ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-25-4 € 15,–

27 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

Mit Beiträgen von EIKE BOHLKEN, JOSEF ESTERMANN, CECILIA PIRES, GRAHAM PARKES, HSUEH-I CHEN, MURAT ATES, JAY L. GARFIELD und anderen

SONDERDRUCK

5
EIKE BOHLKEN
Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode
Grundzüge eines hypothetischen Universalismus

21
JOSEF ESTERMANN
Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie
Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

41
CECILIA PIRES
Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität
Sozialphilosophische Herausforderungen

53
GRAHAM PARKES
Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt
Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

73
HSUEH-I CHEN
Wer philosophiert wie interkulturell?

forum

85
MURAT ATES
Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

98
JAY L. GARFIELD
Buddhistische Ethik

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

JOSEF ESTERMANN

Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie

Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

Inzwischen kann der unter der Bezeichnung »Interkulturelle Philosophie« stattfindende Transformationsprozess des philosophischen Denkens bereits auf eine Geschichte von einem Vierteljahrhundert zurückblicken. Dennoch bleiben auch nach dieser doch schon recht langen Zeit viele Fragen ungeklärt, und es zeichnet sich auch im Bereich des interkulturellen Philosophierens ein Pluralismus ab, der nicht nur mit der epistemologischen Begründung, der grundsätzlichen Ausrichtung und der kontextuellen Vorortung, sondern auch mit der Methode zu tun hat. Angesichts des bestehenden Methodenpluralismus – der nicht immer reflektiert ist – geht es im vorliegenden Beitrag nicht um die Grundlegung einer für die Interkulturelle Philosophie spezifischen und gleichsam transkulturell gültigen Methode, sondern um Gedankenanstöße zur Beschäftigung mit der Methodenfrage überhaupt, ausgehend von einem ganz spezifischen Kontext interkulturellen Philosophierens.

Dabei meine ich, dass gerade der Kontext der Andinen Philosophie[1] (also des philosophischen Denkens im Kontext des Andenraums Südamerikas) geeignet ist, neues Licht auf die ins Stocken geratene Methodendiskussion werfen könnte. Die Interkulturelle Philosophie hat sich seit ihren Anfängen vorwiegend entweder im Kontext des Ost-West-Dialogs oder aber im Sinne einer philosophischen Theorie der »Interkulturalität« abgespielt, neben anderen eher subsidiären Projekten (Ethnophilosophie; *sage*

JOSEF ESTERMANN, Dr. phil. und lic. theol., Professor für Philosophie, Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie am ISEAT (Ökumenische theologische Hochschule der Anden), an der Katholischen Universität »San Pablo« und an der Staatsuniversität UMSA in La Paz (Bolivien).

1 Im Deutschen ist gemäß Duden das Adjektiv »andinisch« geläufig. Allerdings ziehe ich es vor, in Anlehnung an das Spanische von »andin« zu sprechen. Hinsichtlich der Polemik um die Legitimität der Rede von einer »Andinen Philosophie«, siehe Estermann 1999.

philosophy; Dekolonisierungsdebatte).[2] Dabei stand der einen Strömung oder Ausrichtung die schon viel ältere Tradition der Komparativen Philosophie Pate, die gleichsam auf dem West-Östlichen Diwan der Begegnung von asiatischen und abendländischen philosophischen Traditionen groß geworden ist. Lateinamerika (oder eben *Abya Yala*, wie der Kontinent von den *Indígenas* genannt wird)[3] wurde und wird von »interkulturellen« PhilosophInnen noch oft im Sinne der These von Samuel Huntington als »Verlängerung des Abendlandes«, im besten Fall als Geburtsstätte der Befreiungsphilosophie gesehen.

Viele VertreterInnen Interkulturellen Philosophierens haben kaum eine Ahnung davon, was ihre Geistesverwandten im jeweils anderen Sprachraum treiben.

Viele Publikationen, die sich mit Interkultureller Philosophie weltweit beschäftigen, konzentrieren sich auf die Auseinandersetzung abendländischen Denkens mit den großen asiatischen Traditionen (China, Japan, Indien), der arabischen Welt und zunehmend auch der afrikanischen Philosophie, aber nur sehr bedingt mit den Traditionen Lateinamerikas, als habe das Verdikt Hegels immer noch Gültigkeit, Lateinamerika sei nur der Abklatsch Europas[4]. Dies mag mit der zunehmenden sprachlichen Kluft *(linguistic gap)* zwischen einer reichhaltigen anglophonen Literatur – sogar zu Afrika liegen neun von zehn Beiträgen auf Englisch und nicht auf Französisch oder einer anderen philosophischen »Handelssprache« vor – und einer ebenso eindrücklichen hispanophonen (und lusitanophonen) Publikationsdichte zu tun haben, die ein Verständnis oft unmöglich macht oder zumindest erschwert. Viele VertreterInnen Interkulturellen Philosophierens haben kaum eine Ahnung davon, was ihre Geistesverwandten im jeweils anderen Sprachraum treiben. Und da sich die bisherige Methodendiskussion vor allem in der Verhältnisbestimmung von abendländischem und asiatischem bzw. afrikanischem philosophischen Denken (und auf Englisch) abgespielt hat, blieben genuine Versuche einer interkulturellen Neubestimmung von Philosophie im Kontext indigener Traditionen von *Abya Yala* weitgehend unbeachtet.[5]

2 Dies zeigen etwa die vorliegende Zeitschrift, wo Beiträge zu indigenen Philosophien eine verschwindende Minderheit darstellen. Auch haben sich die beiden in Europa begründeten Vereinigungen für Interkulturelle Philosophie vorwiegend auf einen Dialog zwischen den »drei Ursprungsorten« von Philosophie, also Europa, Indien und China, ab und zu angereichert durch arabische Philosophie und lateinamerikanische Befreiungsphilosophie, konzentriert.

3 Die Bezeichnung *Abya Yala* stammt von der Ethnie der *Kuna* in Panama und bedeutet wörtlich »Erde in voller Blüte«. Sie wird seit 1992 in vermehrtem Masse als indigene Alternativbezeichnung zum kolonialen »Lateinamerika« verwendet und hat bereits Eingang in die Akademie gefunden.

4 *»Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.«* (Hegel 1961: 147). An anderer Stelle heißt es: *»Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexico und Peru, haben wir Nachrichten, aber bloß die, dass dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen musste, sowie der Geist sich ihr näherte. … Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so.«* (Idem: 140).

5 In den bisher erschienenen Ausgaben von POLYLOG ist Lateinamerika sehr untervertreten (MAGALLON ANAYA, Mario (1999): *»Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika«* (POLYLOG 3); FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004): *»Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert«* (POLYLOG 10); DUSSEL, Enrique (2004): *»Eine neue Epoche in der*

1. Der »Gegenstand« interkulturellen Philosophierens

Die Kontroverse um den genuin interkulturellen Ansatz des Philosophierens und damit der entsprechenden Methodologie beginnt schon bei der Bestimmung des »Gegenstandes« dieses Ansatzes. Handelt es sich um eine neue Strömung, ein neues Paradigma, eine neue »Disziplin«, eine »Genitivphilosophie«, oder aber um eine andere Art des Philosophierens, gleichsam um eine neue philosophische Methode (wie es etwa anfänglich bei der Phänomenologie der Fall gewesen ist)? Von der Beantwortung dieser Frage hängt auch die Erörterung der Methodenfrage ab.

Historisch gesehen kann das Aufkommen der Interkulturellen Philosophie durchaus auch »kulturell« und »zivilisatorisch« bestimmt werden, was einem ihrer Grundaxiome – die (kulturelle) Kontextualität jeglichen Philosophierens – nicht etwa entgegenläuft, sondern dieses geradezu erhärtet. Interkulturelles Philosophieren entstand Ende der 1980er Jahre im Kontext abendländischer Philosophie, auch wenn von allem Anfang an namhafte Vertreter (Frauen stiegen erst später auf den Zug auf) aus nicht-abendländischen Kontexten stammen, aber im Zuge einer abendländisch geprägten Bildung das Anliegen der »Interkulturalität« hervorgebracht haben.[6] Weder das Eine noch das Andere ist

Historisch gesehen kann das Aufkommen der Interkulturellen Philosophie durchaus auch »kulturell« und »zivilisatorisch« bestimmt werden, was einem ihrer Grundaxiome – die (kulturelle) Kontextualität jeglichen Philosophierens – nicht etwa entgegenläuft, sondern dieses geradezu erhärtet.

Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen« (polylog 24). Die indigenen philosophischen Traditionen *Abya Yalas* sind überhaupt nicht vertreten. Dem steht gegenüber, dass sowohl Afrika wie Asien mit Beiträgen aus dem Bereich der Interkulturellen Philosophie ausgesprochen gut vertreten sind.

