines zum großen Teil durch den Monolog des (reduzierten) Westens mit sich selbst regulierten Konstitutionsprozesses zu sein, was die Gestaltung der philosophischen Vernunft, die viele noch als Inkarnation der Universalität *par excellence* verteidigen, verdächtigt macht. Angesichts diesen "Gebrauchs" der philosophischen Vernunft schlägt die interkulturelle Philosophie vor, den Bildungsprozess der geltenden Formen der Rationalität zu historisieren; sie zu überprüfen, und zwar durch einen interkulturellen, offenen und vorurteilsfreien Dialog, der die monokulturelle Struktur dieses Prozesses offen legt und ihn mit einem Plan zur Rekonstruktion der philosophischen Vernunft ausgehend von und mit der übersetzenden Partizipation der Ausübungspraktiken von Philosophie in den verschiedenen Kulturen unserer multikulturellen Welt korrigiert.

Auf einer konkreteren Ebene und in Hinblick auf dringende Arbeiten heute impliziert diese Voraussetzung für die interkulturelle Philosophie, den Referenzrahmen der systematischen und systematisierten Vernunft oder, genauer gesagt, der mit Systemen *versehenen* Vernunft zu überwinden, Systeme, die – so sehr sie auch ausgearbeitet sein mögen – genau wegen der Kontextualität und Historizität der Wissens- und Handlungsformen nicht als vollkommener Maßstab der Vernunft als "Kommunion" von Vernunftspraktiken gelten können. Jeder Versuch innerhalb dieses Referenzrahmens scheint zu Formalismen zu führen, denen die Materialität des Lebens und der Kulturen geopfert wird; und damit denkwürdigerweise zum Verlust der Kritikfähigkeit philosophischer Reflexion und Praxis.¹³ Um diesen Vernunftshorizont zu überwinden (ohne ihn zu negieren!), schlägt die interkulturelle Philosophie ein Programm zur Neuverortung der Vernunft, ausgehend von der offenen Befragung ihrer vielfältigen Anwendungen in den sowohl vergangenen als auch gegenwärtigen kulturellen Praktiken der Menschheit, vor. Alle Kulturen kennen Unterscheidungsprozesse und Praktiken interner Differenzierung; Prozesse und Praktiken, die gleichzeitig Reflex interner Konflikte sind; das heißt, sie sind Ausdruck des intrakulturel-

¹³ Vgl. Enrique Dussel, *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriß einer kritischen und materialen Ethik*, Aachen 2000.

len "Streits" zwischen sozialen Kräften mit unterschiedlichen Macht-, politischen, wirtschaftlichen geschlechtsspezifischen, religiösen, etc. Interessen, die genau darum kämpfen, in ihrer kulturellen Welt *Tradition* zu gründen und so verbindliche Referenzen für die Ordnung dieser kulturellen Welt zu schaffen.¹⁴

Vorausgesetzt, dass in allen Kulturen ähnliche Prozesse ablaufen und dass sie es sind, die die historische Bildung dessen, was wir kulturelle Traditionen nennen, aber auch den Umgang mit den Traditionen erklären, so schlägt die interkulturelle Philosophie vor, die Geschichte der (philosophischen) Vernunft ausgehend von einer Re-Lektüre dieser Prozesse und kontextuellen Praktiken umzuarbeiten. Denn aus ihrer Sicht ist davon auszugehen, dass sie der Ort sind, an dem sich die Art und Weise herauskristallisiert, in welcher das menschliche Geschlecht *lernt, Gründe anzugeben* für seine Lebensform und Situation in einer konkreten Welt (kontextuelle Dimension) und so auch lernt, sich in die ihm eigene Pluralität der Gründe und Begründungen einzuüben, und zwar als Bedingung für den dialogischen Austausch darüber, was für alle das Beste sei, um in allen Kontexten die Menschlichkeit aller zu verwirklichen (universalisierende Dimension). Der Vorschlag der Neuverortung der (philosophischen) Vernunft ist daher ein Vorschlag, die Urteilsquellen sowie ihre Ausdrücke zu erweitern; und er gibt sich folglich der Hoffnung einer radikalen Transformation der (philosophischen) Vernunft hin. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass er die programmatische Suche nach einer Gestaltung der Vernunft als Webstück von Urteilsmodellen durch einen interkulturellen Lernprozess ist, der die Unterscheidungskriterien erweitert und die Unilateralitäten der Vernunft in ihrer historischen Figur einer Vernunft, die der Dynamik der kulturell-zivilisatorischen Entwicklung der westlich-kapitalistischen Moderne unterworfen ist, kompensiert.¹⁵

¹⁴ Es sei angemerkt, dass dies der Ort wäre, um den Unterschied zwischen "Kultur" und "Gesellschaft" zu analysieren, die Interaktionsformen zwischen beiden Ebenen zu betrachten und die Frage aufzuwerfen, ob die Kulturen aufgrund der integrativen Tendenz, durch die sie sich auszeichnen, nicht der Fokus sind, der die Möglichkeit der "gemeinschaftlichen Beziehung", der Gemeinschaft, in den komplexen Gesellschaften von heute lebendig erhält.

¹⁵ Eine detaillierte Vorstellung der hier erwähnten Voraussetzungen sind nachzulesen in: Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001.

3. Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie

Während in verschiedenen der oben erwähnten Bereiche wie der Pädagogik oder Anthropologie die alternative Bewegung der Interkulturalität bereits auf erprobte Erfahrungen aus Jahre langer Praxis (die sich außerdem in vielen Fällen als zentrale Punkte der Kulturpolitik artikulieren) zurückblickt, die es erlauben, auf einer gewissen Grundlage die tatsächlichen Grenzen und Reichweite des interkulturellen Entwurfs auszuwerten, treffen wir in der Philosophie dahingehend auf eine andere Situation, als dass die explizite Entwicklung in diesem Bereich viel neuer ist und die vorgeschlagenen Arbeitsperspektiven sich noch mitten im Entwicklungsprozess befinden. Es scheint also noch etwas verfrüht und risikoreich, von "Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie" zu sprechen. Trotzdem – und sei es nur, um die folgenden Arbeiten besser einzurahmen – werde ich versuchen, einige Entwicklungsmomente der interkulturellen Philosophie, auf deren Grundlage man ihre Reichweite und Grenzen ableiten kann, zu umreißen, wobei ich allerdings betonen möchte, dass es hier nicht um eine Bilanz, sondern lediglich um eine provisorische Annäherung geht.

Sieht man einmal von der zweifellos entscheidenden Bedeutung vieler Pionierarbeiten verschiedener Autoren ab¹⁶, kann man sagen, dass die Entwicklung der interkulturellen Philosophie zwischen 1991 und 1995 organi-

¹⁶ Unter vielen anderen sei an dieser Stelle auf folgende Arbeiten verwiesen: Raimon Panikkar, "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", in: *Man and World* 3-4 (1980), S. 357-383; und *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990; Raúl Fonet-Betancourt, "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", in: *Cuadernos Americanos* 18 (1989), S. 108-119 und *Filosofía intercultural*, Mexiko 1994; Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt 1985; Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt 1991; Ram A. Mall/Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989; Ralf Moritz/Hiltrud Rüstau/Gerd R. Hoffmann (Hrsg.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin 1988; Henry O. Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern debate on African Philosophy*, Leiden 1990; Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt 1990; und Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990. Es ist offensichtlich, dass ich mich hier auf Autoren beziehe, die mit der "interkulturellen Philosophie" explizit verbunden sind. Ich erwähne dies, da der interkulturelle Dialog in der Philosophiegeschichte gegenwärtiger ist als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Wendete man ein weiter gefasstes Kriterium an, so könnte man also auch auf die entfernten "Vorläufer" eines interkulturellen Philosophierens Bezug nehmen: Llull, Vico, Herder, etc.

sche Gestalt annimmt und internationale Projektion erfährt, und zwar mit der Gründung der "Gesellschaft für interkulturelle Philosophie" (1991) mit Sitz in Köln, der Approbation der "Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" (1994), die ihren Sitz in Wien hat, und mit dem Beginn der vom Lateinamerika-Referat des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen koordinierten Initiative der "Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie" 1995 in Mexiko.

Mit der Setzung dieser drei Schwerpunkte überwindet die Entwicklung der interkulturellen Philosophie nämlich den Rahmen des persönlichen Einsatzes isolierter Denker, um zu einem Objekt international koordinierter Tätigkeit zu werden, und sucht zudem, ihre Kontinuität zu sichern, indem sie angemessene institutionelle Kanäle schafft.

Das Entscheidende ist jedoch, dass diese drei Schwerpunkte in gewisser Weise die drei Hauptachsen darstellen, die – auch wenn genau genommen in konvergenter und/oder komplementärer Form – die gegenwärtige interne Entwicklung der interkulturellen Philosophie unterscheiden; dies zeigen u.a. die von ihnen koordinierten Tätigkeiten und ihre Veröffentlichungen.¹⁷

Auch auf die Gefahr hin, äußerst schematisch zu erscheinen – der begrenzte zur Verfügung stehende Raum macht es unvermeidbar, dieses Risiko einzugehen –, können die Arbeitsperspektiven der interkulturellen Philosophie, die sich ausgehend von besagten Hauptachsen entwickeln, in folgenden Programmen zusammengefasst werden:

¹⁷ Als Beispiel soll daran erinnert werden, dass die "Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" seit 1992 internationale Symposien organisiert und seit 1993 die wichtige Reihe "Studien zur Interkulturellen Philosophie" herausgibt, in der bereits 10 Bände erschienen sind. Die "Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" regt ihrerseits ein intensives Konferenz- und Kursprogramm in der Universität Wien an und gibt die Zeitschrift *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*, die ein wahres internationales Diskussions-, Dokumentations- und Informationsforum für die gesamte Bewegung ist, heraus. Zusätzlich zu seiner Koordinatorenrolle der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie gibt das Lateinamerika-Referat des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen seit 1997 die Reihe "Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität" heraus, in der bereits 12 Bände veröffentlicht wurden, u.a. die Protokolle von drei der vier internationalen Kongresse für interkulturelle Philosophie, die bisher abgehalten wurden. Von seinen Tätigkeiten soll auch die seit 1989 ausgeführte Koordination des interkulturellen Nord-Süd-Dialogs erwähnt werden, in deren Rahmen es acht internationale Seminare organisiert und die entsprechenden Protokolle veröffentlicht hat.

- dem Programm einer interkulturellen Philosophie, die v.a. auf der Interpretation und dem Verständnis der kulturellen "Überlappungen" gegründet ist und die sich daher hauptsächlich als eine hermeneutische interkulturelle Haltung ausbildet;¹⁸
- dem Programm einer interkulturellen Philosophie verstanden als Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, ausgehend von der Befragung der verschiedenen Denktraditionen der Menschheit und als Entwicklung eines "Polylogs" zwischen den vielen Sprachen, die die Philosophie spricht;¹⁹
- dem Programm einer interkulturellen Philosophie als Vorschlag einer radikalen Transformation der Philosophie, ausgehend von der Überprüfung ihrer gegenwärtigen Grenzen mit anderen Denkformen (wie z.B. der Theologie) und mit dem ausdrücklichen Ziel, die Beschäftigung mit der Philosophie als eine befreiende Tätigkeit in der heutigen Welt umzugestalten.²⁰

Diese drei Programme bestimmen also zurzeit den Entwicklungsrhythmus der interkulturellen Philosophie, so dass sie als Gesamtheit gesehen den Horizont bilden, in dessen Licht man die Reichweite und einige Grenzen der interkulturellen Philosophie (zumindest provisorisch!) aufzeigen kann. Ohne weiter ins Detail gehen zu können,²¹ werde ich nun den komplementären Charakter ihrer Arbeitsperspektiven betonen, um sie als Indikatoren einer komplexen Entwicklung aufzustellen, die bereits eine gewisse

¹⁸ Vgl. Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; und "Das Konzept einer interkulturellen Philosophie", in: *Polylog* 1 (1998), S. 54-69.

¹⁹ Vgl. Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 1990; und "Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie", in: *Polylog* 1 (1998), S. 5-12.

²⁰ Vgl. Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990; "Filosofía y cultura: una relación problemática", in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Internationale Philosophie*, Aachen 1996, S. 15-42; und "El imperativo cultural", in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998, S. 20-42; Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; und als Herausgeber: *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001.

²¹ Für die kritische Analyse dieser Vorschläge interkultureller Philosophie erlaube ich mir, auf das erwähnte Werk von Diana de Vallescar zu verweisen.

Reichweite oder Erfolge hervorzuheben erlaubt. In erster Linie sind es folgende:

- Beitrag zur Korrektur der postmodernen Fragmentation der (philosophischen) Vernunft, indem eine neue Art und Weise, die Pluralität der Vernunftpraktiken zu sehen, geschaffen wird, nämlich indem man sie als Praktiken versteht, deren Pluralität man nicht bejahen kann, ohne gleichzeitig die Möglichkeit der Beziehung zwischen denselben anzuerkennen. Die Kontextualität der Vernunft schafft keine "Inseln der Vernunft", sondern "Übersetzungszonen", in denen der kontextuelle "rationale" Horizont aller eben aufgrund der *Übersetzung*, dieser einzigartigen Form, sich in Beziehung zu setzen, immer weiter wächst. Daraus ergibt sich weiter:

- Beitrag zur Überwindung des kulturellen Relativismus; indem die interkulturelle Philosophie Pluralität von der Mitte der Beziehung her betrachtet, leitet sie von der Bejahung der Relativität der Kulturen keinerlei Typus kulturellen Relativismus ab, sondern vielmehr die Notwendigkeit eines Beziehungsprozesses, der jede Kultur von ihren ethnozentrischen Fixierungen abbringt und so die kulturellen Unterschiede in historische *relative* Unterschiede umwandelt.²² In der Beziehung der Übersetzung ihres Unterschieds entdeckt jede Kultur, dass sie weder "der Maßstab" für sich selbst noch für andere ist;

- Förderung eines Dialogs der philosophischen Kulturen, der es u.a. ermöglicht hat zu erkennen, dass die Feststellung von Max Weber über die moderne Welt als einer durch die Rationalisierung und die "Entzauberung" beherrschten Welt eine Feststellung von regionaler Gültigkeit ist, die nicht ohne weiteres angewandt werden kann, um die Dialektik von Tradition und Innovation auf universeller Ebene zu erklären;

- Förderung der Entwicklung kontextueller Philosophien, die sich ihres kulturellen Unterschieds bewusst sind, die aber die Interaktion untereinander suchen und die die herrschende westliche Tradition dazu auffordern, einen Dialog unter Gleichberechtigten zu beginnen;²³

²² Vgl. Matthias Kettner, "Kulturrelativismus oder Kulturrelativität", in: *Dialektik 2* (2000), S. 17-38. Siehe außerdem: Arno Baruzzi/Akihiro Takeichi (Hrsg.), *Ethos des Interkulturellen*, Würzburg 1998; Manfred Brocker/Heino Nau (Hrsg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997; und Wilhelm Lütterfelds/Thomas Mohrs (Hrsg.), *Eine Welt-eine Moral?*, Darmstadt 1997.

²³ Als Beispiel sollen hier folgende Arbeiten genannt werden: Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; Paulin Hountondji (Hrsg.), *Les savoirs endogènes*, Dakar 1994; Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt 2001; Herta Nagl-Docekal/Franz

- Entwicklung einer Hermeneutik der Alterität, die von der Anerkennung des "Fremden" als Interpret und Übersetzer ihrer eigenen Identität ausgeht, die den Horizont der Teilung in "Subjekt-Objekt" überwindet und aus der hermeneutischen Arbeit einen Austauschprozess von Interpretationen macht, das heißt, eine Aufgabe des partizipativen Verständnisses zwischen Interpreteten, die sich durch diesen Prozess immer bewusster werden, was sie verlieren, wenn sie allein ihre eigenen Interpretation anerkennen und sich in ihr einschließen, um eine stabile Garantie für ihre Identität oder Traditionen zu suchen. Denn eine der fundamentalen Lehren der interkulturellen Hermeneutik ist die Idee, dass das tiefe Verständnis dessen, was wir "eigen" oder "unser" nennen, ein Prozess ist, der die interpretative Teilnahme des Anderen erfordert;²⁴

- Beitrag zur Entwicklung einer politischen "Ausländer"-Theorie, die – inspiriert in der interkulturellen Hermeneutik – den Horizont der politischen Praxis vieler heutiger Staaten, die ihre Ausländerpolitik an den Prinzipien der Assimilation und/oder Integration der Ausländer in die geltenden kulturellen, juristischen, politischen, etc. Ordnungen ihrer Gesellschaften ausrichten, überwindet; um eine Politik der Berechtigung der Ausländer einzufordern, die sie als "Gleiche, aber Andere" ansieht und die deshalb die Grenzen der etablierten juristisch-politischen Ordnung interkulturell neu definiert;²⁵

- Beitrag zur philosophisch-kritischen Analyse des Phänomens der neoliberalen Globalisierung als einer "globalen Kultur", die damit droht, die so genannten traditionellen Kulturen auf einen "Reservestatus" zu reduzieren, und vor der der ethisch-politische Wille, eine nicht globalisierte,

M. Wimmer (Hrsg.), *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien/München 1992; Raphael O. Madu, *African Symbols, Proverbs and Mythos*, New York/Frankfurt 1996; Carlos M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch*, Aachen 1999; Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 1997; Dina Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires 1990 und *La presencia africana en nuestra identidad*, Buenos Aires 1998; und Gerald J. Wajoki, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*, Nairobi 1997.

²⁴ Siehe die in dieser Arbeit zitierten philosophischen Werke, v.a. in den Anmerkungen 16, 18, 19 und 20.

²⁵ Zusätzlich zu den in Anmerkung 4 erwähnten Werken siehe auch: Matthias Kaufmann (Hrsg.), *Integration oder Toleranz*, Freiburg 2000; Claus Leggewie, *Multi-Kult. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin 1993; das Themenheft "Ciudadanía e interculturalidad" der *Revista Anthropos* 191 (2001); León Olivé (Hrsg.), *Ética y diversidad cultural*, Mexiko 1993; und Luis Villoro, *Estado plural. Diversidad de culturas*, Mexiko 1998.

aber doch universelle Welt von unten mit der solidarischen Partizipation aller zu schaffen, an Stärke zunehmen muss.²⁶

Und auf einer konkreteren Ebene bleibt noch zu erwähnen:

- Der Beitrag zur konkreten Überwindung des faktischen Eurozentrismus, der immer noch in den Lehrplänen vieler Philosophischer Fakultäten herrscht, indem die Einrichtung von Lehrstühlen oder Veranstaltungen in interkultureller Philosophie in vielen Universitäten, wie z.B. in Amsterdam, Bremen, Mexiko, Nairobi und Wien, gefördert wird.²⁷

Was die Grenzen der interkulturellen Philosophie angeht, muss man wohl zugeben, dass es sehr schwierig erscheint, sie heute mit Klarheit aufzuzeigen, da es sich um eine Art und Weise des Philosophierens handelt, die sich noch in der vollen Entwicklung ihrer Leistungsfähigkeit befindet. Trotzdem werde ich auf dem Hintergrund der hier zusammengefassten Entwicklung versuchen, einige dieser möglichen Grenzen oder, besser gesagt, "Lücken" aufzählen.

Die offenkundigste ist zweifellos das Fehlen der Gender-Perspektive in der Analyse der interkulturellen Philosophie, was Diana de Vallescar mit aller Deutlichkeit festgestellt hat, indem sie zeigte, dass "interkulturelle Rationalität einen offenen Saldo hinsichtlich der *feministischen Vernunft* aufweist".²⁸ Trotzdem – und das zeigt das Provisorische der heute feststellba-

²⁶ Siehe z.B.: Henri Bartoli, "Mondialisation, hégémonie, et réactions identitaires", in: *Concordia* 32 (1997), S. 41-54; Norbert Brieskorn (Hrsg.), *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, Stuttgart 1997; Jordi Corominas, "Mundialización y acción liberadora", in: *Christus* 703 (1997), S. 54-60; Raúl Fornet-Betancourt, "Tesis sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización", in: Asociación de Hispanismo Filosófico (Hrsg.), *III. Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander 1999, S. 387-394; und als Herausgeber: *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt 2000; Anaya Santori, "Un solo mundo. Responsabilidades y vínculos globales", in: *Estudios Centroamericanos* 570 (1996), S. 307-326; und Gerhard Schweppenhäuser/Jörg H. Gleiter (Hrsg.), *Paradoxien der Globalisierung*, Weimar 1999; aber auch: Karl-Otto Apel/Vittorio Hösle/Roland Simon-Schäfer, *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg 1998; und Rainer Tetzlaff (Hrsg.), *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck*, Bonn 2000.

²⁷ Zur Darstellung einiger dieser Initiativen siehe: *Polylog* 1 (1998), S. 116-119. Siehe auch: Sanchita Basu/Evelyne Höhme-Serke/Maria Macher (Hrsg.), *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch? Beiträge zur Kritik einer die Welt beherrschenden Denk- und Handlungsweise*, Frankfurt 1999. Außerdem möchte ich darauf hinweisen, dass das Missionswissenschaftliche Institut Missio in Aachen soeben ein internationales Projekt (an dem Philosophen aus Afrika, Asien, Europa und Amerika beteiligt sind) initiiert hat, das sich vorgenommen hat, einen interkulturellen Vorschlag für die Erneuerung der Lehrpläne in der philosophischen Lehre auszuarbeiten.

²⁸ Diana de Vallescar, a.a.O.; S. 368 (kursiv im Original).

ren Grenzen – ist dieselbe Autorin dieser konstruktiven Kritik dem Bemühen verpflichtet, diesen "offenen Saldo" mit der Erarbeitung eines "interkulturell-befreienden Gender-Projekts" auszugleichen.²⁹

Ebenso wichtig erscheint mir die "Lücke" in der interkulturellen Analyse des eigenen Kulturkonzepts, denn die Ambivalenzen im Umgang mit dem Begriff – die, nebenbei bemerkt, v.a. daher stammen, dass einige Vertreter der interkulturellen Philosophie mit einer etwas essentialistischen Konzeption von Kultur operieren, aber gleichzeitig die Interaktion hervorheben wollen – haben die Erarbeitung eines Verständnisses der kulturellen *Realitäten* verhindert, das, indem es die essentialistischen Annäherungen tatsächlich überwindet, der Historizität derselben Gerechtigkeit widerfahren ließe, indem es die "Legenden" ihrer angeblich stiftenden Mythen aus der historischen Praxis konkreter Männer und Frauen heraus erklärt, und indem es lehrt, zwischen der Pflege des "Bildes" einer Kultur und ihrer tatsächlichen Praxis im Leben ihrer Mitglieder zu unterscheiden.³⁰

Meiner Meinung nach ist das, was eine weitere Grenze in den gegenwärtigen Entwürfen der interkulturellen Philosophie sein könnte, mit dem zuvor Gesagten verbunden, nämlich das fehlende explizite Hinterfragen der Rolle der Tradition oder der kulturellen Traditionen in der *Realität* dessen, was wir z.B. "deutsche Kultur", "spanische Kultur" oder "lateinamerikanische Kultur" nennen. Und es geht hier nicht darum, allein den Bildungsprozess von Tradition und/oder Traditionen als "Kultur" erzeugendes Merkmal zu erklären, sondern auch den Gebrauch bzw. Umgang mit Traditionen und die Art, sich mit ihnen in Beziehung zu setzen, und zwar im Kontext der kulturellen Praktiken, die wir als solche unterscheiden können. Nur so können wir lernen, zwischen "Tradition" und kultureller Realität zu unterscheiden, ohne die "Tradition" zu einem Fetisch zu machen, noch sie zu deaktivieren.

Ich bin also der Auffassung, dass die Erarbeitung einer dialektischen Erklärung des Unterschieds zwischen beiden uns zeigen kann, dass letztere im

²⁹ Ebda.; S. 368-379. Dieses Projekt gestaltet sich gegenwärtig im Rahmen einer langfristigen philosophischen Untersuchung mit dem Titel "Interkulturalität und Frauen". Auch auf dem Gebiet der Theologie und der Pädagogik wird bereits daran gearbeitet, diese Hypothek auszugleichen. Vgl. Pilar Aquino, "Theological Method in U.S. Latino/a Theology. Toward an Intercultural Theology for the Third Millennium", in: Orlando O. Espín/Miguel H. Díaz (Hrsg.), *From the Heart of our People*, New York 1999, S. 6-48; und Ursula Klesing-Rempel, *Género e interculturalidad*, Mexiko – im Druck –.

³⁰ Vgl. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band III, Frankfurt 1972, S. 283ff.

Rahmen der historischen Beziehung, die jede kulturelle Praxis tatsächlich erzeugt, vorkommt.

In diesem Kontext sehe ich eine weitere "Lücke" im gegenwärtigen Diskurs interkultureller Philosophie. Ich beziehe mich auf das Aufwerfen der Frage nach der Anerkennung eines "normativen Kanons" in den "Kulturen" und ihrer Folgen für den Dialog untereinander. Denn trotz der aufgeführten Beiträge zur Überwindung des kulturellen Relativismus steht die interkulturelle Rekonstruktion des Normativen und damit auch die Fundierung der Parameter einer interkulturellen Normativität noch aus.

4. Schlussbemerkung

Zum Schluss möchte ich nochmals das Provisorische meiner Darstellung der interkulturellen Philosophie hervorheben; der bereits dargestellten Begründung zur Rechtfertigung des provisorischen Charakters meiner Ausführungen – nämlich der "Jugend" dieser Bewegung – muss ich hinzufügen, dass dieser sich natürlich auch aus der Begrenztheit an Informationen erklärt.³¹ Auf dem Hintergrund des Gesagten kann man meiner Ansicht nach zusammenfassend die Behauptung wagen, dass die Zukunft der interkulturellen Philosophie von ihrer eigenen Fähigkeit abhängt, all ihre Dimensionen zu aktivieren und sich als Paradigma zu artikulieren, das eine neue Konstellation des Wissens der Menschheit sowie des *Ideals* dessen, was die Menschheit angesichts ihrer gerechten Verwirklichung als universeller Gemeinschaft wirklich wissen soll, erlaubt.

In diesem Sinne möchten die im vorliegenden Band gesammelten Studien dazu beitragen, die Weiterentwicklung der interkulturellen Philosophie im lateinamerikanischen Kontext zu verdeutlichen und somit auch den Dialog um eine wirklich interkulturelle Zukunftsperspektive für alle Menschen fördern.

Aus dem Spanischen von Victoria Sonntag

³¹ Aus diesem Grunde verweise ich nochmals ausdrücklich auf die aufgeführte Bibliographie. Siehe außerdem: Edward Demenchonok, "Intercultural Philosophy", in: *South Eastern Latin Americanist* 4 (2001), S. 1-20.

1.

Die Interkulturalität: eine noch ausstehende Aufgabe für die lateinamerikanische Philosophie*

1. Wie hat sich die Monokulturalität in Lateinamerika ausgedrückt und ist es nicht so, dass sie weiterhin in unseren Bildungsstätten und Ideen vorherrscht?

Von meinem Standpunkt aus¹ gibt sich die Monokulturalität in Lateinamerika auf vielen Ebenen zu erkennen, die von der äußerst strikten theoretischen-wissenschaftlichen Bildung bis hin zu politisch-administrativen Einrichtungen in unseren Ländern reicht und dabei auch die religiöse Ebene nicht auslässt. So können wir z.B. feststellen, dass unsere Bildungs- und Kultusministerien lediglich ein wissenschaftliches Forschungsmodell wiedergeben und fördern oder dass in der öffentlichen Bildung als "National"-Erziehung auch ein einziges Paradigma begünstigt wird, das mit unserem europäischen Erbe einhergeht. Dasselbe lässt sich in der Verwaltung und bei politischen Formen feststellen, aber auch in der Struktur unserer Wirtschaft, da sofort ins Auge springt, dass globalisierte Formen aus Westeuropa und den USA angewendet werden. Dies alles sind Beispiele, die in deutlicher Form zeigen, dass die Monokulturalität in Lateinamerika nicht nur in der Kultur und in der Philosophie zum Ausdruck kommt, sondern dass es

* Text eines Interviews mit Carlos Midence. Das spanische Original ist erschienen in: *Nuevo Diario* (Suplemento Dominical), Managua, 14.10.2001; und: *Vera Humanitas* (Mexiko) 32 (2001) 95-103.

¹ Da es im Rahmen eines Interviews unmöglich ist, im Einzelnen die Voraussetzungen für seinen eigenen Standpunkt zu begründen, erlaube ich mir, auf mein folgendes Buch zu verweisen: *Transformación intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

ein Phänomen ist, das die Gesamtheit unserer Ausdrucks- und Lebensformen umfasst.

Und dieses Phänomen, um damit auf den anderen Aspekt ihrer Frage einzugehen, ist nichts Vergangenes, das Bestandteil unserer kolonialen Vergangenheit ist. Nein, es ist etwas Gegenwärtiges, das wir in unserer Epoche der "unabhängigen" Länder fortgeführt haben und das wir heute in dem, was wir tun, wieder hervorbringen.

Der gegenwärtige Ausdruck der noch heute in Lateinamerika vorherrschenden Monokulturalität lässt sich in einem Wort zusammenfassen: Ausschluss. Monokulturalität ist Ausschluss und Marginalisierung aller anderen Stimmen und Personen, die ihr Wort ergreifen und ihre Lebens- und Wirkungsformen entwickeln müssen. Deswegen handelt es sich nicht nur um den Ausschluss anderer Ideen oder Kosmvisionen, sondern auch um die Ausgrenzung ganzer Welten/Kulturen, die auf unserem Kontinent ebenso möglich sind.

2. Ihr Ansatz einer interkulturellen Philosophie versucht die Ideengeschichte auf unserem Kontinent zu dezentralisieren. Auf welche Art?

In Übereinstimmung mit dem bereits zuvor Gesagten – und deswegen verstehe ich die interkulturelle Philosophie als grundlegenden theoretischen Rahmen für die Entwicklung einer politischen Philosophie, die alternativ auf die Herausforderung der neoliberalen Globalisierung antworten sollte – erkenne ich in dieser Frage einen konkreten und einen punktuellen Blickpunkt meines Ansatzes. Das heißt, die interkulturelle Philosophie im lateinamerikanischen Kontext – und zwar auf der strikten Ebene der Philosophie oder, noch genauer, der vorherrschenden philosophischen Kultur in der Lehre in den Ländern unseres Kontinents – schlägt als zwingend notwendige Aufgabe vor, zu lernen, die (philosophische) Ideengeschichte auf unserem Kontinent aus ihren vielen Traditionen heraus neu zu schreiben. Ohne unseren starken europäischen Teil zu verleugnen und ohne zu verneinen, dass unsere (philosophische) Ideengeschichte zum großen Teil eine kontextualisierte Transformation europäischer Traditionen² ist, müssen wir jetzt unsere Kulturgeschichte öffnen, die europäische Mitte, um die wir sie bis-

her zentriert haben, relativieren und damit anfangen, sie von anderen Traditionen ausgehend zu schreiben.

Das bedeutet, dass es nicht darum geht, diesen anderen Traditionen auf unserem Kontinent "Platz zu machen", ihnen einen Ort auf der bestehenden kulturellen Landschaft zuzuweisen, sondern es handelt sich vielmehr um die Entwicklung einer neuen Topographie unserer (philosophischen) Ideen. Dabei muss auch mit der Annahme gearbeitet werden, dass jede dieser Traditionen, die auf unserer kulturellen gültigen Landschaft als "Peripherie" betrachtet werden, da sie stets ausgegrenzt oder zum Schweigen gebracht wurden, durchaus auch ein mögliches Zentrum verkörpern können; einen Ort, von dem aus es möglich ist, die bis heute gültige vorherrschende Tradition "an den ihr angemessenen Ort zu setzen".

Diese "Dezentrierung" unserer (philosophischen) Ideengeschichte beinhaltet neben der "theoretischen Umkehrung", die ich soeben erläutert habe, – denn das vorher Gesagte impliziert die Einsicht, dass die Philosophie auf unserem Kontinent viele Geburtsorte aufweist, das heißt, dass sie nicht nur von der von Europa ausgehenden Transplantation entsteht –, auch einen praktischen Moment, der, wenn man will, in dem Programm zur Anerkennung der Traditionen all unserer Ursprungsvölker Gestalt annehmen könnte und ein Kommunikationsnetz untereinander mit der vorherrschenden Kultur in strikten Konditionen der Gleichheit schaffen würde.

Auf der Basis dieser Kommunikation ließe sich dann die Landschaft unserer Kulturgeschichte im *interkulturellen* Sinne einer Vernetzung von Geschichten erneut entwerfen, das die Vielstimmigkeit der Menschheit ausdrückt.

Auf einer konkreteren Ebene würde es darum gehen, neue Lehrbücher mit einer interkulturellen Einstellung und Gender-Perspektive zu schreiben, was dann bedeuten würde, unsere (philosophische) Ideengeschichte aus vielen Subjekten (weiblich und männlich) umzuschreiben.

² Siehe u.a. die Arbeiten von Leopoldo Zea über den Positivismus, und bezüglich des Marxismus verweise ich auf mein Buch: *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdes Editores, Mexiko 2001.

3. Ist die interkulturelle Philosophie ein postkolonialer, ein postokzidentaler oder ein entwestlichender Ansatz, von dem Levinas sprach?

Das Konzept der interkulturellen Philosophie, obwohl es legitime Elemente postkolonialer, postokzidentaler oder entwestlichender Einstellung beinhaltet, unterscheidet sich jedoch grundlegend von ihnen. Der Grund dafür ist komplex, und ich kann es an dieser Stelle nicht entwickeln, da dies einfach zu weit führen würde.

Aber vielleicht kann man das Kernelement wie folgt zusammenfassen: Die interkulturelle Philosophie geht von einer historischen, nicht essenziellistischen Betrachtung der Kulturen aus und bezieht die westlichen Kulturen mit ein (bemerken Sie bitte, dass ich von westlichen Kulturen im Plural spreche).

Dies führt zum einen dazu, dass die kulturellen Unterschiede *relativ* sind; das heißt, dass sie, sobald sich die historischen Zusammenhänge ändern, in denen sich ein begrenztes kulturelles Universum im bestimmten Moment seiner Entwicklung organisiert und sich (vorläufig) in einer "Ordnung" konsolidiert, Änderungen unterliegen. Dieser Augenblick (der immer verbunden ist mit Machtkämpfen und Prozessen der sozialen und Gender bezogenen Differenzierung, etc.) ist von großer Wichtigkeit für die Wahrnehmung der kulturellen Unterschiede. Aber da wir es mit einem historischen Prozess zu tun haben, bedeutet dies, – um mich auf den Punkt zu begrenzen, der mich hier interessiert –, dass die Kulturen stets im Kontakt mit anderen Kontexten und aus Kampfprozessen im Innern des Universums wachsen, die diese derart definieren. Das "Interkulturelle" liegt den kulturellen Unterschieden zu Grunde. Es ist also kein Ergebnis eines postkolonialen oder postokzidentalen Prozesses.

Daher rührt auch, dass es andererseits nicht so sehr interessiert, zu "entwestlichen", sondern zu zeigen, dass auch der Westen andersartig hätte auftreten können. Das heißt, dass der Westen eine plurale Welt mit einem unterdrückten Erbe alternativer Stimmen verkörpert, die seine kulturelle Verschiedenheit im Verhältnis zu anderen Kulturen anders hätten bestimmen können. Die interkulturelle Philosophie zieht es deswegen vor, von einem "reduzierten Westen", d.h. vom Westen einer vorherrschenden Kultur zu sprechen, die der modernen-kapitalistischen Entscheidung für Wissenschaft und Maschine viel schuldet, wie es Ernesto Sábato ausdrücken würde: ein "reduzierter Westen", der nicht nur imperialistisch nach außen ist, sondern auch innerhalb seiner Grenzen, und dem viele andere mögliche Westen

entgegen gestellt werden müssen, die ebenso wirklich gewesen wären, wenn man sich denn für sie als Organisationsmittelpunkt des täglichen Lebens und der zukünftigen Planung entschieden hätte.

Erlauben Sie mir, dass ich ein Beispiel anführe, um das Gesagte zu verdeutlichen: Die Mystik verfügt in vielen europäischen Ländern über eine starke kulturelle Tradition; denken wir nur an Meister Eckhart aus Deutschland oder an San Juan de la Cruz aus Spanien. Wenn Europa diese Tradition als stabilisierenden Mittelpunkt seiner kulturellen Entwicklung genommen hätte, so würden wir heute einen *anderen* Westen haben und somit auch einen *anderen* kulturellen Unterschied, wie z.B. im Vergleich zu Indien.