[Anmerkung der Redaktion: Hier irrt der Autor. Außer den drei von ihm genannten Beiträgen und außer Rezensionen sind in polylog bislang folgende Aufsätze erschienen, die explizit auf Philosophie in Lateinamerika Bezug nehmen:
Hartwig Bischof: *»Eine interkulturelle Körperhaltung: Der Spagat. Ein malerisches Beispiel: Joaquín Torres-García.«* In: polylog Nr. 2 (1998): 82–86. || Hans Schelkshorn: *»Die lateinamerikanische ›Philosophie der Befreiung‹ am Ende des 20. Jahrhunderts.«* In: polylog Nr. 3 (1999): 81–88. || Enrique Dussel: *»Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Befreiung.«* In: polylog Nr. 6 (2000): 17–29. || Luis Villoro und Bertold Bernreuter: *»Meine Erfahrung ist, dass der Konsens möglich ist.«* In: polylog Nr. 6 (2000): 62–71. || Nestor García Canclini: *»Figurationen über Kulturen und Politik.«* In: polylog Nr. 8 (2001): 48–59. || Maria José Punte: *»José Pablo Feinmann oder wo treffen sich Philosophie und Revolution?«* In: polylog Nr. 9 (2003): 21–37. || Marilena Chaui: *»Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre Gesellschaft.«* In: polylog Nr. 10/11 (2004): 146–76. || Dina V. Picotti C.: *»Gibt es einen Erkenntnisfortschritt durch interkulturelles Philosophieren?«* In: polylog Nr. 20 (2008): 76–82. || Mario Rojas Hernández: *»Universalismus und Begründung der Ethik. Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie.«* In: polylog Nr. 20 (2008): 31–52.
Der behauptete Abstand zu Beiträgen beispielsweise zur afrikanischen Philosophie (15) ist somit übertrieben. Zur indigenen Philosophie Lateinamerikas jedoch ist dies der erste Aufsatz in polylog.]

6 Dies ist etwa der Fall bei Raúl Fornet-Betancourt, Enrique Dussel, Raimon Panikkar oder Ram Adhar Mall, die zwar aus einem nicht-abendländischen Kontext stammen, aber aufgrund ihrer Ausbildung und Lehrtätigkeit die Notwendigkeit einer »interkulturellen Transformation« der Philosophie von der abendländischen Tradition her eingebracht haben.

ein Indiz für einen irgendwie vermuteten »Okzidentozentrismus« der Interkulturellen Philosophie, höchstens für eine »Okzidentozentrik« der ersten Generation.[7]

Die Problematisierung der Methodenfrage kann am besten und einfachsten von der Frage nach dem eigentlichen »Gegenstand« des Interkulturellen Philosophierens her angegangen werden. Worum geht es der Interkulturellen Philosophie eigentlich? Wie können deren Material- und Formalobjekt bestimmt werden? Es sollte klar geworden sein, dass diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, da die heute real existierende Vielfalt Interkulturellen Philosophierens (unter anderem) mit der Kontroverse um diese Frage zu tun hat. Ohne erschöpfend zu sein, können wir fünf unterschiedliche Positionen bezüglich des »Gegenstandes« Interkulturellen Philosophierens ausmachen:

Interkulturelles Philosophieren ist in erster Linie reflexiv auf das Philosophieren selber ausgerichtet, und zwar im Sinne einer »interkulturellen Dekonstruktion« des Philosophiebegriffs selber, der institutionellen Verankerung von Philosophie und deren kontextuellen Bedingtheit.

1. Interkulturelles Philosophieren hat einen eigenen (materiellen) Gegenstand, nämlich die »Interkulturalität«. Das bedeutet, dass Interkulturelle Philosophie (im Sinne einer Adjektivphilosophie) im Grunde genommen eine Genitivphilosophie ist und sich damit auch zu einer (neuen) philosophischen »Disziplin« entwickelt. Da die »Interkulturalität« ihrerseits auf »Kultur« und »Kulturalität« verweist, kann die Interkulturelle Philosophie gemäß dieser Position als eine Weiterführung der Kulturphilosophie interpretiert werden. In manchen Analysen wird dieser Ansatz als »Kulturalismus« oder »kulturalistischer« Ansatz Interkulturellen Philosophierens bezeichnet.[8]

2. Interkulturelles Philosophieren hat keinen eigenen Gegenstand, sondern beschäftigt sich im Sinne der komparativen Philosophie mit dem Vergleich unterschiedlicher philosophischer Traditionen. Damit handelt es sich beim »materiellen« Gegenstand der philosophischen Anstrengung um die in Geschichte und Gegenwart erbrachten Kultur- und Denkleistungen verschiedener menschlicher Zivilisationsräume, und nicht etwa um ein bestimmtes »Thema« der philosophischen Bemühung oder einen »Ausschnitt« des philosophischen Universums (im Sinne einer Regionalontologie). *De facto* führt diese Position in vielen Fällen den schon in der Neuzeit initiierten Vergleich zwischen abendländischer und ost- und südasiatischer (»östlicher«) Philosophie fort.[9]

7 Zur Differenz zwischen »Zentrismus« und »Zentrik« siehe: Bernreuter 2011. Statt der gängigen Bezeichnung »Eurozentrismus« ziehe ich der Begriff des »Okzidentozentrismus« vor, weil es schon längst nicht mehr einfach um das zivilisatorische Projekt »Europa«, sondern jenes des »Abendlandes« geht, das auch zu einem großen Teil die ehemaligen Kolonien der europäischen Mächte umfasst.

8 Es gehört sicher zum Verdienst interkulturellen Philosophierens, die »kulturelle Dimension« (und Kontextualität) des Denkens überhaupt in die Diskussion gebracht zu haben. Als »Kulturalismus« trifft sich die Interkulturelle Philosophie gewissermaßen mit dem »postmodernen Kulturrelativismus«.

9 Dies wird durch die Themen und Fragestellungen der Publikationen der ersten Stunde (1988–1997) von Philosophen (Philosophinnen melden sich erst Ende der 1990er Jahre zu Wort) gestützt, die sich ausdrücklich als »interkulturell« verstehen: Wimmer 1988; 1990; 1997. Mall und Hülsmann

3. Interkulturelles Philosophieren ist in erster Linie reflexiv auf das Philosophieren selber ausgerichtet, und zwar im Sinne einer »interkulturellen Dekonstruktion« des Philosophiebegriffs selber, der institutionellen Verankerung von Philosophie (»wer treibt wo und mit welchem Interesse unter welchen Bedingungen Philosophie?«) und deren kontextuellen Bedingtheit (»Zentrik«). Auch ist das Philosophieren und dessen »Bedingungen der Möglichkeit« Gegenstand des Interkulturellen Philosophierens, ergeben sich in zweiter Linie weitere »Themen« und »Gegenstände« dieser im Grunde genommen ideologiekritisch verfassten Position: Eurozentrismuskritik; Andro- und Anthropozentrismuskritik; Dekolonisierungsdebatte; interkulturelle Neuschreibung der Philosophiegeschichte(n); Konvivenz; usw.[10]

4. Interkulturelles Philosophieren versteht sich als Beitrag zur Pluralisierung philosophischer Traditionen, Rationalitätstypen und zivilisatorischer Welt- und Lebensentwürfe. Ausgehend von einer interkulturellen »Analektik« oder Logik der philosophischen Alterität, versucht Interkulturelles Philosophieren, marginalisierte, unsichtbar gemachte, ausgegrenzte und als »unphilosophisch« bezeichnete Denk- und Interpretationsmodelle mittels eines von Respekt und Gegenseitigkeit bestimmten Dialogs mit »dominanten« Traditionen zu »rekonstruieren«, bzw. als Philosophien *sui generis* zu »konstituieren«.[11]

5. Schließlich bestimmt sich Interkulturelles Philosophieren von der heuristischen Idee einer Globalität des friedlichen und respektvollen Zusammenlebens der Menschheit her, was notwendigerweise den interreligiösen Dialog und die politische Dimension der Gestaltung einer »Weltgesellschaft« einschließt. Diese Position besinnt sich auf die faktisch bestehenden Asymmetrien von »Kulturen«, »Zivilisationen« und »Weltanschauungen«, denen immer auch wirtschaftliche, politische und militärische Machtsverhältnisse zugrunde liegen. *Telos* dieser Position ist aber nicht die Kritik selber, auch nicht die Mannigfaltigkeit von Kulturen und Weltentwürfen oder der Dialog als solcher, sondern die Möglichkeit von Konvivenz, die in einigen Ausformungen auch die außer-menschliche Wirklichkeit (Natur, Kosmos, Geistwelt usw.) einschließt.

In den meisten Fällen vertreten »interkulturell« motivierte PhilosophInnen keine der genannten Positionen in reiner Form, auch wenn sie eher einem bestimmten Ansatz verpflichtet sind, andere aber durchaus mit einbeziehen. In gewisser Weise könnte man – mit der gebotenen Vorsicht vor Verallgemeinerungen – eine »Geographie interkulturellen Philosophierens« entwickeln. Europäische

Interkulturelles Philosophieren versteht sich als Beitrag zur Pluralisierung philosophischer Traditionen, Rationalitätstypen und zivilisatorischer Welt- und Lebensentwürfe.

1989. Mall 1995.

10 Dies ist das dem interkulturellen Philosophieren im lateinamerikanischen Kontext grundlegende Selbstverständnis *(interculturalidad crítica)*, auch wenn es sicherlich Ausprägungen der ersten und zweiten Art gibt. Vgl. Instituto 2009, mit Beiträgen von Jorge Viaña, Luis Claros, Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt, Fernando Garcés, Víctor Hugo Quintanilla und Esteban Ticona.

11 Dazu gehören meine Arbeiten zur »Andinen Philosophie«. Siehe: Estermann 1999; auf Spanisch Estermann 1998 und 2006a; Estermann 2008.

»interkulturelle« PhilosophInnen neigen eher zum Modell einer »Philosophie der Interkulturalität« (1) und einer »Philosophie der globalen Konvivenz« (5), während die asiatischen KollegInnen ebenfalls den letzteren Ansatz (5) betonen, allerdings durch spirituelle und religiöse Dimensionen angereichert, sowie nach wie vor dem Modell der »Komparativen Philosophie« (2) viel Raum geben. Afrikanische »interkulturelle« PhilosophInnen favorisieren vor allem das Modell der »pluralen und polyzentrischen Philosophie« (4), neben einem manchmal zu einem philosophischen »Kulturalismus« (1) tendierenden Interesse an eigenen philosophisch relevanten Kulturleistungen. Lateinamerika schließlich stellt aufgrund der Tradition der Befreiungsphilosophie und des Hereinbrechens indigener Völker die Modelle der »Philosophie als interkulturelle Dekonstruktion« (3) und »indigener Philosophien« (4) in den Vordergrund. Das Modell der ideologiekritischen Selbstvergewisserung (3) findet sich in unterschiedlicher Ausformung in allen geografischen Kontexten.

Die Definition von »Philosophie« ist selber ein Gegenstand Interkulturellen Philosophierens und damit eine offene und unabgeschlossene Frage.

Die meisten AutorInnen sind sich einig, dass eine reine Komparatistik und eine bloße »Philosophie der Interkulturalität« (im Sinne einer Genitivphilosophie oder einer neuen philosophischen Disziplin) nicht ausreichen, um als genuine Formen des Interkulturellen Philosophierens zu gelten. Die Methoden dieser Ansätze (1 und 2) brauchen deshalb auch nicht neu konzipiert zu werden, rekurrieren sie doch auf im philosophischen Betrieb (Hermeneutik, Phänomenologie, Postmoderne) oder bei den Sozialwissenschaften bereits übliche (Kulturvergleich, deskriptive und statistische Datenerhebung, usw.) methodische Ansätze.

2. KRITIK DES ABENDLÄNDISCHEN METHODENMONOPOLS

Die Andine Philosophie macht sich vor allem die oben erwähnten Positionen 3 und 4 zu eigen, versteht sich also im Verhältnis zur abendländischen Tradition und deren kolonialen Implementierung als eine »andere Philosophie«, als Ausdruck der philosophischen Alterität, aber auch als Interpellation und kritische Anfrage an den Universalitätsanspruch und das vermeintliche Definitions- und Methodenmonopol der Philosophie des Abendlandes. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, gibt es inzwischen verschiedene Ausprägungen der Andinen Philosophie, die von einer strikt indigenistischen bis hin zu einer »exotischen« und postmodernen Variante reichen. Ethnozentrische und »kulturalistische« Ansätze sind sicherlich eher der Position der als »Genitivphilosophie« bezeichneten Ausrichtung (1) des Interkulturellen Philosophierens zuzurechnen oder entbehren aber jeglicher interkultureller Anstrengung.[12]

In meinen Arbeiten gehe ich von einer dialektischen Verknüpfung der beiden Positionen 3 und 4 aus, also einer kritischen »Konstruktion« philosophischer Alterität mit gleichzeitiger Kritik an den unterschiedlichen Zentris-

12 Als Beispiele von eher ethnozentrischen und indigenistischen Ansätzen der »Andinen Philosophie« seien erwähnt: Medina 2000; Manrique 2002; Pacheco 1994; Peña 1992.

men, denen die abendländische Philosophie nach wie vor ausgesetzt ist. Die »andine« Kritik am Methodenmonopol des Westens hat mit dem Philosophiebegriff selber zu tun, also der Infragestellung der Definitionshohheit durch die abendländische Tradition. In diesem Punkt sind sich alle zuvor vorgestellten Strömungen der Interkulturellen Philosophie einig: die abendländische Definition und Kanonisierung der »Philosophie« ist eben eine »abendländische«, also kulturell und zivilisatorisch verortete und keine universal gültige, sei es im Sinne einer suprakulturellen abstrakten Idee oder einer superkulturellen Überlegenheit, aus der sich ein Wahrheitsanspruch ableiten könnte. Die Definition von »Philosophie« ist selber ein Gegenstand Interkulturellen Philosophierens und damit eine offene und unabgeschlossene Frage.[13]

Aus der Sicht der Andinen Philosophie zeigt sich die »Partikularität« und zivilisatorische Kontextualität des von der dominanten Tradition des Abendlandes vertretenen Philosophiebegriffs vor allem in den folgenden vier Aspekten:

1. »Philosophie« ist für das Abendland zunächst und zumeist ein Traditionszusammenhang, der auf der Schriftlichkeit und der Überlieferung, Rezeption und Interpretation von Texten aufbaut. Auch wenn es prominente Ausnahmen gibt (etwa Sokrates), so scheint die Schriftlichkeit nicht nur zum unaufgebbaren Wesensbestand abendländischen Philosophierens zu gehören, sondern hat in vielerlei Hinsicht die nicht-textuale Wirklichkeit ersetzt, sodass man geneigt ist, bei der akademischen abendländischen Philosophie mit Nietzsche von einer »wiederkäuenden Philosophie« zu sprechen. Andine Philosophie, zusammen mit vielen indigenen Philosophien *Abya Yalas*, Afrikas und Asiens, gründet auf einem oralen Traditionszusammenhang, bei dem die Schriftlichkeit ein durch die Kolonialisierung bedingtes und erzwungenes Zugeständnis an den europäischen (semitisch-hellenischen) Verbozentrismus darstellt. Definiert sich »Philosophie« (monokulturell) durch die Schriftlichkeit und Textualität als unabdingbare methodologische Voraussetzungen, fallen die meisten indigenen Traditionen (außer etwa die Maya-Philosophie, die sich auf das *Popol Vuh* stützen kann) weg. Aus interkultureller Perspektive erweist sich das »Wesensmerkmal« der Schriftlichkeit und Textualität philosophischen Denkens als ein kulturell partikuläres und historisch kontingentes Merkmal einer (oder mehrer) philosophischen Tradition(en), keineswegs aber als universalisierbar oder globalisierbar. Und dies hat, wie wir sehen werden, Konsequenzen für die Methodendiskussion.

Grundsätzlich aber ist und bleibt Andine Philosophie »anonym«, ohne genau definierte individuelle Urheberschaft.

2. Des Weiteren beruft sich die abendländische Philosophie (außer wenigen Ausnahmen) auf individuelle und explizite Autorschaft. Ein großer Teil des philosophischen Betriebes (Lehre und Forschung) erstreckt sich auf die Rezeption von und den Verweis auf Philosophinnen und Philosophen. In gewissen Kreisen gilt es als Zeichen großer Gelehrtheit und Ansehen, wenn jemand seine oder ihre Ausführungen durch Zitate vieler DenkerInnen unterstreicht und den kritischen Apparat dementsprechend

13 Vgl. Kimmerle 2009 und 2005.

aufbläht. Damit wird Philosophie zu einem Denken aus zweiter oder dritter Hand, also zu einer Interpretation der Gedanken von PhilosophInnen, und nicht der Wirklichkeit selber. Die Andine Philosophie ist eine Anstrengung des Kollektivs und nicht des einzelnen Individuums. Es geht um eine im kollektiven Unterbewusstsein gelagerte und durch die Generationen tradierte Weisheit der andinen Völker, bei der das Individuum bloß Empfänger und Transmissionsriemen, nicht aber »Produzent« oder »Autor« ist. In letzter Zeit macht sich die im Westen seit der Neuzeit verbreitete Überhöhung des Individuums, im Sinne eines gewissen Personenkults, auch im Andenraum bemerkbar. Grundsätzlich aber ist und bleibt Andine Philosophie »anonym«, ohne genau definierte individuelle Urheberschaft.

Im andinen Raum gilt Philosophie als Ausdruck der »Volksseele« und spielt sich in der mündlichen Tradierung von Weisheiten, Spiritualitäten und Ritualen ab, die auf ihre Weise eine eigene philosophische Rationalität zum Ausdruck bringen.