Zudem glaube ich nicht, dass es radikale "post..."-Momente gibt. Ich denke, dass die "Kulturen" – die ich heute vor allem als Praktiken oder Formen kultureller Praxis sehe – ununterbrochen in der Spannung zwischen Tradition und Transformation leben. Es liegt dann an dieser Spannung, dass dialektische Schnitte oder, anders gesprochen, Rhythmusunterbrechungen auftreten.

Letzten Endes ist das, worauf die interkulturelle Philosophie abzielt, den Rhythmus der vorherrschenden Zivilisation zu unterbrechen; und hierbei können wir auch auf die innovativen Kräfte des Westens, die durch sein eigenes vorherrschendes Zentrum im Abseits stehen, bauen.

4. Welche wären die untergeordneten oder zum Schweigen gebrachten Stimmen, die in die Interkulturalität Eingang finden würden?

In Lateinamerika geht es darum, auf alle vorhandenen Stimmen auf unserem Kontinent zu hören, insbesondere die Stimmen der indigenen und afro-amerikanischen Völker. Ohne zu vergessen, dass in diesen Universen, wie auch in der von Kreolen beherrschten kulturellen Welt die Frauen wieder zu Wort kommen müssen. Denn die Artikulation der Stimmen der Frauen ist entscheidend für die Einsicht, dass die Monokulturalität, die wir kritisieren, oft auch das Ergebnis einer Ordnung ist, welche die patriarchalische Kultur stabilisiert.

Da ich mich ausdrücklich auf die Gegenwart bezogen habe, darf ich hinzufügen, dass es bei dieser Aneignung unserer historischen Erinnerungen geht. Auch unsere "Toten" sind Teil unserer Interkulturalität.

5. Was wären die Hilfsquellen für diese Aufwertung? Können die Geschichte ebenso wie auch die Literatur, die Poesie, die Mythen und die Riten mit dazu beitragen?

In diesem Punkt kann ich mich kurz fassen. Von dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die grundlegende Hilfe für dieses Arbeitsprogramm darauf beruht, unsere Quellen zu erweitern. Mit anderen Worten: wir brauchen mehr Tradition, mehr Traditionen. Unsere Traditionen zu erweitern bedeutet demnach, unsere Formen der Suche nach und des Zugangs zu den zum Schweigen gebrachten Stimmen zu erweitern. Deswegen müssen wir die Grenzen der Philosophie als Wissenschaftsdisziplin überschreiten und die Geschichte, die Literatur, die Poesie, die mündliche Überlieferung, etc. befragen; ja mehr noch, wir müssen lernen, uns auf sie zurückzubedenken.

6. Wie nah liegt dieser Vorschlag an den "cultural studies"?

Diese Frage steht für mich im engen Zusammenhang mit der Problematik der dritten Frage. Deshalb darf ich mich jetzt hier darauf beschränken, den Unterschied zu unterstreichen. Der Ansatz der interkulturellen Philosophie versteht sich als ein *philosophischer* Ansatz, da, obgleich er nicht mit dem reduzierten Verständnis der Philosophie, zu dem u.a. die Globalisierung des akademischen "europäischen" Systems geführt hat, arbeitet, er es dennoch für angemessen hält, eine gewisse Eigenartigkeit im *philosophischen* zu bewahren. Selbstverständlich muss diese Eigenartigkeit im interkulturellen Dialog neu verhandelt und bestimmt werden.

Das bedeutet, dass für mich der Unterschied zu den *cultural studies* eigentlich darin besteht, dass die interkulturelle Philosophie in erster Linie keine Kulturen studiert geschweige denn Kategorien entwickeln will, um diese untereinander zu vergleichen, noch kulturelle Traditionen kontextuell zu analysieren. Sie setzt vielmehr all das voraus oder benutzt bewusst diese Formen der Kulturforschung, um nach Perspektiven zu suchen, die eine echte Kommunikation unter den kulturellen, kontextuellen Prozessen auf der ganzen Erde möglich machen.

Die zentrale Herausforderung, wenn man so will, sehen wir in der philosophischen Begründung der Notwendigkeit einer Kommunikation und der

interkulturellen Teilhabe; und ich füge hinzu, dass wenn ich von Kommunikation spreche, ich auch eine neue Form von Universalität meine.

7. Wie löst man das Problem der "Elitenkultur" und der "Volkskultur" in Ihrem Ansatz oder die Frage der subjektiven Kultur versus objektiver Kultur?

Für mich stellt dieser Konflikt oder dieses Problem der "Elitenkultur" und der "Volkskultur" zum großen Teil ein Problem dar, das aus der vorherrschenden historischen Entwicklung resultiert, unter der wir heute noch leiden und die – ich beschränke mich hier auf den Fall der Philosophie – dazu führt, die Philosophie auf wissenschaftliches Wissen, auf eine "fachbezogene" Wissenschaft für Fachleute zu reduzieren (erinnern wir uns nur an den folgenreichen Streit, den Kant in diesem Punkt geführt hat), und die deswegen abrückt von den Menschen und der historischen Welt, in der sie sich bewegt.

Die Professionalisierung oder das Elitäre der Philosophie bedeutet ihre gleichzeitige "Entweltlichung". Gegenüber dieser historischen Entwicklung schlägt die interkulturelle Philosophie vor, die Philosophie "zu entphilosophieren", "zu entprofessionalisieren", um eine *Philosophie von und für die Welt* zu entwerfen, und zwar aus der ethischen Wahl heraus, Philosophie mit all den Frauen und Männern zu betreiben, die keinen Platz in der Welt von heute haben, oder die sich durch den historischen und noch gültigen Rhythmus unserer "Zivilisation" ausgegrenzt sehen. Kurz: Wir schlagen eine Popularphilosophie vor, jedoch keine popularisierte Philosophie; eine Philosophie, die das Elitendenken überwindet, da für sie die "Akademie" nicht die einzige Referenz darstellt.

Was den anderen Punkt Ihrer Frage anbelangt, und zwar den des Gegensatzes zwischen der subjektiven und der objektiven Kultur, so arbeitet die interkulturelle Philosophie mit der Annahme, dass er auf einem falschen Aufbau, und sogar auf einem entfremdeten Aufbau beruht, wenn man diesen Gegensatz im Sinne eines Gegensatzes zwischen zwei getrennten Welten versteht: die Welt der kulturellen "Werte", der "Kulturgüter" und des "Erbes", das es zu bewahren gilt, und die Welt eines jeden, der Kultur der sogenannten "einfachen Leute", also von jenen Menschen, die diese andere Welt der objektiven Kultur als eine Welt betrachten, in der man sich nicht wiedererkennt, aber mit der man sich nach Möglichkeit zu identifizieren

hat und die deshalb letzten Endes der Grund des "Unbehagens an der Kultur" ist. Die interkulturelle Philosophie zieht es vor, diesen Gegensatz aufzubrechen und sagt, dass die Beschaffenheit einer Kultur sich an der Beschaffenheit der Lebensläufe ihrer Mitglieder misst.

Das Entscheidende ist nicht, über ein großes "Museum" zu verfügen, sondern über aktive Mitglieder, die tagtäglich ihre Ursprungskultur beim Verfassen ihrer eigenen Lebensläufe gestalten und umschreiben, das heißt, dabei ihrem Leben Sinn geben, sei es persönlich oder im Rahmen einer Gemeinschaft. Wenn wir die *Biographie* als das Kriterium für die Unterscheidung der Qualität der Kulturen, d.h. den Prozess, durch den wir Sinn und Persönlichkeit dem eigenen Leben verleihen, heranziehen, so können wir erkennen, dass die Spannung zwischen objektiver und subjektiver Kultur im Grunde genommen das Ergebnis eines schlechten Angehens eines Problems oder einer intellektualistischen Konzeption von Kultur ist. Somit ist die Biographie der Mitglieder einer Kultur – die außerdem als Barometer dient, das uns erlaubt, das Wohlbefinden einer Kultur zu messen – der Prozess, in dem fortwährend die objektive und subjektive Dimension einer Kultur schmelzen und immer wieder ineinander verschmelzen. Das heißt, dort wird offenbar, dass es keine beständigen Dimensionen sondern vielmehr wechselnde Dimensionen sind, denn das, was hier tatsächlich vorliegt, ist eine Aneignung, welche objektive Momente singularisiert bzw. personalisiert, um aber gleichzeitig ihre Einzigartigkeit zu objektivieren.

Andererseits muss man hinzufügen, dass die interkulturelle Philosophie diesen Gegensatz relativiert, weil sie die Popularkulturen im alltäglichen Leben der einfachen Leute als Gemeinschaftspraxis, die das Leben in ihrem "guten" Sinne bejaht, ernst nimmt. Sie machen doch möglich, dass Menschen ihre Lebensläufe in der Solidarität des Zusammenlebens und für das Zusammenleben schreiben.

8. Was glauben Sie, bleibt das Hauptproblem unserer Philosophie: die Identität, oder gibt es noch andere?

An unsere Identität zu denken ist zweifellos eines der Schlüsselprobleme der lateinamerikanischen Philosophie. Mehr noch: Es ist sogar möglich, dass unser Hauptproblem genau darin begründet liegt. Es ist für uns wichtig zu wissen, wer wir sind, aber dies muss man als eine grundsätzliche und vielgestaltige Frage verstehen, die auch die Frage des Ideals umfasst, was

wir zu sein wünschen. Das heißt, dass die Frage nach der Identität eine historische Frage ist, die auch vom kulturellen und politischen Projekt abhängt, das wir realisieren wollen: Wer wollen wir sein? Wie wollen wir es erreichen?

Auf die Frage nach unserer Identität darf man nicht nur aus der Vergangenheit heraus antworten, indem man z.B. nach den "gründenden" Traditionen sucht. Nach seiner Identität zu fragen ist auch eine Frage nach Gegenwart und Zukunft. Das heißt, dass es gleichzeitig eine Frage ist, die unsere Bereitschaft zur kulturellen und politischen Selbstbestimmung anfragt, um gemeinschaftlich und sozial unsere identitätsstiftenden Bezugspunkte zu organisieren.

Daher rührt es auch, dass die Frage nach der Identität gleichzeitig eine Frage ist, die sich als eine Frage nach der Welt auftut, die wir gestalten möchten. Die Frage hat daher eine anthropologische, kulturelle und ethische Ebene, aber auch eine historisch-politische Dimension, die uns verpflichtet, die Frage nach der Identität als Frage nach der Welt aufzuwerfen, in der wir leben, oder besser gesagt, in der wir unser Projekt einer "lateinamerikanischen Identität" umsetzen wollen. Ohne Ausgestaltung der gegenwärtigen Welt werden wir es nicht schaffen, auf die Herausforderung an unsere Identität zu antworten.

Diese Verknüpfung der Frage nach unserer Identität mit der Frage nach der Beschaffenheit unserer historischen Welt erscheint mir heutzutage dringender denn je, da wir in eine Bewegung von globalisierenden Politikstrategien eines Weltmodells eingehüllt sind, das bei den kulturellen Identitäten, in denen sich die Humanität (noch) zu erkennen gibt, um Raum und Zeit feilscht. Ich meine hierbei konkret die Ausdehnung der Globalisierung neoliberaler Politiken.

Letzten Endes geht es bei der Frage nach unserer Identität darum, zu wissen, was, wie, mit wem und in welcher Welt wir das sein wollen, was wir sein wollen. Die Herausforderung, in wenigen Worten gesagt, besteht darin, uns darauf zu verstehen, "wir" im Kontext der gegenwärtigen Globalisierung zu sein. Und ich glaube, dass in diesem Punkt die interkulturelle Philosophie einen wichtigen Beitrag leisten kann, da sie in ihrer Dimension als politische Philosophie sich deutlich als Alternative zur heute vorherrschenden Globalisierung zu Wort meldet.

Aus dem Spanischen von Martin J. Rüber

2.

Philosophie und Interkulturalität in Lateinamerika: Der Versuch einer nicht philosophischen Einführung

Vorbemerkung

Dieser Text¹ richtet sich nicht nur an Philosophen, d.h., seine Adressaten sind eigentlich nicht die "Fachphilosophen", sondern die Kollegen aus anderen Disziplinen und aus verschiedenen Praxisfeldern der interkulturellen Sozialarbeit. Daher versuche ich hier die Problematik der interkulturellen Philosophie in Lateinamerika in einer Sprache darzustellen, die das interdisziplinäre Gespräch, aber auch den Austausch mit denen, die in der praktischen interkulturellen Arbeit tätig sind, fördern soll.

Begriffserklärung

Zur Erleichterung der Verständigung möchte ich zunächst einige wichtige Begriffe, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen, kurz erläutern, nämlich die Begriffe "Philosophie", "Interkulturalität" und "Lateinamerika". Selbstverständlich kann ich diese drei Begriffe hier nur in dem Sinn erklären, in dem ich sie im vorliegenden Zusammenhang verwende. Auf die breitere Diskussion ihrer möglichen Bedeutungen im Allgemeinen muss ich hier also verzichten.²

¹ Der Text geht auf einen Vortrag, der auf der Tagung "Educación intercultural y pueblos indígenas" (Mexiko 1999) gehalten wurde, zurück.

² Hierzu vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; ders., *Estudios de filosofía latinoamericana*, Mexiko 1992; und ders., *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001.

Ich beginne mit dem Begriff "Philosophie". Auch wenn das Wort bekanntermaßen aus dem Griechischen stammt – eine Tatsache, die Martin Heidegger zu der These bewog, dass Philosophie in ihrem eigentlichen Wesen *ausschließlich* griechisch ist³ –, so will dies für mich nicht besagen, dass diese Etymologie als eine normative Hypothek anzusehen ist. Die geistige Tätigkeit, die in Griechenland mit diesem Wort bezeichnet wurde, darf – abgesehen von der Vielfalt der Definitionen und Praktiken der Philosophie, die man in der griechischen Antike feststellen kann – nicht ausschließlich mit dem griechischen "Geist" bzw. der griechischen "Kultur" verbunden werden. Denn die in Griechenland als "Philosophie" bezeichnete Tätigkeit stellt vielmehr eine Potenzialität menschlichen Seins dar, die in allen Kulturen der Menschheit kultiviert werden kann. Daher gibt es keinen Grund, *eine* dieser Formen als absolut darzustellen und als die einzig gültige zu propagieren. Derjenige, der dies tut, verfällt in eine ethnozentrische Position, der in ein angebliches Zentrum der Welt etwas verwandelt, was in Wirklichkeit nicht mehr als eine Region von ihr ist. Anstatt eine lokale Form der Philosophie als absolut auszulegen sollte man eher bevorzugen, das (philosophische) Schaffen von jeder an nur einer ihrer Ursprungskulturen orientierten definitiven Definition zu befreien. Anders gesagt, man sollte vielmehr Philosophie als eine Tätigkeit verstehen, die an vielen Orten stattfindet und die folglich viele "Nationalitäten" haben kann.

Die Philosophie ist vielfältig; und ihre Vielfältigkeit ist nicht allein durch die Tatsache bedingt, dass sie viele Sprachen spricht, sondern auch dadurch, dass es sich um ein kontextuelles Schaffen handelt. Es ist möglich, dass die Offensichtlichkeit dieser Aussage für viele nicht so offensichtlich ist, wie ich es sehe. Aber diejenigen, die Zweifel haben, sollten berücksichtigen, dass die Geschichte der akademischen Institutionalisierung der Phi-

³ Vgl. Martin Heidegger, *Was ist das – Die Philosophie?*, Pfullingen 1956, S. 12-13, wo eindeutig gesagt wird: "Wir haben das Wort 'Philosophie' schon oft genug ausgesprochen. Wenn wir aber das Wort 'Philosophie' jetzt nicht mehr wie einen abgebrauchten Titel verwenden, wenn wir statt dessen das Wort 'Philosophie' aus seinem Ursprung hören, dann lautet es: Das Wort 'Philosophie' spricht jetzt griechisch. Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg. [...] Das Wort φιλοσοφία sagt uns, daß die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das – die φιλοσοφία bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte. Die oft gehörte Redeweise von der 'abendländisch-europäischen Philosophie' ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die 'Philosophie' in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten."

losophie es ist, die diese Offensichtlichkeit verschleiert, denn im Verlauf dieser Geschichte wurde das philosophische Schaffen zum großen Teil auf eine Fachdisziplin in der akademischen Ordnung des Wissens und somit auch auf eine "Laufbahn" beschränkt. Und das Schwerwiegendste an diesem Prozess ist, dass durch diese Reduktion der Philosophie auf eine akademische Disziplin, die logischerweise außerdem von den sozialen und kulturellen Interessen der respektiven Institutionen der "nationalen oder staatlichen Bildung" abhängig ist, die Philosophie zu dem Gefangenen *einer* vorherrschenden Tradition gemacht wird, die beansprucht, das ausschließliche Zentrum jeder möglichen Entwicklung zu sein, und die unter anderem die praktisch-reflexive Auseinandersetzung mit den Kontexten des Lebens durch das alleinige Studium von Texten ersetzt; Texte, die zudem in den meisten Fällen als "vorbildliche" Texte angesehen werden müssen, da diese Tradition – die keine andere als die westeuropäische ist – sie als Teil ihres Kanons betrachtet.

Wenn ich nun aber den oben angeführten Gedanken wieder aufgreife, so möchte ich nun präzisieren, dass das Verständnis der Philosophie als ein kontextuelles Denken die Reduktion der Philosophie auf eine Disziplin überwindet, um sie von den in der dominanten institutionalisierten akademischen Ausbildung implizierten Interessen zu befreien, aber auch um sie von der Tradition zu befreien, die sie einengt und die sich ihrer bemächtigt hat. Diese Befreiung der Philosophie macht doch möglich, dass man "Philosophie" in vielen verschiedenen Orten und in einer Vielfalt von Ausdrucksformen begegnen kann.

In diesem Sinne ist Philosophie eher kontextuelles Wissen als das Studium von Texten. Es handelt sich nicht um ein reines Wissen oder Lernen von Ideen oder Denksystemen, sondern um ein Wissen um Realität und um ein Wissen darum, wie man Wirklichkeit gestalten soll. Denn das kontextuelle Wissen ist ein in entsprechende historische Prozesse aufgegliedertes Wissen; ein Wissen, das weiß von den Interpretationen seines Kontextes und wie in diesen Interpretationen sich Pläne widerspiegeln, die vorhaben, dass die Realität diese oder jene Form annimmt, diesen oder jenen Verlauf nimmt.

Mit anderen Worten, es ist ein Wissen, dass es von dem Konflikt der Interpretationen um die Realität als einem Konflikt weiß, in dem es um den Gang der Geschichte geht, weil es ja um die zukünftige Gestalt der Welt geht. Oder noch anders, kontextuelles Wissen weiß, dass dieser Konflikt auch über mögliche oder nicht mögliche Realitäten entscheidet. Aber gera-

de deswegen, weil es weiß, dass das, was sich in diesem Konflikt abspielt, nichts weniger ist als die Möglichkeit, Realität zu gestalten, gerade deswegen ist das kontextuelle philosophische Wissen grundlegend *praxisorientiert*; dies ist ein Wissen, das, wie ich schon erwähnte, sich darauf versteht, Wirklichkeit zu gestalten. Ein Wissen, das auf einer Grundlage der Unterscheidung und der Positionierung im Konflikt zwischen den Interpretationsmodellen seinen Ausdruck in den sozialen alternativen und befreienden Bewegungen findet, und auf diese Art integriert es sich in einen Plan zur Realisierung dieser anderen Realitäten, die heute unmöglich erscheinen. In anderen Worten: Es handelt sich um ein Wissen, das sich auf Wirklichkeit versteht und das in den Verlauf der Geschichte eingreifen kann, und zwar im Namen dessen, was als mögliche Realität ausgeschlossen wird. Denn die Hoffnung, die unterdrückten Erinnerungen, die Utopie sind Teil einer Realität, die wir schaffen können.

Bezüglich des Begriffes "Interkulturalität" darf ich zunächst darauf hinweisen, dass ich diesen Begriff (genauer: das, was mit ihm gemeint ist) nicht auf die strikt rationale, logische oder "philosophische" Dimension beschränke. Denn meiner Meinung nach handelt es sich dabei primär um eine Haltung, die jede Person oder jede Kultur entwickeln kann, wenn sie von einer Praxis des konkreten Lebens ausgeht, in der genau die Beziehung mit dem Anderen in einer vieldimensionalen Art gepflegt wird; das heißt nicht begrenzt auf die mögliche rationale Verständigung von Begriffen, sondern vielmehr als Beziehung verstanden, die sich vor allem aus dem sich "ansprechen", "berühren" und "beeindrucken" lassen durch das Andere im täglichen Umgang unseres alltäglichen Lebens entwickelt.

Damit soll also angedeutet werden, dass aus meiner Sicht Interkulturalität nicht nur ein theoretisches Thema ist, sondern vor allem Erfahrung; zudem eine Erfahrung, die keinem außergewöhnlichem Raum entspringt, die nichts Außerordentliches darstellt, sondern die wir, im Gegenteil, in unserer gewöhnlichen und für "eigenen" gehaltenen Welt, also im Alltag machen. Es ist die Eigenschaft, die wir in unserem alltäglichen Leben im praktischen Sinne erfahren, nämlich, dass wir mit dem Anderen schon *in Kontakt stehen*; und dies in der wortwörtlichen Bedeutung von Kontakt: Beziehung zwischen Personen/Sachen, die sich berühren.

Daher gibt es ein praktisches "Erleben" (*saber práctico*) der Interkulturalität als Erfahrung, die wir in unserem alltäglichen Leben als dem praktischen Kontext, wo wir mit dem Anderen immer schon Leben und Geschichte *teilen*, machen. Es käme also darauf an, dieses praktische "Erleben" bewusst

zu pflegen, sozusagen reflexiv zu qualifizieren und von dieser Ausgangsbasis aus eine Vorstellung zur alternativen Organisation unserer Kulturen zu entwickeln, damit sich die Interkulturalität wahrhaftig in eine aktive Fähigkeit in allen unseren Kulturen verwandelt.

Das Vorhergehende setzt logischerweise eine gewisse Auffassung von Kultur voraus. Es ist sicherlich bemerkt worden, dass mein Verständnis der Interkulturalität als Qualitätserfahrung in unseren eigenen Kulturen eine *geschichtliche* Auffassung von Kultur voraussetzt.

Die Kulturen fallen nicht vom Himmel, sondern sie entstehen unter bestimmten kontextuellen Bedingungen als offene Prozesse, an deren Anfang schon der Umgang und der "Verkehr" mit dem Anderen – z.B. die Natur oder die Göttinnen oder Götter – und mit den Anderen – z.B. die Familie im eigenen Volk oder die benachbarten Völker – stehen. Kulturen sind Prozesse an der Grenze, die ihre Mitglieder mit der Grunderfahrung des Grenzgangs konfrontieren, wobei die Grenze nicht nur eine solche ist, die das eigene Gebiet kennzeichnet, die die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden zieht als eine Linie, die das Ende des Eigenen und den Beginn des Neuen markiert und dadurch das Fremde jenseits der Grenze verortet. Diese Grenze entsteht und etabliert sich auch im Inneren dessen, was wir als unsere eigene Kultur bezeichnen. Das Fremde ist auch innerhalb, nicht nur außerhalb des "Eigenen", und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens weil – wie gesagt – Kulturen offene Prozesse des "Verkehrs" mit dem Fremden sind. Denn dies bringt immer die Notwendigkeit der Aneignung mit sich, d.h., des sich Entwickelns mit und von dem Anderen aus.

Zweitens, da das, was sich als das "Eigene" in diesem Prozess der faktischen Beziehungen zum Fremden herauskristallisiert, nicht ohne weiteres als das "Unsrige" betrachtet werden kann. Gemeint ist damit, dass es nicht so verstanden werden sollte, als wäre es das Eigentum oder das Kulturerbe einer Gemeinschaft, in der alle Mitglieder sich in perfekter Gemeinsamkeit untereinander befinden und sich in gleicher Art auf ihr kulturelles Erbe beziehen würden. D.h., man darf doch hier keine "Gemeinschaft der Heiligen" unterstellen. Denn im Alltag ist das "Eigene" doch "unser" im Kontext einer sich streitenden, konfliktiven Gemeinschaft; eine Gemeinschaft, die aufgespalten wird durch die Auseinandersetzung zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, zwischen Reichen und Armen, zwischen Wissenden und Unwissenden, zwischen Männern und Frauen, also durch den Konflikt von Gruppierungen, die das "Eigene" zu instrumentalisieren versuchen zugunsten ihrer partikulären Interessen, um so der in einer konkreten Ge-

meinschaft für "eigen" gehaltenen Kultur eine bestimmte Richtung aufzudrängen.

Aber zusätzlich zu diesem Konfliktpotenzial, das gebunden ist an den sozialen Ort, wo das "Eigene" gedeutet und gelebt wird, muss man berücksichtigen, dass diese Kultur, die wir die "unsere" nennen, einen klaren kulturellen Konflikt beinhalten kann, denn es kann vorkommen, dass sie auf einer Matrix bzw. auf einem zu referenziellen Mittelpunkt erhobenen Erfahrungsbestand gründet, der – weil er historisch gewachsen ist – polyvalent ist und so die Entwicklung verschiedener Traditionen im Inneren eines Kulturbereichs möglich macht. Das, was wir als "unsere" Kultur bezeichnen, wäre also nicht frei von einem Konflikt zwischen Traditionen, die eben darum streiten, der Kultur dieser Gemeinschaft den Stempel *ihrer* Geschichte aufzuzwingen und sie auf eine einzige ihrer möglichen Traditionen zu reduzieren.⁴

In diesem Sinne bedeutet die Historisierung des Kulturverständnisses, für die hier plädiert wird, die Bedingung dafür, dass wir verstehen, dass die Kultur, die wir als die "unsere" bezeichnen, nicht an sich monotraditionell sein muss.

Und drittens, weil unter Berufung auf historische Erfahrungen in Lateinamerika Folgendes klar sein dürfte: die sogenannten nationalen Kulturen in Lateinamerika, die beanspruchen, das "Eigene" als eine *nationale* Erbschaft darzustellen, die von allen, die in diesem Nationalgebiet leben, geteilt wird und in der sich konsequenterweise alle wiedererkennen könnten als anerkannte Mitglieder, diese Kulturen dienen eigentlich der Verschleierung der Tatsache, dass es sich um eine Ideologie handelt, die Namen wie die argentinische, die bolivianische, die chilenische oder die mexikanische Nation sakralisiert, um mit diesem Deckmantel der angeblichen nationalen Einheit die Realität zu verdecken, nämlich dass viele andere dazu verurteilt sind, am Rande der Gemeinschaft zu leben aufgrund ihres kulturellen Unterschiedes. In den sogenannten nationalen Kulturen gibt es daher eher mehr "Reduktion" als Einheit oder Versöhnung. Meist zeigen sie das Gesicht der hegemonialen Tradition, aber damit zeigen sie auch den "reduzierten" Anderen, der unterdrückt und zum Schweigen gebracht werden soll. In einem

⁴ Vgl. zu dieser Problematik der Auffassung von Kultur und insbesondere zu der Frage der intrakulturellen Konflikte: Raúl Fornet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998) 51-64; sowie das Gespräch "Raúl Fornet-Betancourt y la Filosofía Intercultural", in *Ciencia ergo sum* 1 (1998) 11-13; und in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6 (1999) 111-115.

Wort: Sie sind Beispiele der Ex-Kulturation von Möglichkeiten "eigener" Kultur.

Zusammenfassend kann man daher sagen, dass die Interkulturalität eine Dimension hat, die sich *intrakulturell* zugleich als Praxis und Auslegung, als Leben in der "eigenen" Kultur und Unterscheidung derselben äußert, und zwar – metaphorisch gesprochen – im Sinne eines Baumes, der sicherlich eine besondere Gestalt erreichen kann, die ihn identifizierbar macht, aber genau unter der Bedingung, die freie Entwicklung dieses komplexen Wachstumsprozesses zu fördern, der die Frucht der Wurzeln, die sich in dem gemeinsamen Boden in verschiedene Richtungen erstrecken und sich manchmal überlappen, und der Zweige, die auch unterschiedlich und in verschiedene Richtungen wachsen, sein wird.

Diese Sichtweise des Interkulturellen als schon grundsätzlich anwesend in der "eigenen", geerbten Kultur ergibt sich aus der historischen Auffassung von Kultur, die ich zu erklären versuchte. Aber das Entscheidende daran ist zu verstehen, dass diese historische Sicht des "Eigenen" uns hilft, die Kontexte und Grenzen unserer Region zu erklären, d.h., sie weder zu isolieren noch zu absolutieren, als wäre es eine einmalige Monade. Positiv ausgedrückt, die historische Auffassung von Kultur baut eine Brücke zu all dem, was uns fremd erscheint und motiviert uns, den Kontakt und Dialog zu suchen.

Zum Abschluss dieses Abschnitts werde ich noch einige Worte zu der Bezeichnung Lateinamerika verlieren. Ich verwende diese Bezeichnung aus pragmatischen Gründen. Aber ich bin mir sehr wohl bewusst, dass die Verwendung dieses Namens problematisch ist, da es häufig vorkommt, dass diese Bezeichnung mit dem Anspruch verbunden wird, die ganze Vielfalt des Subkontinents eben nur mit einem politisch-kulturell-religiösen Begriff erfassen zu können. Ohne an dieser Stelle in die schon klassische Diskussion⁵ darüber einzusteigen, möchte ich Folgendes klarstellen:

⁵ Vgl. Germán Arceniega, *Este pueblo de América*, Mexiko 1945; ders., *El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires 1965; José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Mexiko 1977; Andrés Bello, "Modo de escribir la historia", in: *Obras Completas*, Band XXIII, Caracas 1981, S. 229-242; José Martí, "Nuestra América", in: *Obras Completas*, Band 6, La Habana 1975, S. 15-23; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Mexiko 1950; Mariano Picón Salas, *Europa-América: Preguntas a la esfinge de la cultura*, Mexiko 1947; Samuel Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*, Mexiko 1934; Augusto Salazar-Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, Mexiko 1968; Marcio Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina*, Caracas 1980;

Erstens: Die Interpretation Lateinamerikas als ein kulturell "mestizischer" Kontinent ist legitim, aber es sollte bedacht werden, dass diese Interpretation ihre Legitimität verliert, wenn sie als universal dargestellt wird, d.h. mit dem Anspruch auf Gültigkeit für die ganze kulturelle, politische und religiöse Realität des Subkontinents. Denn – abgesehen davon, dass das "Mestizentum" konfliktiv ist, weil die darauf aufgebaute soziale Ordnung durch die Hegemonialstellung der Kreolen auf allen Gebieten geprägt ist – es lässt sich nicht leugnen, dass es in Lateinamerika viele Völker gibt, die sich nicht in diesem "Mestizentum" wiedererkennen und die für die Anerkennung ihres Rechts auf politische, kulturelle und religiöse Selbstbestimmung kämpfen.

Zweitens: Lateinamerika ist nicht ausschließlich ein Kontinent der Vermischung von Kulturen. Er ist auch ein Ort, an dem, wie beispielsweise in Paraguay, die autochthonen Kulturen "reduziert" wurden. Mein Bild schließt dabei die Realität derjenigen ein, die "reduziert" wurden und durch das vorherrschende System immer noch "reduziert" werden.

Und drittens: Lateinamerika zu verstehen ausgehend von den "reduzierten" Kulturen ist gleichbedeutend mit dem Versuch, es zu erfassen nach den historischen Erinnerungen ihrer Völker, wobei zu bedenken gilt, dass "die Erinnerung ihre eigene Realität hat"⁶. Dies bedeutet eine interkulturelle Auslegung Lateinamerikas zu fordern als Recht auf ein Lateinamerika, in dem alle diejenigen, die anders sind, auch ihre Welt nach ihren Vorstellungen gestalten können.

Zusammenfassend darf ich festhalten: Mein Leitbild ist die (utopische) Vision José Martí eines wirklich *unsrigen* Lateinamerikas (Nuestra América), das gebildet wird durch die Teilnahme aller und mit dem spezifischen Raum nicht nur für die verschiedenen Sichtweisen der Welt, sondern auch für die Herstellung realer unterschiedlicher Welten: ein Amerika, in dem alle Unterschiede ein Zuhause haben können.⁷

Domingo F. Sarmiento, *Facundo Civilización y Barbarie*, Caracas 1976; Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Mexiko 1953; und ders., *América en la Historia*, Madrid 1970.

⁶ Subcomandante Marcos, "Discurso de clausura en el Encuentro nacional en Defensa del Patrimonio Cultural", in *La Jornada*, 16. August 1999, S. 13.

⁷ Vgl. José Martí, "Nuestra América", in: *Obras Completas*, Band 6, La Habana 1975, S. 15-23.

Die Notwendigkeit der Interkulturalität in Lateinamerika

Obwohl im vorhergehenden Abschnitt schon einige Elemente hinsichtlich des Verständnisses und der Praxis der Interkulturalität in Lateinamerika dargestellt wurden, so sollte dies nicht dazu verleiten, die Interkulturalität als eine erreichte und operierende Qualität in unseren kulturellen Praktiken anzusehen, die in ihrer Art eine der Transformationsachsen der Kulturen in Lateinamerika bilden würde. Eigentlich wurde eher ein Programm kultureller Aktion vorgestellt als dass eine existente Realität analysiert wurde. Daher soll an dieser Stelle nun über die Interkulturalität oder, wenn man den Begriff bevorzugt, vom interkulturellen Dialog gesprochen werden im Sinne einer Notwendigkeit, einer Aufgabe, die dringend zu einem guten Ende gebracht werden muss, wenn Lateinamerika in seiner gesamten Unterschiedlichkeit und Vielfalt wahrhaft entdeckt werden soll. Dies ist noch nicht geschehen, denn es handelt sich zum großen Teil um ein Programm, das noch umgesetzt werden muss. Aber wenn an dieser Stelle auf deren Dringlichkeit hingewiesen wird, so deswegen, weil es keine andere Alternative gibt, um die Gewohnheiten und Folgen des Kolonialismus zu überwinden und dadurch auch die Kolonisation der Menschheit durch die heute hegemoniale Zivilisation zu verhindern.

In diesem Sinne ist die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs in Lateinamerika verbunden mit der Zeit der Konquista und der Kolonisation des Subkontinents als einer Zeit des ununterbrochenen Desasters: die systematische Zerstörung und Unterdrückung der kulturellen Unterschiede. Am Anfang standen da die Unterschiede in ihren spezifischen Universen, aber mit der europäischen Invasion versuchte man die Erinnerung an eine andere Wurzel auszulöschen durch die Zerstörung der Formen des sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Lebens. Die Andersheit des Anderen wurde "reduziert", und der Andere wurde in ein kolonialisiertes, d.h. in ein sozial, kulturell und politisch neutralisiertes Objekt verwandelt und dadurch einem Prozess der Verwestlichung unterworfen, der ihn definitiv zu einem Leben am Rande der Gesellschaft verurteilt.

Diese Verknüpfung der Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs mit dem Desaster des Kolonialismus bedeutet, dass es sich um die Notwendigkeit eines ethischen Gebots handelt. Angesichts der Katastrophe der Unterdrückung und Unterwerfung, des Verschleierns und des Ausschlusses der Unterschiede stellt der interkulturelle Dialog (als Alternative der teilweisen Wiedergutmachung begangenen Unrechts und der Umorientierung der Geschichte mit dem Ziel des solidarischen Zusammenlebens) in der Tat die

Notwendigkeit einer bindenden ethischen Option dar; eine Option, die wir nicht zurückweisen können, ohne uns gleichzeitig zu schuldigen Komplizen des bestehenden hegemonialen Systems zu machen.

Indem die Interkulturalität in Lateinamerika diesen Charakter eines ethischen Imperativs in sich trägt bedeutet dies zugleich, dass die Arbeit des interkulturellen Dialogs im lateinamerikanischen Umfeld sich nach den Prinzipien der Befreiung und der Gerechtigkeit richten muss. Es gibt keine Wiedergutmachung an den unterworfenen Völkern ohne deren Befreiung und ohne die Anerkennung ihres Rechts auf Selbstbestimmung. Von daher versteht es sich, dass die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs die Notwendigkeit ist, Gerechtigkeit herzustellen, ein gerechtes Verhältnis mit dem Anderen einzugehen; dies will aber auch sagen, dass es notwendig ist, ihn als eine menschliche Person anzuerkennen, die gerade durch ihre Unterschiedlichkeit Träger einer unverletzlichen Würde ist, die uns alle gleich macht.