3. Abendländische Philosophie spielt sich, vor allem seit der Neuzeit, in einem institutionellen und organisatorischen Rahmen ab, der durch eine akademische Rationalität der schulmäßigen Ausbildung, der Kultur von Kongressen, Symposien und Seminaren, der Verschriftlichung in »wissenschaftlichen« Artikeln und Büchern, einer klaren Hierarchie von akademischen Titeln und Positionen in Lehre und Forschung, sowie einer normierten Fachsprache gekennzeichnet wird. Der philosophische »Wissenschaftsbetrieb« spielt sich in abendländisch geprägten Gesellschaften – wozu auch die meisten Universitäten Lateinamerikas, Afrikas und Asiens gehören – im Rahmen der erwähnten Parameter eines angeblich universalen »wissenschaftlichen« Kodexes ab. Dies war zwar nicht immer so, hat sich aber im Verlaufe der Neuzeit zu einem Wesensmerkmal der Definition von »Philosophie« entwickelt. Im andinen Raum gilt Philosophie als Ausdruck der »Volksseele« und spielt sich in der mündlichen Tradierung von Weisheiten, Spiritualitäten und Ritualen ab, die auf ihre Weise eine eigene philosophische Rationalität zum Ausdruck bringen. Erst in jüngster Zeit wird Andine Philosophie – als Zugeständnis an die Definitionshoheit des Abendlandes – auch an Universitäten gelehrt, gibt es spezifische Lehrstühle und Zeitschriften, und nimmt die schriftliche Literatur dazu exponentiell zu.[14]

4. Schließlich definiert sich »Philosophie« in abendländischer Perspektive als eine vom diskursiven *Logos* bestimmte Denkanstrengung, die sich nicht nur vom mythologischen Denken distanziert, sondern die sich auch – vor allem seit der Neuzeit – in Abgrenzung zum spirituellen und religiösen Empfinden und Erleben versteht. Der von der abendländischen Philosophie herausgebildete und favorisierte Rationalitätstyp beruht auf dem begrifflichen Denken (mit Sokrates als Urvater), einer bivalenten und exklusiven Logik (mit Aristoteles als Urvater) und einer »klassifikatorischen Manie«[15] (mit Wolff als Urvater), welche das hegelsche Verdikt der grundsätzlichen Logi-

14 Als Beispiele seien erwähnt: der Lehrstuhl »Andine Philosophie« an der *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) in La Paz (Bolivien), der seit 2004 besteht; die Fachrichtung »Andine Philosophie« an der *Universidad del Tawantinsuyu* in El Alto (Bolivien); Zeitschrift *Kollasuyo: Filosofía Andina* der philosophischen Fakultät der UMSA.

15 Der Begriff *(manía clasificatoria)* stammt von Raimon Panikkar.

zität der Wirklichkeit vorwegnimmt. Zudem prägt die Struktur indoeuropäischer Sprachen eine grundsätzliche Vorherrschaft der Substanz-Ontologie über Ontologien der Relationalität oder Prozesshaftigkeit. Andine Philosophie ist im Denkduktus eher redundant und zirkulär, und der ihr angemessene Relationalitätstyp entspricht einer inklusiven und polyvalenten Logik. Aufgrund der Struktur der einheimischen Sprachen (vor allem Ketschua und Aymara) geht das Relationalitätsprinzip jenem der Substanz und Individualität voraus. Zudem versteht sich Andine Philosophie als spirituelles und religiöses Denken, das den Mythos und das Ritual nicht »überwindet«, sondern integriert. Es handelt sich aber nicht, wie abendländische PhilosophInnen zuweilen meinen, um ein »vorkritisches« oder »voraufklärerisches« Denken, sondern um eine holistische Rationalität, welche die im Abendland vorgenommenen Spaltungen und Gegensätze im Sinne multipler Entsprechungen und Ergänzungen übersteigt.

Diese Überlegungen beinhalten eine fundamentale Kritik am Methodenmonopol und an der Definitionshoheit abendländischer Philosophie. Im interkulturellen »Dialog« mit außer-abendländischen – vor allem indigenen – Denktraditionen zeigt sich immer wieder die Arroganz und die Überheblichkeit abendländischer PhilosophInnen, aufgrund der monokulturell vorgenommenen Definition von »Philosophie« anderen Denktraditionen die »Philosophizität« abzusprechen. Dabei sind die Argumentationsstränge oft sehr subtil und wohlwollend, können aber nicht über den grundsätzlich eurozentrischen (bzw. okzidentozentrischen) Standpunkt und eine unrechtmäßige Universalisierung eines monokulturellen Methodenkatalogs hinwegtäuschen.[16]

3. Diatopische Hermeneutik

Da es sich im Falle der Andinen Philosophie um ein durch die abendländische philosophische Tradition kolonisiertes Denken handelt, ist eine interkulturelle Herangehensweise bei der »Konstruktion« andinen Denkens alles andere als selbstverständlich. Deshalb soll an dieser Stelle nochmals betont werden, dass andere eher monokulturelle und ethnozentrische Ansätze im Sinne einer »Dekolonialisierung« der in *Abya Yala* noch immer vorherrschenden europäischen und US-amerikanischen Philosophien durchaus ihre Berechtigung haben. Dazu gehören Versuche einer Rehabilitierung vor-kolonialer philosophischer Ansätze (»Inka-Philosophie«; »Maya-Philosophie«), aber auch die dem Indigenismus, Indianismus und Pachamamismus zuzurechnenden Bestrebungen einer »reinen«, vom Abendland unbeeinträchtigten indigenen Philosophie, die man – im Anschluss an die *teología india india* – als *filosofía india india* (»indigene Indio-Philosophie«) bezeichnen könnte.[17]

Da es sich im Falle der Andinen Philosophie um ein durch die abendländische philosophische Tradition kolonisiertes Denken handelt, ist eine interkulturelle Herangehensweise bei der »Konstruktion« andinen Denkens alles andere als selbstverständlich.

16 In der Debatte um die »Andine Philosophie« sind es nicht einmal europäische VertreterInnen, die ihr bis heute die »Philosophizität« absprechen, sondern »anatopisch« konditionierte lateinamerikanische Philosophen (David Sobrevilla; Mario Mejía Huamán; usw.). Vgl. zu dieser Problematik: Estermann 2003.

17 Ich kann an dieser Stelle nicht auf alle Nuancen indigener Philosophien eingehen. »Indigenistische«

Die diatopische Hermeneutik des interkulturellen Philosophierens besitzt keine Rationalität *sui generis*, sondern nährt sich aus dem interpretierenden Hin und Her zwischen zwei oder mehr kulturellen *Topoi*, die zugleich Rationalitätstypen repräsentieren, die nicht vollumfänglich kompatibel sind.

Andererseits aber ist die philosophische »Hybridität« (oder der »philosophische Synkretismus«) der Andenregion eine historische Tatsache, die weder durch einen Rekurs auf eine »reine« vor-koloniale Zeit, noch auf eine konsequente »Säuberung« des zeitgenössischen Denkens von allochthonen Elementen ungeschehen gemacht werden kann. Eine interkulturelle Dekonstruktion der Andinen Philosophie kann nur im Sinne einer konsequenten Dekolonisierung erfolgen, was aber keineswegs zwingend den Rückgang auf eine irgendwie geartete vor-koloniale indigene Philosophie der Andenregion nach sich ziehen muss. Meines Erachtens ist ein solches Unternehmen aus verschiedenen Gründen unmöglich oder unerwünscht: Erstens sind alle Quellen, die sich zur vor-kolonialen Andinen Philosophie (z.B. »Inka-Philosophie«) äußern, bereits abendländisch-christlich »kontaminiert«; zweitens geht dieses Unterfangen von einem essentialistischen und unhistorischen Kultur- und Philosophiebegriff aus; und drittens entspricht die abstrakte Rekonstruktion einer vor-kolonialen Philosophie nicht dem Lebensgefühl der indigenen Bevölkerung der Anden.

Der Begriff der »diatopischen Hermeneutik« wurde von Raimon Panikkar im Kontext der Verhältnisbestimmung zwischen indischen Denktraditionen und der neuzeitlichen abendländischen Philosophie geprägt.[18] Während die »morphologische Hermeneutik« eine Interpretation von Kulturformen *(morphé)* innerhalb ein und derselben kulturellen Tradition und auf der synchronen Zeitachse (also eine synchrone intra-kulturelle Hermeneutik), und die »diachrone Hermeneutik« eine Interpretation von historisch auseinander liegenden, aber demselben Kulturtyp angehörigen Phänomenen (also eine diachrone intra-kulturelle Hermeneutik) darstellen, geht die »diatopische (oder pluritopische)[19] Hermeneutik« über den intra-kulturellen Verstehenshorizont hinaus und begründet eine spezifisch »interkulturelle« Hermeneutik. Nach Panikkar »gilt es dabei nicht nur, eine zeitliche oder intra-kulturelle Distanz (innerhalb einer Tradition) zu überbrücken, sondern jene Distanz, die zwischen den menschlichen *Topoi* besteht, also den »Orten« des Verständnisses und Selbstverständnisses, zwischen zwei (oder mehr) Kulturen, die ihre Modelle der Vernünftigkeit noch nicht erarbeitet haben [...]«. Die diatopische Hermeneutik geht von der thematischen Ausrichtung aus, »dass es unabdingbar ist, den Anderen zu verstehen, ohne dabei davon auszugehen, dass er oder

philosophische Ansätze (im andinen Kontext etwa Fausto Reinaga oder Fernando Huanacuni) tauchen meistens im Windschatten politischer Emanzipationsprozesse auf und verstehen sich als dezidiert antiabendländisch. Die an der *Universidad del Tawantinsuyu* (El Alto – Bolivien) gelehrte »Andine Philosophie«, zum Beispiel, versucht eine Rückkehr zu einer reinen vor-kolonialen Philosophie und versteht sich zugleich als Ausbildungsstätte einheimischer Schamanen.