Die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs in Lateinamerika beinhaltet somit die doppelte Dimension einer normativen Verpflichtung: die der Wiedergutmachung der Schuld an den Opfern des Kolonialismus und die der Förderung einer neuen gerechten Ordnung. Denn es geht darum, den Anderen in seiner Würde anzuerkennen, aber doch so, dass man an seiner Befreiung praktisch mitwirkt.

Aber darin liegt die Dringlichkeit, mit der der interkulturelle Dialog vor allem diejenigen anspricht, die sich als Erben der westlichen Kultur in Lateinamerika und als Repräsentanten des weißen Antlitzes in der lateinamerikanischen Kultur verstehen. Denn es gibt beispielsweise auch die Dringlichkeit eines interkulturellen Dialogs für die indigenen Völker. Oder vielleicht besser ausgedrückt, die indigenen Völker – ebenso wie die afrikanischen Völker Amerikas – nehmen die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs in einer spezifischen Weise wahr.

Es ist anzunehmen – und ich verwende das Wort anzunehmen, da ich kein Mitglied dieser Völker bin und daher in dieser Perspektive nur in indirekter Form sprechen kann –, dass die indigenen Völker zwar auch die Dringlichkeit eines interkulturellen Dialogs als unabkömmliches Mittel zur Verwirklichung der Hoffnung auf eine reale Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit sowie zur Gestaltung einer neuen Ordnung des solidarischen kulturellen Austauschs sehen.

Doch für sie ist dabei wichtig, in erster Linie zu betonen, dass die Dringlichkeit des interkulturellen Dialogs verknüpft ist mit der Erhaltung des

Rechts auf eine eigene Kultur und der Möglichkeit, sich selbst als Mitglieder eben dieser Kultur zu verwirklichen. Denn der interkulturelle Dialog setzt kulturelle Identitäten voraus, die sich ihrer Unterschiede bewusst sind. Und da dies auch die konkrete Realisierung der Unterschiede impliziert, so sieht diese Auffassung im interkulturellen Dialog die dringende Notwendigkeit, die Asymmetrie in den aktuellen Machtstrukturen zu korrigieren und gleiche Bedingungen für die volle Entfaltung aller Kulturen zu schaffen.

Die Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie in Lateinamerika ausgehend von der Herausforderung des interkulturellen Dialogs

Wenn das tatsächliche Gelingen einer verbesserten Qualität in unseren einzelnen Kulturen – und damit auch eine verbesserte menschliche Qualität in unserer persönlichen und gesellschaftlichen Existenz – von der Frage abhängt, ob wir unsere Kulturen als fruchtbare Territorien für den interkulturellen Dialog pflegen können, dann kann man analog dazu sagen, dass die Ausarbeitung einer qualitativ besseren Philosophie in Lateinamerika heute abhängt von einer Veränderung der Philosophie, die stattfinden sollte entsprechend den Herausforderungen, vor die uns der interkulturelle Dialog stellt. Daher interpretiere ich die Notwendigkeit der Interkulturalität als eine Notwendigkeit, die auch die Philosophie betrifft und die genau im Sinne der Forderung nach einer Veränderung aufgegriffen werden muss.

Die Transformation der Philosophie in Lateinamerika ausgehend von dem Imperativ der Interkulturalität setzt jedoch die komplexe Aufgabe einer radikalen Selbstkritik voraus, die, weil sie zum großen Teil die Auflösung der hegemonial tradierten Gestalt der Philosophie impliziert, als die Aufgabe der *Entphilosophierung* der Philosophie bezeichnet werden kann. Was verstehen wir unter dieser Aufgabe? Was schlagen wir konkret vor?

Eine *Entphilosophierung* der Philosophie würde zunächst bedeuten, Philosophie aus der Systematik, in der die noch wirkende Vormachtstellung der westlichen (insbesondere zentraleuropäischen) Tradition sie eingeschlossen hat, zu befreien. Dies bedeutet nicht nur die Unterbrechung des Monologs, den die Philosophie in dieser westlichen Reduktion unterhält, indem sie ihre Entwicklung aus dem Gespräch zwischen Denksystemen westlicher Herkunft vorantreibt.

Es impliziert zusätzlich zu dieser Ent-Monologisierung auch eine Befreiung von den Grenzen, die ihr die akademische Institutionalisierung gemäß des Kanons der hegemonialen Tradition auferlegt hat. Denn durch die Ent-

wicklung der akademischen Institutionalisierung wurde die Philosophie im Wesentlichen auf den Status einer "Disziplin" beschränkt. Hinzu kommt noch der Umstand, dass, indem sie als eine "Disziplin" nach den Inhalten der hegemonialen zentraleuropäischen Tradition begriffen und als eine spezifische Funktion den Interessen der Bildungsziele der europäischen Moderne und des Kapitalismus untergeordnet wurde, die Philosophie als "Disziplin" nicht nur aus der Tradition der dominanten Wissenschaft heraus gestaltet wurde, sondern dass sie auch der Disziplin des gesellschaftlichen Systems überhaupt unterworfen wurde. Als "Disziplin" muss die Philosophie sowohl die Spielregeln und Gesetze einer wissenschaftlich-kulturellen Tradition beachten als auch die eines ganzen Erziehungssystems, das wiederum gebunden ist an ein soziales, politisches und wirtschaftliches System.

Daher bedeutet eine *Entphilosophierung* der Philosophie deren Befreiung von der Verpflichtung, ausschließlich die Gesetze eines einzigen Systems der Wissenschaft oder eines bestimmten Erziehungssystems zu befolgen. *Entphilosophieren* ist hier ent-disziplinieren; d.h., die Philosophie befreien von den ihr auferlegten Grenzen, genauer gesagt, von den Lehrplänen, die von Zentraleuropa aus globalisiert wurden, und von der Funktion, die ihr im dominanten Erziehungssystem aufgebürdet wurde.

Ein Plädoyer für eine ent-disziplinierte Philosophie bedeutet somit, für eine Philosophie zu plädieren, die die Ordnung der sie bisher beherrschenden Tradition aufbricht und sich von anderen Wissenstraditionen her neu und vielfältig konstituiert.

Daraus folgt zweitens, dass eine *Entphilosophierung* der Philosophie bedeutet mit dem Vorurteil zu brechen, dass die Philosophie eine Erscheinung westlicher Kultur sei, und gleichzeitig die Monokulturalität dieser dominanten Definition oder Auffassung von Philosophie aufzuzeigen. Es sollte also vielmehr mit der Hypothese gearbeitet werden, dass es keine abstrakte und ahistorische Philosophie – die für deren Verteidiger paradoxer- und kurioserweise im Westen entstanden wäre – existiert, sondern dass es mehrere kontextuelle Philosophien mit sehr unterschiedlichen kulturellen Matrizen gibt. Positiv ausgedrückt: Eine *Entphilosophierung* der Philosophie bedeutet, von der Tatsache der realen Existenz anderer Philosophien auszugehen und dabei zu akzeptieren, dass sie "ihre Berechtigung in der Struk-

tur kultureller Matrizen, die nicht die je eigene sind, haben können"⁸, um die philosophische Arbeit neu zu gestalten auf der Grundlage einer Befragung und eines Austauschs aller unterschiedlichen philosophischen Kulturen.

Setzt auf dieser zweiten Ebene die *Entphilosophierung* der Philosophie vor allem voraus, ihre Fixierung auf eine zentraleuropäische Kultur hin aufzulösen, um ihr durch die Anerkennung der bis heute von der dominanten westlichen Tradition negierten Formen der Philosophie eine neue Konfiguration zu ermöglichen, so würde diese Forderung auf einer ergänzenden dritten Ebene bedeuten, dass es sich um den Versuch handelt, eine Gegenwart der Philosophie zu artikulieren, indem man sie als Auseinandersetzung mit der entsprechenden kontextuellen Gegenwart praktiziert. Die Philosophie würde somit aus der Tendenz herausgelöst, sich vor allem mit sich selbst zu beschäftigen, mit ihrer Geschichte und ihren bedeutsamen Texten; Philosophie wäre somit nur Philosophie der Philosophie.

In jeder Kultur der Philosophie – denn diese Tendenz ist nicht nur in der hegemonialen Tradition anzutreffen – müsste an einer Philosophie gearbeitet werden, die darum weiß, dass ihre Vergangenheit nicht nur aus Texten besteht, sondern auch in der Kontextualität und Geschichte, die ihre Texte doch reflektieren. Diese Form der Philosophie würde daher auch darum wissen, dass es eine Perversion der eigenen Vergangenheit ist, diese auf eine "Bibliographie" zu akademischen Zwecken zu reduzieren; denn genau gesehen die Vergangenheit selbst treibt sie dazu an, aus ihr nicht eine bequeme Zuflucht zu machen, da sie ihr einen Spiegel vorhält, an dem sie sich auch als Geschichte kontextuelles Denkens betrachten kann. In diesem Sinne ist die Geschichte der Philosophie (als ihre Vergangenheit) auch eine Herausforderung für die Gegenwart der Philosophie: Denn sie fordert auf, kontextuell zu denken, und nicht Vergangenes aufzuwärmen.

In Verbindung zu diesem dritten Aspekt steht ein vierter: Die Aufgabe der *Entphilosophierung* der Philosophie sollte sich in dem Versuch konkretisieren, dass diese Gegenwart der Philosophie sich als effektive Präsenz der Philosophie in der Öffentlichkeit der Gesellschaften und Kulturen artikuliert. Dies würde bedeuten, Philosophie in einem öffentlichen Interesse zu betreiben, d.h. eine Philosophie, die über öffentliche Angelegenheiten

⁸ Raimon Panikkar, "Resumen del congreso", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt 1998, S. 213.

nachdenkt, sie öffentlich macht und auf diese Art zur Bildung einer alternativen Öffentlichkeit beiträgt.

Schließlich sehe ich die Aufgabe der *Entphilosophierung* der Philosophie als ein explizit konstruktives Programm, das darin besteht, das Philosophieren von der komplexen Welt der Volksweisheiten aus neu zu bestimmen. Es ginge z.B. um die Erweiterung bzw. Pluralisierung der Arbeitsmethoden, der Quellen, auf die für die Interpretationen der Realität und des Lebens zurückgegriffen wird, kurzum: um die Entgrenzung des Denkhorizontes. Für die Gestaltung der Philosophie in Lateinamerika bedeutet dies konkret, die Philosophie zu den indigenen und afroamerikanischen Traditionen hin zu öffnen, zu ihren symbolischen Welten, ihren Bildern, Erinnerungen und Riten; und dies nicht zu Studienzwecken, sondern als die Erfahrung vom gelebten Wort von Subjekten, *mit* denen gemeinsam man lernen und denken soll.

Mit der Erfüllung der hier skizzierten Aufgabe wird die geforderte Transformation der Philosophie in Lateinamerika durch die Herausforderung des interkulturellen Dialogs vorangetrieben. Aus dem Gesagten sollte auch klar geworden sein, dass diese Transformation der Philosophie auch der Weg zu der angestrebten verbesserten Qualität der Philosophie in Lateinamerika ist, d.h., zu einer polyphonischen Philosophie, die das Zuhause darstellt, in dem alle Völker und Kulturen des Kontinents frei ihre Erinnerung und ihr Wort als lebende Subjekte artikulieren können.

Die Nützlichkeit einer interkulturell transformierten Philosophie

Obwohl es offensichtlich zu sein scheint, sollte noch einmal deutlich auf die praktischen Implikationen und Konsequenzen des hier dargestellten Vorschlags einer Transformation der Philosophie ausgehend von den Forderungen des interkulturellen Dialogs hingewiesen werden; d.h., es handelt sich nicht allein um eine rein theoretische Angelegenheit zur Unterhaltung der professionell Tätigen in der Philosophie, sondern der Vorschlag zielt vor allem auf eine neue Form der Ausübung von Philosophie, in deren Mittelpunkt das Anliegen der sozialen und kulturellen Verbesserung der menschlichen Wesen steht; ich darf also kurz doch noch auf die substantielle Dimension der praktischen Nützlichkeit der interkulturellen Trans-

formation der Philosophie hinweisen, auch wenn – wie gesagt – dies aus dem Bisherigen klar sein dürfte.⁹

Zunächst ein Hinweis, der eigentlich eine Selbstverständlichkeit zur Sprache bringt: Eine interkulturell transformierte Philosophie hilft zu verstehen, dass die kulturellen Unterschiede und entsprechenden Lebensarten, die immer materiell organisierte Welten und nicht nur optionale, individuelle "Stile" sind, keine Widersprüche darstellen, die das Leben der Menschheit bedrohen. Ganz im Gegenteil! Sie bilden den Reichtum, den uns das Leben schenkt, und der sorgsame Umgang mit diesen Unterschieden ist die beste Form, das Leben zu kultivieren und auf diese Art eine Kultur des Lebens (des guten Lebens!) zu erreichen. Dieses Verständnis der kulturellen Unterschiede ist natürlich ein Basiselement für die konkrete Praxis der Toleranz und des Pluralismus. Denn es stellt den Rahmen für eine kulturelle und politische Praxis her, die weiß, dass kulturelle Unterschiede nur eine Bedrohung bilden für eine hegemoniale Ordnung, die beansprucht, die Welt in ihrer Unterschiedlichkeit auszugleichen, aber keinesfalls eine Bedrohung für das Leben der Menschen. Die Unterschiede müssen nicht geopfert, "befriedet" oder neutralisiert werden im Namen dieser geltenden Ordnung, sondern sie müssen aus eigener Kraft und durch die Kommunikation untereinander gestärkt werden.

Ein weiterer Aspekt der praktischen Nützlichkeit der interkulturell transformierten Philosophie ist ihr Beitrag zu einer Politik, die aufgrund der Forderung nach mehr Toleranz und Pluralismus umzusetzen versucht, dass die Völker und Kulturen nicht nur das Recht haben zu sagen, dass sie die Welt in anderer Weise *sehen*, sondern auch und vor allem, dass sie die Welt *gestalten* können entsprechend ihrer eigenen Lebensart. Denn was ist eine Lebensart ohne eine real existierende eigene Welt?

Als Letztes darf ich noch darauf hinweisen, dass die praktische Nützlichkeit der interkulturell transformierten Philosophie (vielleicht als verbindendes Element der zwei vorhergehenden Punkte) sich auch zeigt an ihrem Anteil an der Suche nach konkreten Alternativen zur Globalisierung des Neoliberalismus,¹⁰ denn sie weist hin auf die imperiale Ideologie, die die-

⁹ Eine ausführlichere Erläuterung zu diesem Punkt vgl.: Raúl Fornet-Betancourt, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", in *Revista de Filosofía* 90 (1997) 365-382.

¹⁰ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, "Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización", in: Asociación de Hispanismo Filosófico (Hrsg.), *III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander 1999, S. 387-394.

sen Prozess als voranschreitende Globalisierung einer partikulären Lebens- und Wirtschaftsform, einer Kultur und einer Auffassung der Demokratie usw. beherrscht; und sie stellt dieser Ideologie eine Auffassung der Geschichte der Menschheit gegenüber, bei der Menschen versuchen, das Leben aus und mit ihren Unterschieden, aus ihren Erinnerungen heraus zu gestalten; d.h., keine lineare Geschichte, reduziert auf die Linie, die den Fortschritt im westlichen Sinne aufzeigt, sondern eine pluriversale Geschichte mit vielen Linien- und Zukunftsmöglichkeiten. Diese Vision bildet meiner Meinung nach einen bedeutsamen Beitrag zu einer sozialen Praxis, die auf die Globalisierung des Neoliberalismus mit der Alternative einer multiversalen Welt antwortet, indem sie von unten her das Gerüst einer Solidarität schafft zwischen Kulturen, die miteinander in Kontakt stehen, ohne ihre kontextuellen Wurzeln zu verlieren.

Aus dem Spanischen von Margret Kleinschmidt

3.

"1898" als Herausforderung an die lateinamerikanische Philosophie

Vorbemerkung

Politisch gesehen bedeutet "1898" für die Geschichte Lateinamerikas und insbesondere für die der Karibik das Ende der Jahrhunderte langen Herrschaft des spanischen Kolonialismus. "1898" ist aber zugleich für diese Weltregion der Beginn des US-nordamerikanischen Imperialismus, da durch den Ausgang des spanisch-kubanisch-nordamerikanischen Krieges (1895-1898) die Vereinigten Staaten von Amerika sich die Interventionsrechte in der Karibik international sichern ließen. Kulturgeschichtlich bedeutet daher "1898" der Beginn eines Prozesses der Kulturverschiebung, in dem sprachlich, religiös, sozial und lebensweltlich neue Grenzen entstehen bzw. durchgesetzt werden. Auf Grund dieses politisch-kulturellen Prozesses wird "1898" zum Symbol eines tragischen Datums, weil damit das Scheitern der Ideale, welche die Revolution von 1895 gegen die spanische Kolonialmacht inspiriert hatten, nämlich die Gründung einer an der realen Anerkennung der Humanität *aller* Menschen orientierten Gesellschaft, verbunden wird.

1. Hat Hegel Recht, wenn er in seiner bekannten und sehr ausdrucksstarken Definition der Philosophie sagt, dass Philosophie "ihre Zeit in Gedanken erfaßt"¹ ist oder, wie er später feststellt, "der Gedanke der Welt"², dann darf man von der Idee ausgehen, dass alles Philosophieren von einer

¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Theorie-Werkausgabe*, Band 7, Frankfurt 1970, S. 26.

² G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 28.

wesentlichen Beziehung zur Geschichte herkommt und in einer selbigen zur Geschichte steht.

Indem ich die Richtigkeit dieser Einsicht Hegels als gegeben annehme, möchte ich nun die Kernaussage, dass nämlich Philosophieren bedeutet, sich mit seiner Zeit auseinander zu setzen, um sie zu verstehen und die Bedeutung ihrer Zeitabläufe zu entschlüsseln, als Hintergrund übernehmen, damit ich das Thema meiner Überlegungen in eine Perspektive einordnen kann, die sich als philosophisch versteht und die zudem für eine bestimmte Einstellung in der schwierigen Frage der Beziehung zwischen Philosophie und Geschichte steht. Konkret möchte ich mit dem Vorhergegangenen sagen, dass ich "1898" als ein "historisches Datum" sehe, in dessen Wirkungskreis wir uns immer noch bewegen, da es einen Teil bildet von dem, was wir heute unsere historische Zeit nennen, und da wir daher nicht nur herausgefordert sind mit der Aufgabe, es historisch zu rekonstruieren, sondern auch und vor allem mit der Frage der Explizitmachung und effektiven Verwirklichung seiner *Bedeutung*. Als Hypothek der Verwirklichung einer (gescheiterten) *Bedeutung* ist "1898" immer noch unsere Aufgabe. Aus dieser Sicht stellt sich die Frage, was das Jahr "98" als Herausforderung für die zeitgenössische Philosophie noch darstellt und, genauer gesagt, kann man die Frage für die lateinamerikanische Philosophie folgendermaßen formulieren: Was kann oder muss die Philosophie mit einem "historischen Datum" anfangen?

2. Obwohl ich in diesem kurzen Beitrag auf die Absicht einer historischen Rekonstruktion von "1898" verzichten muss, möchte ich dennoch einige bedeutsame Aspekte der komplexen Bedeutung als "historisches Datum" aufzeigen, da sie nötig sind für das vollständige Verständnis der Punkte, die später folgen und in denen ich versuchen werde, genau ihre Bedeutung für die lateinamerikanische Philosophie oder, genauer gesagt, für jene lateinamerikanische Philosophie, die sich als kontextuelle Philosophie in der karibischen Region entwickelt, aufzuzeigen.

In diesem Sinne möchte ich als erstes darauf hinweisen, dass das Jahr "1898" aus der Sicht der Karibik ein historischer Prozess ist, dessen kulminantes Datum zwei verschiedene Elemente vereint, die das gleiche Gewicht für die historische Erinnerung dieser Region haben: das Ende des spanischen Kolonialismus und der Beginn des nordamerikanischen Imperialismus. Der Untergang Spaniens als historisches Imperium fällt zusammen mit dem Aufstieg der Vereinigten Staaten von Amerika als Weltmacht mit

einem übermäßig imperialistischen Anspruch. Daher kann man den Beginn der Bedeutung des Datums "98" auch schon sehen in der Einberufung und Organisation der 1. panamerikanischen Konferenz in Washington 1889. Diese Konferenz stellt tatsächlich das Ereignis dar, das das Bestreben der USA, eine neue Weltordnung zu bilden auf der Basis der "Extension der nördlichen Macht"³, systematisch in Gang setzt.

Und José Martí (Kuba, 1853-1895) sah und sprach es mit prophetischer Klarheit aus, dass diese "neue Weltordnung" tatsächlich die reale Gefahr einer neuen kolonialen Sklaverei für die Nationen "Unseres Amerikas" bildete: "Niemals gab es in Amerika, von der Unabhängigkeit bis zu diesem Zeitpunkt, eine Angelegenheit, die mehr Besonnenheit erforderte, zu größerer Wachsamkeit verpflichtete, eine klare und genaue Prüfung verlangte, wie die Einladung der mächtigen Vereinigten Staaten, überladen mit unverkäuflichen Produkten und bereit, ihr Herrschaftsgebiet in Amerika auszudehnen, an die amerikanischen Nationen mit weniger Macht, gebunden durch den nützlichen Freihandel an die europäischen Länder, um eine Liga gegen Europa zu vereinbaren und Verträge mit dem Rest der Welt abzuschließen. Von der spanischen Tyrannei konnte sich das spanische Amerika befreien; und jetzt, nachdem man mit klaren Augen die Vorkommnisse, Gründe und Faktoren der Einladung sieht, muss man sagen, dass es die Wahrheit ist, dass für das spanische Amerika die Stunde gekommen ist, ihre zweite Unabhängigkeit zu erklären".⁴ Ein Urteil, das Martí zwei Jahre später im Vorwort zu *Versos Sencillos* bestätigte, indem er diese bewegenden Worte schrieb: "Meine Freunde wissen, wie mir diese Worte aus dem Herzen fließen. Es war dieser Winter der Angst, in dem aus Ignoranz, oder aus fanatischem Glauben, oder aus Angst, oder aus Höflichkeit, sich in Washington die hispanoamerikanischen Völker unter dem furchterregenden Adler versammelten ... Und der Schrecken und die Scham nahm in mir die berechtigte Angst, dass die Kubaner, mit blutmörderischen Händen, helfen könnten mit dem unsinnigen Plan, Kuba abzutrennen, einzig für das Wohl eines neuen getarnten Kolonialherren, von der Heimat, die es verlangt und in der es geborgen ist, von der hispanoamerikanischen Heimat ...".⁵

³ José Martí, "Conferencia Internacional Americana", in: *Obras Completas*, Band 6, La Habana 1975, S. 44.

⁴ José Martí, *ibid.*, S. 46.

⁵ José Martí, "Prólogo" in: *Versos Sencillos, Obras Completas*, Band 16, La Habana 1975, S. 61.

Bekanntermaßen erfüllten sich mit dem "Desaster" von "1898" die schlimmsten Befürchtungen José Martí's. Da in der Tat mit der Unterzeichnung des Vertrags von Paris am 12. Dezember 1898 der "Monroeismus"⁶ der USA und deren Politik des "Manifest Destiny"⁷ gebilligt wurde und die militärischen Interventionen in Kuba, Puerto Rico und auf den Philippinen international legalisiert wurden. Aber gerade durch diese historische Wendung in Richtung der Konsolidierung eines neuen Imperiums muss man herausstellen, dass auf der anderen Seite "1898" eine neue politische, linguistische, religiöse und allgemein kulturelle Grenze⁸ schuf, die den Ausgangspunkt bilden sollte für die Neuauflage des Problems der Identität Lateinamerikas in Abgrenzung gegenüber dem angelsächsischen Amerika und außerdem als neue Rückversicherung der Latinität als Ursprung und Ziel Lateinamerikas.⁹ Daher liegt diesem "historischen Datum", als das wir das Jahr "1898" sehen, ein gemeinsamer Boden der Erinnerung inne, der die gemeinsame Tradition überliefert und der, fern von jedem politischen

⁶ Der Begriff "Monroeismus" geht auf den Namen des Präsidenten James Monroe (1758-1831) zurück, der den politischen Leitsatz prägte: "Amerika für die (Nord-) Amerikaner".

⁷ Der Ausdruck "Manifest Destiny" wurde zuerst während der Präsidentschaft von James Knox Polk (1795-1849) benutzt, um die Annexion mexikanischer Territorien um 1845 durch die USA zu legitimieren, und zwar unter Berufung auf die "Mission" Amerikas in der Weltgeschichte. Vgl. Rafael Cepeda, *La intrahistoria del 98*, La Habana 1998, insbesondere S. 111 ff.

⁸ Zu diesem Punkt vgl.: AIETI (Hrsg.), *El impacto del »98« en Europa y América. Ética y política a finales del siglo XIX*, Madrid 1996; Herminio de la Red Vega, "Conmemoración y reencuentro: 1898-1998", in *Religión y Cultura* XLIV (1998) 5-30; José Luis Rubio Córdón, "Del 98 a nosotros", in *Acontecimiento* 46 (1998) 35-37; Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930*, San Juan 1997; Rafael Cepeda, "Propuestas para una reflexión relacionada con el centenario de la guerra iniciada en 1895 y finalizada en 1898, con sus consecuencias", in *Raíz y Ala* 1 (1996) 7-14; Ramon Suárez Polcari, "Participación de la iglesia católica durante la guerra de independencia de 1895 a 1898", in *Raíz y Ala* 3 (1997) 7-16; Carlos Manuel de Céspedes, "La emancipación antillana y sus consecuencias para la Iglesia Católica", in *Anuario de Historia de la Iglesia* VII (1998) 125-144; und Jean-Pierre Bastian, "Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico", in *Anuario de Historia de la Iglesia* VII (1998) 145-158.

⁹ Unter anderen sei hier an das Programm von José Enrique Rodó (Uruguay, 1871-1917) in *Ariel* oder an die Alternative des Bolivarismus von José Vasconcelos (México, 1882-1959) gedacht als politische Vorstellung, wie man die Identität des befreiten Amerikas vom Monroeismus lenken könnte. Über die Diskussion über die Latinität Amerikas siehe: UNAM (Hrsg.), *El problema de la identidad latinoamericana*, Serie Nuestra América, Band 13, México 1985; und UNAM (Hrsg.), *La latinidad y su sentido en América Latina*, Serie Nuestra América, Band 15, México 1986.

Streit, die Basis darstellt, auf der eine neue Gemeinschaft der iberamerikanischen Nationen versucht werden kann, und zwar als konkrete Gestalt der Reorganisierung der Beziehungen zwischen diesen Ländern unter Bedingungen der Solidarität und Gleichheit. In diesem Sinne kann man in der Tat von "1898" als eine Erinnerung sprechen, die danach drängt, die internationale iberamerikanische Gemeinschaft im Geiste der Interkulturalität, der Versöhnung und der Solidarität neu zu strukturieren.

Das Vorhergehende sollte jedoch nicht dazu führen, dass man vergisst, dass das Jahr "98" auch eine tragische Erinnerung ist für diejenigen, die alle ihre Träume und Hoffnungen beendet sahen. An dieser Stelle sollte man mit gleicher Gewichtung noch auf einen anderen Aspekt hinweisen, der der Historizität dieses "Datums" innewohnt. Ich beziehe mich hier auf die Erinnerung all der historischen Agenten, die – in offener und überzeugender Form seit dem Beginn des Unabhängigkeitskrieges in Kuba und Puerto Rico 1895 – für das Ziel der Befreiung kämpften und ihre Hoffnung enttäuscht sahen mit der nordamerikanischen Intervention genau 1898.

Schließlich muss noch ein weiterer Aspekt angeführt werden; ein Aspekt, der für die latent historische Erinnerung in diesem "Datum" von großer Bedeutung ist, weil er uns mit der Erinnerung der (einfach) "Abwesenden" oder "Ausgeschlossenen" konfrontiert. Über "1898" nachzudenken muss also auch bedeuten, sich denen zu erinnern, die der Geschichte in dieser Zeit ausgeliefert waren, da sie in keinem der Vorhaben berücksichtigt wurden. Ich spreche von dem großen Anteil der schwarzen Bevölkerung Kubas und der Eingeborenenbevölkerung auf den Philippinen, von denen also, die nicht der "Latinität" angehörten, die nun als neues Paradigma gesehen wurde für die politische und kulturelle Reorganisierung, und die eben deshalb als mögliche Subjekte in der zukünftigen Gemeinschaft negiert wurden. Aber auch sie sind in "1898" und Teil von "1898" wie die anderen Ausgeschlossenen; und sie vermitteln *ex negativo* die Erinnerung an eine noch bestehende Ungerechtigkeit, den Schrei des Protestes und des Widerspruchs. Mit dieser Erinnerung, mit der sie dokumentieren, dass auch sie Teil der Geschichte von "1898" sind, decken diese negierten Subjekte die Grenzen des angeblichen Universalismus des Mestizaje im Projekt der Regeneration der Latinität auf unwiderlegliche Art auf.

3. Vor dem Hintergrund des Gesagten über die verschiedenen Bedeutungsebenen, die beim Nachdenken über dieses "Datum" von "1898" differenziert werden müssen, möchte ich nun auf die gestellte Frage zurück-

kommen. Fragen wir uns also von neuem und diesmal präziser, was kann oder muss "1898" bedeuten für eine lateinamerikanische Philosophie vorwiegend im karibischen Raum? Wie dem Titel dieses Beitrags bereits entnommen werden kann, wird meine Antwort auf diese Frage dahin gehen, "1898" als Herausforderung an die lateinamerikanische Philosophie zu interpretieren. Ich werde also im Folgenden versuchen, diese Interpretation von "1898" als eine noch bestehende Herausforderung für die lateinamerikanische Philosophie zu erläutern.

Mein Ausgangspunkt dabei ist folgender: "1898" fordert die lateinamerikanische Philosophie heraus als ein Ereignis, über dessen wirklichen Sinn immer noch nachgedacht werden muss, weil die offizielle Geschichtsschreibung die diesem "Datum" sinngebende, befreiende Erinnerung negiert hat. Als erstes drängt sich daher das *Nachdenken* über "1898" auf. Mit *Nachdenken* meine ich, sich einzulassen auf einen Prozess der *Aneignung* der Bedeutung, des Dialogs mit Traditionen, die uns interpellieren, mehr noch, die gewirkt haben und weiter wirken auf unsere eigene Geschichte, und die uns so verpflichten, die *Aneignung* dieses "Datums", in dem diese Traditionen sich in einer bestimmtem Bedeutung verdichten, derart zu vollziehen, dass wir den genannten Prozess nicht nur unter seiner "vergangenen" historischen Bedeutung verstehen, sondern auch und vor allem unter der Bedeutung, die er *für uns* heute hat, und zwar als lebendiges Erbe, dem wir bei der Gestaltung unserer Gegenwart Rechnung tragen müssen.

Nachdenken über "1898" bedeutet so, dieses "Datum" weder als Moment einer mystifizierten Geschichte zu untersuchen, noch als eine Episode *der* Geschichte¹⁰. Es bedeutet vielmehr, ein sich einlassen auf die Erinnerung bzw. die Erinnerungen, die uns dieses "Datum" überliefert, um sie als Traditionen anzuerkennen, von denen aus und mit denen wir in unserer Gegenwart leben sollen.

4. So verstanden impliziert die Herausforderung, über "1898" *nachzudenken*, die Erinnerung wach zu halten und sich die Ereignisse und Erfahrungen, die dieses "Datum" geprägt haben, anzueignen; damit wir unser Gewissen schärfen und mit einer ethischen Option die Opfer dieses "Datums" erkennen können. Daher heißt *Nachdenken* über "1898" auch dies: Fragen nach den Plänen, die der offizielle Lauf der Geschichte scheitern

¹⁰ Zu den in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffen "Geschichte" und "Datum" siehe: Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962.

ließ. Es ist die Frage nach den (gescheiterten) Plänen der Opfer der Geschichte. In einem Wort: Sich erinnern der enttäuschten Erinnerung dieses "Datums" ist *Nachdenken* über "1898" von den Opfern aus, es ist eine Option für die Gescheiterten in der Geschichte von "1898". Aber es handelt sich nicht darum, die Erinnerung lebendig werden zu lassen, um die Opfer der Geschichte zu bedauern. Sicherlich beinhaltet die Erinnerung auch das Mitgefühl; aber ohne zu vergessen, dass diese Erinnerung an Leid des anderen ein zusätzliches Beiwerk ist, um sich mit dessen (gescheiterten) Plänen zu solidarisieren. Die historische Erinnerung, von der hier die Rede ist, sucht die Fortsetzung dieser (gescheiterten) Pläne sowie die aktive Beteiligung bei deren Realisierung im heutigen Kontext. Klarer ausgedrückt: Es handelt sich darum, an die in diesem "Datum" verborgene *memoria liberationis* anzuschließen, um so zu verstehen, dass, obwohl diese Erinnerung sich uns zum großen Teil als *memoria passionis* darstellt – da sie gerade die Tradition der Besiegten und Gescheiterten durch das historische Ende des Konflikts darstellt –, sie den Punkt eines neuen Beginns kennzeichnet; ein Beginn, der beladen ist mit der Hoffnung und dem Vertrauen in die Möglichkeit, den Lauf der Geschichte ändern zu können, indem er angepasst wird an die ethischen Prinzipien der menschlichen Würde, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der kulturellen, politischen und ökonomischen Selbstbestimmung.

Diese *memoria liberationis* verleiht dem Jahr "1898" die Bedeutung einer Aufgabe, die uns heute mit dem Programm der unvollendeten Menschlichkeit herausfordert; es ist eine Tradition von Humanität, die fordert, angeeignet und fortgesetzt zu werden. Sie fordert uns deshalb heraus mit einer normativen Last, die wir in unsere Zeit kontextualisieren und operativ machen müssen, um diese historische Hypothek abzutragen.

5. Die Fortführung der Arbeit am Programm zur Verwirklichung der befreiten Humanität, das "1898" scheiterte, bedeutet die Hoffnung der Befreiungsbewegung von 1895 wiederaufzunehmen; die Hoffnung dieses neuen Beginns, auf die ich mich gerade bezogen habe als Projekt, um eine neue Ordnung aufzubauen: die Ordnung der Humanität des Menschen. Aber gleichzeitig bedeutet die Annahme dieses Erbes als Auftrag für die Verwirklichung der Menschlichkeit des Menschen bereit zu sein, in der "Öffentlichkeit" kritisch zu wirken. Die *memoria liberationis*, der wir in "1898" gedenken, ist die Erinnerung an ein eingreifendes Denken; ein Denken, das über öffentliche Dinge nachdenkt, über die *res publica*, also

über Dinge, die alle betreffen; und es tut dies außerdem im öffentlichen Interesse.

Daher bringt dieses Auffassen der Erinnerung von "1898" als Herausforderung für die lateinamerikanische Philosophie die Notwendigkeit mit sich, sich selbst umzuformen in ein kontextuelles Denken, das sich artikuliert aus den Dringlichkeiten heraus der historischen Gegenwart einer immer noch durch die Wunde des Scheiterns von "1898" verletzten Region "Unseres Amerikas", aber die in dieser Leiderfahrung die Hoffnung in sich birgt auf ein Projekt der nationalen Identität, die immer noch auf die Stunde der effektiven historischen Verwirklichung wartet. So bedeutet kontextuelle Transformation – und hier liegt die eigentliche Herausforderung – beim Denken nicht einfach das geographische oder auch geopolitische Umfeld zu berücksichtigen, sondern bedeutet vor allem auch durch die Aneignung der historischen Erinnerung des Ortes hineingehen zu können in die historischen Sequenzen der Befreiungskämpfe der Opfer der dominanten Geschichte, um diesen befreienden Sinn (insofern es genau die wiedergewonnene Tradition ist, die weiterhin übermittelt werden soll) zu rekontextualisieren in die aktuelle Zeit unserer historischen Gegenwart. Auf diese Art benötigt die Kontextualisierung der Philosophie eine zweifache dialektische Bewegung, die einerseits auf die Wurzeln zielt, um sich die Erinnerung der Befreiung derjenigen anzueignen, die ungerechterweise gelitten und ihr Recht gefordert haben, *ebenfalls* als würdige und freie menschliche Wesen und/oder Völker behandelt zu werden; und andererseits auf den öffentlichen Raum der historischen Gegenwart, um in ihr einzugreifen, indem die Erinnerung der Befreiung in ihr rekontextualisiert wird als ein Programm der unerfüllten Hoffnungen, dessen Verwirklichung eine öffentliche Forderung darstellen muss.