18 Panikkar 1996: insbesondere 15–17; Panikkar 1997: 46. Der Begriff taucht zum ersten Mal auf in Panikkar 1979: 8f.

19 Der Begriff der »pluritopischen Hermeneutik« *(pluritopic hermeneutics)*, der ebenfalls auf Panikkar zurückgeht (Panikkar 1993), wurde später von Walter Mignolo im Zusammenhang mit der Dekolonisierungsdebatte neu aufgelegt: Mignolo 2000.

sie dasselbe Grundverständnis oder Selbstverständnis habe.«[20]

Das bedeutet demnach, dass die diatopische (oder polytopische) Hermeneutik nicht von einem gemeinsamen Rationalitätsideal ausgeht, auf dessen Grundlage ein Verständnis möglich ist, sondern die »Vernünftigkeit« der jeweiligen *Topoi* im und durch den Dialog erst konstituiert. Oder noch einmal anders gesagt: die diatopische Hermeneutik des interkulturellen Philosophierens besitzt keine Rationalität *sui generis*, sondern nährt sich aus dem interpretierenden Hin und Her zwischen zwei oder mehr kulturellen *Topoi*, die zugleich Rationalitätstypen repräsentieren, die nicht vollumfänglich kompatibel sind. Wenn wir etwas genauer hinschauen, handelt es sich nicht nur um zwei »Orte« oder *Topoi*, sondern um zwei kulturelle und philosophische *Paradeigmata*. Vielleicht wäre es daher angebracht, von einer »dia-paradigmatischen« oder »poly-paradigmatischen Hermeneutik« zu sprechen, immer mit dem Zusatz, dass der Begriff des »Paradigmas« sich auf zivilisatorische Weltentwürfe, und nicht auf intra-kulturelle Erklärungsmodelle im Sinne von Thomas Kuhn bezieht.

Die Figur der »diatopischen Hermeneutik« ist bei Panikkar eng mit dem Begriff der »homöomorphen Äquivalente« *(equivalentes homeomórficos)* verknüpft: »Es handelt sich [also] weder um ein konzeptuelles noch um ein funktionales Äquivalent, sondern um eine Analogie dritten Grades. Man sucht nicht dieselbe Funktion (welche die Philosophie ausübt), sondern jene, die zu jener Funktion äquivalent ist, die der ursprüngliche Begriff in der entsprechenden Weltanschauung ausübt.«[21] Im Sinne der »Sprachspiele« von Wittgenstein haben »homöomorphe Äquivalente« in unterschiedlichen kulturellen Traditionen (bzw. Sprachspielen) im Insgesamt des Sinn- und Deutungszusammenhanges eine mehr oder weniger gleiche oder ähnliche Funktion (z. B. der Läufer im Schach), können aber nicht einfach eins zu eins übersetzt werden (weil der Kontext auf dem Brett ein anderer ist).

Wenn wir der Einfachheit halber vorläufig[22] davon ausgehen, dass es sich beim griechisch-abendländischen *On* und andinen *Pacha* um zwei »homöomorphe Äquivalente« handelt, bedeutet dies, dass der panandine Begriff *pacha* in der andinen Kosmovision und philosophischen Weltsicht eine ähnliche Funktion ausübt, wie es der griechische Begriff *on* in der hellenistisch-abendländischen Weltanschauung tut. Dies bedeutet seinerseits aber keineswegs, dass man *On* (»Seiendes«) im andinen Kontext einfach durch *Pacha*, bzw. *Pacha* im abendländischen Kontext durch »Seiendes« *(On)* übersetzen darf. Es geht nicht in erster Linie um eine linguistische oder idiomatische, sondern eben um eine »diatopische« Übersetzungsleistung interkultureller Hermeneutik: »übersetzt« werden Begriffe und deren kulturelle und zivilisatorische Kontextualität.

... handelt es sich nicht nur um zwei »Orte« oder *Topoi*, sondern um zwei kulturelle und philosophische *Paradeigmata*.

20 Panikkar 1996. 16f. Übersetzung J. E.

21 Vgl. ibid. Im Original: *»Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.«* (18).

22 In den Kapiteln 4 und 5 gehe ich eingehend auf die Begriffe ein.

Methodologischer Ausgangspunkt einer interkulturellen Analektik ist der »andere *Logos*« einer kulturell zunächst unverständlichen, von der eigenen Rationalität oftmals als »irrational« und »unphilosophisch« bezeichneten Vernünftigkeit.

Kulturen und Zivilisationen können – mit den entsprechenden Einschränkungen[23] – durchaus mit den wittgensteinschen Sprachspielen verglichen werden: ein Element (z.B. der Begriff des »Seins«) erhält Bedeutung und Sinn erst innerhalb eines kulturellen Praxiszusammenhangs und im Rahmen ganz bestimmter Regeln (»kulturelle Codes«), die ihrerseits eine je eigene »Rationalität« oder Vernünftigkeit spiegeln. Dabei kann man in den verschiedenen Kulturen (oder Sprachspielen) durchaus auf identische Elemente (Begriffe) stoßen (wie etwa »Gesundheit«); diese aber haben aufgrund ihrer »Funktion« im Insgesamt des kulturellen Deutungszusammenhangs eine unterschiedliche Bedeutung. Univoke Übersetzungen solcher Elemente führen deshalb immer wieder zu interkulturellen Kommunikationsstörungen, weil mit dem Element (oder Wort) nicht zugleich auch der Interpretationsrahmen *(Topos)* mit übersetzt worden ist. Interkulturelle Verständigung ist nur durch eine »holistische« Anstrengung möglich und ist mit der analektischen Methode der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie zu vergleichen.

Methodologischer Ausgangspunkt einer interkulturellen Analektik ist der »andere *Logos*« einer kulturell zunächst unverständlichen, von der eigenen Rationalität oftmals als »irrational« und »unphilosophisch« bezeichneten Vernünftigkeit.[24] Die kulturelle Fremdheit und Exteriorität erschüttert zunächst die philosophische Selbstverständlichkeit und den Universalitätsanspruch der »dominanten« Philosophie und eröffnet somit Raum – falls sie sich wirklich in Frage stellen lässt – für die »andere Philosophie«. Diese auf das Denken von Emmanuel Lévinas rekurrierende Philosophie der kulturellen Alterität erweist sich im Rahmen interkulturellen Philosophierens als Entdeckung und Anerkennung philosophischer Alterität[25]. Für abendländisches Denken ist die Andine Philosophie eine »andere Philosophie«, eine »philosophische Alterität«, die sich nicht durch die Vernünftigkeit des Abendlandes greifen und auflösen lässt, sondern in ihrer Andersheit den Zentrismus vorherrschender Philosophie in Frage stellt und zu einer Reaktion herausfordert.

Diese interkulturellen methodischen Elemente – diatopische Hermeneutik; homöomorphe Äquivalente; kulturelle Sprachspiele; analektische Verhältnisbestimmung; philosophische Alterität – setzen eine Vielfalt von Rationalitätstypen voraus, also gleichsam eine

23 Dabei denke ich an den dynamischen und hybriden Charakter aller Kulturen, an die »kulturelle Dissidenz« und die Möglichkeit von transkulturellen Prozessen, die nicht nur die Elemente, sondern auch die »Spielregeln« dauerhaft verändern.

24 In einem ersten Moment wird die »andere Rationalität« von der vorherrschenden als »barbarisch«, »wild«, »vor-logisch«, »mythisch« oder einfach »unphilosophisch« bezeichnet, wie die geschichtlichen Begebenheiten der so genannten inter-zivilisatorischen »Begegnungen« eindrücklich zeigen. Dies hat sich aber bis heute für die abendländische Akademie nicht grundlegend verändert, auch sind die Etiketten etwas salonfähiger und weniger rassistisch geworden: »Kosmovision«; »Weltanschauung«, »Spiritualität«, *Sage philosophy*, »Denken«, usw.

25 Vgl. dazu: Estermann 2006b.

Hermeneutik multipler Rationalität. Dabei ist »Rationalität« nicht einfach die allen Menschen gleichermaßen zukommende Fähigkeit rationalen Denkens (»Intellektualität«), sondern die je kulturell und zivilisatorisch bestimmte Art und Weise der vernünftigen Erfassung des Lebens- und Sinnzusammenhanges. Die der abendländischen Zivilisation zugrundeliegende »Rationalität« ist eine unter vielen und keineswegs von universaler Gültigkeit oder gar supra-kultureller Tragweite. Dabei ist klar, dass es nicht nur in interkultureller Perspektive, sondern auch im intra-kulturellen Rahmen eine Vielfalt von »Rationalitäten« gibt. Die abendländische Philosophie hat – neben vielen »heterodoxen« Ansätzen – eine dominante »Rationalität« hervorgebracht, die sich insbesondere in der Neuzeit in einer Reihe von nicht mehr weiter zu hinterfragenden Axiomen entwickelt hat: Substantialität des Seins; individuelle Subjekthaftigkeit; linearer Zeitbegriff; Geschichtlichkeit der Wahrheit; Subjekt-Objekt-Spaltung; binäre Logik usw.

Die Rede von einer »multiplen Rationalität« erlaubt es, von einer (kulturellen und zivilisatorischen) Vielfalt von Rationalitäten zu sprechen, und damit auch einer Mannigfaltigkeit des philosophischen Ausdrucks derselben. Die Andine Philosophie entspricht einem eigenen Rationalitätstyp, der sich in mancherlei Hinsicht vom dominanten Rationalitätstyp des Abendlandes unterscheidet. Eine diatopische Hermeneutik ist demnach eigentlich eine interkulturelle Hermeneutik unterschiedlicher Rationalitäten, die ihrerseits in jeweils anderen kulturellen »Orten« *(topoi)* verwurzelt sind.