Durch die Kontextualisierung wird die Philosophie sich dann genau in den Maßen verändern, in denen sie sich artikuliert aus der Sicht einer konkreten Geschichte der Befreiung, in der "Vergangenheit" und "Gegenwart" gezeitigt und gelebt werden als komplementäre Dimensionen: die Erinnerung der "Vergangenheit" übermittelt die Sequenz des befreienden Geistes; und die "Gegenwart" nimmt sie wieder auf, rekontextualisiert sie und fordert ihre Rechte, damit Gerechtigkeit widerfährt. Damit stellt sich die normative Dimension der Erinnerung der Befreiung der Opfer der Geschichte als alternative Perspektive heraus für die Gestaltung der Zukunft, die Rechenschaft ablegen kann über die entscheidende und bestimmende Frage über die Ethizität aller historischen Gegenwart: Wie soll der Lauf der Geschich-

te bestimmt werden, damit er nicht weiter der Ort sei, an dem Enttäuschung und Ausschluss die Zeitigung einer befreiten und sinnvollen Gegenwart unmöglich machen?

6. Vor dieser Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung der Geschichte ohne Frustrationen und Opfer bedeutet die Kontextualisierung der Philosophie in der Erfahrung von "1898" vor allem, die Verantwortung zu übernehmen, Wege zu suchen für die Aktualisierung der "1898" gescheiterten Hoffnung. Wie ich schon sagte, handelt es sich darum, die 1895 gehegte Hoffnung wiederzubeleben; die Hoffnung, eine "neue Zeit" Realität werden zu lassen, die Bewahrer der menschlichen Würde¹¹ in allen Bereichen der *res publica* ist, und die José Martí, Seele und Motor der befreienden Programms von 1895, mit Präzision und Schönheit in der Formulierung "mit allen und für das Wohl aller" zusammenfasste.¹²

Und nun muss ich hinzufügen, dass, wenn diese Formulierung Martí's Synthese der Hoffnung ist, die in die Geschichte eindringt mit der Befreiungsbewegung von 1895, die Philosophie, die Wurzeln schlagen soll in dieser Hoffnung, die Kontextualisierung annehmen muss als eine Herausforderung, diese gescheiterte Hoffnung in die Praxis umzusetzen.

Aber selbstverständlich impliziert dies auch, für die Realisierung einer "neuen Zeit" zu arbeiten, die weder jemanden ausschließt, noch bezahlen muss für ihre "historischen Erfolge" mit dem hohen Preis von neuen Opfern. Positiv ausgedrückt: Es bedeutet zu arbeiten für die Transformation der Geschichte in einen Prozess, an dessen Bildung alle teilnehmen können als freie und mitverantwortliche Subjekte. Und noch konkreter gesagt bedeutet dies ein besonderes und vorrangiges Engagement für die Erinnerung der am meisten Vergessenen, Ignorierten und Verneinten, für die Erinnerung der indigenen Bevölkerungen auf den Philippinen, der Afrokubaner und der Freiheitskämpfer Puerto Ricos.

Zum Schluss darf ich daher nochmals folgendes unterstreichen: Wird in der lateinamerikanischen Philosophie das Jahr "1898" als "historisches Datum" verstanden, das die Philosophie herausfordert mit dem Gebot der Kontextualisierung in dem Sinne, dass sie von neuem Wurzeln zu schlagen hat in der gescheiterten Hoffnung von einer neuen Ordnung ohne Ausgeschlosse-

¹¹ José Martí, "Discurso en Liceo Cubano", in *Obras Completas*, Band 4, La Habana 1975, S. 270: "Ich wünsche mir, dass das erste Gesetz unserer Republik die Ehrfurcht der Kubaner vor der vollen menschlichen Würde sei".

¹² José Martí, *ebenda*, S. 279.

ne, dann muss die Philosophie in Lateinamerika eine philosophische Praxis des leitenden Prinzips dieser neuen Ordnung ("mit allen und für das Wohl aller") fördern, die sich nicht erschöpft in der Unterstützung der Verwirklichung des Projekts einer Gemeinschaft der "hispanischen Völker", sondern die einen Schritt weiter geht, indem sie dieses Projekt interkulturell redefiniert. Wenn das historische "1898" zur Enttäuschung der Hoffnung führte, da sich eine neokoloniale Ordnung durchsetzte, die, obwohl sie alle betraf, sich nicht mit allen herausbildete und noch weniger für das Wohl aller, dann ginge es darum, dass die lateinamerikanische Philosophie die Erinnerung dieses "Datums" rekontextualisiert, indem sie hartnäckig auf der Dringlichkeit der interkulturellen Erweiterung der mit der Niederlage von 1898 entworfenen kulturellen Gemeinschaft beharrt, damit auf diese Art wirklich *alle* Subjekte, die den ethischen befreienden Elan dieser Tradition genährt haben und noch nähren, teilnehmen können; eine Tradition im Übrigen, die heute aufgrund der realen Gefahr der homogenisierenden Globalisierung aktueller denn je zu sein scheint.

Folglich konkretisiert sich die Bedeutung von "1898" als Herausforderung für die lateinamerikanische Philosophie in der Aufgabe, beizutragen mit ihren Mitteln an einer möglichen Theorie und lebensnahen Praxis der interkulturellen Kommunikation zwischen den Völkern, die daran arbeiten, dass ihre Geschichte und/oder Geschichten geschrieben wird als Geschichte "für alle und für das Wohl aller".

Aus dem Spanischen von Margret Kleinschmidt

4.

Das lateinamerikanische Denken und die Kritik am Westen

1. Einleitende Bemerkung¹

Als ich die Einladung erhielt, über "Das lateinamerikanische Denken und die Kritik am Westen" zu sprechen, wurde mir mitgeteilt, dass mein Vortrag im Rahmen eines Zyklus stattfinden würde, dessen allgemeine Thematik bzw. dessen gemeinsamer Nenner mit dem Motto "Zum Verständnis unserer Zeit" angegeben wird.

Ich werde diesen Hinweis über den Rahmen meines Vortrags im genannten Zyklus ernst nehmen und versuchen, zu Beginn zu erklären, wie wir das Motto "Zum Verständnis unserer Zeit" – das den Zyklus benennt – meines Erachtens heute verstehen sollten. Dies wäre also der erste Punkt meines Vortrags. Der zweite wird sich bereits konkret mit dem Thema beschäftigen, das ich heute zu behandeln habe. Und gerade wegen der Stellung in diesem Zyklus wird mein Vortrag ein Versuch sein zu zeigen, wodurch die Kritik des lateinamerikanischen Denkens am Westen zu einem besseren Verständnis unserer Zeit beitragen kann.

2. Zum Verständnis unserer Zeit

Ich weiß nicht, ob die Verantwortlichen für diesen Zyklus an Hegel dachten, als sie beschlossen, ihn so zu benennen, jedenfalls erinnert der Titel "Zum Verständnis unserer Zeit" an Hegel, und insbesondere an jene bekannte Definition von Philosophie, in der Hegel sagt, Philosophie sei

¹ Der Text geht auf einen Vortrag zurück, der am 22. März 2001 an der Philosophischen Fakultät der Universität Granada, Spanien, gehalten wurde.

"...ihre Zeit in Gedanken erfaßt", oder – wie es etwas später heißt – "...der Gedanke der Welt".²

Ebenso bekannt ist die Konsequenz, die daraus folgt. Denn Hegel stützt sich genau auf diese Definition, um die Idee zu erläutern, dass die Philosophie eben als "der Gedanke der Welt" geschichtlich nur zu spät kommen kann; und dass gerade wegen dieser historischen Verspätung des philosophischen Begriffes im Vergleich zur Entwicklung der Welt uns die Philosophie in Wirklichkeit wenig lehren kann bei der Aufgabe, die Welt so zu gestalten wie wir glauben, dass sie sein sollte. Wie die Eule der Minerva, sagt Hegel in seiner bekannten Metapher, muss die Philosophie die Abenddämmerung abwarten, um sich auf den "spekulativen" Flug zu begeben. Hier der Wortlaut dieser berühmten Stelle: "Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."³

Allerdings muss ich sagen, dass ich diese Auffassung der Philosophie als "Werk der Abenddämmerung" nicht teile. Ich verbinde Philosophie vielmehr mit dem "Werk des Vormittags", das mit der Morgenröte beginnt und das in den Alltag der Menschen eingreifen kann⁴. Trotzdem möchte ich von dieser Hegel'schen Definition der Philosophie ausgehen, die ich gerade zitiert habe, da mir scheint, dass etwas Fundamentales für die Aufgabe der Philosophie ins Auge springt, und zwar, dass man keine Philosophie betreiben kann, ohne sich mit der Zeit und der Welt, in der man lebt, auseinander zu setzen. Positiv gesprochen: Philosophie zu betreiben heißt, sich

² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 7, Frankfurt 1970, S. 26; und S. 28. (Kursiv im Original)

³ G.W.F. Hegel, *a.a.O.*, S. 27f.

⁴ Vgl. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Berlin 1923; und "Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie", in: *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt 1977, S. 292-317; José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, in: *Obras completas*, Bd. 3, Lima 1979; und Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993, insbesondere S. 105-129.

seiner Zeit zu stellen, indem man den Sinn ihres historischen Verlaufs zu entdecken versucht. Das bedeutet konkret zu erfahren, welche *Beziehung* wir zu dieser "unserer Zeit" haben, und in welcher *Situation* wir uns in ihr befinden, das heißt, wie wir in ihr sind, und warum wir in ihr auf diese Weise sind, wie wir sind, und nicht auf andere Weise. Philosophie zu betreiben hieße in diesem Sinne, wie das Motto des Zyklus sagt, "unsere Zeit verstehen". Das Motto konfrontiert uns also mit einer essenziellen Aufgabe der Philosophie. Aber was genauer heißt, unsere Zeit zu verstehen?

Auf den ersten Blick könnte man vielleicht denken, diese Frage sei überflüssig oder spiegele zumindest die "Manie" der Philosophen wider, alles zu verkomplizieren und in Frage zu stellen. Man kann zwar geltend machen, dass gerade heute, in einer Zeit, die unter anderem durch ihre ständigen Innovationen im Bereich der Technologien und der Kommunikationsmedien gekennzeichnet ist und die genau deshalb jedermann eine enorme Menge an Informationen und Kenntnissen angeblich zur Verfügung stellt, sich jeder Mensch eine Idee seiner Zeit bilden kann – und dies in Wirklichkeit auch tut. Mehr noch, man könnte nicht ohne Grund behaupten, dass wir alle über eine Idee unserer Zeit verfügen, und dass es diese Idee ist, die unsere Art, Zeitgenossen unserer Zeit zu sein, unsere Art der Zugehörigkeit zu ihr, bedingt und vermittelt. Mit anderen Worten: Die Menschen befinden sich nicht einfach in ihrer Zeit, sondern sie befinden sich in ihr, indem sie sich ein Bild von ihr machen, das heißt, indem sie sie verstehen.

Mir scheint, dass man die Gültigkeit dieses Arguments anerkennen muss. Ständig bewegen wir uns in einem Verständnis von dem, was wir "unsere Zeit" nennen, denn in dieser "unseren Zeit" zu sein, bedeutet, mit unserer Erinnerung zu sein, teilzuhaben an Interpretationen, Lebenspraxis, Ritualen, Bräuchen, Gewohnheiten, etc. Diese Erinnerung, mit der wir in unserer Zeit sind, diese Formen der Teilnahme, die uns zu Zeitgenossen unserer Zeit machen, sind in der Tat eine Antwort auf die Frage, was es heißt, unsere Zeit zu verstehen.

Dennoch bin ich nicht der Meinung, diese Frage sei aus eben diesem Grund überflüssig; eine Frage also, die eigentlich dem verbissenen elitären Geist der Philosophie entstammen würde. Ich glaube vielmehr, dass diese Frage unsere tägliche Einbindung in Verstehensformen unserer Zeit als den sie ermöglichenden Denk- und Lebenshorizont voraussetzt. Es sind daher weder das Elitäre der Philosophie noch die Arroganz des Philosophen, die den

Ursprung dieser Frage ausmachen, sondern unser eigenes tägliches Verständnis unserer Zeit.

"Was heißt es, unsere Zeit zu verstehen?" bedeutet in diesem Sinne eine Frage nach der *Qualität* unseres Verständnisses, eine Frage also, die auf der Grundlage der Einsicht entsteht, dass unsere Lebenspraxis in ihren unterschiedlichsten Dimensionen ein Verständnis unserer Zeit ist, aber auch eine Form, uns selbst in dieser unseren Zeit zu verstehen. Deshalb ist es eine Frage danach, *wie* wir unsere Zeit verstehen. Und das will – genauer betrachtet – sagen: Die Frage, was es heißt, unsere Zeit zu verstehen, hat in der Tat einen Sinn, wenn man sie formuliert als Frage nach der *Qualität* der Verstehensweise, in die wir immer schon eingebunden sind und in der wir sind. Das heißt, man müsste sie folgendermaßen formulieren: Was heißt es, unsere Zeit *richtig* zu verstehen? Eine andere mögliche, vielleicht konkretere Formulierung wäre diese: Ist das Verständnis, das wir von unserer Zeit haben, ein *gutes*?

Ich darf darauf Nachdruck legen, dass die Frage nach der *Qualität* nichts mit dem elitären Geist zu tun hat, der der Philosophie immer – und fast immer berechtigterweise – vorgehalten wird. Denn so verstanden zielt diese Frage nicht auf die Disqualifizierung unseres alltäglichen Verständnisses unserer Zeit als ein "natürliches", nicht bewusstes Verständnis ab, das – wie eine bestimmte philosophische Schule dies getan hat – nur ein "Vor-Verständnis" darstellen würde. Die Frage nach der *Qualität unseres* Verständnisses unserer Zeit entsteht, wie ich gesagt habe, aus der Anerkennung der Gültigkeit jenes *alltäglichen Wissens*, mit dem wir alltäglich im Umgang mit unserer Zeit rechnen; und deshalb, weil sie es als Wissen anerkennt, fragt sie eben nach der Art, wie dieses Wissen uns hilft, uns in unserer Zeit zurechtzufinden.

Die Frage nach der Qualität unserer Verstehensweise ist also konkret die Frage nach der Art, *wie* man in und mit seiner Zeit zurechtkommt. Und diese Frage stellt sich nicht nur von außen, von Fachleuten. Die Frage nach der Qualität unserer Verstehensweise in dem konkreten Sinn, ob es richtig ist oder nicht, entsteht aus ihr selbst. Sie entsteht in uns selbst durch den täglichen Gebrauch, den wir von unserem Verständnis unserer Zeit machen. Denn in diesem Gebrauch, dieser Praxis, stellen wir unser Verständnis auf die Probe, wobei wir seine Grenzen und seine Möglichkeiten, seine Erfolge und Misserfolge sehen können. Durch den Gebrauch machen wir uns unser Verständnis unserer Zeit bewusst. Was impliziert, dass wir nicht

nur die Art, in der wir es gebrauchen, begreifen, sondern auch dessen Konsequenzen.

Ich räume ein, dass mein Argument für den nicht-elitären Charakter dieser Frage nach der Qualität unserer Art, unsere Zeit zu verstehen, eine Vision des Menschen voraussetzt. Mit der vielleicht besten Intuition der europäischen Aufklärung setze ich tatsächlich voraus, dass man das Recht, selbständig und mit seinem eigenen Kopf zu denken oder, wie Kant sagte, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen⁵, in der Tat verallgemeinern und anerkennen muss, dass es nicht nur einige wenige sind, sondern dass wir alle uns "bewusst werden" und lernen können, unsere Urteilsfähigkeit zu gebrauchen, angefangen bei der "Beurteilung" unserer Meinungen und des Verständnisses unserer Zeit, das sie prägt.

Ich setze also das Vertrauen in die Fähigkeit der "Leute" voraus, die "Information", die ihr Verständnis der Epoche prägt, zu beurteilen; und ich verstehe daher die Frage, ob wir unsere Zeit *richtig* oder nicht richtig verstehen als einen Prozess der Bewusstwerdung oder – zieht man traditionellere Begriffe vor – der Kritik und Urteilskraft; so wie der Prozess z.B., den Rigoberta Menchú erklärt, indem sie *erzählt*, wie ihr Bewusstsein für unsere Zeit geboren wird.⁶

Unsere Zeit (*richtig*) zu verstehen, bedeutet daher in diesem Sinne eine Aufgabe, die die Grenzen der Philosophie als akademische Disziplin oder als spezifische Tätigkeit eines Fachgremiums überschreitet. Vielmehr ist dies Aufgabe der Philosophie, die wir in gewisser Weise alle betreiben, wenn wir versuchen, uns über das Verständnis, das wir von unserer Zeit haben, unserer Art, es zu gebrauchen und von seinen Konsequenzen etc. Rechenschaft abzulegen und uns darüber bewusst zu werden. Ohne jedoch hier in die Diskussion dieser bereits alten Unterscheidung zwischen "Schulphilosophie" und "Popularphilosophie" einsteigen zu können, darf ich sie im vorliegenden Zusammenhang in Erinnerung rufen, um zu betonen, dass ein (*richtiges*) Verständnis unserer Zeit von uns allen – und nicht nur von den Philosophen! – eine erkenntniskritische Praxis erfordert; genauer, eine Praxis der Kritik der Erkenntnisse, über die wir verfügen, und der Art, wie wir über sie verfügen. Mit anderen Worten: Unsere Zeit (*richtig*) zu verstehen, verlangt, eine kategoriale Unterscheidung zu vollziehen,

⁵ Vgl. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", in: *Theorie-Werkausgabe*, Bd. XI, I, Frankfurt 1964, insbesondere S. 53.

⁶ Vgl. Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Mexiko 1985.

die uns erlaubt, die Kategorien zu *über-prüfen*, die unsere Urteilskraft leiten, die Weltbilder, die wir verinnerlicht haben und reproduzieren, die Beziehung, die wir zur dominanten Kultur unterhalten, die Praktiken, die uns an den Netzen des Systems teilhaben lassen – auch dem ideologischen – und die drohen, uns auf ein Stück im Triebwerk zu reduzieren etc. Kurz, es handelt sich darum, das "Licht" zu sehen, mit dem wir unsere Zeit, unsere Welt und unser eigenes menschliches Projekt sehen.

Mit traditionellen Worten ausgedrückt erfordert dies Urteilskraft und/oder kritische Reflexion. Aber es erfordert auch, und vielleicht grundlegend, den Ort des Verstehens wechseln zu lernen. In der Tat gibt es keine kategoriale *Re-Vision* unserer Art, unsere Zeit zu verstehen, wenn es nicht gleichzeitig eine *Re-Vision* des sozialen Ortes gibt, von dem aus wir verstehen und leben. Das sind zwei komplementäre Aspekte ein und derselben Aufgabe. Zu wissen, ob wir unsere Zeit *richtig* oder nicht richtig verstehen, ist eine Frage, die in entscheidender Weise mit der Qualität des Ortes, von dem aus wir verstehen, und logischerweise mit der Qualität jener Menschen zu tun hat, mit denen wir diesen Ort teilen und mit denen wir daher auch Erkenntnisse teilen. *Richtig* zu verstehen, verlangt *Gemeinschaft*, und in diesem Sinne bedarf es übrigens einer Kritik des "individualistischen", cartesianischen "Subjekts" als ausschließlichem Protagonist des Verstehens.⁷

In diesem Punkt scheint mir, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie und -philosophie einen fundamentalen Beitrag geleistet haben, indem sie zeigen, dass jeder Versuch, unsere Zeit zu verstehen, vor der skandalösen Wirklichkeit der Armen und der vom aktuellen Weltsystem Ausgeschlossenen heute gerechtfertigt werden muss. Ohne für die Armen zu optieren oder – wenn man die poetischere Sprache von José Martí vorzieht – "sin echar la suerte con los pobres de la tierra" ("ohne das Los mit den Armen dieser Welt zu teilen")⁸, ohne mit ihnen *Gemeinschaft zu gründen*, werden wir nicht wissen können, ob wir unsere Zeit *richtig* verstehen. Denn ein *richtiges* Verständnis unserer Zeit ist heute essenziell verbunden mit dem Wissen der Welt und unserer Epoche, das sich aus dem Leiden all jener erhebt und organisiert, deren Situation in unserer Zeit schlicht und einfach so widrig ist, dass sie nicht leben können.

⁷ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001.

⁸ José Martí, *Versos Sencillos*, in: *Obras completas*, Bd. 16, Havanna 1975, S. 67.

Von dieser Perspektive aus werde ich nun im dritten Punkt versuchen zu zeigen, was die Kritik am Westen des lateinamerikanischen Denkens zur Aufgabe beitragen kann, unsere Zeit *richtig* zu verstehen.

3. Das lateinamerikanische Denken und die Kritik am Westen

Auch bei diesem Punkt ist es angebracht, damit zu beginnen, einige klärende Bemerkungen vorzuschicken. Genau genommen sind es zwei:

Die erste bezieht sich auf die Charakterisierung des lateinamerikanischen Denkens, die die Überschrift dieses Abschnitts zu suggerieren scheint. Sie erweckt den Eindruck, als stelle er das lateinamerikanische Denken als ein dem Westen gegenüber kritisches Denken dar. Dieser Eindruck ist richtig. Man muss jedoch wissen, dass dies nicht als Charakterisierung des gesamten lateinamerikanischen Denkens gilt. Tatsächlich gibt es ein lateinamerikanisches Denken, das nicht daran interessiert ist, den Westen zu kritisieren. Mehr noch: Weder kann noch will es solche Kritik üben, da es sich als wesentlichen Bestandteil des dominanten westlichen Denkens versteht und entwickelt. Sein Interesse besteht darin, vom Westen als ihm eigener Teil anerkannt zu werden. Daher interpretiert dieser Typ lateinamerikanischen Denkens Amerika⁹ nicht nur aus westlicher Perspektive, sondern artikuliert sich außerdem als Instrument des historischen Projekts der vollständigen Verwestlichung Amerikas.

Auf dem Gebiet des politisch-sozialen Denkens kann man Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) als repräsentatives Beispiel für diesen Typ lateinamerikanischen Denkens anführen. Für ihn wurzelt die soziale Funktion des lateinamerikanischen Denkens – wie ich bereits gesagt habe – darin, zur Europäisierung Amerikas beizutragen, wobei er außerdem diesen Prozess als einen dramatischen Kampf gegen die Barbarei der indigenen Traditionen und der Vergangenheit des hispanischen Mestizentums verstand. An dieser Stelle zwei Zitate zur Veranschaulichung: "In unserem Zeitalter homogener und universaler, amerikanischer, europäischer Zivilisation, im Zeitalter der Dampfschiffahrt und Unterseekabel, ist der Patriotismus als Erinnerung einfach eine Krankheit, die sich "*Nostalgie*" nennt."¹⁰

⁹ Amerika steht hier (nach gängigem Sprachgebrauch im Spanischen) vor allem für Lateinamerika (Anmerkung der Übersetzerin).

¹⁰ Domingo F. Sarmiento, "La nostalgia en América", in: Carlos Ripoll (Hrsg.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano (1836-1959)*, New York 1970, S. 90.

Und das zweite besagt: "Was bleibt diesem Amerika übrig, um dem erfolgreichen und freien Los des anderen Amerikas zu folgen? Sich anpassen; und dies tut es bereits mit den anderen europäischen Rassen, indem es das indigene Blut durch die modernen Ideen korrigiert und dem Mittelalter dadurch ein Ende bereitet."¹¹

Auf dem Gebiet der Philosophie ist das vielleicht repräsentativste Beispiel das von Francisco Romero (1891-1962), der den Ausdruck der "philosophischen Normalität" ("normalidad filosófica") oder der "Normalisierung der Philosophie" ("normalización de la filosofía") geprägt hat. Damit will er zeigen, dass in Lateinamerika dank der Arbeit der Generation von Philosophen, die er "Gründergeneration" ("generación de los fundadores") nennt, die Beschäftigung mit der Philosophie bereits über die notwendigen Voraussetzungen verfügt, um mit "Normalität" betrieben zu werden, das heißt, in Übereinstimmung mit den von den akademischen, europäischen Fachkreisen festgelegten Kriterien.¹²

¹¹ Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, in: Carlos Ripoll (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 94.

¹² Vgl. Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", in: *Filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires 1961, S. 147-156; "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", in: *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952, S. 11-18; und "Enrique José Varona", in: *Filósofos y problemas*, Buenos Aires 1947, S. 9-39. Vgl. Kapitel 2 in diesem Band.

Ein weiteres, ebenfalls sehr repräsentatives Beispiel, welches man nicht vergessen sollte, da man seinen Namen paradoxerweise mit der Entstehung einer "amerikanischen Philosophie" assoziiert, ist das von Juan Bautista Alberdi (1810-1884), welcher in Frankreich das Land sah, das dazu bestimmt war, die Bildungspolitik in Lateinamerika zu prägen und daher die Beschäftigung mit der Philosophie in unserer Mitte zu leiten (vgl. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, Mexiko 1978), und dessen Europatum klare rassistische Züge annahm, wie diese Passagen beweisen (aus einem Werk, das sogar Einfluss auf die argentinische Verfassung von 1853 hatte!): "In Amerika ist all das, was nicht europäisch ist, barbarisch: Es gibt keine sonstige Unterscheidung als diese: Erstens, der Indio, das heißt der Wilde; zweitens, der Europäer, das heißt wir, die wir in Amerika geboren wurden und Spanisch sprechen, die wir an Jesus Christus glauben und nicht an Pillán (Gott der Indios)." "Wir Amerikaner von heute sind Europäer, die die Herren gewechselt haben: Der spanischen Unternehmung sind die englische und die französische gefolgt. Aber stets ist Europa die Erbauerin unserer Zivilisation ... der Wilde wurde besiegt: In Amerika hat er weder Macht noch Herrschaft. Wir, europäisch nach Rasse und Zivilisation, sind die Herren von Amerika." *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires 1981, S. 83 und 84-85.

Und damit man nicht denken möge, dass diese eurozentrische Tradition im "lateinamerikanischen" Denken etwas der liberalen, "bourgeoisien" Kultur Eigenes sei, sei hier noch als ein anderes Beispiel derselben Tradition an den Namen eines der berühmtesten

Es gibt aber auch einen anderen Typ lateinamerikanischen Denkens, der, indem er auf die Interpellation der kulturellen Diversität Amerikas antwortet, sich als kontextuelles Denken von den lateinamerikanischen Welten aus projiziert, und der deshalb ein spezifisches Interesse an der Kritik am Westen hat.

Eine fundamentale Säule dieser anderen Tradition des lateinamerikanischen Denkens finden wir in José Martí (1853-1895), der tatsächlich die Tradition eines Denkens im Sinne "unseres Amerikas" ("pensamiento nuestroamericano") begründet, welches auf das Prinzip des Dialogs Amerikas mit seiner Diversität, des Dialogs mit seinen inneren Welten basiert, als Voraussetzung für seinen Dialog und sein Wachstum mit anderen Welten. So können wir in "Unser Amerika", dem Text Martí's, den man als "Manifest" dieser anderen Tradition des lateinamerikanischen Denkens betrachten kann, folgende Kritik lesen: "Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien. Der Indio ging stumm um uns herum, dann ging er hoch zum Berg, zur Spitze des Berges, um seine Kinder zu taufen. Der Neger sang, von oben beobachtet, in der Nacht die Musik seines Herzens, allein und unbekannt, zwischen Wellen und wilden Tieren."¹³ Und als Mahnung fügt er hinzu: "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 müsste. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist. Für uns nämlich ist es von größerer Notwendigkeit. Den Interessen der Nation verpflichtete Politiker müssen die am Ausland orientierten ersetzen.

Marxisten Lateinamerikas erinnert: Anibal Ponce, der auf dieser Linie z.B. Behauptungen wie diese verfocht: "...wir verstehen uns als einen vom alten kaukasischen Stamm abgetrennten Zweig, und anstatt von der Hegemonie des Kosmos zu träumen, korrigieren wir lieber mit dem Blut der Weißen den üblen Nachgeschmack, der uns noch bleibt vom Indio und vom Mulatten". "José Vasconcelos: Indología", in: *¿El marxismo sin nación? Antología*, Mexiko 1983, S. 81.

¹³ José Martí, "Nuestra América", in: *Obras Completas*, Bd. 6, Havanna 1975, S. 20. Deutsch: "Unser Amerika", in: Angel Rama (Hrsg.), *Der Lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt 1982, S. 62-63.

Möge man ruhig die Welt in unsere Republiken einsäen – der Stamm muss jedoch der unserer Republiken sein."¹⁴

Diese Tradition des lateinamerikanischen Denkens ist also der Typ lateinamerikanischen Denkens, der ein Interesse an der Kritik am Westen hat und der außerdem in der Lage ist, diese Kritik zu üben. Das heißt, wenn im Titel dieses Vortrags vom "lateinamerikanischen Denken" gesprochen wird, beziehen wir uns auf diesen Typ lateinamerikanischen Denkens, und nur auf diesen.

Ich muss hinzufügen, dass meine Überlegungen sich in diese Tradition lateinamerikanischen Denkens einfügen, aber nicht nur aufgrund ihrer Fähigkeit, Kritik am Westen zu üben, sondern auch und vor allem aus dem Grund, dass es sich von seinen Ursprüngen her als Denken ausweist, das sich mit den Unterdrückten solidarisiert, um – wie José Martí es ausdrückt – "ein System zu stützen, das den Interessen und Machtgewohnheiten der Unterdrückter entgegensteht."¹⁵ Ich will damit sagen, dass diese Tradition uns ein grundlegendes Kriterium anbietet, um die Frage der Authentizität des Denkens in Lateinamerika zu klären, wie das kontextuelle Denken lateinamerikanischer Befreiung, in dem diese Tradition heute fortlebt, bezeugt. Dieser Punkt kann jedoch an dieser Stelle nicht behandelt werden.

Die andere Bemerkung, die ich machen möchte, bezieht sich auf den Ausdruck "Kritik am Westen", der den Titel vervollständigt. Es ist offensichtlich, dass der Gegenstand der Kritik des lateinamerikanischen Denkens nicht einfach nur der "Westen" oder das, was man verkürzt "Kultur des Westens" nennen könnte, ist. Für das (authentische) lateinamerikanische Denken ist nicht der Westen das Problem. Das Problem liegt vielmehr im durch die Ideologie des Eurozentrismus und durch das politische Projekt des Kapitalismus *reduzierten*¹⁶ Westen. Der Westen hat nicht nur andere Völker unterdrückt und reduziert, sondern er ist gleichzeitig Opfer der Dynamik, die sich mit der Durchsetzung des ökonomischen und politischen Projekts des Kapitalismus beschleunigt; einer Dynamik, die – um gut zu funktionieren – alle Lebensbereiche beherrschen muss, sowohl im Öffentli-

¹⁴ José Martí, *ebenda.*, S. 18. Deutsch: *a.a.O.*, S. 60; vgl. ferner Raúl Fornet-Betancourt, "Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung", in: ders. (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Bd. 3: *Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt 1993, S. 75-97.

¹⁵ Vgl. José Martí, *ebenda.*, S. 19. Deutsch: *a.a.O.*, S. 62.

¹⁶ Mit dem Verb "reduzieren" wird hier auf die "Reduktion" der Guarani in Paraguay angespielt (Anmerkung der Übersetzerin).

chen wie auch im Privaten, und die deshalb zu einem Kolonisierungsprozess im eigenen Innern des Westens führt. Ich darf also wiederholen, dass dieser in seiner kulturellen Diversität *reduzierte* Westen nicht das Problem ist. Oder, genauer gesagt, das Problematische sind nicht die westlichen unterdrückten Alternativen. Das Problem ist der in einer Kultur des Konsums und des Marktes homogenisierte, nivellierte Westen, weil er das Produkt des ökonomischen und politischen Projekts des Kapitalismus ist. Und *dieser* Westen muss eurozentrisch sein – was das Problem verschärft. Ohne den Eurozentrismus wäre weder sein Imperium herrschaftlich erfolgreich, noch sein totaler Herrschaftsanspruch kohärent.

Im Licht dieser zweiten Bemerkung ist zu verstehen, dass ich mich bei der Erörterung des vorliegenden Themas auf die lateinamerikanische Kritik am Eurozentrismus konzentriere, und zwar in Verbindung mit der weltweiten Ausbreitung des kapitalistischen Projekts.

In seiner Kritik am eurozentristischen und kapitalistischen Westen beginnt das lateinamerikanische Denken, vor allem in seinen neuesten Ausprägungen wie dem kontextuellen und interkulturellen Denken,¹⁷ jedoch nicht damit, den Eurozentrismus des Westens und im Westen anzuklagen, sondern den Eurozentrismus Lateinamerikas und in Lateinamerika. Das heißt, man geht von der Kritik am von den Lateinamerikanern verinnerlichten Eurozentrismus aus; ein aktiver Eurozentrismus, der die Grundmuster der dominanten Kultur, die nationale Bildungspolitik, die Kriterien der öffentlichen Verwaltung, das Rechtssystem etc. des Großteils der lateinamerikanischen Staaten durchzieht, der aber auch die "Mentalität" eines großen Teils der Bevölkerung charakterisiert und so deren Urteilskraft, vom Religiösen bis hin zum Ästhetischen, bedingt. Kurz: Er durchzieht den so genannten "gesunden Menschenverstand".

¹⁷ Siehe als Beispieltitel: *Teología India. Primer Encuentro-Taller Latinoamericano*, Mexiko/Quito 1991; CELAM (Hrsg.), *Teología India. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*, Quito 1994, und *Teología India. Tercer Encuentro-Taller Latinoamericano. Sabiduría India, fuente de esperanza*, Cochabamba/Bolivien 1997; Xavier Albó, *Iguals aunque diferentes*, La Paz 1999; Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas (Hrsg.), *Diversidad cultural y procesos educativos*, La Paz 1998; Madeleine Zuñiga/Juan Ansión, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima 1997; Ursula Klesing-Rempel (Hrsg.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Mexiko 1996; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; Carlos Cullen, *Reflexiones de América Latina*, 3 Bde., Rosario 1986-1987; Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, Mexiko 1999; Dina Picotti (Hrsg.), *Pensar desde América*, Buenos Aires 1995; Hugo E. Biagini, *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires 2000.

Anders ausgedrückt, es wird mit der Kritik an der Deformation begonnen, die der Eurozentrismus in Lateinamerika ausgelöst hat. Und es wird damit eine theoretische Debatte über die herrschende Interpretation Lateinamerikas eröffnet, in deren Verlauf sich genau die Einseitigkeit besagter Interpretation offenbart, ihre deformierenden Konsequenzen angeklagt werden und die dringende Notwendigkeit vertreten wird, sie auf der Grundlage einer Arbeit interkultureller Hermeneutik zu korrigieren, in der nicht nur die Kreolen oder die Nachfahren der Europäer oder die assimilierten Indios oder Afroamerikaner von dem Recht Gebrauch machen Lateinamerika zu interpretieren, sondern dass dieses Recht ein Recht aller ist, also auch jener, die aufgrund der Tatsache, dass sie Indios oder Afroamerikaner sind, von diesem Recht ausgeschlossen waren. Aber genau deshalb ist die Kritik an von den Lateinamerikanern verinnerlichtem Eurozentrismus auch eine Aufgabe der Kritik der Praktiken des sozialen, kulturellen, politischen, administrativen etc. Lebens; denn die Pluralisierung der Interpretationen und der Arten, Lateinamerika zu verstehen, bringt notwendigerweise eine politisch-soziale Reorganisation nach seiner kulturellen Diversität mit sich. Die theoretische Kritik am Eurozentrismus muss mit neuen Experimenten realer Welten verschmelzen, wie wir später sehen werden.

Auf der Grundlage dieser Kritik an der eurozentrischen Deformation der eigenen Realität und Kultur klagt das lateinamerikanische Denken den Eurozentrismus des *reduzierten* heutigen Westens an. Das heißt, dass es den Eurozentrismus essenziell mit dem politischen Projekt des Kapitalismus verbunden sieht.