4. PACHA IM ANDINEN KONTEXT

Im Folgenden versuche ich, die dargelegten theoretischen Grundlagen auf einen konkreten Fall diatopischer Hermeneutik anzuwenden, und zwar auf die interkulturelle »Dekonstruktion«[26] der beiden Begriffe *pacha* und *on*, die in den jeweiligen Kulturräumen, Zivilisationsmodellen und Rationalitätstypen eine zentrale Rolle spielen. Es geht um eine diatopische Hermeneutik zwischen dem *Topos* A der andinen Philosophie und Kultur *(pacha)* einerseits, und dem *Topos* B der abendländischen Philosophie und Kultur *(on)* andererseits. Dabei ist mir klar, dass die Rede von »der« andinen und/oder abendländischen Philosophie und/oder Kultur zu kurz greift, da wir es in beiden Fällen in Tat und Wahrheit mit einer Mannigfaltigkeit philosophischer und kultureller Ausdrucksformen und Ausprägungen zu tun haben. Dennoch meine ich behaupten zu können, dass die erwähnten Begriffe zum festen und unaufgebbaren Bestand des vorherrschenden Diskurses der beiden Denktraditionen gehören.

Im Sinne der analektischen Methode beginne ich mit dem oftmals als »subaltern« oder sogar »nicht-philosophisch« bezeichneten Rationalitätstyp des andinen Denkens und versu-

Die Andine Philosophie entspricht einem eigenen Rationalitätstyp, der sich in mancherlei Hinsicht vom dominanten Rationalitätstyp des Abendlandes unterscheidet.

26 Auch wenn der Begriff der postmodernen und poststrukturalistischen Philosophie des Abendlandes entlehnt ist, kann er meiner Ansicht nach für die interkulturelle Hermeneutik fruchtbar gemacht werden. Dabei ist allerdings auf die symbolische und reale Macht von Kulturen, und somit die bestehenden Asymmetrien zu achten.

che, den Begriff *pacha* und dessen »Funktion« im Sprachspiel andiner Weltanschauung zu bestimmen. Zunächst einmal ist festzustellen, dass *pacha* ein panandiner Begriff ist und als sprachlicher Ausdruck in allen andinen Ursprungssprachen (Ketschua, Aymara, Kichwa, Uru, usw.) gleichermaßen vorkommt. Er scheint also vor-inkaischen Ursprungs zu sein und gehört somit zum Bestand einer Jahrtausende alten Weisheit von *Topos* A. Des Weiteren ist es ebenso interessant zu sehen, dass *pacha* in der Kolloquialsprache meistens nicht allein, sondern in unterschiedlichen Wortverbindungen vorkommt: *pachamama; pachakuti; pachakamaq; pachayachachiq; akapacha; hanaqpacha;* usw.[27] Dies bedeutet, dass es sich – wie eigentlich bei allen Begriffen der Andinen Philosophie – nicht um einen abstrakten, sondern sehr konkreten Begriff handelt.

Um nicht bereits schon an dieser Stelle der abendländischen Begriffsfixierung entgegenzukommen, ist genauer zu erörtern, ob man überhaupt von »Begriff« (Konzept) sprechen darf. »Begriff« ist bekanntlich eine »Erfindung« von Sokrates bzw. des sokratischen Platon und hat sich in der Folge zu einem Wesensmerkmal der abendländischen Rationalität entwickelt. Andines Denken ist zunächst nicht-begrifflich (dies scheint aus abendländischer Sicht ein Widerspruch in sich zu sein), was aber nicht etwa als »vor-begrifflich« oder »prälogisch« (im Sinne von Lévy-Bruhl) zu verstehen ist. Es handelt sich um ein relationales Denken, das eine holistische Grundausrichtung hat und dessen Elemente, die den abendländischen Begriffen »homöomorph« entsprechen, symbolische und repräsentative Bedeutung haben, aber immer in den konkreten Lebenszusammenhang eingebunden sind. Deshalb ist *pacha* sicherlich nicht das Ergebnis eines relativ komplizierten Abstraktionsprozesses, sondern lebensweltlicher Ausgangspunkt vieler Anwendungsbereiche. Dies hat mit der im Verhältnis zu *Topos* B ganz anders strukturierten Rationalität von *Topos* A zu tun, wonach die »Relationalität des Ganzen« das philosophische Fundament darstellt, auf dessen Folie sich erst in zweiter Linie die einzelnen Elemente (Seiende; Substanzen; Begriffe) abzeichnen und Bedeutung erlangen.

Um nicht bereits schon an dieser Stelle der abendländischen Begriffsfixierung entgegenzukommen, ist genauer zu erörtern, ob man überhaupt von »Begriff« (Konzept) sprechen darf.

Aus linguistischer Sicht hat *pacha* eine numerisch-energetische Doppelstruktur. Das Präfix *pa-* stellt eine Verkümmerung des Aymara-Wortes *paya* dar, was die Zahl »Zwei« bedeutet und wohl auf eine dem Ketschua und Aymara vorausgehende gemeinsame Sprachwurzel zurückgeht. Das Suffix *-cha* dagegen hat die Bedeutung einer dynamisierenden und energetisierenden Tätigkeit und trifft sich »diatopisch« mit entsprechenden ostasiatischen Weisheitslehren *(chi)*. Sowohl im Ketschua als auch Aymara gilt das Suffix *-cha* als »Verbalisator« (d. h. es verwandelt ein Substantiv in ein Verb); zudem wird es auch als »Prognostikator« (d. h. es verwandelt eine

27 In der Folge beschränke ich mich auf die beiden »klassischen« andinen Sprachen Ketschua [K] *(runa simi)* und Aymara [A] *(aya mara aru)*. *Pachamama* (K/A: »Mutter *Pacha*«); *pachakuti* (K/A: »Umwälzung der *Pacha*«); *Pachakamaq* (K: »Ordner der *Pacha*); *Pachayachachiq* (K: »Kosmischer Lehrer«); *akapacha* (A: »dieser Lebensraum«); *hanaqpacha* (K: »der obere Bereich«).

Tatsache in eine Prognose oder Annahme) verwendet, wobei im Aymara *-pacha-* als eigentliches Suffix (aber nie als Endung) verwendet wird.[28] Da in den andinen Sprachen das Verb (mit den vielen Suffixen) und nicht das Substantiv im Zentrum der Syntax steht und damit als eigentlicher »Relationator« gilt, bedeutet das Suffix *-cha* eine Wiederherstellung der ursprünglich dynamischen und energetischen Struktur der Wirklichkeit, die sich im »Substantiv« (bzw. der »Substanz«) verfestigt und versteinert hat. Aus linguistischer Perspektive könnte man *pacha* demnach als »dynamische Zweiheit«, »polare Energie« oder »komplementäre Ganzheit« übersetzen.

Als semantisches Element im andinen »Sprachspiel« hat *pacha* – vor allem in Wortverbindungen – sowohl zeitliche wie räumliche Konnotationen. Die andine Kosmologie teilt die Wirklichkeit in drei Sphären oder Bereiche auf, die alle in der Bezeichnung den Begriff *pacha* enthalten: *hanaq/alax pacha* (K/A: »oberer Bereich«), *kay/aka pacha* (K/A: »dieser Bereich«), *uray/manqha pacha* (K/A: »unterer Bereich«). Es geht dabei nicht um den abstrakten »Raum« im Sinne der abendländischen Philosophie und Wissenschaft, sondern um einen strukturierten und geordneten »Raum«, um die qualitative und symbolische Bestimmung im Sinne einer »Toposophie«.

Dasselbe kann von der zeitlichen Dimension gesagt werden; alle Zeitbestimmungen werden durch *pacha* und eine Adjektivbestimmung wiedergegeben: *ñawpa/nayra pacha* (K/A: »Vergangenheit«, bzw. der »vordere Bereich«), *kay/aka pacha* (K/A: »Gegenwart«, bzw. »dieser Bereich«) und *qhepa/qhipa pacha* (K/A: »Zukunft«, bzw. der »hintere Bereich«). Dabei ist zu beachten, dass die zeitliche Orientierung jener des Abendlandes diametral entgegensteht: *ñawpa/nayra* (K/A) stammt von *ñawi/nayra* (K/A) »Auge«), sodass die Zusammensetzung *ñawpa/nayra pacha* (K/A: »Vergangenheit«) eigentlich »jene Epoche, die vor unseren Augen ist« bedeutet; *qhepa/qhipa* (K/A) meint »Rücken«, bzw. »hinten«, sodass die Zusammensetzung *qhepa/qhipa pacha* (K/A: »Zukunft«) eigentlich »jene Epoche, die im Rücken liegt« meint. Und *kay/aka*

Somit bedeutet das andine Zeitverständnis, dass wir uns mit dem Blick auf die Vergangenheit (an der wir uns orientieren können) rückwärts auf die (ungewisse) Zukunft zu bewegen.