Von dieser Sicht aus, die – wie ich betone – den Charakter des Eurozentrismus als wesentliches Element des europäisch-nordamerikanischen Kapitalismus als imperiales Muster für das Leben der gesamten Menschheit hervorhebt, muss eine Kritik am Eurozentrismus erstens unterstreichen, dass der Eurozentrismus, der die Menschheit opfert, nicht die Manifestation eines europäischen, politisch unschuldigen Ethnozentrismus ist, der durch die kontextuellen Beschränkungen, die jeder konkreten Lebenswelt und kulturellem Horizont eigen sind, erklärbar ist.¹⁸ Es handelt sich vielmehr um die Ideologie eines politischen Projekts, die die soziale Entwicklung

¹⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, "Les Damnés de la terre", in: *Situations V*, Paris 1964, S. 167-193; Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Mexiko 1989, insbesondere S. 9; Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; und Sanchita Basu/Evelyn Höhne-Serke/Maria Macher (Hrsg.), *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*, Frankfurt 1999.

und den kulturellen Fortschritt kapitalistisch definiert, indem sie sie um die Warenproduktion und die nachfolgende Ausweitung der Märkte zentriert. Für sie soll zudem dieses Projekt eine Art Bestimmung für die gesamte Menschheit werden. Und man muss anerkennen, dass diese Ideologie effektiv ist. Es scheint doch, dass sie wie ein Paradigma für die soziale und kulturelle Entwicklung der Völker fungiert, denn sie generiert die "Evidenz", dass jedwedes Volk, das Fortschritt will, keine andere Alternative habe als die, den "entwickelten" Westen zu imitieren. Die Integration in das Weltsystem und konkret in den Weltmarkt wird so zu einer "universalen vitalen Notwendigkeit".¹⁹

Zweitens folgt daraus, dass eine Kritik am Eurozentrismus die Geschichtsphilosophie demaskieren muss, die dieses politische Projekt impliziert und die, zusammengefasst, sich darauf gründet, der europäisch-kapitalistischen Entwicklung eine absolut finalisierende Bedeutung zu verleihen und folglich in ihr den absoluten Sinn der universalen Geschichte zu sehen.

Auf diesem Niveau entscheidet der Eurozentrismus definitiv die Frage, die Husserl aufwarf, ohne sie zu beantworten zu wagen, indem er behauptete, dass man nur im Rahmen einer universalen Philosophie, die die apodiktische Offenbarung der Vernunft verkörpere, mit Sicherheit wissen könnte, ob der europäische Menschentypus in seiner Entwicklung eine für die gesamte Menschheit leitende absolute Idee trage, oder ob er nicht vielmehr ein anthropologischer empirischer Typus wie jeder andere sei. Was gleichzeitig bedeutet, mit Sicherheit wissen zu können, ob das Schauspiel der Europäisierung der Menschheit die Realisierung des Sinns der menschlichen Geschichte ausdrückt, oder ob es im Gegenteil Ausdruck des Absurdesten ist, das die Menschheit in und mit seiner Geschichte machen kann.²⁰

¹⁹ Vgl. Samir Amin, *a.a.O.*, S. 9 und S. 213.

²⁰ Man wird sich daran erinnern, dass Husserl, ohne allerdings die These von Griechenland als "Wiege Europas" in Frage zu stellen, die Frage aufwirft, ob der *telos* der Vernunft, der in Griechenland sichtbar wurde und der – seiner Auffassung nach – den Weg der europäischen Menschheit prägt, so etwas wie die "Entelechie" der Menschheit im Allgemeinen repräsentiert oder nicht, wobei er die Antwort offen lässt. Hier die Stelle: "So wäre es wirklich, wenn die bis heute noch nicht abgeschlossene Bewegung sich als die in der echten und rechten Weise in den Gang reiner Auswirkung gekommene Entelechie erwiesen hätte oder wenn die Vernunft in der Tat für sich selbst vollbewußt in der ihr wesenseigenen Form offenbar geworden wäre, d.i. offenbar in der Form einer universalen, in konsequenter apodiktischer Einsicht fortwerdenden, in apodiktischer Methode sich durch sich selbst normierenden Philosophie. Erst damit wäre entschieden, ob das europäische Menschtum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie "China" oder "Indien"; und wieder, ob das

Drittens muss die Kritik am Eurozentrismus dieser Geschichtsphilosophie mit der Forderung des Rechts aller, die Geschichte zu interpretieren, entgegen. Es geht hier natürlich nicht darum, den Europäern ihr Recht auf Interpretation abzuerkennen, aber doch darum, ihnen das Recht zu verweigern, alle anderen zu interpretieren, ohne sich von diesen anderen interpretieren zu lassen.²¹

Um echt zu sein, muss das Recht auf Interpretation gleichzeitig das Recht beinhalten, die Interpretation zu leben, d.h., ihr konkrete Gestalt zu geben. Also ist die Kritik am Eurozentrismus – viertens und letztens – eine positive, konstruktive Kritik, die die Notwendigkeit betont, dem Eurozentrismus, das heißt seinem Entwurf des "Weltsystems", nicht nur andere Interpretationen der Welt oder Interpretationswelten entgegenzusetzen, sondern auch andere reale Welten. Die Kritik am Eurozentrismus würde so in einen Plan der interkulturellen Umgestaltung der Politik gipfeln.

4. Schlussbemerkung

Auch wenn sich aus dem zuvor Gesagten deutlich der Beitrag ergibt, den die Kritik des lateinamerikanischen Denkens am Eurozentrismus für ein besseres Verständnis unserer Zeit liefern kann, darf ich zum Abschluss sagen, dass dieser Beitrag für mich auf die Eröffnung einer Perspektive hinausläuft, die uns hilft, unser Verständnis der Zeit von der sozialen und kulturellen Sicht der "Verdammten dieser Erde" neu zu betrachten.

Aus dem Spanischen von Victoria Sonntag

Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet, zum Sinn der Welt gehörig, und nicht zu einem historischen Unsinn derselben." Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 14.

²¹ Vgl. Jean-Paul Sartre, "Orphée noir", in: *Situations, III*, Paris 1949, S. 229-288; José Martí, "Nuestra América", *a.a.O.*; Andrés Bello, "Autonomía cultural de América", in: Carlos Ripoll (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 44-50; Samir Amin, *a.a.O.*, S. 98; Johann G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, Berlin/Weimar 1982, insbesondere S. 177 ff.; Theodor Lessing, "Die >Kulturmission< der abendländischen Völker", in: *Wortmeldungen eines Unerschrockenen*, Leipzig/Weimar 1987, S. 248-259; Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Mexiko/Buenos Aires 1963; und Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Mexiko 1978.

5.

Probleme und Themenfelder der kubanischen Philosophie der Gegenwart

1. Vorbemerkung

Mit Argentinien und Mexiko gehört Kuba zweifellos zu den wenigen Ländern in Lateinamerika, die nicht nur auf eine alte, sondern auch auf eine starke und lebendige philosophische Tradition zurückblicken können. Geht man von dieser Erkenntnis, die philosophiegeschichtlich wohl als eine fundierte Erkenntnis betrachtet werden darf¹, aus, so dürfte die Verwendung des Begriffes "Kubanische Philosophie" als gerechtfertigt erscheinen, und zwar vor allem dann, wenn man diesen Begriff dazu gebraucht, um eben die Entwicklung einer eigenen (im breiteren Sinne des Wortes wohlge-merkt) philosophischen Tradition auf Kuba zu benennen.

Allerdings kann der Begriff "Kubanische Philosophie" in einer anderen, genaueren Bedeutung verstanden werden, bei der die Verwendung dieses

¹ Vgl. Ivo Hollhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München/Basel 1967; Ramón Insua, *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945; Birgit Gerstenberg, "El inicio de la ilustración filosófica cubana, José Agustín Caballero", in: *Islas* 82 (1985) 135-154; Pablo Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana 1986; Pablo Guadarrama (Hrsg.), *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX*, Santa Clara 1995; Manfredo Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile 1958; José Manuel Mestre, *De la filosofía en La Habana*, editado con introducción de H. Piñera Llera, La Habana 1952, Humberto Piñera Llera, *Panorama de la filosofía cubana*, Washington 1960; Dale Riepe, "Philosophy in Cuba: then and now", in: April Ane Knutson (Hrsg.), *Ideology and independence in the Americas*, Minneapolis 1989, S. 156-181; Antonio Sánchez de Bustamante, *La filosofía clásica alemana en Cuba*, La Habana 1984; Sergio Sarti, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano 1976; Oleg Ternevoi, *La filosofía en Cuba*, La Habana 1981; Medardo Vitier, *Las ideas en Cuba*, La Habana 1938; ders. *La filosofía en Cuba*, Mexiko 1948.

Begriffes insofern problematischer sein kann, als damit eine konkrete Form von kontextueller Philosophie gemeint wird, also die Artikulation eines spezifischen Philosophietypus aus der kritisch-kreativen Auseinandersetzung mit der jeweiligen historischen Kontextualität heraus, und nicht nur die Herausbildung einer, auf der Aneignung bzw. Rezeption fremder Philosophien basierenden "eigenen" philosophischen Tradition.²

Wollte man also den Begriff "kubanische Philosophie" in diesem genaueren Sinn verwenden, würde dies bedeuten, dass man zunächst zu prüfen hätte, ob in Kuba die Philosophie derart kontextualisiert worden ist, dass man in der Tat in der kubanischen philosophischen Tradition eine von den Kontexten der kubanischen Geschichte und Kultur her herausgearbeitete Neubestimmung der Philosophie finden kann. Dabei müsste man noch auf die Frage des Selbstverständnisses der Philosophie und insbesondere auf das Problem des Universalitätsanspruchs der philosophischen Vernunft in der (nicht nur für die Entwicklung der Philosophie auf Kuba doch maßgeblichen) abendländischen Tradition eingehen.³

Es liegt aber auf der Hand, dass die Behandlung dieser mit der Verwendung des Begriffes "kubanische Philosophie" verbundenen Vorfragen den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde. Deshalb muss ich hier darauf verzichten, den Begriff "kubanische Philosophie" im Sinne einer kontextuellen Philosophie zu problematisieren, um diesen Begriff in der zuerst angesprochenen breiteren Bedeutung zu verwenden.

Die zweite Vorbemerkung, die ich hier vorausschicken möchte, bezieht sich auf den Zeitraum, der im Titel des Beitrags mit dem Wort "Gegenwart" angegeben wird. Hierzu darf ich anmerken, dass meine Ausführungen die Zeit von 1959 bis heute berücksichtigen werden. Gegenstand meiner Betrachtungen wird also die Entwicklung der kubanischen Philosophie nach dem Sieg der kubanischen Revolution sein.

² Bereits 1946 hatte Jorge Mañach den Terminus "filosofía cubana" genau in der oben angesprochenen Bedeutung problematisiert. Vgl. Jorge Mañach, "El problema de los valores", in: *Bohemia* 29 (1946) 26-31; und ders., *Para una filosofía de la vida y otros ensayos*, La Habana 1951, insbesondere S. 49-50.

³ Vgl. exemplarisch: Sociedad Cubana de Filosofía (Hrsg.), *Conversaciones Filosóficas Interamericanas*, La Habana 1953; Jorge E. J. Gracia/Iván Jaksic (Hrsg.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas 1983; Pablo Guadarrama/Nikolai Perediguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*, Bogotá 1988; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexiko 1969; sowie meine Arbeit "Vernunft und

2. Zur Wende in der Entwicklung der kubanischen Philosophie nach dem Sieg der Revolution von 1959

Wie für alle anderen Bereiche des kubanischen öffentlichen Lebens bedeutete die Revolution von Fidel Castro auch für die Entwicklung der Philosophie auf Kuba einen entscheidenden Wendepunkt. Also: Auch für die Philosophie gilt die berühmt gewordene Zeiteinteilung von "vor und nach der Revolution". Für den Bereich der Philosophie – worunter hier vor allem die akademische bzw. "professionelle" Philosophie verstanden wird – war diese Wende um so entscheidender, als sie nicht nur eine grundlegende Veränderung der Bedingungen, unter denen Philosophie ihr Amt auszuüben hatte, sondern darüber hinaus eine radikale Umorientierung der Inhalte bedeutete. Diese Bedeutung erklärt sich im Wesentlichen daraus, dass die angesprochene Wende im Zusammenhang mit einer Entwicklung steht, die sowohl inhaltlicher bzw. ideologischer Natur als auch struktureller bzw. institutioneller, genauer, wissenschaftsorganisatorischer Art war, nämlich die von Castro selbst in seiner berühmten Rede der Nacht vom 1. zum 2.12.1961 proklamierte Bestimmung der Revolution als eine marxistisch-leninistische Revolution⁴ einerseits und andererseits die mit dieser ideologischen Festlegung einhergehende Universitätsreform, die Anfang der 60er Jahre durchgeführt wird.⁵

Für die Entwicklung der Philosophie auf Kuba – um es noch deutlicher zu sagen – bedeutete diese Veränderung ihre ideologische Festlegung, da sie dadurch Teil der offiziellen Ideologie der Revolution wurde. Sie musste sich im Theoriegebäude des Marxismus-Leninismus erkennen und ihre Entwicklung als Assimilation und Applikation dieser theoretischen Vorgabe verstehen. Gravierend wirkt sich dabei der Umstand aus, dass der Marxismus-Leninismus, der zur Staatsideologie erklärt wird, nicht nur zum in

Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie", in: ders. (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen ²1992, S. 108-115.

⁴ Vgl. Fidel Castro, "Discurso", in: *Revolución* vom 3.12.1961; ders., *Aniversarios del triunfo de la revolución*, La Habana 1967, S. 77 (Rede vom 2.1.1962); und Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado (Hrsg.), *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, La Habana 1985, insbesondere S. 226 ff.

⁵ Vgl. Thalia Fung Riverón, "Rezeptionsprobleme des Marxismus nach 1959. Der Marxismus in Kuba: eine Forschungsperspektive", in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren*, Aachen 1999, S. 44; und Pablo Guadarrama, "El estudio de la filosofía en Cuba", Manuskript S. 5.

der Verfassung des Landes sanktionierten wissenschaftlichen Fundament der Erziehung- und Kulturpolitik erhoben wird⁶, sondern auch dass es sich um einen Marxismus-Leninismus handelt, der eindeutig aus der Tradition des Handbuch-Marxismus der Sowjetunion kommt und dessen Durchsetzung für die Philosophie zwei unmittelbare Folgen hat: Sie soll sich auf die Ausbildung von Lehrern und Professoren für das Pflichtfach "Marxismus-Leninismus" konzentrieren, und sie soll das Feld ihrer Probleme und Themen nach der in den philosophischen Fakultäten der Ostblockländer gängigen Triade der Abteilungen für Dialektischen Materialismus, Historischen Materialismus und Wissenschaftlichen Atheismus unterteilen. Eine weitere wichtige Folge, die die Wende in der Entwicklung der Philosophie entscheidend beeinflusst, ist natürlich die aus dieser ideologischen Ausrichtung resultierende Publikationspolitik: Ab 1962 beginnt man mit der systematischen Veröffentlichung und Verbreitung der Werke von offiziellen Hauptvertretern des sowjetischen Marxismus-Leninismus, wie z. B. V. Kelle, F. Konstantinov, M. Kovalzon, T. Oizermann, M. Rosental, A. F. Shishkin oder S. Utkin.⁷

Es liegt daher in der Logik der Ereignisse, dass die mit dem Sieg der Revolution von 1959 eingeleitete Wende in der Entwicklung der kubanischen Philosophie sich zunächst als Bruch oder Neuanfang präsentiert. Und sie ist in der Tat beides, weil sie einerseits mit der von da an so genannten "bürgerlichen Philosophie" des Landes bricht⁸, was zugleich allerdings einen Bruch mit den nationalen Denktraditionen insofern bedeutete, als viele Vertreter der "bürgerlichen Philosophie" gerade diejenigen waren, die das philosophische Erbe Kubas pflegten, wie exemplarisch an der Arbeit von Roberto Agramonte (1904-1995), der 1961 ins Exil ging, gezeigt werden kann. Er war z.B. der Gründer und Leiter der bedeutenden "Biblioteca de Autores Cubanos", die sich zur Aufgabe gemacht hatte, die gesammelten Werke der kubanischen philosophischen "Klassiker" herauszugeben, und in der bis 1962 – das Jahr, an dem ihre Tätigkeit eingestellt wurde – die Werke von José A. Caballero, Feliz Varela und José de la Luz y Caballero in

⁶ Vgl. Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (Hrsg.), *Constitución de la República de Cuba*, La Habana 1976, Kap. IV, Art. 38.

⁷ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994.

⁸ Vgl. Miralys Sánchez Pupo, "Schnittstellen der kubanischen philosophischen Reflexion", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 23.

insgesamt 26 Bänden veröffentlicht werden konnten. Aber man konnte auch auf das Werk des bereits zitierten Jorge Mañach (1898-1961) sowie auf die Arbeit von Humberto Piñera Llera (1911-1996) hinweisen, der Mitbegründer der "Sociedad Cubana de Filosofía" war und der wichtige Studien zur Situation der Philosophie in Kuba vorgelegt hat.⁹

Andererseits setzt mit dieser Wende ein Neuanfang an, weil sie den Versuch darstellt, Gegenstand und Funktion der Philosophie in der Gesellschaft neu zu definieren, wobei nicht nur an die Verbindung zu den Sozialwissenschaften, sondern ebenso an die Artikulation mit der sozialen Praxis der Volksmassen gedacht wird.

Mit anderen Worten: Der Neuanfang besteht eben darin, Philosophie nach der Lehre des Dialektischen Materialismus als eine spezifische Form des sozialen Bewusstseins zu definieren und sie dann in ihrer wissenschaftlichen Ausdrucksform mit dem theoretischen *Corpus* des Marxismus-Leninismus zu identifizieren.

In der eben angesprochenen doppelten Dimension wird jedoch diese Wende in der Entwicklung der kubanischen Philosophie ihren eindeutig uniformen marxistisch-leninistischen Charakter erst ab 1970 gewinnen. Denn es muss doch auch dies berücksichtigt werden: Die ideologische Festlegung der Revolution und insbesondere der kubanischen Kulturpolitik führte zwar – wie eben aufgeführt – zur Veränderung der Bedingungen des philosophischen Forschungs- und Lehrbetriebes sowie zum Exil wichtiger Philosophen – Agramonte, Mañach, Piñera, etc. –, aber sie bedeutete zunächst keine Reduktion der philosophischen marxistischen Kultur auf den sowjetischen Marxismus.

Bis 1969 kann man eher das Gegenteil feststellen, weil die philosophische Debatte um den Marxismus nicht nur offen ist, sondern auch und vor allem deshalb, weil sie noch durch die Rezeption der heterodoxen Marxismusvarianten westlicher Herkunft (Althusser, Bloch, Gramsci, Sartre, etc.) wesentlich geprägt wird. Aufschlussreich für diese Phase einer (einmaligen?) breiten Streitkultur innerhalb des Marxismus sind sicherlich die Zeitschrif-

⁹ Von diesen Autoren sei hier exemplarisch zitiert: Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la conciencia cubana*, La Habana 1952; und *Martí y su concepción del mundo*, San Juan 1971; Humberto Piñera Llera, *La enseñanza de la filosofía en Cuba*, Havanna 1954; und *Panorama histórico de la filosofía cubana*, Washington 1960. Zur Bedeutung dieser Autoren sowie zur Situation der Philosophie in Kuba in der Zeit vor der Revolution vgl. ferner: Ignacio Delgado, "Die kubanische Philosophie am Vorabend der Revolution von 1959", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 28-40.

ten *Pensamiento Crítico*, *El Caimán Barbudo*, *Unión*, *Universidad de La Habana* und *Casa de las Américas*, in denen Texte westlicher marxistischer Philosophen sowie Analysen über die Debatte um den sogenannten "westlichen Marxismus" regelmäßig veröffentlicht wurden.¹⁰

Zu dieser Streitkultur gehört auch die Debatte, die 1966 Carlos Manuel de Céspedes, damals Rektor des "Seminario San Carlos y San Ambrosio" in Havanna, und Aurelio Alonso, damals Professor für marxistische Philosophie an der Universität von Havanna, führten und die bedauerlicherweise bis heute das einzige kubanische Beispiel für einen (nach dem Vorbild des von der Paulus-Gesellschaft in den 60er Jahren initiierten Dialogprogramms zwischen Christentum und Marxismus)¹¹ theoretischen Dialog zwischen beiden Positionen darstellt.

Der unmittelbare Anlass für diese Debatte war die Aufführung des ungarischen Dokumentarfilms *¿En seis días?* in wichtigen Kinos von Havanna, in dem die christliche Schöpfungstheorie einer scharfen marxistischen Kritik unterzogen wird. Carlos Manuel de Céspedes reagierte darauf mit einer Reihe von Artikeln, die in der 1967 von der Zensur geschlossenen Sonntagsrubrik "El Mundo Católico" der Zeitung *El Mundo* (1968 ebenfalls geschlossen) zwischen dem 20.3. und dem 29.5.1966 veröffentlicht wurden und die sich schwerpunktmäßig mit der Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissenschaft im neueren christlichen Denken beschäftigen, wobei der Darstellung des innovativen evolutionstheoretischen Ansatzes des Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin besondere Beachtung geschenkt wird. Auf diese Darstellung der neueren Entwicklung in der christ-

¹⁰ Exemplarisch darf ich auf folgende Arbeiten hinweisen: Jean-Paul Sartre, "El intelectual y la revolución", in: *Pensamiento Crítico* 21 (1968) 191-206; ders., "El genocidio", in: *Universidad de La Habana* 190 (1968) 123-136; Ernst Fischer, "El caos y la forma", in: *Unión* 2 (1968) 13-21; Roger Garaudy, "Estructuralismo y »muerte del hombre«", in: *Unión* 2 (1968) 112-131; ders., "La rebelión y la revolución", in: *Pensamiento Crítico* 25/26 (1969) 264-277; und Romano Luporini, "Las aporías del estructuralismo y la crítica marxista", in: *Casa de las Américas* 55 (1969) 19-30. Zur Bedeutung von *Pensamiento Crítico* kann man heute insbesondere dieses Interview des ehemaligen Chefredakteurs lesen: Fernando Martínez, "Pensar es un ejercicio indispensable. Entrevista", in: *Debates Americanos* 1 (1995) 36-51; und für die nähere Charakterisierung der oben zitierten Zeitschriften vgl. ferner: Ivette Fuentes, "Die literarischen Zeitschriften als Zeugnis der Entwicklung der Literaturkritik und des Essays in Kuba", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 332-354.

¹¹ Vgl. Paulus-Gesellschaft (Hrsg.), *Christentum und Marxismus heute*, 2 Bde., München 1966. Diese Gespräche zwischen marxistischen und christlichen Intellektuellen waren in Kuba durch die Berichte von Carlos Manuel de Céspedes bekannt. Vgl. *El Mundo*, 18.7.1965; 25.7.1965; 1.8.1965; 10.7.1966; 17.7.1966; und 24.7.1966.

lichen Philosophie und Theologie antwortete seinerseits Aurelio Alonso zunächst mit dem Beitrag "Mundo Católico y Teilhard de Chardin", der in *El Caimán Barbudo* – Vgl. Suplemento 7 (1966) – erschien und dann mit dem Artikel "Ustedes, nosotros y la fe", der ebenfalls in *El Caimán Barbudo* (13.12.1966) veröffentlicht wurde und der die Reaktion auf die in *El Mundo* (Vgl. die Nummer vom 30.10.1966; 6.11.1966; 13.11.1966 und 20.11.1966) erschienene Antwort von Carlos Manuel de Céspedes auf seinen ersten Beitrag war.¹² Bei seiner Antwort ging es Aurelio Alonso darum, die marxistische Religionskritik an die neuen Positionen des christlichen Denkens anzupassen und sie auf diese Weise zu aktualisieren. Und es spricht weiter für seine Offenheit, dass er in dieser Debatte durchaus Teilhard de Chardin als einen der großen Philosophen der Gegenwart anerkennt und für eine respektvolle Auseinandersetzung mit solchen Positionen der christlichen Philosophie eintritt.

Der Höhepunkt dieses kubanischen Frühlings war zweifellos aber der Kulturkongress, der vom 4.1. bis 11.1.1968 in Havanna stattfand. Intellektuelle aus mehr als siebenzig Ländern nahmen daran teil und große Namen der Weltphilosophie – da sie zur Teilnahme verhindert waren, z.B. Jean-Paul Sartre und Bertrand Russell – sandten ihre Botschaften.¹³ Und es war auch im Rahmen dieses Kongresses, wo Fidel Castro die Rede hielt, die von vielen als eindeutiges Plädoyer für die kreative, freie Weiterführung der marxistischen Theorie verstanden wurde, da er dem Dogmatismus im Marxismus eine klare Absage erteilte und sich für einen lebendigen, an der Idee des neuen Menschen von Che Guevara orientierten Marxismus einsetzte. So erklärte Castro damals: "Zweifellos befinden wir uns vor neuen Tatsachen, vor neuen Phänomenen; zweifellos sind die Revolutionäre ... wir, die wir uns für Marxisten-Leninisten halten, in der Verpflichtung, diese neuen Phänomene zu analysieren. Denn es kann nichts Antimarxistischeres geben als die Versteinerung der Gedanken. ... Der Marxismus muss sich entwickeln, eine gewisse Versteifung überwinden; mit objektivem und wissen-

¹² Carlos Manuel de Céspedes konnte wiederum noch auf die Reaktion von Alonso antworten (Vgl. *El Mundo*, 31.12.1966; und 8.1.1967). Aber die Debatte wurde – aus dem oben erwähnten Grund – abgebrochen. Vgl. ferner Carlos Manuel de Céspedes, *Recuento*, Miami 1994, wo der Verlauf der Debatte sowie die Hintergründe des Abbruchs ausführlich dargelegt werden.

¹³ Vgl. das Sonderheft mit den Akten des Kongresses von: *Casa de las Américas* 47 (1968). Für einen Bericht aus philosophischer Sicht vgl. ferner die Analyse des spanisch-mexikanischen Philosophen Adolfo Sánchez Vázquez, "Dos impresiones sobre el Congreso Cultural de La Habana", in: *Cuadernos Americanos* 3 (1968) 112-117.

schaftlichem Sinne die Wirklichkeit von heute interpretieren, sich wie eine revolutionäre Kraft und nicht wie eine pseudorevolutionäre Kirche verhalten."¹⁴

Wie der Prager Frühling war jedoch auch der kubanische Frühling von kurzer Dauer. Und man darf sich fragen, ob ohne die Nachwirkung der Vision von Che Guevara dieser kurze Frühling noch kürzer ausgefallen wäre. Denn, obwohl Che Guevara kein Philosoph war, es muss für die Entwicklung der Philosophie auf Kuba in den 60er Jahren festgehalten werden, dass Guevara es war, der nachhaltig die Streitkultur im Marxismus forderte, und zwar in Bereichen, die von besonderer Bedeutung für die philosophische Reflexion waren, wie z.B. die ethische Frage nach einem neuen Wertbewusstsein im Sozialismus oder die Problematik der Subjektwerdung der Menschen in den sozialen Prozessen.¹⁵ Guevara verdankt man auch den wichtigen Essay *El socialismo y el hombre en Cuba*, den er im März 1965 veröffentlichte und in dem am Leitfaden der Vision des im Sozialismus zu schaffenden neuen Menschen für einen schöpferischen (frei von jeder Dogmatik und von der "kalten Scholastik"¹⁶ des handbuchmäßigen Marxismus) neuen Typus marxistischer Theorie argumentiert wird. Wohl deshalb kam gerade aus diesem Text ein mächtiger Impuls zur Erneuerung der philosophischen Denkart im Marxismus; ein Impuls, der nach meiner Beurteilung das Gegengewicht zu den dogmatischen Kräften darstellt und der so zu den Faktoren gehört, die die erwähnte pluralistische Diskussionskultur Ende der 60er Jahre ermöglichten.

Guevaras Impuls, der – wie ich andeutete – noch bei der Abschlussrede von Castro beim Kulturkongress in Havanna präsent ist, setzt sich aber nicht durch. Ab 1970 gewinnen die Altkommunisten und Befürworter des sowjetischen Modells endgültig die Oberhand. Damit wird das Bekenntnis zum Marxismus-Leninismus zur ideologischen Vorherrschaft eines dogmatisch verstandenen Denksystems, dessen Diktate verteidigt und verbreitet werden müssen. Die Konsequenz für die Philosophie ist eine zunehmende Dogma-

¹⁴ Fidel Castro, "Discurso pronunciado en el acto de clausura del Congreso Cultural de La Habana", in: ders., *Discursos (1965-1968)*, La Habana 1968, S. 211 (Übersetzung von Raúl Fornet-Betancourt).

¹⁵ Vgl. Ernesto Che Guevara, *Ökonomie und neues Bewusstsein*, Berlin 1969.

¹⁶ Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", in: ders., *Obra Revolucionaria*, Mexiko 1968, S.638-639. Zur philosophischen Bedeutung der Marxismusinterpretation von Guevara vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, a.a.O., S. 244-252; sowie die dort angegebene Literatur.

tisierung, die vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, dass bei der philosophischen Arbeit vom Bewusstsein ausgegangen wird, dass der Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung *das* System der Wahrheit darstellt. In der Philosophie wird also der Marxismus-Leninismus nicht als heuristische Rahmentheorie, sondern eben als das System übernommen, das allein fähig ist, *die* wissenschaftliche (sprich "wahre") Auslegung der Geschichte, des Menschen und der Welt kohärent zu artikulieren.

Gerade diese ideologische Hypothek ist es, die die Entwicklung der Philosophie in Kuba in eine Richtung lenkt, bei der sie die Funktion hat, die bereits feststehenden wahren Erkenntnisse zu assimilieren und zu verteidigen, so dass man von einer ideologisch finalisierten Entwicklung sprechen kann. Das gilt besonders für die Zeit zwischen 1970 und 1990, also bis zurzeit, an der die internationale Krise der marxistisch-leninistischen Philosophie auch in Kuba reflektiert und eine neue Umorientierung versucht wird. (Damit will ich natürlich nicht behaupten, dass die Vorherrschaft der marxistisch-leninistischen Orientierung der kubanischen Philosophie 1990 gebrochen wird. Die Fakten zeigen doch, dass bis heute "eine offizielle Erklärung über die marxistisch-leninistische Orientierung im Philosophieunterricht auf den verschiedenen Stufen des kubanischen Bildungswesens"¹⁷ vorherrscht. Eindeutig kann man diese Dominanz des Anspruchs des Marxismus-Leninismus in den noch verbindlichen Programmen für den Philosophieunterricht an Universitäten und Schulen des Landes feststellen.¹⁸ Dennoch kann man ab 1990 – wie ich später darlege – gewisse innovative Veränderungen in der kubanischen Philosophie beobachten.)

Zur Verdeutlichung der Entwicklung zwischen 1970 und 1990 darf ich nun einige wichtige Autoren anführen, die – auch wenn ich im Rahmen dieser Arbeit auf die Analyse ihrer Werke verzichten muss – mir deshalb repräsentativ erscheinen, weil sich in ihren Werken gerade der dominante "Zeitgeist" dieser Periode widerspiegelt. Sie sind in der Tat ein Beweis dafür, dass der Marxismus-Leninismus die Entwicklung der kubanischen Philosophie dieser Zeit völlig bestimmt. Als Dokumentation für diese Entwicklung sollen also hier diese Autoren erwähnt werden, und zwar – wie ich betonen

¹⁷ Pablo Guadarrama, *El estudio de la filosofía en Cuba*, a.a.O., S. 7.

¹⁸ Vgl. exemplarisch: Universidad de La Habana. Facultad de Filosofía (Hrsg.), *Orientaciones teórico-metodológicas sobre filosofía marxista para las ciencias sociales*, La Habana 1991; Ministerio de Educación Superior (Hrsg.), *Programa de Filosofía marxista-leninista. Cursos dirigidos*, La Habana 1992; und ders., *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*, La Habana 1992.

darf – als repräsentative Beispiele einer Phase der kubanischen Philosophie, die recht zahlreiche Vertreter hat, von denen allerdings einige noch heute im Exil leben, wie z.B. Jorge Luis Villate Díaz und Lourdes Rensoli-Laliga.

Zunächst soll Zayra Rodríguez Ugidos (1941-1985) erwähnt werden, die an der Lomonosov-Universität in Moskau studierte und in Kuba u.a. Direktorin der Abteilung "Dialektischer Materialismus" an der Philosophischen Fakultät der Universität von Havanna war. Aus der Sicht des orthodoxen Marxismus hat sie vor allem Probleme der dialektischen Logik und der philosophischen Erkenntnis behandelt, aber auch die Kritik an neomarxistischen Strömungen und an der "bürgerlichen" Philosophie gehörten zu den Schwerpunkten ihrer Arbeit. Von ihren Werken seien hier zitiert: *Conferencias de lógica dialéctica. Apuntes para un libro de texto*, Havanna 1983; *El problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico*, Havanna 1984; *Filosofía, ciencia y valor*, Havanna 1985; *Problemas de lógica dialéctica*, Havanna 1986; und *Obras*, Havanna 1988.

Isabel Monal, Professorin am Institut für Philosophie der Kubanischen Akademie der Wissenschaften in Havanna, ist eine weitere wichtige Autorin, die Arbeiten zu Marx, Engels und Lenin, aber auch zu Problemen der Periodisierung der Philosophie in Kuba sowie zur Geschichte der kubanischen und lateinamerikanischen Philosophie vorgelegt hat. Aus ihren Arbeiten sind zu erwähnen: *Lecturas de Filosofía*, Havanna 1968; *Cuatro intentos interpretativos*, Havanna 1974; und *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*, Havanna 1985; und "Auf dem Wege zu einer Weltgesellschaft?", in: *Dialektik 2* (1993) 9-16. Seit 1996 ist Isabel Monal die Schriftleiterin der Zeitschrift *Marx ahora*, die von der Kubanischen Akademie der Wissenschaften in Havanna herausgegeben wird.

Weiter ist auf Pablo Guadarrama hinzuweisen, der 1980 an der Universität Leipzig in Philosophie promovierte und zahlreiche Studien zur Geschichte und Rezeption des Marxismus in Lateinamerika sowie zur marxistischen Interpretation kubanischer Philosophen verfasst hat. Auf ihn werde ich noch zurückkommen; aber von seinen Werken sind in diesem Zusammenhang zu nennen: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Havanna 1984; *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, Havanna 1986; und *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá 1990.

Zu erwähnen ist ferner Gaspar Jorge García Galló, der vor allem im Bereich der Textinterpretation und des Kommentars zu Grundwerken des Marxismus-Leninismus gearbeitet hat, so z.B. in: *Algunas conferencias de filosofía*, Havanna 1979; *Glosas sobre el libro de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo"*, Havanna 1979; *Filosofía, ciencia e ideología*, Havanna 1980; und *Filosofía y economía política en el Anti-Dühring*, Havanna 1982. Er ist aber auch der Autor einer marxistischen Interpretation von José Martí: *Martí, americano y universal*, Havanna 1971.

Auch Thalía Fung Riverón, Professorin für Philosophie an der Universität von Havanna und Präsidentin der Kubanischen Gesellschaft für philosophische Forschung, ist zu erwähnen. Sie hat sich vor allem mit Fragen der Artikulation zwischen Philosophie und Politik im Kontext der Prozesse der Kubanischen Revolution, aber auch mit der Problematik der Universalität und Partikularität der Geschichte sowie mit der Entwicklung des Marxismus-Leninismus in Kuba beschäftigt. Vgl. *En torno a las regularidades y particularidades de la revolución socialista en Cuba*, Havanna 1982; *La revolución socialista en Cuba*, Buenos Aires 1987; (zusammen mit Pablo Guadarrama) "El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba", in: *Islas* 87 (1987) 34-47; "En torno a la dialéctica de lo humano singular y lo humano universal", in: *Islas* 96 (1990) 177-182; "Ciencias políticas y marxismo en Cuba", in: *Marx ahora* 1 (1996) 138-150; und *Reflexiones y metareflexiones Políticas*, Havanna 1992.