28 Während zum Beispiel auf Ketschua *wasi* »Haus« bedeutet, bringt die Abwandlung *wasichay* eine Tätigkeit zum Ausdruck: »ein Haus bauen« (wobei das Suffix *-y* den Infinitiv andeutet); die Variante auf Aymara: *uta* bedeutet »Haus«, und *utachaña* meint »ein Haus bauen« (wobei das Suffix *-ña* den Infinitiv andeutet). Im zweiten Fall: während auf Ketschua *llaqtata rin* meint: »er ist ins Dorf gegangen«, bringt der Ausdruck *llaqtatacha rin* den Charakter der persönlichen Meinung zum Ausdruck: »ich nehme an/ich gehe davon aus, dass er ins Dorf gegangen ist«. Damit stellt das Suffix *-cha* eine Beziehung zwischen einer »objektiven Tatsache« und einer »subjektiven Einschätzung« her. Auf Aymara fungiert das Suffix *-pacha-* innerhalb eines Wortes (also weder am Wortanfang noch am Wortende) einerseits als »Totalisator«, bezeichnet also einen inklusiven Plural (*urpachaw sari*: »er ist den ganzen Tag gegangen«, wobei *uru*, bzw. die abgekürzte Form *ur* »Tag« und das Suffix *-wa* oder abgekürzt *-w* die Affirmativform meint, und *sari* das Verb »gehen« in der dritten Person Einzahl), andererseits als »Inferential« eines Verbs und bringt damit eine gewisse Unsicherheit oder Wahrscheinlichkeit der Tätigkeit zum Ausdruck (*jupaw appachaxa*: »möglicherweise hat er es mitgenommen«).

pacha (K/A: »Gegenwart«) ist identisch mit der räumlichen Bezeichnung für die konkrete Lebenswelt (»dieser Bereich«). Somit bedeutet das andine Zeitverständnis, dass wir uns – um es metaphorisch auszudrücken – mit dem Blick auf die Vergangenheit (an der wir uns orientieren können) rückwärts auf die (ungewisse) Zukunft zu bewegen. Aber eigentlich konzentriert sich Oben und Unten, Hinten und Vorne im Hier und Jetzt, und all diese Dimensionen werden durch *pacha* ausgedrückt.

Zusammenfassend könnten wir *pacha* als »zeitlich-räumliche Ganzheit« bezeichnen, die sich aufgrund von komplementären Polen (Zweiheit; Paar) »dynamisch« konstituiert und in zyklischer Abfolge zwischen kosmischem Gleichgewicht und Ungleichgewicht regeneriert *(pachakuti)*.

Schließlich bedeutet *pacha* in einem eher religiösen und kosmogonischen Sinne das »geordnete Universum«. In den Wortverbindungen *pachakamaq* und *pachayachachiq*, beides Ehrentitel für andine (vor-inkaische) Gottheiten, bedeutet der Begriff *pacha* die Totalität dessen, was existiert, und zwar im Sinne einer geordneten Ganzheit, die durch die Prinzipien der andinen Philosophie von Relationalität, Komplementarität, Reziprozität, Korrespondenz, Zyklizität und Inklusivität gekennzeichnet ist.[29] *Pachakamaq* (»der Ordner des Universums«) war eine panandine Gottheit, die ihr Heiligtum im Süden von Lima im heutigen Peru hatte und von den christlichen Missionaren oft als »Schöpfergott« bezeichnet wurde. *Pachayachachiq* (»der kosmische Lehrer«) ist ebenfalls eine andine (vor allem Ketschua) Gottheit, welche die der *pacha* innewohnende »Weisheit« und »Intelligenz« unterstreicht.

Zusammenfassend könnten wir *pacha* als »zeitlich-räumliche Ganzheit« bezeichnen, die sich aufgrund von komplementären Polen (Zweiheit; Paar) »dynamisch« konstituiert und in zyklischer Abfolge zwischen kosmischem Gleichgewicht und Ungleichgewicht regeneriert *(pachakuti)*. Kann das abendländische *on* als ein dazu »homöomorphes Äquivalent« bezeichnet werden?

5. »ON« IM ABENDLÄNDISCHEN KONTEXT

Bevor ich auf diese Frage – im Sinne der diatopischen Hermeneutik – eingehen kann, soll kurz der *Topos* B, also die vorherrschende abendländische Rationalität und der entsprechende Zivilisationstyp hinsichtlich des Begriffs *On* (»Seiendes«; *Ens*) erörtert werden. Dabei ist *on (ὄν)* die neutrale Form des Partizip Präsens des Verbs *einai* (*εἶναι*: »sein«), kann also als »das Seiende« (Latein: *ens*) übersetzt werden. In der abendländischen Metaphysik spielt die Dialektik von Sein und Seiendem bekanntlich eine große Rolle und kulminiert im Verdikt Heideggers der »Seinsvergessenheit«. An dieser Stelle geht es um die »Funktion«, die der Begriff *on* (»Seiendes«) im Insgesamt der abendländischen Philosophie einnimmt, um darauf der Frage nachzugehen, ob es sich um ein homöomorphes Äquivalent zum andinen *pacha* handeln könnte.

Der Begriff »Sein« (griech. *to einai*, lat. *esse* – Infinitiv) bedeutet in der abendländischen Philosophie »Dasein«, »Gegebensein«, »In-der-Welt-Sein«, etwas Allgemeines, allem Zugrundeliegendes, aber auch das alles umfassende Höchste (Gott). Es ist der vielleicht abstrakteste Begriff der abendländischen Philosophie. Im Gegensatz dazu kennzeichnet der Begriff des »Seienden« (griech. *to on*, lat. *ens*

29 Siehe dazu: ESTERMANN 1999: *passim*.

– Partizip) einzelne Gegenstände oder Tatsachen. »Seiendes« kann aber auch die Gesamtheit des Existierenden, also »die ganze Welt«, bezeichnen, solange diese räumlich und zeitlich bestimmbar ist. »Sein« ist hingegen das unveränderliche, zeitlose, umfassende Wesen (griech. *ousia*, lat. *essentia*) sowohl einzelner Gegenstände als auch der Welt als Ganzes. »Seiendes« *(on; ens)* gilt in der abendländischen Philosophie als *Transcendentale*, also als Begriff, der ein Merkmal aller Wesenheiten darstellt, und zwar unabhängig davon, ob ihnen »Sein« zukommt oder nicht. Deshalb hat der Begriff des »Seienden« eine größere Ausdehnung als der Begriff des »Seins«, der sich vom »Nicht-Sein« abhebt: ein Einhorn ist ein »Seiendes«, auch wenn ihm (in der aktuellen Welt) kein »Sein« zukommt.

Als *Transdendentale* ist das »Seiende« mit den anderen transzendentales Begriffen *(unum, aliquid, bonum, pulchrum)* konvertibel und weiß sich somit in die Substanzmetaphysik eingebunden. Das »Seiende« ist eine individuelle Einheit, die in sich selbst ruht und sich aus sich selber definiert. Das »Seiende« ist zuerst und zumeist »Etwas« und bestimmt sich durch sein »Wesen« *(ousia)*. Im Gegensatz dazu hat das »Sein« (im Sinne des Seinsaktes oder im Sinne Heideggers) meta-individuelle und absolut unbestimmbare Wesensmerkmale. In der abendländischen Onto-Theologie wird es denn auch mit »Gott« identifiziert.

6. »Pacha« und »On«: homöomorphe Äquivalente?

Auf den ersten Blick scheinen sich viele »toposophische« Übereinstimmungen zwischen dem griechisch-abendländischen Begriff *on* (»Seiendes«) und dem andinen Begriff *pacha* zu ergeben. Beide umfassen die gesamte Wirklichkeit und gelten somit als Wesensmerkmal dessen, was besteht. Beide haben auch – mit gewissen Einschränkungen – zeitliche und räumliche Konnotationen, auch wenn dies weder beim einen noch beim anderen Paradigma einen »Materialismus« impliziert. Auch gibt es in der abendländischen Vorstellung »zeitlose oder ewige Seiende«, so steht doch eher das abstrakte »Sein« für die zeitlose Ewigkeit als das konkrete »Seiende«. Im andinen Denktyp besitzt *pacha* immer zeitliche Dimension, die allerdings mit der Figur der »zeitlosen« Zyklizität durchaus kompatibel sein kann.

Für andines Denken ist Relationalität ein *Transcedentale* und konstituiert erst – in einem zweiten Schritt – die Substantialität individuellen Seins.

Der eigentliche Unterschied im Sinne der philosophischen oder pachasophischen »Funktion« der beiden Begriffe zeigt sich im relationalen Charakter von *pacha* einerseits, und im substantiellen Charakter von *on* andererseits. Für andines Denken ist Relationalität ein *Transcedentale* und konstituiert erst – in einem zweiten Schritt – die Substantialität individuellen Seins. Für den abendländischen Denktyp dagegen ist Relationalität (bzw. Relation) ein *Accidentale* und wird durch die Substantialität – in einem zweiten Schritt – erst konstituiert. *Pacha* ist an sich schon Beziehung und ermöglicht Beziehung; es handelt sich um das allumfassende Beziehungsgeflecht (Raum-Zeit-Uni-

versum), das zudem vom »Leben« als einem weiteren *Transcendentale* durchdrungen ist. Der andine Panzoismus lässt sich in der Formel ausdrücken: *Pacha* ist Bezogenheit (Relationalität), und Bezogenheit ist Leben; also ist *pacha* Leben. Dies bedeutet seinerseits, dass »Unbezogenheit« oder reine Substantialität die Abwesenheit von »Leben« oder Tod bedeutet. Für die abendländische Rationalität definiert sich das Leben des Selbstbesitzes (»Autonomie«) geradezu aus sich selber: Selbstentwicklung; Selbstreproduktion; Selbstbewegung (Automotion); Selbstbewusstsein.