Abschließend sei noch auf diese zwei Autoren verwiesen: Olga Fernández Ríos, die am Institut für Philosophie in Havanna tätig ist, und die sich insbesondere Fragen der marxistischen Sozialphilosophie gewidmet hat. (Vgl. ihr Werk: *Formación y desarrollo del estado socialista en Cuba*, Havanna 1988.) Und José Ramón Fabelo, vom Institut für Philosophie des Ministeriums für Wissenschaft, Technologie und Umwelt in Havanna, der 1984 in Moskau promovierte und der zahlreiche Studien zur Thematik der marxistischen Wertlehre vorgelegt hat: "El problema de la veracidad de la valoración", in: *Vaprosi filosofii* 7(1984) 131-158; "El factor valorativo en el conocimiento científico", in: *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 11 (1986) 108-125; "El problema de la existencia de los valores en la concepción axiológica de Eduardo García Maynez", in: *Islas* 87 (1987) 18-33; und *Práctica, conocimiento y valoración*, Havanna 1989; von diesem Buch sagt der Verfasser, dass es das erste marxistische Buch, das man in Lateinamerika der Frage der Wertlehre gewidmet hat, ist. Vgl. José Ramón Fabelo, "La

problemática axiológica en la filosofía latinoamericana", in: Colectivo de autores, *Filosofía en América Latina*, Havana 1998, S. 406.

Als wichtige Publikationsorgane für die philosophische Literatur dieser Zeit darf ich noch die *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, die von der Kubanischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird, und die Zeitschrift *Islas* von der Universidad Central de Las Villas anführen, die zwar keine fachspezifischen Zeitschriften für Philosophie sind, wohl aber der Ort, an dem kubanische Philosophen regelmäßig ihre Beiträge publizieren, da es in Kuba bis heute noch keine Fachzeitschrift für Philosophie gibt.¹⁹ Ich darf aber nun zur Umorientierung der kubanischen Philosophie um 1990 kommen.

Wie bereits angedeutet wurde, steht diese Umorientierung in der Entwicklung der kubanischen Philosophie im direkten Zusammenhang mit der durch den Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus im Ostblock verschärften Krise des Marxismus; eine Krise, die jedoch auch als Ergebnis der postmodernen Kritik an den "Großerzählungen" der Moderne – zu denen eben auch der orthodoxe Marxismus gerechnet wird – gesehen werden muss. Dieser Aspekt – so sei hier nebenbei bemerkt – ist für die Entwicklung der kubanischen Philosophie insofern von Bedeutung, als die Kritik des Postmodernismus ein bevorzugtes Arbeitsfeld der marxistischen Philosophie in Kuba der 90er Jahre darstellt.²⁰

¹⁹ Aber gerade aus diesem Grund sind andere Zeitschriften ebenfalls wichtig, wie etwa die *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, in der z.B. ein aus dem Rahmen der vorherrschenden Tendenz fallender wichtiger Beitrag von Antonio Sánchez de Bustamante zur philosophischen Tradition Kubas veröffentlicht wurde: "La "Polémica Filosófica" de 1838-1840 en Cuba", 72 (1981) 17-34; oder der *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, wo philosophisch relevante Beiträge zur Interpretation von José Martí erschienen sind.

²⁰ Vgl. Pablo Guadarrama, "América Latina: ¿Rescate postmodernista o rescate del postmodernismo?", in: *Islas* 107 (1993) 68-79; ders., *América Latina: marxismo y postmodernidad*, Bogotá 1994; Xiomara García/Lidia Cano, *El postmodernismo, esa fachada de vidrio*, La Habana 1994; Paul Ravelo, "Once tesis sobre modernidad-posmodernidad en América Latina", in: *Islas* 108 (1994) 156-164; ders., "Marxismo y postmodernismo en Cuba", in: *Temas* 3 (1995) 58-58; ders., *El debate de lo moderno-posmoderno (La posmodernidad de J. F. Lyotard)*, La Habana 1996; und ders., "Modernidad, posmodernidad y posmodernismo en América Latina", in: Colectivo de autores, *Filosofía en América Latina*, a.a.O., S. 420-458. Das Interesse der kubanischen Philosophen an dieser Thematik dürfte allerdings der Beitrag "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo" des spanisch-mexikanischen Marxisten Adolfo Sánchez Vázquez in *Casa de las Américas* 1989 (Vgl. Nr. 175, S. 137ff.) geweckt haben.

Charakteristisch für die Entwicklung in Kuba ist aber die Tatsache, dass die veränderte Weltlage bzw. die internationale Krise des Marxismus – wie übrigens die kubanische marxistische Kritik am Postmodernismus geradezu exemplarisch zeigt – nicht zur pauschalen Abkehr vom Marxismus – wie in vielen Ostblockländern der Fall war –, sondern zum Versuch der Erneuerung der marxistischen Theorie führt. So werden im kubanischen Marxismus Stimmen laut, die die Homogenität der Interpretation in Frage stellen und für die Pluralität im Marxismus plädieren.

Ein besonderes Verdienst kommt dabei Jorge Luis Acanda zu, der 1988 in Leipzig promovierte und eine der ersten philosophischen Analysen der Krise des Marxismus in Kuba veröffentlichte.²¹ Acanda verdankt man zudem entscheidende Impulse für die Rückbesinnung auf die undogmatische Tradition des Marxismus von Antonio Gramsci und gehört mit Sicherheit nicht nur zu den Pionieren der Gramsci-Rezeption in Kuba, sondern auch zu denen, die als Erste versucht haben, diesen Marxismustyp im Hinblick auf die Erneuerung der kubanischen Gesellschaft weiterzuentwickeln.²²

Neben diesem Versuch, den Marxismus in Kuba plural zu schreiben, gehört weiter zu der Umorientierung in der Entwicklung der kubanischen Philosophie in den 90er Jahren die systematisch verstärkte Beschäftigung mit der eigenen philosophischen Tradition des Landes, und insbesondere mit deren Leitgestalten im 19. Jahrhundert: José de la Luz y Caballero, Félix Varela, José Martí. Für diese erneuernde Hinwendung zum Eigenen, die von bereits zitierten Antonio Sánchez de Bustamante (1910-1984)²³ sowie auch

²¹ Vgl. Jorge Luis Acanda, "¿Existe una crisis del marxismo?", in: *Casa de las Américas* 178 (1990) 15-21. Für eine etwas anders gelagerte Perspektive vgl. Pablo Guadarrama, "El "núcleo duro" de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo", in: *Islas* 108 (19194) 16-34.

²² Vgl. Jorge Luis Acanda, *La contemporaneidad de Antonio Gramsci*, La Habana 1997. Vgl. ferner seinen Beitrag "Sociedad civil y revolución. La idea de sociedad civil y la interpretación del comunismo como proyecto moral", in: *ARA. Análisis de la Realidad Actual* 2 (1997) 3-24. Nicht unerwähnt bleiben darf allerdings – weil es die Ambivalenz der Entwicklung verdeutlicht –, dass die von Acanda aus Anlass des 100. Geburtstages von Gramsci für November 1991 mitorganisierte wissenschaftliche Tagung "Antonio Gramsci: Marxismo y cultura ante los desafíos de los 90" abgesagt werden musste. 1996 durfte Acanda eine "Mesa redonda" zum Thema "Releyendo a Gramsci: hegemonía y sociedad civil" mitorganisieren. Vgl. die Dokumentation in: *Temas* 10 (1997) 75-86.

²³ Zu dem in Fußnote 19 zitierten Beitrag vgl. von ihm: *La filosofía clásica alemana en Cuba, 1841-1898*, La Habana 1984; *Bachiller: sus ideas económico-sociales y filosóficas*, Manuskript; und *Selección y textos de José de la Luz y Caballero*, La Habana 1981.

von Cintio Vitier²⁴ unter anderen vorbereitet wurde,²⁵ kann man mehrere Gründe annehmen (Krise des Marxismus, Probleme des nationalen Selbstbewusstseins und der nationalen Identität im Kontext der Krise der Revolution, Verstärkung der Kontakte mit den lateinamerikanischen Ländern und insbesondere mit den Vertretern der lateinamerikanischen Philosophie, etc.) und darüber streiten, welche Gründe die wirklich entscheidenden waren. Ohne diese Frage entscheiden zu wollen, möchte ich hier jedoch die Bedeutung der "Normalisierung" der Beziehung zwischen der kubanischen und der lateinamerikanischen Philosophie betonen, und zwar deshalb, weil dadurch die kubanische Philosophie in die Lage versetzt wird, an dem allgemeinen Entwicklungsprozess der lateinamerikanischen Philosophie teilzunehmen und sich an der Debatte der für diesen Prozess fundamentalen Fragen wie etwa die Fragen des Verhältnisses zwischen nationaler Kultur und Philosophie oder der Inkulturation der Philosophie zu beteiligen.²⁶

²⁴ Von Cintio Vitier vgl. u.a. *La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano* (compilación), La Habana 1970; *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, México 1975; und "El Padre Varela: en el bicentenario de su nacimiento", in: Secretariado General de la Conferencia Episcopal Cubana (Hrsg.), *Notas*, La Habana 1989, S. 29-36.

²⁵ Hier kann man z.B. auf die Arbeiten von Olivia Miranda hinweisen: "Política, moral y religión en la obra de Felix Varela", in: *Revista de la Biblioteca Nacional* 2 (1978) 85-94; *Felix Varela. Su pensamiento político y su época*, La Habana 1984; und "El idearlo filosófico, social y político de Félix Varela", in: *Revista de Ciencias Sociales* 15 (1987) 85-96; aber auch auf die von Joaquín Santana, der u.a. die *Escritos Políticos* von Félix Varela (La Habana 1978) herausgegeben hat und Verfasser einer wichtigen Monographie über Varela ist: *Félix Varela*, La Habana 1982. (In neueren Arbeiten beschäftigt sich Santana mit Fragen der Weiterentwicklung des Marxismus in Kuba und Lateinamerika. Vgl. "Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza en Cuba", in: *Temas* 3 (1995) 28-33; und "Utopía, mito y realidad en el marxismo de José Carlos Mariátegui", in: *Contracorriente* 4 (1996) 73-76). Für einen Überblick aus philosophischer Sicht – auf die ich mich hier beschränken muss und daher die Werke anderer bedeutender Autoren wie etwa den Historiker Eduardo Torres-Cuevas nicht erwähne – über die Studien in Kuba zu eigener Denktradition heute kann man ferner in Deutsch folgende Arbeiten vergleichen: Pedro Pablo Rodríguez, "Rezeption der philosophischen Traditionen Kubas aus marxistischer Sicht: Marxismus und kubanische Kultur", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren*, a.a.O., S. 50-57; und Perla Cartaya, "Rezeption der philosophischen Traditionen Kubas aus einer nicht-marxistischen Sicht", ebenda S. 58-61.

²⁶ Der Austausch mit der lateinamerikanischen Philosophie, der durch den Besuch bedeutender Philosophen der Gegenwart aus Lateinamerika wie etwa Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel oder Alejandro Serrano Caldera intensiviert wird, gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass als Folge des politischen Systems die kubanischen Philosophen bis 1989 eigentlich nur zur Sowjetunion und der DDR regel-

Es ist daher kein Zufall, dass diese Wende in der Entwicklung der kubanischen Philosophie gerade im Rahmen der von Pablo Guadarrama seit 1987 an der Universität von Las Villas organisierten "Simposios internacionales sobre pensamiento filosófico latinoamericano" zur Entfaltung und Konsolidierung kommt, und zwar nicht nur deswegen, weil diese Kongresse zum Ort der Begegnung zwischen der kubanischen und der lateinamerikanischen Philosophie geworden sind²⁷, sondern auch deshalb, weil aus diesem Austausch die Idee entstanden ist, regelmäßige Tagungen zur ideengeschichtlichen Forschung der kubanischen philosophischen Tradition zu organisieren. So werden seit 1994 "Talleres de Pensamiento Cubano", die in der Regel vor den erwähnten Symposien über lateinamerikanische Philosophie abgehalten werden, durchgeführt.²⁸ Es ist zudem das Verdienst von Pablo Guadarrama, der – dies sei hier als Verdeutlichung der Umorientierung angeführt – zuerst Professor für Marxistisch-Leninistische Philosophie war, jedoch den 1991 gegründeten Lehrstuhl "Enrique José Varona" für lateinamerikanische Philosophie an der Universität von Las Villas innehat, seit Ende der 80er Jahre an seiner Universität eine Forschergruppe zu koordinieren, die sich bis heute kontinuierlich mit Fragen der Geschichte und Entwicklung der Philosophie in Kuba beschäftigt, die aber auch den Dialog mit der lateinamerikanischen Philosophie zu deren Forschungsschwerpunkten zählt.²⁹

mäßige und intensive Beziehungen unterhielten, wie u.a. die Studienorte vieler kubanischer Philosophen dokumentieren. In diesem Zusammenhang ist weiter zu bemerken, dass die Beziehung zu US-nordamerikanischen (marxistischen) Philosophen auch erst in den 90er Jahren entfaltet wird, wie die seit 1989 von Cliff DuRand (Morgan State University, Baltimore) alljährlich organisierten "Conferencias de filósofos y científicos sociales norteamericanos y cubanos"/"Conferences of North American and Cuban Philosophers and Social Scientists" zeigen.

²⁷ Vgl. die Dokumentation der Symposien in: *Islas* 90 (1988); *Islas* 96 (1990); *Islas* 102 (1992); *Islas* 108 (1994) und *Islas* 111(1995).

²⁸ Vgl. die Dokumentation der Referate und Kurzbeiträge in: *Memoria del Taller de Pensamiento Cubano. Historia y Destino*, La Habana 1994; und *Memorias del II. Taller de Pensamiento Cubano*, La Habana 1996.

²⁹ Vgl. die Arbeiten dieser Gruppe, zu der u.a. Mirta Casaña, Xiomara García, Carmen Guerra, Rafael Plá, Ileana Rojas, Miguel Rojas, etc. gehören, in: Pablo Guadarrama (Hrsg.), *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX*, a.a.O.; Colectivo de autores, *Filosofía en América Latina*, a.a.O. und Pablo Guadarrama (Hrsg.), *Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Bogotá 1999. Ferner kann man vgl.: Pablo Guadarrama/Edel Tusell, "Principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico burgués cubano durante la república mediatizada", in: *Revista de Ciencias Sociales* 13 (1987) 27-39; Leonardo Pérez Leyva, "La filosofía de la libera-

In Verbindung mit dieser Wende zum eigenen bzw. zur lateinamerikanischen philosophischen Tradition steht für mich eine weitere Frage, die die Umorientierung in den 90er Jahren auch charakterisiert und somit zu den Themenfeldern kubanischer Philosophie heute ebenfalls gehört. Ich meine die Frage der nationalen Identität bzw. der Identität der kubanischen Kultur. Dass kubanische Philosophen sich heute zunehmend mit dieser Frage auseinandersetzen, zeigt sich nicht nur an vielen der Beiträge in den zitierten "Talleres de Pensamiento Cubano" oder an deren Beteiligung an Tagungen über diese Frage (wie z.B. an der im Juni 1995 in Havanna veranstalteten Konferenz "Cuba: Cultura e identidad nacional")³⁰, aber auch nicht nur an einzelnen Werken anerkannter Philosophen.³¹ Es zeigt sich darüber hinaus – und meiner Meinung nach vor allem – daran, dass die Frage der nationalen Identität von vielen kubanischen Philosophen heute als die Frage anerkannt wird, an deren Leitfaden sie die Aufgabe der Rekontextualisierung ihrer Reflexion bzw. der neuen Standortbestimmung der kubanischen Philosophie in Angriff nehmen und so auch die Funktion derselben im Kontext der breiteren Debatte um die kubanische Kulturidentität bestimmen können.³²

ción en Enrique Dussel", in: *Revista de Ciencias Sociales* 13 (1987) 121-130. In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, dass Mitte der 80er Jahre am Institut für Philosophie der Kubanischen Akademie der Wissenschaften in Havanna ebenfalls eine Gruppe zur Forschung der kubanischen und lateinamerikanischen Philosophie entsteht, die allerdings weder die Identität noch die Kontinuität noch die Leistungsfähigkeit der Gruppe von Las Villas hat erreichen können. Diese Gruppe organisierte 1986 in Havanna eine Tagung zum Thema "La filosofía en Cuba y en América Latina", von der ausgewählte Beiträge in der *Revista de Ciencias Sociales* 13 (1987) veröffentlicht wurden.

³⁰ Vgl. UNEAC/Universidad de La Habana (Hrsg.), *Cuba: Cultura e identidad nacional*, La Habana 1995.

³¹ Vgl. exemplarisch: Jorge Luis Acanda, "¿Qué marxismo está en crisis?", in: *Debates Americanos* 1 (1995) 62-79, wo ausdrücklich die Frage der Kulturidentität als eine der zentralen Aufgaben des Kubanischen Marxismus heute genannt wird (S. 69ff.), José Ramón Fabelo, *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, La Habana 1999; Fernando Martínez Heredia, "Transición socialista y cultura. Problemas actuales" in: *Casa de las Américas* 178 (1990) 22-30; ders.; "Nación y sociedad en Cuba", in: *Contracorriente* 2 (1995) 25-33; Olivia Miranda, "El marxismo en el ideal emancipador cubano durante la República neocolonial", in: *Temas* 3 (1995) 44-57; Isabel Monal, "La huella y la fragua: el marxismo, Cuba y el fin de siglo", in: *Temas* 3 (1995) 5-15; Rafael Plá, "Para una valoración de nuestros orígenes históricos", in: *Islas* 102 (1992) 98-113; Enrique Ubieta, *Ensayos de identidad*, La Habana/Madrid 1993; und ders.; "Yo hablo del subsuelo", in: *Contracorriente* 3 (1996) 11-14.

³² Beispiele für diese Entwicklung sind die Beiträge kubanischer Philosophen in folgenden Debatten: "Nación e identidad" (Vgl. *Temas* 1 (1995) 95-117); "En busca de la cu-

In diesem Zusammenhang darf andererseits folgender Aspekt nicht übersehen werden: Ähnlich wie in den Bereichen der Literatur und der Politik, so hat auch in der Philosophie die verstärkte Auseinandersetzung mit der Frage der nationalen Identität dazu geführt, das Gespräch mit Autoren aus dem Exil zu suchen, um sie als Teil der Debatte bzw. ihre Beiträge als Momente zu berücksichtigen, die zur komplexen Entwicklung der kubanischen Kultur nach der Revolution von 1959 gehören und die genau deshalb für das stehen, was man die Bipolarität der kubanischen Kultur Gegenwart genannt hat.³³ Für die Philosophie wird zur Zeit dieser schwierige Versuch der Annäherung zwischen den beiden kubanischen philosophischen Kulturen im Rahmen eines kubanisch-kubanischen Dialogprogramms unternommen, das 1994 vom Verfasser dieses Beitrags initiiert wurde und dessen erste Ergebnisse als Buch vorliegen.³⁴

Zur veränderten Situation der kubanischen Philosophie in den 90er Jahren gehört weiter das Aufkommen der öffentlichen Präsenz christlichen Denkens in der Kulturlandschaft des Landes. Diese Entwicklung kann man auch im Zusammenhang mit der erwähnten Rückbesinnung auf das nationale Erbe der "Väter der Nation" im 19. Jahrhundert sehen und sie daher als eine Reaktion auf die marxistische bzw. laizistische Leseart der kubanischen Denktradition interpretieren. Denn sie äußert sich doch in Arbeiten, deren Grundanliegen es ist, die christliche Herkunft und Zugehörigkeit der großen Gestalten der kubanischen Kulturidentität hervorzuheben.

banidad" (Vgl. *Debates Americanos* 1 (1995) 1-17); "El socialismo y la cultura" (Vgl. *Contracorriente* 4 (1996) 113-127); "Las ciencias sociales, la política y la crisis de los paradigmas" (Vgl. *Contracorriente* 3 (1996) 122-147); "Historia oficial" (Vgl. *Contracorriente* 5 (1996) 105-126); und "El 98" (Vgl. die Sondernummer von *Temas* 12/13 (1998). Aber auch die Beteiligung an der mit Unterstützung der UNESCO vom 17.-20.12.1997 in Havanna organisierten internationalen Tagung "Ética y emancipación en el pesamiento emancipador de Félix Valera" ist ein weiteres Beispiel für die Bedeutung der Frage der nationalen Identität in der kubanischen Philosophie der Gegenwart.

³³ Vgl. René Vázquez Díaz (Hrsg.), *Bipolaridad de la cultura cubana*, Stockholm 1994. Es handelt sich um die Dokumentation des vom Internationalen Zentrum Olof Palme organisierten Treffens zwischen Schriftstellern aus Kuba und aus dem Exil, das vom 25.-27.5.1994 in Stockholm stattfand.

³⁴ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren*, a.a.O.; insbesondere S. 17-127. Vgl. ferner Armando Cristobal, "Precisiones sobre nación e identidad", in: *Temas* 2 (1995) 103-110; Ernesto Rodríguez Chávez, "El debate cubano sobre la *cubanología*", in: *Temas* 2 (1995) 79-85, Carolina de la Torre, "Conciencia de *mismidad*: identidad y cultura cubana", in: *Temas* 2 (1995) 111-115; und Miren Uriarte, "Los cubanos en su contexto: teorías y debates sobre la inmigración cubana en los Estados Unidos", in: *Temas* 2 (1995) 64-78.

Exemplarisch hierfür sind u.a. folgende Arbeiten und/oder Dokumente: Comisión Católica para la Cultura (hrsg.), *Biografía del Padre Varela*, Pinar del Río 1996; Omar Gúzman, "Ideología de la Unidad Martiana: una propuesta de Reconciliación y de Paz", in: *Vitral* 21 (1997) 79-82; Fidel de Jesús, "Vinculación de la Doctrina Sanjuanista con el Siervo de Dios Presbítero Félix Varela Morales", in: *Vitral* 24 (1998) 7-11; Manuel H. de Céspedes, "Espiritualidad del P. Varela", in: *Vitral* 24 (1998) 73-75; Perla Cartaya, *El legado del Padre Varela*, La Habana 1998; und José M. Hernández, "Félix Varela: El primer cubano", in: Comisión Episcopal para la Cultura (Hrsg.), *Primer Encuentro Nacional de Historia. Memorias*, Camagüey 1997, S. 73-82.³⁵

Eine besondere Bedeutung kommt natürlich dabei der philosophisch-theologischen Rezeption von José Martí zu, die den alten Streit um die Religiosität bzw. Christlichkeit des "Apostels" wiederaufleben lässt³⁶ und so eine Debatte über die Permanenz und Aktualität christlichen Gedankenguts in der kubanischen Kultur einleitet, die deshalb von besonderer Bedeutung ist, weil sie eben um die Figur kreist, die nach wie vor die Referenz schlechthin für die Bestimmung der Authentizität dessen, was man kubanische Kulturidentität nennt, darstellt. Wichtige Werke aus diesem Bereich sind: Reinerio Arce, *Religión: Poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí*, La Habana/Quito 1996;³⁷ Rafael Cepeda, "José Martí, profeta de la teología de la liberación", in: *Pasos* (1988) 1-5; ders.; *José Martí. Perspectivas éticas de la fe cristiana*, San José 1991; ders.; *Lo ético-cristiano en la obra de José Martí*, Matanzas 1993; und Mario Rosillo, "Hacia una posible ontología martiana", in: *Vivarium* XII (1995) 22-25.

Von entscheidender Bedeutung für die öffentliche Präsenz des christlichen Denkens in der kubanischen Kulturlandschaft der 90er Jahre ist aber die Zeitschrift *Vivarium*, die 1990 gegründet wurde und vom "Centro de Estu-

³⁵ Bezeichnenderweise lautete das Rahmenthema dieses Nationalen Treffens über Geschichte: "Iglesia católica y nacionalidad cubana". Der Band dokumentiert zudem die Referate einer Sektion, die sich ausdrücklich mit dem Beitrag der katholischen Kultur zur nationalen Kultur in Kuba befasste. Vgl. S. 99-118.

³⁶ Vgl. Ana Cairo, "Lo ético-cristiano en la obra de José Martí: un nuevo aporte a una polémica cincuentenaria", in: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 16 (1993) 272-277.

³⁷ Dieses Werk, das einen wichtigen Teil über die Philosophie von Martí enthält (Vgl. insbesondere S. 29-86) erschien zuerst in Deutsch: *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí's*, Aachen 1993.

dios del Arzobispado de La Habana" herausgegeben wird. Denn sie will nicht nur Sprachrohr christlicher Positionen, sondern darüber hinaus Ort des Dialogs mit der kubanischen Kultur sein. Deshalb ist es für mich übrigens kein Zufall, dass im ersten Heft von *Vivarium*, das im November 1990 erschien, die philosophischen Hauptbeiträge Teilhard de Chardin gewidmet werden.³⁸ Damit wollte man doch offenbar an die 1967 abgebrochene dialogische Debatte zwischen Marxismus und christlicher Philosophie in Kuba wieder erinnern und so zugleich die eigene Bereitschaft zum Gespräch dokumentieren.

Im Laufe der 90er Jahre wird *Vivarium* diesen Willen zum Dialog mit der kubanischen Kultur vor allem anhand von zwei Schwerpunkten dokumentieren und konkretisieren: die Forschung zum Werke von Lezama Lima und die kubanische Denktradition des 19. Jahrhunderts. Exemplarisch sei hier auf folgende Arbeiten hingewiesen: *Vivarium* II (1991), Themenheft über Lezama Lima; Jorge Domingo, "Sobre "Lezama Lima: una cosmología poética"", in: *Vivarium* VI (1993) 43-45; Mario Rosillo, "Hacia una posible ontología martiana", in: *Vivarium* XII (1995) 22-24; Juan Ernesto Montoro, "Breve reflexión sobre Félix Varela", in: *Vivarium* XVI (1998) 13-15; Alina Camacho-Gingerich, "Varela, Hostos y Martí", in: *Vivarium* XVI (1998) 16-19; und Carlos Manuel de Céspedes, "Vigencia actual del pensamiento filosófico, teológico y "existencial cristiano" (o espiritual) del Padre Félix Varela en Cuba", in: *Vivarium* XVI (1998) 20-26. Und aus der von *Vivarium* seit 1997 herausgegebenen Reihe Monographien sei hier zitiert: Rosa Marina González-Quevedo, *Teilhard y Lezama: Teología poética*, La Habana o. J. (1999?).

An dieser Stelle darf ich aber meine dokumentarische Analyse abbrechen. Die angeführte Literatur möge ausreichen, um dem Leser einen Überblick über die Probleme und Themenfelder der kubanischen Philosophie der Gegenwart zu ermöglichen.

Als Fazit meiner Ausführungen möchte ich die Erkenntnis festhalten, dass die Frage nach der kubanischen National- bzw. Kulturidentität sich als die (philosophische) Frage herausstellt, an deren Leitfaden eine Rekontextualisierung der marxistischen Philosophie in Kuba, aber auch die Erneuerung

³⁸ Vgl. René David, "El humanismo de Teilhard de Chardin", in: *Vivarium* I (1990) 41-56; und Pedro Luis Sotolongo, "Razón y espiritualidad en Teilhard de Chardin", *a.a.O.*, S. 57-68. Da *Vivarium* eine Kulturzeitschrift und keine nur fachphilosophische ist, soll ausdrücklich bemerkt werden, dass ich mich hier auf den philosophischen Teil dieser Zeitschrift beschränke.

der ethischen Werte der nationalen Tradition aus dem 19. Jahrhundert – sowohl aus marxistischer als auch aus christlicher Sicht – versucht wird. Daher kann die Frage nach der Identität zugleich als die Frage betrachtet werden, deren pluralistische Erörterung eine Perspektive für die Verständigung der verschiedenen Positionen der kubanischen Philosophie der Gegenwart bedeuten könnte. Und ich darf abschließend hinzufügen, dass zu diesem Prozess der Verständigung auch das Gespräch mit der kubanischen Philosophie außerhalb Kubas gehört. Aus Platzgründen habe ich zwar diese Dimension der kubanischen Philosophie der Gegenwart hier nicht berücksichtigen können, aber sie dürfte aus dem möglichen Dialog kubanischer philosophischer Positionen nicht ausgeschlossen werden, weil sie in der Tat das kubanische philosophische Erbe auf ihre Weise interpretiert bzw. weiter entwickelt und somit ebenfalls zur gesamten Entwicklung der "kubanischen" Philosophie der Gegenwart gehört.³⁹

³⁹ Einen dokumentierten Überblick über die Entwicklung der kubanischen Philosophie außerhalb Kubas findet man in: Oscar Martí, "Der Beitrag der Kubaner außerhalb Kubas zur Philosophie der Gegenwart", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 99-127.

6.

Zu einer Wende in der lateinamerikanischen Philosophie: Das Programm einer interkulturellen Philosophie in Latein- amerika

1. Im Jahre 1842 in einer während seiner Exilzeit in Montevideo, Uruguay, gehaltenen Vorlesung über "zeitgenössische" Philosophie formulierte der argentinische Rechtsphilosoph und Politiker Juan Bautista Alberdi (1810-1884) zum ersten Mal explizit die zentralen Richtlinien des Programms zur Konstitution einer "filosofía americana", worunter er die Entwicklung einer in Lateinamerika kontextualisierten Philosophie verstand, die sich insbesondere positiv-praktisch orientieren sollte, um somit ihre Entfaltung als Beitrag zur öffentlichen Aufgabe der Lösung der konkreten Probleme der jungen lateinamerikanischen Republiken gestalten zu können.

In diesem Sinne hielt er in der erwähnten Vorlesung programmatisch fest: "Unsere Philosophie muss schließlich aus unseren Bedürfnissen erwachsen. Und gemäß diesen Bedürfnissen: Welches sind die Probleme, zu deren Bestimmung und Lösung Amerika zu diesen Zeitpunkten berufen ist? Es sind die der Freiheit, die der sozialen Rechte und Errungenschaften, die der Mensch in der sozialen und politischen Ordnung in höchstem Maß genießen kann. ... Von daher muss die amerikanische Philosophie in ihrem Gegenstand wesentlich politisch und sozial sein; in ihren Motiven leidenschaftlich und prophetisch; in ihrer Methode synthetisch und organisch; in ihrer Vorgehensweise positiv und realistisch; in ihrem Geist und ihren Bestimmungen republikanisch. Wir haben die amerikanische Philosophie angekündigt, und es ist der Beweis nötig, dass sie existieren kann. ... Eine

amerikanische wird diejenige sein, die das Problem der amerikanischen Bestimmungen löst."¹

Ein Jahrhundert später, 1942, nahm der mexikanische Philosoph Leopoldo Zea (1912) das in Vergessenheit geratene Programm von Juan Bautista Alberdi wieder auf, um seinerseits ein Projekt zur Transformation der Philosophie in Lateinamerika vorzuschlagen, dessen Leitgedanke darin bestand, die reflexive Auseinandersetzung mit der historischen Situation und mit der Geschichte der Länder Lateinamerikas als Kriterium für die Authentizität der Philosophie zu nehmen.² Auf der Linie der von Juan Bautista Alberdi gegründeten Tradition wird für Leopoldo Zea jener Philosophietypus in Lateinamerika authentisch sein, der sich als "lateinamerikanische Philosophie" konstituiert, und zwar als Zeichen dafür, dass es sich dessen Kontextualität bewusst ist.

Diese Tradition, von der im Rahmen der vorliegenden Arbeit ich nur die zwei erwähnten Momente zitieren kann³, bedeutet aber zugleich den Anfang einer anhaltenden Debatte über Charakter und Funktion der Philosophie in Lateinamerika, die einen wichtigen Teil der philosophischen Arbeit in fast allen lateinamerikanischen Ländern beherrscht hat und teilweise immer noch kennzeichnet.

Es ist daher nicht übertrieben, wenn man sagt, dass die Debatte um die Bestimmung der "lateinamerikanischen Philosophie" eine Art katalytische Funktion in der jüngeren Geschichte der Philosophie in Lateinamerika erfüllt hat, da vor dieser Frage man ja Position beziehen musste und sich für oder gegen die Konstitution einer "lateinamerikanischen Philosophie" – im Sinne eben einer in Lateinamerika kontextualisierten Philosophie – zu erklären hatte. An dieser Frage werden sich also in Lateinamerika die (philosophischen) Geister scheiden, wie man besonders ab 1950 in den Streitgesprächen zwischen den "universalistas" (also den Vertretern einer "reinen"

¹ Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, Mexiko 1978, S. 12; vgl. auch: 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 1988, S. 49-64.

² Vgl. Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", in: *Cuadernos Americanos* 1(1942) 63-78.

³ Vgl. Jorge J. E. Gracia und Iván Jaksic (Hrsg.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas 1983. Es handelt sich um eine Anthologie, in der man fast alle klassischen Texte zu diesem Komplex finden kann.

Philosophie) und den "regionalistas" (also den Befürwortern einer kontextgebundenen Philosophie) feststellen kann.⁴

Aber da hier nicht der ganze Verlauf der Debatte um diese Frage rekonstruiert werden kann⁵, darf ich mich beschränken, ihn nur als den theoretischen Hintergrund aufzuführen, vor dem die Position gesehen werden soll, die ich in dieser Arbeit vertreten möchte und die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen darstellt. Zusammenfassend darf ich meine Sicht folgendermaßen formulieren:

Den Begriff "lateinamerikanische Philosophie" verstehe ich in ihrer "starken" Bedeutung, d.h. als Modell einer praktischen Philosophie, das eine ausgearbeitete Verbindung zwischen der philosophischen Rationalität und dem historischen Kontext, wo jene je steht, herstellt. Es handelt sich um ein Modell kontextueller Philosophie; aber diese Philosophie darf nicht verwechselt werden mit einer einfach kontextualisten oder relativistischen Philosophie, da das, was sie als solche kennzeichnet, nicht die Negation davon ist, dass philosophische Rationalität in ihren Geltungsansprüchen weit über die Grenzen der jeweiligen Kontextualität hinausgehen kann, das heißt, die Reduktion der Vernunft auf den kontextuellen Horizont ihrer selbst, sondern eher und fundamentaler das Verständnis, dass die philosophische Vernunft immer ausgeübt wird ausgehend von der Geschichte und in Verbindung mit der Geschichte und den Kontexten der Menschheit. Dadurch handelt es sich um eine Vernunft, die als ihre Vollzugsform weniger die abstrakte Spekulation als vielmehr das Antworten auf ... bevorzugt und die auf

⁴ Vgl. Sociedad Cubana de Filosofía (Hrsg.), *Conversaciones Filosóficas Interamericanas*, La Habana 1953; Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Montevideo 1963; und Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1974.

⁵ Vgl. Exemplarisch: Alberto Caturelli, "Filosofías latinoamericanas y Filosofía universal", in *Convivium* 4 (1974) 229-311; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexiko 1969; sowie meine Arbeiten: "El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana", in: *Los Ensayistas* 10-11 (1981) 129-147; "Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana", in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333; "La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico", in: *Diálogo Filosófico* 13 (1989) 52-71; und die Bücher *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; und *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, Mexiko 1992.

diese Weise auf das Universelle hin von den verschiedenen Kontexten her arbeitet.⁶

2. Geht man von dieser Bedeutung des Begriffs "lateinamerikanische Philosophie" aus, so empfiehlt es sich, die Charakterisierung der aktuellen Situation der "lateinamerikanischen Philosophie" gerade auf die Analyse jener philosophischen Strömungen zu konzentrieren, die in Lateinamerika die Praxis des kontextuellen Philosophierens gefördert und auf diese Art ihren Beitrag geleistet haben zur polyvalenten Herausbildung eben dieses Philosophietypus, der mit dem Titel "lateinamerikanische Philosophie" bezeichnet wird. Es ist offensichtlich, dass im Rahmen dieses kurzen Beitrags auch diese Analyse nicht geleistet werden kann, da dies bedeuten würde, die gesamte Geschichte der Philosophie in Lateinamerika von Alberdi bis in unsere Zeit zu rekonstruieren.

Es scheint mir jedoch notwendig, meine Sicht zumindest in den wichtigsten Zügen zu verdeutlichen; und daher, auch auf das Risiko hin, der komplexen Entwicklung nicht gerecht zu werden, möchte ich exemplarisch einige der Strömungen nennen, deren Analyse meiner Meinung nach unerlässlich ist für die Charakterisierung der aktuellen Situation der "lateinamerikanischen Philosophie" im angegebenen Sinn.

Zuerst wäre hier der in Lateinamerika kontextualisierte Marxismus zu nennen⁷, wobei ich vor allem an die spezifischen Varianten des "positiven Sozialismus" und des "Mariateguismo" denke.