Die große Versuchung der Interkulturellen Philosophie besteht darin, dass sie das *Inter* unbewusst und gleichsam en passant zu einem neuen Universale macht und damit ihr eigenes Handeln im Sinne einer »post-zentristischen« Universalphilosophie bestimmt.

Des Weiteren beschränkt sich *pacha* keineswegs auf das individuelle »Seiende« *(ens; aliquid)*, sondern ist eine meta-individuelle oder eben relationale Größe. Für andines Denken ist Individualität, Substantialität und Selbstbesitz ein sekundäres Ergebnis der Leben ermöglichenden Relationalität als Grundstruktur eines holistischen Denkansatzes. In diesem Sinne nähert sich *pacha* eher dem abendländischen *Esse*, allerdings im Sinne eines *Inter-Esse*. Man könnte sagen, dass die pachasophische »Funktion« von *pacha* einer (nicht existenten) Denkfigur ähnlich ist, die in der abendländischen Philosophie eine »Funktion« zwischen *on* (oder *ens*) und *einai* (oder *esse*) einnimmt: zwar meta-individuell und meta-substantiell, aber nicht so abstrakt und »zeitlos/raumlos« wie das »Sein«.

Auch wenn *pacha* nicht wirklich als homöomorphes Äquivalent von *on* angesehen werden kann, hat der vorgenommene Versuch einer interkulturellen diatopischen Hermeneutik dennoch entscheidende Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden *Topoi* ans Licht gebracht. Ziel und Zweck einer interkulturellen diatopischen Hermeneutik besteht nicht einfach in der Absicht, homöomorphe Äquivalente zu finden, sondern vor allem in der gegenseitigen »Spiegelung« der immer schon vorausgesetzten »blinden Flecke« oder nicht weiter hinterfragten Grundvoraussetzungen der je eigenen »Rationalität«. Und dies wiederum bedeutet eine »interkulturelle Korrektur« oder eine interkulturelle Dekonstruktion des kulturellen und zivilisatorischen Zentrismus des einen wie des anderen Denktyps.

7. ZUM SCHLUSS: GIBT ES EINE »INTERKULTURELLE METHODE«?

Die große Versuchung der Interkulturellen Philosophie besteht darin, dass sie das *Inter* unbewusst und gleichsam *en passant* zu einem neuen *Universale* macht und damit ihr eigenes Handeln im Sinne einer »post-zentristischen« Universalphilosophie bestimmt. Auch wenn die Interkulturelle Philosophie – im Gegensatz zu vielen Ansätzen der philosophischen Postmoderne – am Begriff der »Universalität« festhält, so tut sie dies aber nicht im Sinne eines *Depositum Intellectus*,[30] also eines suprakulturellen philosophischen Bestandes *a priori*,

30 Dieser Begriff erscheint hier als Parallelbegriff zum *depositum fidei* in der Theologie, der so etwas wie den dogmatischen Bestand einer bestimmten Glaubenstradition beinhaltet. Das *depositum intellectus* wäre dann eine *a priori* festgelegte Begriffsstruktur, wie sie etwa von Leibniz in seiner *Characteristica Universalis* bezweckt wurde.

etwa im Sinne der *Philosophia Perennis*, sondern als noch ausstehendes Ergebnis eines real zu vollziehenden interkulturellen Polylogs. Dabei aber bleibt der oder die »interkulturelle PhilosophIn« einer oder mehreren[31] philosophischen Traditionen verpflichtet, da nicht nur die miteinander in Dialog tretenden Paradigmen kontextuell sind, sondern auch das interkulturelle Philosophieren selber.

In diesem Sinne kann eine »interkulturelle Methode« niemals darin bestehen, sich vom eigenen kulturellen und zivilisatorischen Kontext in die Umlaufbahn eines supra-kulturellen »Dazwischen« zu katapultieren, das in der Folge als »kultur-neutraler« philosophischer Satellit zwischen der einen und anderen Denktradition zu vermitteln hätte. Die abendländische Geistesgeschichte ist voll von Versuchen (und vermeintlichen Erfolgen) eines solchen Unternehmens; und immer hat sich der vermeintliche »Satellit« (den man auch »absolutes Bewusstsein« nennt) als ausgesprochen eurozentrisch, androzentrisch und provinziell herausgestellt. Die Methodologie interkultureller Philosophie konzentriert sich nicht auf das *Inter* als »ontologischem Ort«, sondern als lebendigem und offenem Prozess eines steten und kreativen Hin und Her zwischen unterschiedlichen Denktraditionen, was im Letzten heißt: zwischen Subjekten (also konkreten Personen), die diese Denktraditionen ihr eigen nennen.

Deshalb kann sich eine wie auch immer geartete »Methodologie interkulturellen Philosophierens« niemals monokulturell konstituieren, sondern ist das Ergebnis des interkulturellen Philosophierens selbst. Paradox ausgedrückt: wir begeben uns in den interkulturellen Polylog, ohne genau zu wissen, was da zu tun ist, und lernen *in actu*, wie mit dem Anspruch der Alterität umzugehen ist. Etwas Ähnliches geschieht bei einer Liebesbeziehung, oder wenn jemand Schwimmen lernt. Dabei gibt es gewisse Hinweise oder Instrumente, die gleichsam als Rettungsringe fungieren, die aber niemals die eigene Anstrengung ersetzen: »diatopische Hermeneutik«; »homöomorphe Äquivalente«; »kulturelle Sprachspiele«; »Semantik möglicher Welten«[32]; »interkulturelle Dekonstruktion«; usw.

Deshalb kann sich eine wie auch immer geartete »Methodologie interkulturellen Philosophierens« niemals monokulturell konstituieren, sondern ist das Ergebnis des interkulturellen Philosophierens selbst.

Was wir von der Metapher des Schwimmens behalten können: beim interkulturellen Philosophieren geht es immer um zwei Bewegungen. Einerseits um das Absetzen und Loslassen (die kritisch-dekonstruktive Funktion), andererseits um das Erreichen des anderen Ufers (die konstruktiv-bereichernde Funktion). Nur wenn wir den sicheren Halt abendländischer Rationalität loslassen, kann es uns gelingen zu erfahren und zu spüren, was die Andine Pachasophie bewegt und prägt.

31 Das Phänomen der kulturellen Mehrsprachigkeit«, das auch philosophische und religiöse multiple Identitäten einschließt, ist nicht dasselbe wie eine »interkulturelle Identität«, die es als solche nicht gibt, weil das *Inter* ein Prozess und nicht ein *Topos* ist.

32 Die »Semantik der möglichen Welten«, die von der modalen Logik im 20. Jahrhundert entwickelt wurde (Kripke, Plantinga, Hintikka, Knuutila), wäre möglicherweise ein weiteres methodologisches Feld, um unterschiedliche Wechselbeziehungen zwischen Kulturen und philosophischen Traditionen zu bestimmen.

LITERATURVERZEICHNIS:

Bernreuter, Bertold (2011): »Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie: Praxis und Fiktion eines Ideals«. In: polylog 25, 101–114.

Dussel, Enrique (2010): »Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen«. In: polylog 24, 47–64.

Estermann, Josef (1998): *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito.

Estermann, Josef (1999): *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen Weisheit*. Frankfurt.

Estermann, Josef (2003): »Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina«. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrg.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao, 177–202.

Estermann, Josef (2006a): *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz.

Estermann, Josef (2006b): »La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental«. In: *Concordia* 49. Aachen, 81–104.

Estermann, Josef (2008): *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004). »Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert«. In: polylog 10, 81–97.

Hegel, G.W.F. (1961): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Th. Litt.

Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*. La Paz.

Kimmerle, Heinz (2006): »Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen. Eine postkoloniale Problemkonstellation«. In: polylog 15, 47–63.

Kimmerle, Heinz (2009): *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen.

Magallón Anaya, Mario (1999). »Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika«. In: polylog 3.21–32.

Mall, Ram Adhar und Hülsmann, Heinz (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa.* Bonn.

Mall, Ram Adhar (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt.

Manrique Enríquez, Fernando (2002): *Pachasofía y runasofía andina.* Lima.

Medina, Javier (2000): *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*. La Paz.

Mignolo, Walter (2000): *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton.

Pacheco Farfán, Juvenal (1994): *Filosofía inka y su proyección al futuro.* Cusco.

Panikkar, Raimon (1979): *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York.

Panikkar, Raimon (1993): *The Cosmotheandric Experience*. New York.

Panikkar, Raimon (1996): »Filosofía y Cultura: Una relación problemática«. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrg.). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996 (*Concordia Reihe Monographien*, Bd. 19). Aachen. 15–41.

Panikkar, Raimon (1997): *La experiencia filosófica de la India.* Madrid.

Peña, Antonio (1992): *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno.

Wimmer, Franz Martin (1990): *Interkulturelle Philosophie: Theorie and Geschichte.*

Wimmer, Franz Martin (Hrsg.) (1988): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*.

Wimmer, Franz Martin. (1997): *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Bremen.