Als Zweites wäre hier – wobei ich kurz einwerfen möchte, dass die Aufzählung chronologischen Gründen gehorcht und keinesfalls gebunden ist an Prioritäten – die Entwicklung der "amerikanischen Philosophie" oder der "lateinamerikanischen Philosophie" aufzuführen, die auf grundlegende und entscheidende Weise angeregt wurde von Leopoldo Zea⁸, Arturo Ardao⁹,

⁶ Vgl. Leopoldo Zea, *A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1999; und Raúl Fonet-Betancourt, "Vernunft und Kontext", in: *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, S. 108-115.

⁷ Vgl. Raúl Fonet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994; portugiesische Übersetzung: *O Marxismo na América Latina*, São Leopoldo (Brasilien) 1996.

⁸ Vgl. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso*, Mexiko 1952; *El pensamiento latinoamericano*, Mexiko 1965; *Filosofía Latinoamericana*, Mexiko 1976; *Filosofar a la altura del hombre*, Mexiko 1993; *Warum Lateinamerika?*, Aachen 1994; und *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1998.

Francisco Miró Quesada¹⁰, Artur A. Roig¹¹ und vielen anderen, die zitiert werden könnten, um die Bedeutsamkeit dieser Strömung zu unterstreichen. Drittens müsste die Denkrichtung berücksichtigt werden, die sich mit der Entstehung der Philosophie der Befreiung entwickelt, und zwar als eine komplexe Strömung, die sehr differenziert wächst und ein Sammelbecken darstellt für die Artikulation der verschiedensten Tendenzen innerhalb eines Denkhorizonts; Tendenzen, die nicht nur allein den Reichtum dieses Modells bezeugen, das heißt, seine schöpferische und innovative Kraft in einem pluralistischen und mannigfaltigem Sinn, sondern auch Zeugnis ablegen für die große Wirkung, die dieses Modell gehabt hat und immer noch hat, auf das philosophische lateinamerikanische Schaffen auf kontinentalem Niveau.

Einige Vertreter dieser Strömungen sollen hier explizit erwähnt werden wie beispielsweise Juan Carlos Scannone und seine Arbeitsgruppe zu philosophischen Fragen mit ihrem Einsatz für eine Befreiungsphilosophie, die von der tiefen Erfahrung des lateinamerikanischen Kulturethos her deutet und dem Religiösen gegenüber offen¹² ist; oder Ignacio Ellacuría, der ausgehend von einem zubirianischen, metaphysischem Hintergrund die Philosophie in Lateinamerika neu formulierte als eine Überlegung, die, wenn sie ihre befreiende Funktion erfüllen möchte, sich als eine "Philosophie der historischen Realität" herausbilden muss¹³; oder Enrique Dussel mit seiner Sicht der Befreiungsphilosophie als fundamentale praktische Philosophie oder als "erste" Philosophie, die den Standpunkt begründet, von dem aus man die philosophischen Fragen sehen und wieder neu stellen muss¹⁴.

⁹ Vgl. Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo 1963; *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas 1978; *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo 1987, und *Espacio e inteligencia*, Caracas 1983.

¹⁰ Vgl. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1974; und *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1981.

¹¹ Vgl. Artur A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexiko 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993; und *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires 1994.

¹² Vgl. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990; *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá 1992; und *Weisheit und Befreiung*, Düsseldorf 1992.

¹³ Vgl. Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", in: *ECA* 435-436 (1985) 45-64; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; *Escritos Filosóficos I*, San Salvador 1996; und *Escritos Filosóficos II*, San Salvador 1999.

¹⁴ Vgl. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Mexiko 1977; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Mexiko/Madrid 1998; und in deutscher Sprache: *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989; *Von der Erfindung Amerikas zur*

3. Diese drei Strömungen oder Modelle der "lateinamerikanischen Philosophie" kennzeichnen nicht nur allein die Situation der Philosophie in Lateinamerika, sondern sind auch herausragende Beispiele der großen internationalen Wirkung, die die philosophische Produktion des Kontinents erzielt hat. Dies wird nicht zuletzt evident sowohl durch die internationale Anerkennung vieler dieser erwähnten Strömungen und/oder Tendenzen, als auch – was noch bedeutsamer erscheint – durch die systematische Rezeption gewisser Fragestellungen der "lateinamerikanischen Philosophie" in akademischen Kreisen auf allen Kontinenten.

Um nur ein Beispiel zu nennen, darf ich hier auf die lateinamerikanische Beteiligung am internationalen Programm des philosophischen Nord-Süd Dialogs wie auch an den internationalen Kongressen der interkulturellen Philosophie hinweisen.¹⁵

4. Auf der anderen Seite muss man jedoch in selbstkritischer Absicht bedenken, dass die "lateinamerikanische Philosophie" heute gewisse Defizite überwinden muss, damit sie sich weiterentwickeln und den neuen Herausforderungen gegenüberzutreten kann.

Konkret meine ich die Defizite, die dazu geführt haben, dass die "lateinamerikanische Philosophie", etwas polemisch ausgedrückt, nur *teilweise* lateinamerikanisch ist. In ihrer bisherigen Geschichte hat sie sich doch vorrangig als Vermittler der Stimmen und Traditionen der "Kreolen", der "Mestizen" und der "Europäer" auf dem Kontinent verstanden. Diesem Selbstverständnis entsprechend hat sie zudem für ihren Austausch und für ihre Weiterentwicklung "professionelle" Gesprächspartner bevorzugt, worunter eben jene Philosophen zu verstehen sind, die gerade deshalb als sol-

Entstehung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993; und *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriß einer kritischen und materialen Ethik*, Aachen 2000.

¹⁵ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1980; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; *Armut, Ethik und Befreiung*, Aachen 1996; *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt 1998; *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt 2000; *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998; und *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001.

che anerkannt werden, weil sie Vertreter der für universal und klassisch gehaltenen Tradition der abendländischen Philosophie sind. Diese Bevorzugung des "westlichen Antlitzes", des "lateinischen" Gesichts des Kontinents, führte unweigerlich zur Vernachlässigung, ja sogar zur Unterdrückung und zur Marginalisierung anderer Stimmen wie die der indianischen und afroamerikanischen Traditionen. Sie wurden zum Problem, weil sie nicht als Chance für die Erweiterung und Pluralisierung des eigenen philosophischen Denkhorizontes, sondern im Gegenteil als Bedrohung für die Einheit und Kohärenz der lieb gewordenen philosophischen Tradition wahrgenommen wurden.

Allerdings gilt es hier, die Perspektive umzukehren: Das Problem ist *diese* lateinamerikanische Philosophie. Denn, wie ich an anderer Stelle betont habe, muss in diesem Zusammenhang Folgendes festgehalten werden: "Die Herausforderung der indigenen Vorstellungswelt für die philosophische Rezeption in Lateinamerika heute liegt darin, dass in der Beziehung zwischen den kulturellen indigenen Traditionen und der Philosophie ein Problem bestand und noch heute besteht. Dieses Problem geht jedoch nicht von den indigenen Denktraditionen aus, sondern hat seinen Ursprung in der Philosophie selbst ... Das Problem ist die Philosophie, die wir ererbt haben und die wir mit unseren monokulturellen Methoden weiterführen, und nicht die indigenen Denktraditionen."¹⁶

Aber genau deshalb sind es diese anderen "Antlitze" Amerikas, die heute die "lateinamerikanische Philosophie" herausfordern mit der imperativen Aufgabe, eine neue Transformation ihrer selbst vorzunehmen; das heißt, mit dem selbstkritischen Prozess einer begrifflichen Rekonstruktion und einer kulturellen Neubestimmung zu beginnen, um sich als Philosophie aus dem Gespräch mit den indigenen und afroamerikanischen Denktraditionen heraus neu zu definieren.

Diese Transformation der lateinamerikanischen Philosophie bedeutet konkret, dass sie lernen muss, die Wirklichkeit und die Geschichte des Kontinents mit den Augen der Indianer und der Afroamerikaner zu sehen; das heißt, sie als Subjekte mit eigenen Stimmen anzuerkennen. Die Herausforderung oder, wenn man eine andere Formulierung bevorzugt, die Hauptaufgabe, mit der sich heute die "lateinamerikanische Philosophie" beschäftigen muss, ist daher die der interkulturellen Transformation ihrer selbst.

Diese Aufgabe impliziert jedoch nicht nur den dekonstruktiven kritischen Moment einer begrifflichen Entwestlichung, durch den die "lateinamerikanische Philosophie" sich in dem Sinn "entphilosophiert", dass sie von der Philosophieauffassung sich befreit, welche die dominante westliche Tradition geprägt hat. Dieser Moment ist sicherlich essenziell, da er die Erfahrung der theoretischen Umkehr bezeichnet, die es ermöglicht, den geerbten kategorialen Horizont zu erweitern. Aber er muss begleitet werden von einem explizit konstruktiven Moment, den ich als den Moment der kulturellen Neubestimmung bezeichne, worunter ich die Aneignung einer kulturellen Vielfalt in ihren verschiedenen Traditionen, Stimmen und Ausdrucksformen verstehe.

Dies ist der Moment einer *Wiedergeburt* ausgehend von vielen Quellen und Wurzeln. Zur Durchführung dieser *Wiedergeburt*, was das Entscheidende in diesem zweiten Moment wäre, muss die "lateinamerikanische Philosophie" jedoch ihre eigene Geschichte wiederaufarbeiten. Dies wäre eine konkrete und punktuelle Aufgabe innerhalb der Hauptaufgabe der interkulturellen Transformation, aber es erscheint mir dabei als eine entscheidende, da es nicht nur eine einfache historiographische wiedergutmachende Berücksichtigung des Anderen bedeutet sondern auch die Anerkennung der Vielstimmigkeit, in der sich Lateinamerika ausdrückt.

So verstanden beinhaltet diese Aufgabe zusätzlich die Notwendigkeit, die Landkarte der Philosophie in Lateinamerika neu zu gestalten, indem die verschiedenen Ursprünge, die verborgenen Bezüge, die verkannten Quellen hergestellt werden.

In einem Wort handelt es sich darum, die Landkarte unserer Philosophie als eine solche zu rekonstruieren, die bis heute von einer Vielzahl von Subjekten, die ihre eigene Sprache sprechen, gezeichnet wird. In der Erfüllung dieser Aufgabe würde die "lateinamerikanische Philosophie" die Bedeutung einer Philosophie mit polyphonem Gefüge erlangen, in der die verschiedenen Stimmen unseres kulturellen Flechtwerks nicht "reduziert" sind, sondern in ihr den freien und offenen Raum finden, der notwendig ist, um sich als solche auszudrücken und sich folglich über ihre Unterschiede auszutauschen auf einer Basis gegenseitigen Respekts.

¹⁶ Raúl Fornet-Betancourt, "Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika", in: ders. (Hrsg.), *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Freiburg 1997, S. 10.

Es würde sich dann um ein Projekt der "lateinamerikanischen Philosophie" handeln, das wirklich von der Pluralität der verschiedenen kulturellen Subjekte des Kontinents ausgeht.

Diesem *Projekt* habe ich den Namen der interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie gegeben, da sie im Wesentlichen das Projekt einer Philosophie ist, die gebildet wird durch die ursprüngliche Erfahrung der Subjekte, die das bilden, was wir seit Martí "Nuestra América" nennen.¹⁷

Aus dem Spanischen von Margret Kleinschmidt

¹⁷ Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José (Costa Rica) 1994.

7.

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 in erheblichem 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 40iger Jahren des 20. Jahrhunderts durchsetzt, und zwar als direkte Folge aus der Bewegung zur sogenannten „Normalisierung“ (nach europäischen Kriterien wohlgermerkt) 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: 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.

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 berühmtem 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

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, S. 114.

20. Jahrhunderts darstellt.³ So z.B. wird in der Darstellung weder auf die Rezeption 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.

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 Kemppf, *Historia de la filosofía en América Latina*, Santiago de Chile, Editora Zig-Zag, 1958; Constança Marcondes, *Filosofía 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 espanto-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.

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

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

⁷ Vgl. 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.

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 und portugiesischen 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, 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 Kompendium 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

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.

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 Erziehung 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 Leitfaden 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 auf und sie grüßen sich. »Wie sind wir?« fragen sie sich; und sie sagen einander, wie sie sind. Wenn ein Problem in Cojímar 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 zugleich Manifest und Kompendium der Kontextualität 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

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.

hier nicht weiter untersucht werden.²¹ Für das Anliegen dieses Abschnittes genügt außerdem der abschließende Hinweis, dass Martí's Programm – 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

– 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

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.

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.

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 entwickeln will, die in der Lage sei, zum Transformationsprozess der lateinamerikanischen Gesellschaft beizutragen. Es nimmt daher nicht 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 ein grober Überblick über die wesentlichen Momente genügen muss.

Aus der Logik des Anliegens der Kontextualisierung ergibt sich zunächst die Orientierung an der Erfahrung, was zugleich 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

²³ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus“, in: *Dialektik 2* (1993) 135-150.

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. Und genau dies soll der Name „positiver Sozialismus“ zum Ausdruck bringen.²⁴

– 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

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.

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 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 Potentialitäten der indianischen Kulturen her erreichen.

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.

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*

– 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 in der Art, dass der Titel „filosofía americana“ bzw. „filosofía latinoamericana“ oft als Synonym für kontextuelle Philosophie schlechthin im lateinamerikanischen Kulturbereich verwendet wird.

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 eines 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

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 blieb jedoch 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.

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*

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:

Erstens geht es um den Beitrag zur Rekonstruktion der Geschichte der Ideen und insbesondere der philosophischen Denktraditionen Lateinamerikas, wodurch die Philosophie sich ihrer 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 Gegen-

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.

stand eines dialektischen, kritischen Prozesses der Aneignung 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 einer 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.

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

– 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 70iger 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 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 Sozialgeschichte 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“ (Franz 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

Quesada, „Filosofía de la liberación: Reajuste de categorías“, in: UNAM (Hrsg.), *América Latina: Historia y destino*, Bd. 2, Mexiko, UNAM, 1992, S. 197-205.

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.

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 Kultur-ethos 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 Prozesse im Leben der „Armen mit Geist“ artikuliert und sie somit als Dienst an und mit dem sich befreienden Volk bestimmt.⁴²

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 Fonet-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 Fonet-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.

⁴² Vgl. Ignacio Ellacuría, „Función liberadora de la filosofía“, in: *Estudios Centroamericanos (ECA)* 435-436 (1985) 4564; und ders., *Escritos Filosóficos*, 3 Bde.,

- Die ursprünglich vor allem im Gespräch mit Martin Heidegger und Emmanuel Levinas 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

Mir 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.

– 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 afroamerikanischer 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

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.

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 „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 (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 offen legt. 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,

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

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

– **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 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-

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 Demokratie“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2003, S. 31-46.

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 von 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, afroameri-

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.

kanischer 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 entfaltet sich vielmehr als eine alternative philosophische 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 in den Mittelpunkt des Ansatzes gerückt werden.⁵⁰ Wichtig ist

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.

⁴⁹ Der erste methodologische und systematische Entwurf für diese neue Arbeitsperspektive wurde 1994 vorgelegt. Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, Mexiko, Editorial de la Universidad Pontificia, 1994; erschienen auch mit dem Titel: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Editorial DEI, 1994. Portugiesische Übersetzung: *Questões de método para uma filosofia 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: *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 Fornet-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

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 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

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, RundiNuskín 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.

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 Fonet-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: <http://www.mapuche.cl/documentos>; Ricardo Salas, *Lo sagrado y lo humano*, Santiago, Paulinas, 1996; und ders., „Etnodesarrollo y modernidad en

- In Ekuador 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 beachtete Herausarbeitung der andinen Philosophie in interkultureller Perspektive vorgelegt hat.⁵⁹

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 tojalabales*, 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. Deutsche Ausgabe: *Andine Philosophie*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 1999. Vgl. ferner in Deutsch seine Arbeiten: „Andine Philosophie. Aufsätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens“, in: *Neue Zeitschrift*

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, auseinandersetzen und mit ihr an der Erweiterung des interkulturellen Horizonts philosophischer Reflexion zusammenzuarbeiten.

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.

8.

Interkulturelle Philosophie: Eine Perspektive zur Umsetzung im lateinamerikanischen Hochschulwesen

1. Vorbemerkung

Die Organisation der Iberoamerikanischen Staaten für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura/OEI) hat uns zu diesem Kolloquium über den interkulturellen Dialog¹ im Rahmen des Projekts "Pensar Iberoamérica" ("Iberoamerika Verstehen"), das wiederum in das Programm "Iberoamérica: Unidad Cultural en la Diversidad" ("Iberoamerika: Kulturelle Einheit in der Vielfalt") eingebettet ist, zusammengerufen; und diese Einladung erfolgte in der Absicht, dass wir hier gemeinsam versuchen, den theoretischen Rahmen für einen "Lehrstuhl für Interkulturalität und multikulturelle Gesellschaft" aufzuzeichnen, dessen Einrichtung den Universitäten der iberoamerikanischen Länder vorgeschlagen werden soll. Das ist unsere Aufgabe hier.

Festhalten möchte ich auch, dass im Vorbereitungsdokument dieses Kolloquiums ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass es sich um eine Aufgabe handelt, dessen Anliegen zu den Handlungsrichtlinien der OEI zugunsten der Anerkennung der kulturellen Vielfalt Iberoamerikas und des daraus folgenden interkulturellen Zusammenlebens in der Region gehört.

Somit haben wir eine genau definierte Aufgabe und einen Leitfaden zu ihrer Realisierung vor uns. Denn sowohl der Name des Programms ("Iberoamerika: Kulturelle Einheit in der Vielfalt") als auch der des Projekts ("Ibe-

¹ Der Text gibt den Vortrag wieder, der am 30.08.2000 im Rahmen des erwähnten Kolloquiums gehalten wurde.

roamerika Verstehen") zeigen uns die Grundrichtung an, in die wir unsere Überlegungen bei der uns gestellten Aufgabe lenken müssen. Wir sollten also an die Erarbeitung des Konzeptes für einen "Lehrstuhl für Interkulturalität und multikulturelle Gesellschaft" so herangehen, dass das Konzept einen konkreten Beitrag zum Programm darstellen möge, das zeigen will, dass die kulturelle Einheit Iberoamerikas Differenzen nicht ausschließt, sondern dass sie von der Vielfalt der Traditionen und Sprachen bereichert wird, und daher zugleich einen Beitrag zu dem Projekt, "Iberoamerika aus der Vielfalt heraus zu verstehen", bilden kann.

Das bedeutet für uns allerdings eine Herausforderung, nämlich zu zeigen, dass die Aufgabe "Iberoamerika verstehen" nicht allein eine Angelegenheit derer sein kann, die sich professionell in Lateinamerika der Kultur und Wissenschaft widmen oder die sich als "Amerikanisten" verstehen, sondern dass – und hier liegt die eigentliche Herausforderung unserer Aufgabe – es eine Angelegenheit ist, die die Beteiligung aller erfordert; oder, um es mit den Worten José Martí, einem der Vordenker des interkulturellen Verstehens in Lateinamerika zu sagen, dass es eine Frage ist, die die aktive Beteiligung der "Vernunft aller in den Dingen, die alle angehen, nicht die akademische Vernunft des einen über die bäuerliche Vernunft anderer" erfordert.²

Hierzu darf ich noch Folgendes hinzufügen: Wenn Iberoamerika gleichzeitig historische und symbolische Realität ist, die alle betrifft, da es die Konstellation darstellt, die all diese "Dinge" umfasst, die Martí treffend "die Dinge aller" nannte, dann muss man auch anerkennen, dass "Iberoamerika Verstehen" eine *gemeinschaftliche* Aufgabe darstellt. Da es eine Aufgabe ist, die sich auf die Gemeinschaft (Iberoamerikas) bezieht und sie direkt betrifft, so erfordert "Iberoamerika Verstehen", dass die ganze Gemeinschaft, dass alle Mitglieder derselbigen zu Wort kommen, ihre Vorstellungen darstellen können, alle gehört und respektiert werden. Die Gemeinschaft muss das Subjekt der Aufgabe "Iberoamerika Verstehen" sein, wohl wissend, dass dieses gemeinschaftliche Subjekt ein Subjekt ist, das mit vielen Stimmen im Namen von vielen Traditionen, Sprachen und Kulturen spricht.

² José Martí, "Unser Amerika", in: Angel Rama (Hrsg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bei Salvador Allende*, Frankfurt a.M. 1982, S. 61. Vgl. auch "Nuestra América", in: *Obras Completas*, Band 6, La Habana 1975, S. 19; und Raúl Fornet-Betancourt, *José Martí*, Madrid 1998.

Im engeren Sinne ist dieses gemeinschaftliche Subjekt vor allem ein Subjekt, das aus Subjekten, aus Gemeinschaften besteht, die wiederum Subjekte sind und die ihr gemeinschaftliches Sein schmieden, indem sie mitteilen, was sie sind. Denn wie José Martí programmatisch feststellte, Amerika beginnt eine Gemeinschaft der Gemeinschaften zu werden und zu sein, wenn Hass, Rassismus und Eurozentrismus überwunden sind; wenn also: "Die Völker richten sich auf und sie begrüßen sich. »Wie sind wir?« fragen sie sich; und sie sagen einander, wie sie sind".³

Dieses Zitat José Martí's stellt deutlich dar, dass die Aufgabe "Iberoamerika Verstehen" als Gemeinschaftsaufgabe der Völker, die "einander sagen, wie sie sind", ein Prozess des gegenseitigen Kennenlernens ist, in dessen Verlauf es sehr wichtig ist, dass jede Gemeinschaft zu Wort kommt und den anderen mitteilt, was sie verkörpert, und auch schweigt, um die Worte der anderen vernehmen zu können. Anders ausgedrückt, es handelt sich um einen Prozess des interkulturellen Dialogs, in dem das Sprechen des Anderen und das Zuhören auf sein Wort es sind, die uns seine Alterität erschließen; und wo das Wort des Anderen wesentlich zum besseren Verständnis unserer selbst beiträgt. Konkret gesagt bedeutet dies, dass "Iberoamerika Verstehen" eine interkulturelle Aufgabe ist, in der diese Gemeinschaft der Subjekte bzw. Gemeinschaft lebendiger Gemeinschaften wie die der indigenen Völker, der Afroamerikaner, der Mestizen, der Euroamerikaner, etc. sich begegnen, um sich auszutauschen und gegenseitig zuzuhören. "Iberoamerika Verstehen" bedeutet somit zuzulassen, dass alle Mitglieder Iberoamerikas das Wort ergreifen, um ihre Weltsichten, aber auch mögliche historische Welten zum Ausdruck zu bringen.

Diese Perspektive zum *interkulturell* angelegten Verständnis von Iberoamerika, gerade weil sie diesen Prozess voraussetzt, in dem alle iberoamerikanischen Kulturen das Wort ergreifen als lebende Subjekte, ist aus meiner Sicht die beste Form, dieses Programm direkt anzugehen, das uns herausfordert mit der Aufgabe, die kulturelle Einheit Iberoamerikas zu achten ohne seine Vielfalt zu missachten.

Im Folgenden werde ich jedenfalls von dieser Perspektive ausgehen, um – entsprechend dem mir zugedachten Thema – den Beitrag der Philosophie zur Entwicklung des Konzepts zum "Lehrstuhl für Interkulturalität und multikulturelle Gesellschaft" zu behandeln. Mein Thema "Philosophie und Interkulturalität in Lateinamerika" werde ich also aus der Sicht der Aufga-

³ José Martí, *ebenda*, S. 63. Vgl. im Original *a.a.O.*, S. 20.

be unseres Kolloquiums erörtern. Mehr noch: Ich sehe diese Aufgabe als einen "Auftrag" an, d.h., dass ich mich diesem Thema annehmen muss mit einer genauen Zielvorstellung. Dies erklärt, dass die folgenden Überlegungen direkt im iberoamerikanischen Kontext angesiedelt sind und dass dementsprechend von einer Darstellung der Entwicklung der philosophischen Problematik der Interkulturalität in anderen Regionen der Welt abgesehen wird.⁴

2. Philosophie und Interkulturalität in Lateinamerika

Auf den ersten Blick, vor allem wenn man an die offensichtliche und lebendige Vielfalt der Sprachen, Kulturen und Denktraditionen, usw., durch die Lateinamerika charakterisiert wird, denkt, könnte man meinen, dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Interkulturalität ein normales Verhältnis ist in der Geschichte der Philosophie unseres Kontinentes, und dass es eine der wesentlichen Komponenten bildet, die die Eigenart der lateinamerikanischen Philosophie charakterisieren.

Jedoch zeigt ein kritischer Blick auf die Geschichte der Philosophie in Lateinamerika, dass diese Vermutung trügt, denn in der Geschichte der Philosophie unserer Länder findet man doch keine wirkliche Basis für eine solche Annahme. Unsere philosophische Historiographie⁵ legt eher dar, dass die Philosophie in Lateinamerika normalerweise ihre Geschichte schreibt, indem sie sich von der Realität der kulturellen Vielfalt unserer Völker ab-

⁴ Zu diesem Punkt gibt es weitergehende Literatur in der Dokumentation der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1995; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt 1998; und *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, Frankfurt 2001.

⁵Vgl. z.B.: A. Carrillo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito 1959; A. Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica*, Córdoba (Argentinien) 1953; H.E. Davis, *Latin American Thought. A Historical Introduction*, Louisiana 1971; W. R. Grawford, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, Mexiko 1966; I. Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München/Basel 1967; R. Insua, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945; M. Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile 1958; F. Larroyo/E. Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, Mexiko 1968; F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1974; ders., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Mexiko 1981; I. Monal (Hrsg.), *Las ideas en la América Latina*, La Habana 1985; F. Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos

wendet; es wird nicht nur kein Nutzen aus den Formen autochthonen Denkens gezogen, sondern sie werden sogar ignoriert als mögliche Quellen der theoretischen und praktischen Transformation.

Aber es gibt durchaus verständliche Gründe dafür, dass die Philosophie in Lateinamerika ihre Geschichte in dieser Weise dokumentiert. Es handelt sich doch hauptsächlich um die Geschichte einer Philosophie, die als "importierte" Philosophie bezeichnet werden kann, weil sie eben die Philosophie repräsentiert, die mit diesem Eigennamen nach Lateinamerika verpflanzt wird; ein Eigenname, der "Philosophie" nicht nur in Griechenland "geburtsmäßig" verortet, sondern auch mit einer in Europa kultivierten Wissensform identifiziert. Mit anderen Worten: Es ist die Philosophie als Disziplin des europäischen akademischen Modells der Wissensaufteilung, die nach Lateinamerika kommt, und zwar im Rahmen eines politischen und religiös-kulturellen Unternehmens der Kolonisation. Daher wird die Philosophie in einem kolonialen Erziehungssystem institutionalisiert, das darauf ausgerichtet ist, dass die Werte der Eroberer als gültig angesehen werden, und somit wird die Philosophie verdreht in ein Instrument der Unterdrückung, der Entwurzelung und der Missachtung des Eigenen.

Andererseits ist es sicherlich so, dass mit der politischen Unabhängigkeit und der Bildung der Nationalstaaten in Lateinamerika auch eine Neuorganisation des Universitätsstudiums und der Erziehung im Allgemeinen stattfindet, die, im Fall der Philosophie, einer Erneuerungsbewegung Raum gibt, die wir zusammenfassen können mit der Bezeichnung des Prozesses der Kontextualisierung der Philosophie.

Konkret beziehe ich mich dabei auf die wichtige methodologische und systematische Wende, die explizit mit dem Ansatz des Argentiniers Juan Baudista Alberdi (1810-1884) in Gang gebracht wird, zuerst durch seine Doktorarbeit (*Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Buenos Aires 1837) und dann durch seine berühmte Vorlesungsreihe mit dem Titel *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, Montevideo 1842, wo für eine "nationale Philosophie" plädiert wird, die sich als "amerikanische Philosophie" versteht und bewusst dafür ausspricht. Es ist bekannt, dass Alberdi seinen Ansatz als ein Programm zur Schaffung einer Philosophie in Lateinamerika verstand, die die nationale (politische) Emanzipation ergänzen sollte. Daraus folgt, dass es sich um ein Programm zur

Aires 1952; L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona 1976; und P. Guadarrama u.a., *Filosofía en América Latina*, La Habana 1998.

Kontextualisierung der Philosophie handelt, denn die unerlässliche Bedingung, damit die Philosophie tatsächlich eine Ergänzung zum nationalen Emanzipationsprozess wird, liegt genau darin, dass sie aus der eigenen Welt der abstrakten und vermeintlich universellen Ideen, die sich selbst im Verlauf ihrer Geschichte als akademische Disziplin herausgebildet hat, aufbreche und sich der Realität stelle und lerne, von ihr aus zu denken. Philosophie wird also "amerikanisch", indem sie *von den* realen Bedürfnissen der amerikanischen Völker *her* und *auf* die Mitwirkung bei der Suche nach praktischen Lösungen der Probleme, die sich in diesen realen Begebenheiten stellen, *hin* denkt.

Mit diesem Programm⁶ setzt Alberdi einen Richtungswechsel in der Philosophie Lateinamerikas in Gang, den ich eben als Kontextualisierungsprozess zusammengefasst habe, um damit den innovativen Schritt zu beschreiben, den seine Forderung nach einer Überwindung der Ausübung der Philosophie als einfach wiederholende Lehrstunde der abstrakten und "universellen" Ideen bedeutet. Denn sie verlangt, die Philosophie neu zu ordnen im Sinne eines Wissens um konkrete Realitäten, eines Wissens also, in dem Denken auch ein Sich-verstehen auf die Gestaltung von Realität impliziert. In diesem Zusammenhang soll darauf hingewiesen werden, dass Kontextualisierung weder geographische bzw. geopolitische Verortung noch Anwendung fertiger Gedanken auf bestimmte Problemen bedeutet, sondern dass es sich um einen Prozess handelt, der ein Bestandteil des Denkens selbst ist, denn Kontextualität ist nicht eine Ingredienz, die einem Denken zugefügt wird, sondern eine Wissensqualität, die das authentische Denken von ihrem Ursprung her begleitet. Es geht um die "Methode" des Denkens, die Art, in der das Denken *vor-geht*, wenn es in und durch diesen Vorgang lernt, dass Denken nicht die Kunst meint, sich in der "Luft" der reinen Ideen halten zu können, und daher auch nicht die Kunst des "gekonnten" Herabsteigens von diesen ideellen Sphären zur Realität, sondern das Vermögen, auf dem "Boden" zu stehen. D.h.; sich darauf zu verstehen, mit der Lebensgemeinschaft zusammenzuwachsen, die – weil sie immer schon eine *sapientiale* ist – es mit ihren Traditionen, mit ihren historischen Erinnerungen, die ihre Formen der "Weltweisheit" und der "Lebenskunst" sind, trägt. Kontextualisierung des Denkens bedeutet demnach Wurzel schlagen in den

⁶ Da hier nicht weitergehend auf die Gedanken Alberdis eingegangen werden kann, darf ich auf eine meiner Arbeiten verweisen: "Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi", in: ders.; *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt a.M. 1987, S. 49-64.

historischen Erinnerungen der Menschheit; denken mit der Erinnerung und im Dienste der historischen Erinnerung, durch die jede Kultur und jedes Volk ihre eigene sapientiale Art des realen Seins und der Organisationsformen des Zusammenlebens skizziert. Aber kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück.

Der Kontextualisierungsprozess der Philosophie in Lateinamerika ist keine Randerscheinung. Sicherlich gelingt es ihm nicht, die etablierte akademische Philosophie auf den Universitäten des Kontinents in entscheidender Weise zu beeinflussen, wie beispielsweise die von Francisco Romero (1891-1962) initiierte Bewegung entgegengesetzter Bedeutung im Namen einer "philosophischen Normalität"⁷ darlegt; eine Bewegung, die behauptet, die in Lateinamerika erreichte philosophische Reife hervorzuheben, indem sie auf die Tatsache verweist, dass sich die Philosophie in den lateinamerikanischen Ländern "professionalisiert" hat, d.h., dass sie die Angelegenheit der Philosophieprofessoren oder Fachphilosophen geworden ist, die ihren Beruf entsprechend den "normalen" Kriterien ausüben, die natürlich der europäischen akademischen Tradition entsprechen. Diese Bewegung der "Normalisierung" der Philosophie, die, wie ich vorhin schon sagte, möchte, dass die Philosophie in Lateinamerika einer europäischen "Norm" folgt, läuft zum großen Teil – und das bis heute – parallel zum Prozess der Kontextualisierung, und ist sogar die dominantere im lateinamerikanischen Universitätsumfeld. Allerdings – so darf ich hier betonen –, ist der von Alberdi in Gang gebrachte Kontextualisierungsprozess kein peripheres Kapitel in unserer Philosophiegeschichte. Und dies nicht nur allein aus dem einfachen Grund, dass Philosophie sich nicht auf ihre akademische oder universitäre Gestalt reduzieren lässt. Das ist offensichtlich. Der Hauptgrund liegt eher darin, dass der Prozess der Kontextualisierung, wenn er sich auch nicht der philosophischen Universitätslehre aufdrängt, sich doch Eingang verschafft in die verschiedensten philosophischen Tendenzen und Schulen, auf die Art und Weise, dass diese Repräsentanten derselbigen sind, d.h., dass sie sich in einen Motor des Kontextualisierungsprozesses verwandeln. Eine eingehende Begründung dieser Behauptung würde implizieren, dass die Philosophiegeschichte in Lateinamerika von Alberdi aus bis heute überprüft werden müsste. Dies würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. So beschränke ich mich darauf, einige wichtige Momente in diesem Prozess als Beleg für diese Behauptung aufzuführen und zudem als

⁷ Hierzu vgl. Kapitel 1 in diesem Buch.

Beweis dafür, dass der Prozess der Kontextualisierung ein zentrales Geschehen in der Philosophiegeschichte Lateinamerikas seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute darstellt.

Ich denke im Besonderen an die lateinamerikanische Gestaltung des Positivismus,⁸ an die Entwicklung des positiven Sozialismus,⁹ an den indoamerikanischen Marxismus,¹⁰ an die breite und starke Bewegung der "amerikanischen Philosophie" (*filosofía americana*) oder "lateinamerikanischen Philosophie" (*filosofía latinoamericana*), die mit neuer Kraft in den 40er Jahren wiederersteht und sich zu einer Bewegung mit kontinentalem Ausmaß entwickelt, die herausragende und anerkannte Persönlichkeiten der zeitgenössischen lateinamerikanischen Philosophie anzieht;¹¹ aber ich denke auch an die Perspektive des kontextuellen Philosophierens, das durch die Befreiungsphilosophie eröffnet wurde; eine erneuernde Perspektive, die sich mit einzigartiger Radikalität entwickelt hat und dabei Raum schuf für eine vielgestaltige Strömung der kontextuellen philosophischen Reflexion, die noch in der weiteren Entwicklung ist und deren Vielfalt in ihren Tendenzen immer klarer wird.¹²

⁸ Vgl. z.B.: R. Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires 1968; L. Zea, *El positivismo en México*, Mexiko 1968, und L. Zea (Hrsg.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas 1980.

⁹ Vgl. J. Ingenieros, *Sociología argentina*, Buenos Aires 1961; und die in der Anthologie zusammengefassten Arbeiten: *Antiimperialismo y Nación*, Mexiko 1979; J.B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires 1915; und R. Fornet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des 'positiven Sozialismus'", in: *Dialektik 2* (1993) 135-150.

¹⁰ Vgl. J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1968; *Temas de nuestra América*, Lima 1971; und *Ideología y Política*, Lima 1973; V.R. Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-Histórico*, Lima 1984; A. Saladino, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Mexiko 1983; und die analytischen Studien von R. Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994; und C. Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima 1981.

¹¹ Persönlichkeiten wie u.a. A. Ardao, F. Miró Quesada, A.A. Roig und L. Zea wären hier ausdrücklich zu erwähnen. Für die bibliographischen Hinweise vgl. Kapitel 5 in diesem Buch. Vgl. ferner: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Für Leopoldo Zea*, Aachen 1992; Hugo E. Biagini/Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig*, Aachen 2001; und Gunther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*, Aachen 2001.

¹² Als konkrete Beispiele kann hier auf die christliche Philosophie der Befreiung hingewiesen werden mit u.a. zwei ihrer wichtigsten Vertretern, I. Ellacuría (Vgl. *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; und *Escritos Filosóficos*, Band I-III, San Salvador 1996-2000) und J.C. Scannone (Vgl. *Nuevo punto de partida de la filosofía lati-*

Diese kurzen Ausführungen mögen genügen, um die zentrale Bedeutung des Kontextualisierungsprozesses in der Philosophiegeschichte Lateinamerikas verständlich zu machen. Zweifellos ist er ein gewichtiger Faktor in unserer Ideengeschichte. Im konkreten Zusammenhang mit dem uns hier gestellten Problem ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass der Kontextualisierungsprozess einen bedeutenden Schritt bei der Öffnung der philosophischen Reflexion zur Dimension der Interkulturalität auf unserem Kontinent darstellt, da es keinen Zweifel daran gibt, dass es sich auch um einen Prozess der Begegnung zwischen Philosophie und kultureller Realität Lateinamerikas handelt. In anderen Worten: Der Prozess der Kontextualisierung hat dazu beigetragen, dass die Trennung zwischen Philosophie und Kultur in Lateinamerika überwunden wurde, indem dadurch eine Praxis der Philosophie als Reflexion gefördert wurde, bei der Philosophie nicht mehr alleine, wie Andrés Bello (1781-1865) kritisch anmerkte, als eine "exotische Blume" angesehen wurde, die "noch nicht den Saft der Erde, die sie trägt, in sich aufgenommen hat",¹³ sondern sich in eine Pflanze verwandelt, die aus dem sie ernährenden kulturellen Boden wächst.

Durch diesen Kontextualisierungsprozess wird der Philosophie zudem bewusst, dass sie kontextuelle kulturelle Wurzeln hat, d.h. sie entdeckt, dass die Wurzeln, die ihr ein Eigenleben geben und die das Wachsen als lebendige Reflexion in einem konkreten Kontext des Lebens und der Geschichte erleichtern können nicht die transplantierten, importierten, schon vom sie tragenden Lebensfluss abgeschnittenen Traditionen sind, sondern eher "lokale" Traditionen. Es sind – da alle Traditionen, weil sie gerade notwendig zu einem Ort gehören, "lokal" sind – die Traditionen des Kontextes, in dem sie steht; denn es sind diese "lokalen" Traditionen, wo die Lebensinterpretationen jeder menschlichen Gemeinschaft ausgedrückt werden und sich verdichten, die Quellen, von denen jedes Philosophieren mit dem Anspruch auf Authentizität sich nähren müsste. Die Traditionen der Völker, gerade als Lebensinterpretationen von den verschiedenen Kontexten aus, sind in Wahrheit der stützende Text der philosophischen Reflexion, und nicht die

noamericana, Buenos Aires 1990); die Befreiungsethik von E. Dussel (Vgl. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Mexiko/Madrid 1998); und die politische Philosophie der Befreiung von A. Serrano Caldera (Vgl. *Los dilemas de la democracia*, Managua 1995; und *Estado de derecho y derechos humanos*, León/Nikaragua 2000).

universitären Lehrbücher. Denn die akademischen philosophischen Traditionen mit ihrem teilweise übertriebenen Kult der in Schrift niedergelegten Texte sind im Grunde das Resultat des Denkdialogs mit jenen anderen lebendigen Traditionen und die daher, auch wenn sie einen wesentlichen Beitrag und eine notwendige Orientierung für die Behandlung wesentlicher Fragen darstellen, trotzdem nicht das Lebenszentrum des Philosophierens darstellen sollten.

Der Prozess der Kontextualisierung hat somit zur Konkretisierung des innovativen Schritts Alberdis beigetragen und führte sogar zu einer "Kulturi-sierung" der Philosophie in Lateinamerika. Wie ich vorhin schon erwähnte, so bedeutet die Entdeckung der interkulturellen Dimension für die Philosophie in unserem Bereich, sie der kulturellen lateinamerikanischen Realität gegenüber zu stellen, sie von da aus zu "kultivieren", und dies bedeutet unzweifelhaft auch die Berücksichtigung der komplexen Prozesse der interkulturellen Kommunikation oder der Transkulturation, wenn der Terminus von Fernando Ortíz bevorzugt wird.¹⁴

Das bisher Gesagte macht deutlich, dass ich den Kontextualisierungsprozess der Philosophie in Lateinamerika eindeutig positiv beurteile und seinen wichtigen Beitrag zur Entdeckung des Interkulturellen anerkenne.

Trotzdem widerspricht noch relativiert diese Bewertung das strenge Urteil, mit dem ich diesen Abschnitt meiner Überlegungen begonnen habe, der Feststellung, dass die Philosophiegeschichte in Lateinamerika bis heute und auch weiterhin zu einem großen Teil geschrieben wurde und wird, ohne dass der interkulturelle Reichtum unseres Kontinents ernsthaft berücksichtigt wird.

Denn trotz dieses großen Beitrags zur Entwicklung des kontextuellen Philosophierens stellen Philosophie und Interkulturalität weiterhin ein miteinander nicht auskommendes Paar dar.

Auf der anderen Seite präsentiert nämlich dieser Kontextualisierungsprozess der Philosophie starke Defizite im Bereich des Interkulturellen. Ich

¹³ Andrés Bello, "Autonomía cultural de América", in: Carlos Ripoll (Hrsg.), *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericana*, New York 1970, S. 49.

¹⁴ Vgl. F. Ortíz, *Contrapunteo del Tabaco y del Azúcar*, Caracas 1978; und meine Studie "Rassenbeziehungen als interkulturelles Verstehens- und Kommunikationsproblem. Provisorische Hypothesen für eine philosophische Interpretation", in: Karl Kohut (Hrsg.), *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, Frankfurt a.M. 1989, S. 51-62.

werde dies nun erläutern, indem ich die andere Facette dieses Prozesses darstelle, die dabei weitaus weniger positiv ist.

Zweifellos hat dieser Prozess, wie wir gesehen haben, zur Überwindung der bestehenden Teilung zwischen Philosophie und der eigenen kulturellen Realität in Lateinamerika beigetragen, indem er die Begegnung von Philosophie und Interkulturalität gefördert hat. Zugleich muss gesagt werden: Diese Begegnung ist begrenzt und defizitär, da die lateinamerikanische kontextuelle Philosophie es nicht schafft, in vollem Umfang die kulturelle lateinamerikanische Realität zu entdecken als eine kulturelle Realität mit bedeutender interkultureller Verwurzelung, bestehend aus einer reichen und lebendigen Pluralität der Kulturen. Ihre Perzeption des Interkulturellen ist reduktionistisch und selektiv.

Der Grund für diese Tatsache ist nicht leicht zu erklären, da er verbunden ist mit einem historischen, politischen und kulturellen Prozess, auf den multiple Einflüsse einwirkten. So kann man nicht auf einen einzigen Grund zurückgreifen, sondern muss die verschiedensten Faktoren berücksichtigen. Dies würde eine detaillierte Analyse erfordern, und auch die kann diese Arbeit hier nicht leisten. Daher werde ich hier nur eine provisorische Erklärung skizzieren; auch wenn sie nicht die ganze Komplexität wiedergibt, so wird sie uns doch helfen, diese andere Facette des Kontextualisierungsprozesses der Philosophie in Lateinamerika zu verstehen.

An erster Stelle muss man als expliziten Grund für diese Tatsache, die José Martí schon zu Ende des 19. Jahrhunderts in dem Satz "die Kolonie lebte in der Republik weiter"¹⁵ feststellte, das Überleben der kolonialen Gewohnheiten im Denken unseres kontextuellen Philosophierens erwähnen, wodurch immer noch die Tendenz der Imitation "fremder Ideen und Formeln"¹⁶ berücksichtigt werden muss, und wodurch der offene Dialog mit dem philosophischen Reichtum der autochthonen Traditionen behindert wird.¹⁷

An zweiter Stelle und als konkrete Folge des vorhergehenden Aspektes darf ich auf die *faktische* Option einer eurozentrischen Sicht in unseren Lehrplänen der "nationalen" Erziehung und im Besonderen in der philosophischen Ausbildung hinweisen. So kann man verstehen, dass die Philosophie sich kontextualisiert, aber der sich der europäischen Tradition ver-

¹⁵ José Martí, "Unser Amerika", *a.a.O.*, S. 62.

¹⁶ José Martí, *ebenda*, S. 62.

¹⁷ Martí sprach von der "ungerechten und unklugen Verachtung der Eingeborenen", *ebenda*, S. 62.

schriebene Standard erfüllt weiterhin eine normative Funktion, die beispielsweise in der angewandten Methodologie zum Ausdruck kommt, wie es in der Vorliebe für schriftliche Quellen, um hier nur einen konkreten Fall zu nennen, offensichtlich wird. Selbst auf systematischer Ebene ist die Normativität des Standards zu spüren. Die berühmte und anhaltende Debatte über die Frage, ob "lateinamerikanische" Philosophie überhaupt Philosophie sei, belegt dies; denn es handelt sich um eine Debatte, die nicht nur allein die Konfrontation zwischen den "Universalisten" und den "Kontextualisten" oder den "Regionalisten"¹⁸ reflektiert, sondern sie belegt auch, wie selbst die Repräsentanten der lateinamerikanischen kontextuellen Philosophie weiterhin bemüht sind um eine Anerkennung seitens der europäischen Philosophie.

An dritter Stelle möchte ich auf einer nun konkreter werdenden Ebene anfügen, dass ein weiterer Grund darin liegt, dass bis heute die Arbeitssprachen der kontextuellen lateinamerikanischen Philosophie Spanisch und in weit geringerem Umfang Portugiesisch sind. Die anderen Sprachen des Kontinents spielen in der lateinamerikanischen philosophischen Produktion keine bedeutsame Rolle, weder in der Lehre noch in der Forschung oder im Bereich der Veröffentlichungen. Dieser Hinweis ist bedeutsam, da, auch wenn die Sprachen der Urbevölkerung manchmal "Studienobjekt" sind seitens einiger Philosophen, so ihr Fehlen im Schaffens- und Verbreitungsprozess der Philosophie logischerweise doch eine Verarmung darstellt, ein Verlust an Artikulationsmöglichkeiten und an kultureller Kontextualisierung der philosophischen Arbeit. Denn es ist offensichtlich, dass eine "bilinguale" Philosophie in einem polyglotten Kontinent sich nicht von der Erfahrung aller Traditionen, die ihren Kontext bilden, ernähren kann, mit dem in diesem Fall erschwerenden Umstand, dass der spanisch-portugiesische "Bilinguismus" den direkten Zugang zur ursprünglichen Erfahrung der Sprachen der Ureinwohner des Kontinents verbaut. Und ich glaube, dass dies niemandem verborgen geblieben ist – und es meiner Meinung nach hier auch erwähnt werden sollte, auch wenn es polemisch erscheinen mag –, dass dies auch im Zusammenhang steht mit der größten-

¹⁸ Vgl. F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, a.a.O.; A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968; Sociedad Venezolana de Filosofía (Hrsg.), *La filosofía en América*, Caracas 1979; L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexiko 1969; und mein Buch: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985.

teils "kreolischen", euroamerikanischen Herkunft der Repräsentanten der lateinamerikanischen kontextuellen Philosophie.

Aber an letzter und vierter Stelle möchte ich auf einen anderen Punkt zu sprechen kommen, der mir auch als der Entscheidendste erscheint, da in ihm alle vorherigen Gründe zusammenfließen und die Ursache dafür liegt, dass die kontextuelle lateinamerikanische Philosophie, abgesehen von wenigen Ausnahmen, die kulturelle Realität Lateinamerikas reduziert hat auf eine *dominante* lateinamerikanische Kultur, worunter dabei nicht die Kultur der aus dem Ausland stammenden Eliten zu verstehen ist, sondern die sogenannte "mestizische", "nationale" Kultur, die sicherlich das Resultat eines interkulturellen Transformationsprozesses ist, aber die sich auch als eine Kultur herausbildet, in der nicht alle Kulturen Lateinamerikas zu gleichen Teilen oder wenigstens zu gleichen Bedingungen ihren Platz haben, denn es ist die Kultur, die sich im Kontext eines politisch-sozialen Projekts unter der Herrschaft der "Kreolen" herausbildete: das Projekt einer "Nation", das den Ureinwohner und den Afroamerikaner marginalisiert. Diese Kultur ist "lateinamerikanisch" und diesbezüglich auch eine eigene Kultur; aber sie ist nicht die Kultur, die alle repräsentiert. Nicht alle können sich in ihr als Subjekte wiedererkennen. Daher bezeichne ich sie als "dominant"; d.h., es handelt sich um die Kultur Lateinamerikas, die sich als "weiß" ansieht und sich in der politischen, sozialen, erzieherischen und religiösen Organisation des Kontinents gefestigt hat auf Kosten des Anderssein der indigenen und afroamerikanischen Völker. Es ist eine Kultur, die das Anderssein des Anderen assimiliert in ihrem zentralen "kreolischen" Grundmuster, aber nicht zulässt, dass der Andere sie verändert und beeinflusst mit seinen Werten. Daher bedeutet die Assimilierung in diesem "nationalen" Rahmen Beherrschung, und dies entspricht einer Ausgrenzung.

Diese *dominante* lateinamerikanische Kultur ist diejenige, die die lateinamerikanische kontextuelle Philosophie in ihren bevorzugten Gesprächspartner verwandelt hat. Mehr noch, sie hat aus dieser Kultur *die* lateinamerikanische Kultur mit einem großgeschriebenen "K" gemacht¹⁹, als ob sie die Kultur wäre, die alle Kulturen des Kontinents repräsentieren würde. Daher spreche ich von einer Reduktion der kulturellen Realität Lateinamerikas. Und ich darf noch hinzufügen, dass es sich um eine Reduktion han-

¹⁹ In der spanischen Sprache werden sonst in der Regel auch alle Substantive ("cultura") kleingeschrieben, nur zur Betonung werden sie mit einem großgeschriebenen Anfangsbuchstaben versehen (Anmerkung der Übersetzerin).

delt, die den Trug der Selektion, genauer, den Trug der *selektiven* Totalität ernährt, die dem Anderen in seinem Dasein schadet.

Dieses sind zusammenfassend die Gründe, die verhindert haben, dass in ihrem Aufeinandertreffen mit der kulturellen Realität die kontextuelle Philosophie auf unserem Kontinent die interkulturelle Realität Lateinamerikas in ihrer ganzen Breite entdecken konnte. Aber dieses Defizit annulliert nicht ihre Verdienste noch entkräftigt es die Arbeitsperspektive, die sie eröffnet. Meine Kritik will also nicht zurück. Gegenwärtig gibt es keine kohärente Alternative zum Modell des kontextuellen Philosophierens. Die Intention meiner kritischen Analyse ist daher vielmehr die, zur Radikalisierung des Prozesses der Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika beizutragen, wobei radikalieren eine neue plurale Verortung des kontextuellen Philosophierens bedeutet, damit es in vielen Böden eigene Wurzeln schlagen kann. Dies ist mit anderen Worten gesagt der Vorschlag der interkulturellen Philosophie, verstanden als Radikalisierung des kontextuellen Philosophierens. Diese werde ich im folgenden Abschnitt kurz darstellen.

3. Die interkulturelle Philosophie: Eine neue Gestalt des kontextuellen lateinamerikanischen Philosophierens

Eben wurde bereits darauf verwiesen, dass die interkulturelle Philosophie nicht mit dem bis heute entwickelten kontextuellen Philosophieren in Lateinamerika brechen möchte, aber dass sie sehr wohl beabsichtigt, ihre Arbeitsperspektive zu radikalieren, um so zur Überwindung gewisser Defizite in der Perzeption der Interkulturalität unseres Kontinents beizutragen. In diesem Sinne liegt mein Ansatz auf einer Linie der Kontinuität mit dieser Tradition des kontextuellen lateinamerikanischen Philosophierens. Dennoch birgt jeder Versuch der (kreativen) Kontinuität einer Tradition auch einen gewissen Bruch in sich. Denn die Radikalisierung, die ich vorschlage, impliziert eine Transformation der aktuellen Tradition des kontextuellen lateinamerikanischen Philosophierens; eine Transformation die gerade dadurch, dass sie das Ergebnis einer neuen Verortung des Philosophierens in multiplen kulturellen Matrizen des Kontinents ist, diese Tradition sowohl methodologisch als auch systematisch derart orientiert, dass sie sie befreit von ihrer partiellen Verortung in Lateinamerika, damit sie sich in allen kulturellen Kontexten kontextualisieren kann.

Man sollte erkennen, dass der kritische Punkt nicht die Kontextualität des kontextuellen lateinamerikanischen Philosophierens ist, sondern die Partialität, mit der es sich kontextualisiert und unsere kulturelle Vielfalt wahrgenommen hat. Ihre Transformation strebt nicht die Überwindung der Problemstellung an, sondern die Partialität derselbigen. In anderen Worten: Es handelt sich darum, die kontextuelle Basis einer Problemstellung zu erweitern und zu versuchen, sie mittels des Beitrags aller möglichen Kontextualisierungen zu transformieren in ein Philosophieren, das, da es Eigentum aller Kulturen ist, nicht durch einen reduktionistischen Weg der Selektion, die immer verkleinert, nach Einheit trachtet, sondern das das Zusammenleben der verschiedenen Seiten sucht, wodurch das Universelle entsteht. Diese Gestalt des transformierten kontextuellen Philosophierens ausgehend von der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas bezeichne ich dann als die lateinamerikanische interkulturelle Philosophie. Mit dieser Bezeichnung sollen sowohl die Kontinuität als auch der Bruch bezüglich des kontextuellen Philosophierens auf unserem Kontinent angezeigt werden. Aber worin besteht nun eigentlich genau dieser Ansatz?

Zuerst einmal handelt es sich um eine Praxis der Philosophie, die die erlernte oder geerbte Philosophie im Kontext des Dialogs der Kulturen neu verortet. D.h., es ist ein Verständnis der Philosophie, das "die" Philosophie nicht als etwas ansieht, was der interkulturellen Realität gegenübersteht; oder, anders ausgedrückt, es betrachtet die Interkulturalität nicht als eine der Philosophie fremden Dimension, die diese sich als Mittel für ihre eigene Verbesserung als Wissensdisziplin aneignen soll, sondern es erfährt die Interkulturalität als einen Ausdruck der realen kulturellen Vielfalt, in der Philosophie sich tatsächlich befindet und von der aus sie lernen muss, Philosophie zu sein, d.h. also lernen, eine Philosophie *ausgehend* von der Vielfalt zu sein, und nicht nur Philosophie *über* die kulturelle Vielfalt.

Zweitens setzt der Ansatz der interkulturellen Philosophie eine Praxis der Philosophie voraus – wie es auch aus dem vorhergehenden Aspekt folgert –, bei der das universitäre Vorurteil überwunden wird, nach dem der eigentliche Ort der Philosophie ihre Geschichte ist, die Geschichte ihrer akademischen Traditionen. Angesichts dieses Vorurteils "entphilosophiert", ja "entprofessionalisiert" der Vorschlag der interkulturellen Philosophie – und, da die dominante Tradition, die die Philosophie zu einer Disziplin und einer akademischen Tätigkeit gemacht hat, eine westliche ist, entspricht dies auch einer "Entwestlichung" – die Philosophie, und "verrückt" sie zu den kulturellen Traditionen, zu den Orten, wo die Menschheit lebt.

Daraus folgt drittens, dass interkulturelle Philosophie die Bezeichnung für eine Art ist, philosophische Reflexion zu praktizieren, die die *Renaissance* der Philosophie aus vielen kulturellen Böden und Wurzeln heraus akzeptiert.

Als Programm für eine *kontextuelle Renaissance* der Philosophie beinhaltet viertens der Vorschlag der interkulturellen Philosophie die vollkommene Entdeckung der kulturellen Vielfalt als einen Ort, der das Philosophieren als eine kontextuelle Praxis qualifiziert; und folglich diversifiziert je nach der Qualität der kontextuellen historischen Erinnerungen. Die historischen Erinnerungen der Menschheit sind der Ort, wo das Philosophieren ihre Qualität findet. Für ein lateinamerikanisches interkulturelles Philosophieren bedeutet dies die Aufgabe, die amerikanische kulturelle Vielfalt sehen zu lernen. D.h., dass das "tiefe Amerika"²⁰ entdeckt werden muss, ein Amerika, das die partielle Perzeption des Lateinamerikanischen in der *dominanten* lateinamerikanischen Kultur versteckt, marginalisiert oder reduziert zu einer assimilierbaren folkloristischen Welt. Daher trifft das lateinamerikanische interkulturelle Denken, wie ich es an anderer Stelle erläutert habe,²¹ auf ihre wahrhaftige historische Bedingung in der "Entdeckung" der anderen Amerikas. Davon hängt seine Möglichkeit ab, viele kulturelle Nährböden zu treffen, wo es Wurzeln schlagen und von denen aus vielfältig entstehen kann. Offensichtlich muss die "Entdeckung" der anderen Amerikas auch eine andere Entdeckung sein; eine Entdeckung, die nicht erobert oder reduziert, sondern die ein Eröffnen von Räumen ist, um dem Auftreten des Neuen Raum zu gewähren. Etwas Neues, das eigentlich nicht die andere Kultur ist sondern die Erfahrung eines gegenseitigen Kennenlernens und ein Lernprozess, in dem keine Spaltung zwischen Entdeckern und Entdeckten, Eroberern und Eroberten vorkommt, da in diesem Lernprozess man nicht nur vom Anderen lernt; man lernt vor allem mit dem Anderen anders zu sein. Erlernt wird also die Praxis des *Zusammenlebens*. Das Sich-einlassen auf diesen Entdeckungsprozess bedeutet für die, die Philosophie betreiben, vor allem die Räume öffnen zu können, damit die indigenen und die afroamerikanischen Kulturen ohne Dolmetscher und Vermittler das Wort ergreifen können; ihrer Weisheit zuhören und mit ihnen zusammen leben zu lernen, indem auf jeden Kolonisationsversuch verzichtet wird, d.h.

²⁰ Vgl. R. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires 1975. Vgl. auch C.M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Aachen 1999.

²¹ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, Mexiko 1994, S. 38 ff.

ohne zu versuchen, sie zu einer konzeptuellen (westlichen) Form der Philosophie zu machen.

Die kontextuelle *Renaissance* aus der bewusst und wirklich anerkannten kulturellen Vielfalt Lateinamerikas heraus bedeutet außerdem – dies wäre der fünfte Aspekt meines Ansatzes –, dass eine interkulturelle lateinamerikanische Philosophie keiner bestimmten Form Priorität oder Privilegien einräumt. Und würden wir, die wir Philosophie in dieser Perspektive zu betreiben versuchen, durch die Bedeutung oder den Einfluss der erworbenen Gewohnheiten in der Schule der immer noch dominanten westlichen Philosophie von einer Konzeption der Philosophie ausgehen wollen, die weiterhin in dem westlichen Paradigma zentriert ist, so müssten wir diese kulturelle Verortung explizieren und uns bewusst werden, dass wir sie nicht "selbstverständlich" als notwendige Referenz für andere kontextuelle Philosophien voraussetzen dürfen. Die Interkulturalität ist eine Haltung, die nicht unvereinbar ist mit der situativen Zugehörigkeit zu einer Kulturtradition bzw. mit dem Bewusstsein eines kulturellen Ausgangspunktes – dies ist und wird immer inhärent mit der *conditio humana* sein – oder, im Falle des Philosophen, mit der Herausarbeitung einer eigenen kontextuellen Position. Das, was Interkulturalität als Lebens- und Denkhaltung wirklich widerspricht, ist das Verschließen des Eigenen und dessen Erheben zum Kriterium schlechthin, denn die interkulturelle Haltung zeichnet sich genau durch die entgegengesetzte Bewegung aus: das Eigene öffnen, um es aus der Beziehung zum Anderen zu verstehen. Für die Praxis der Philosophie bedeutet dies die Anerkennung der Pluralität der Gestalten, in denen das praktiziert werden kann, was wir allgemein hin als Philosophie bezeichnen. Angesichts der Tatsache der philosophischen Pluralität darf deshalb das interkulturelle lateinamerikanische Philosophieren kein kontextuelles philosophisches Modell bevorzugen. Sein Programm sucht eher das Wachsen der Pluralität in der Gleichheit aller.

Auf der anderen Seite sollte jedoch auch bezüglich der Pluralität der Philosophie berücksichtigt werden, dass dies nicht heißt, die Philosophien in ihrer Pluralität abzusondern.

Daher, und dies wäre der sechste Punkt, sucht der Vorschlag der interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie auch die Perspektive eines Dialogs zwischen den kontextuellen Philosophien des Kontinents. Es wird nämlich von der Einsicht ausgegangen, dass die Pluralität, bleibt sie in ihren einzelnen Ausprägungen isoliert, nicht plural ist; die Pluralität ist plural, wenn man sagen kann, dass der Zustand besteht, dass "es mehr als eine gibt",

d.h., wenn es das Bewusstsein für eine gemeinsame Verbindung und Zugehörigkeit gibt. Hier wurzelt übrigens der Reichtum der Pluralität: in der Verbindung miteinander, im Dasein vieler miteinander, nicht isoliert, sondern in gegenseitiger Kommunikation. Das Anerkennen der kulturellen Pluralität oder Vielfalt bedeutet somit die Anerkennung und den sorgsamsten Umgang mit der Beziehung zwischen den kontextuellen Kulturen; sie nicht zu verwandeln in "Reservate" oder "Reduktionen", sondern sie als sich annähernde Prozesse zu sehen.

Ausgehend von dieser Grundeinstellung versucht das Programm der interkulturellen Philosophie den Dialog zwischen den verschiedenen Gestalten der Philosophie unseres Kontinents zu fördern, damit die einen und anderen Formen des Verstehens und der Gestaltung von Philosophie miteinander kommunizieren, ihre eigene Form durch die Reziprozität verbessern, ihre Interpretationen der Welt austauschen und, indem sie jedoch die Erinnerung an die Unterschiede bewahren, die Einheit des Menschlichen in der Vielfalt suchen. Auf dieser Ebene bedeutet interkulturelle lateinamerikanische Philosophie nicht eine Philosophie der lateinamerikanischen Kulturen, sondern ein Forum der Philosophien der Kulturen des Kontinents; ein Forum, das seine Zielsetzung in sich selbst trägt, nämlich die Multiplizierung der Relationen und das Verknüpfen der Relationen mit respektiven Interpretationen. So sucht dieses Forum nicht nach einer Metaphilosophie, einer alle kontextuellen Philosophien globalisierenden Philosophie, sondern nach dem Sichtbarmachen der Universalität als Kommunikationsmittel zwischen den Philosophien. Auf diese Weise – so darf ich vermuten – realisieren die kontextuellen Philosophien auch die Universalität der Philosophie.

Selbstverständlich kann der Ansatz einer interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie nicht nur ein theoretisches Programm sein. Es ist zugleich auch ein Programm der praktischen Transformation des Vollzugs des Philosophierens. Daher komme ich nun zu einem siebten und letzten Punkt, in dem ich einige Aspekte anführen werde, die diesbezüglich verändert werden müssten.

Wenn auf theoretischer Ebene hier darauf hingewiesen wurde, dass der ursprüngliche, ausgehende Ort der Philosophie nicht die Geschichte der Philosophie mit ihrem Kanon klassischer Werke ist, sondern dass die kulturellen Traditionen ihr eigener kontextueller Ort sind, dann kann nur konsequent sein, dass eine zentrale Bedeutung für das Studium der autochthonen Kulturen in der Ausbildung der Philosophie gefordert wird. Und an dieser Stelle möchte ich wieder auf Martí zurückkommen, der diese Forderung für

die allgemeine Erziehung in folgenden Worten formulierte: "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 müsste. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist."²²

Wenn wir wirklich den Kolonialismus überwinden, nicht den Anderen in ein "Studienobjekt" verwandeln und uns dem Dialog zwischen den verschiedenen Subjekten öffnen wollen durch das Studium "unseres Griechenlands", dann sind hier nicht nur die Fachphilosophen aufgefordert, sondern auch, und vor allem, die als Weise anerkannten Mitglieder der kulturellen Gemeinschaften des Kontinents, und ihnen muss Zugang gewährt werden zu einem "Professorenstatus", auch wenn sie nicht über ein akademisches Doktorat verfügen.

Dies wird andererseits zu einer gewissen Relativierung der Universität führen, zumindest ihrer aktuellen Form der Institutionalisierung. Denn eine Erweiterung der Studieninhalte und Zahl der Dozenten erfordert außerdem eine Erweiterung der Lehr- und Ausbildungsorte; eine Erweiterung und Multiplizierung, die um so notwendiger wird, als wir in der Regel eine Universität haben, die den Interessen dominanter Gruppen entspricht und orientiert ist an einer Ausbildung gemäß den Vorstellungen dieser Gruppen und dem westlichen Zivilisationsmodell. Darauf werde ich aber an späterer Stelle zurückkommen.

Jetzt interessiert vielmehr als die Darstellung des Gegensatzes zwischen "unserer Universität" und der interkulturellen Realität unseres Kontinents die Tatsache, dass eine bloße Einführung des interkulturellen Elements in den Universitätsbetrieb nicht ausreichend ist. Es muss weiter gedacht werden; die Kompetenz der Kulturen sowohl in dem Bereich des Ordners, Organisierens und Forschens ihres Wissensschatzes als auch auf dem Gebiet der "Institutionalisierung" der Ausbildung und Erziehung ihrer Mitglieder muss anerkannt und Rechnung getragen werden.

Die Multiplikation der (philosophischen) Ausbildungsorte beinhaltet auch eine Erweiterung auf linguistischer Ebene. Zentren für kontextuelle Philosophien müssen geschaffen werden, die in ihrer eigenen Sprache arbeiten und die selbst Dolmetscher- und Übersetzeraufgaben übernehmen können.

²² José Martí, *a.a.O.*, S. 60.

Aber es handelt sich auch um eine Erweiterung der Quellen, die wir in der Lehre benutzen. D.h., der Kult des geschriebenen Textes muss überwunden werden, und im Gegenzug muss die Arbeit mit der oralen Tradition, der Symbolik, den Praktiken des täglichen Lebens und der darin liegenden tiefen Weisheit erlernt werden. Daraus ergibt sich weiter die Dringlichkeit der Überwindung der Lehrbuch-Philosophie, selbst wenn ihre Kompendien als umfassend erscheinen mögen. Die Geschichte der Philosophie in Lateinamerika muss gewiss aus der interkulturellen Perspektive neu geschrieben werden, und dies erfordert natürlich das Verfassen von Büchern, die Auskunft geben über die Entwicklung spezifischer Philosophieformen in den autochthonen Kulturen. Hier muss aber auch darauf geachtet werden, dass die interkulturelle Herausforderung ebenso die Aufgabe bedeutet, die Philosophie, die als solche in der Geschichte der Lehrbücher tradiert wird, zu überwinden, um das Philosophieren für die Wissenspraktiken der Mitglieder jeder Kultur offen zu halten. Denn die "Professionalisierung" der Philosophie, die für mich übrigens im Zusammenhang mit dem Konflikt der Interpretationen der grundlegenden Matrizen einer Kultur steht, kann in jeder Kultur vorkommen. Die interkulturelle Philosophie aber möchte nicht allein ein Forum für die "Professionellen" des Denkens sein, mögen sie "sophés", "tlamatinime" oder "saila" heißen, sondern auch ein Forum der lebenden philosophischen Kulturen, die im täglichen Leben ihrer Mitglieder artikuliert werden. Es sollte doch nicht übersehen werden, dass es sich letztlich um das Zusammenleben aller miteinander handelt, und dass dies die Erfahrung, aber auch die "Lehrjahre" aller Beteiligten erfordert. Aber ich darf zum letzten Aspekt meiner Ausführungen kommen.

4. Der mögliche Beitrag der interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie zum Konzept des "Lehrstuhls für Interkulturalität und multikulturelle Gesellschaft"

Im Hinblick auf die gemeinsame Debatte unserer Aufgabe werde ich im Folgenden versuchen, in einigen kurzen Punkten die wesentlichen Aspekte des Beitrags der Philosophie zusammenzufassen:

- Die Einsicht, dass die Interkulturalität weder nur ein soziologisches Faktum oder eine ethnologische Realität, noch die mehr oder weniger friedliche Koexistenz der Kulturen einer multikulturellen Gesellschaft ist, sondern dass es vor allem die *ethische* Haltung ist, durch welche die Mitglieder einer Kultur zum "Nächsten" der Mitglieder

anderer Kulturen werden, indem sie Räume öffnen, um das "Fremde" aufzunehmen und zu beherbergen. In einem Wort, Interkulturalität ist Theorie und Praxis der "Nähe" als die Art in Beziehung zueinander zu leben.

- Die Perspektive, dass das Zusammenleben, das aus der Interkulturalität als einer Praxis der "Nähe" unter den Kulturen folgt, das Programm des Multikulturalismus insofern überwindet, als die "Nähe" den normativen Aspekt der Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe und zur Unterscheidung dessen, was jeder einzelne als eigen im Horizont des Ideals der "Nähe" (nämlich das Zusammenleben) bezeichnet, beinhaltet. Es geht doch um ein Zusammenleben, das gerade weil es partizipatorisch ist, zugleich Bedingung für die Veränderung aller Beteiligten ist.
- Die Erkenntnis begründen, dass es notwendig ist, auf die Stimmen der marginalisierten Kulturen zu hören, um klarzustellen, dass keine Kultur, so weit verbreitet sie auch sein mag, den einzig wahren Schlüssel der interpretativen Möglichkeiten des Kosmos und des menschlichen Seins innehat. Die Erinnerung der Menschheit wächst mit der Intensität jeder einzelnen kontextuellen kulturellen Erinnerung. Ein Wachsen in Menschlichkeit erfordert also, dass auch die Abwesenden gehört werden sowie das Zulassen, dass sie ihre Welt nach ihren Erinnerungen organisieren.
- Die Relativierung des Gewichts und Einflusses der westlichen Kultur in Lateinamerika, wobei hervorzuheben ist, wie sehr deren angebliche Universalität auch kontextuell ist und dass es sich folglich um eine regionale Kultur handelt ohne jegliche Rechte, indigene und afroamerikanische Kulturen zu kolonialisieren.
- Diesen Prozess einer *Entwestlichung* des Kontinents insbesondere im kulturellen Bereich fördern, aber besonders im Bereich der universitären Kultur. Ich komme hier auf die Frage der Universität zurück, da mir scheint, dass nicht nur über die Funktion des "Lehrstuhls für Interkulturalität und multikulturelle Gesellschaft" nachgedacht werden muss, sondern auch über die Universität, in deren institutionellem Rahmen der geplante Lehrstuhl eingerichtet werden soll. Zu diesem Punkt habe ich vorhin schon einige Ausführungen gemacht und möchte hier noch einmal darauf hinweisen, dass unsere Universitäten einem Gesellschaftsprojekt und einem kulturellen Bildungsideal entsprechen, die eingebettet sind in die von mir als *dominante* bezeich-

nete lateinamerikanische Kultur. Daher muss auch in diesem Zusammenhang gesagt werden, dass es an der Zeit ist, eine Universitätsform in Angriff zu nehmen, die, wie die 1918 in Córdoba²³ (Argentinien) initiierte, auf eine Überwindung der Trennung zwischen Universität und lateinamerikanischen Kulturen abzielt, und zwar auf die Art und Weise, dass der Einfluss des Westens abnimmt und der des eigenen Kontextes zunimmt. In diesem Sinne sollte der vorgesehene Lehrstuhl dazu beitragen, die Transformation lateinamerikanischer Universitäten in kontextuelle Forschungs- und Lehrstätten zu fördern.

- Schließlich die Artikulation und Reformulierung der Frage des Ideals des Wissens und der Bildung, die wir vermitteln wollen. Bei der Diskussion dieser Frage könnte die interkulturelle Philosophie konkret beitragen zur Vision eines Wissensideals, das ausgerichtet ist auf die Zunahme unserer Erinnerung an Humanität und das Verständnis der "Bildung" des menschlichen Wesens als Erziehungsprozess für die "Nähe", also als Erziehung zur Universalität, zur Kommunikation in der Vielfalt und zur Einsicht in die Einheit in der Vielfalt.

Aus dem Spanischen von Margret Kleinschmidt

²³ Vgl. *Manifiesto de Córdoba: La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica*, Córdoba 1918; A. Korn, "La reforma universitaria", in: *Obras Completas*, Buenos Aires 1949; D. Curreo (Hrsg.), *La Reforma universitaria*, Caracas o.J.; vor allem jedoch: H.E. Biagini, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*, Buenos Aires 2000.