Josef Estermann

Interkulturelle Philosophie / Andine Philosophie

Eine Anthologie

Digitale Edition
Barcelona 2021

Digitale Edition:
© 2021 Josef Estermann / EIFI

Inhaltsverzeichnis

1. Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus: Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien 7
2. Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur "anthropologischen Frage" 19
3. "Gut Leben" als politische Utopie: Die andine Konzeption des "Guten Lebens" *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens 29
4. Philosophie in lateinamerikanischen Traditionen: Genuin lateinamerikanische Ansätze des Philosophierens 49
5. Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens 65
6. Theorie und Praxis der Menschenrechte aus der Perspektive Lateinamerikas 81
7. Zivilisationskrise und das Gute Leben: Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modelles durch das andine *Allin Kawsay / Suma Qamaña* 87
8. Ethik in lateinamerikanischen Traditionen: Vom andinen Moralkodex bis zur Befreiungsethik 107
9. Option für das Leben: spirituelle und epistemische Grundlagen für weltweite soziale Gerechtigkeit 113
10. Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum und den Benelux-Ländern 127
11. Zur interkulturellen Transformation der Philosophie: Zwei Jahrzehnte eines interkontinentalen Dialogs - die *Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie* 159
12. Globalität und Universalität: Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie 173
13. Das Mittelmeer und der Titicacasee: Der Eurozentrismus in der Perspektive der Andinen Philosophie 185
14. Andine Philosophie als provozierende Alterität: Eine interkulturelle Kritik des abendländischen Andro- und Ethnozentrismus 193
15. Substanz *versus* Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischer und andiner Philosophie 211
16. Suffizienz statt Wachstum: Das Ideal der „Genügsamkeit" in der neuzeitlichen europäischen Philosophie 221
17. *Llamar el ajayu:* Philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung 233
18. Gut leben – gesund leben: Das andine Ideal des *Vivir Bien* (Gut Leben) und die Frage nach der globalen Gesundheit *(global health)* 243

Quellenangaben der hier aufgenommen Beiträge 250

Kurzbiografie 252

Anmerkung des Autors

Die in dieser Anthologie aufgenommenen Beiträge stammen aus den Jahren 2000-2020.

Gegebenenfalls sind die jeweiligen Angaben zu zeitgebundenen Informationen (biografischer, politischer, weltgeschichtlicher Art) aktuell nicht mehr zutreffend, sondern nur zum Zeitpunkt der jeweiligen Veröffentlichung.

Die Daten zu den Erstveröffentlichungen der Beiträge finden sich am Schluss bei „Quellenangaben“.

Die einzelnen Beiträge wurden nur summarisch korrigiert und können durchaus Fehler beinhalten (Druckfehler; Referenzen; usw.).

Januar 2021

Josef Estermann

1. Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus: Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien

Wenn die Rede vom „Weltdorf“ ein Körnchen Wahrheit enthält, dann sicherlich in dem Sinne, dass inzwischen jedes Dorf die tatsächlich existierende Welt-Unordnung spiegelt und dauernd reproduziert. Dies ist der Fall in der so genannten Ersten Welt mit den MigrantInnen aus aller Welt, dies stimmt aber in vielleicht noch offensichtlicherer Weise sicherlich von der so genannten Dritten Welt.

Was sich zum Beispiel im Moment in einem Land wie Bolivien abspielt, ist eine Konzentration und ein Brennspiegel dessen, was weltweit passiert. Der „Schmetterlingseffekt“ – der Flügelschlag eines Schmetterlings in Südasien hat Auswirkungen auf Zentralamerika – ist keine Theorie von einigen Verrückten mehr, sondern erweist sich in politischen, wirtschaftlichen und sogar kulturellen Belangen als durchaus real. Wenn ein Scheich in Kuwait beschließt, den Preis des Rohöls anzuheben, merkt es in kurzer Zeit bereits der Kokabauer im Chapare in Bolivien, ohne dass er eine Zeitung gelesen oder Radio gehört hätte. Vielleicht müsste man – im Kontext der immer noch vorherrschenden kapitalistischen Globalisierung – vom „Tsunami-Effekt“ (die von einem Meeresbeben ausgelösten haushohen Wellen) sprechen, da die Auswirkungen solcher „Beben“ meistens katastrophal sind und Regionen betreffen, die offensichtlich nichts mit dem Epizentrum zu tun haben.[1]

Am Fallbeispiel von Bolivien lässt sich deshalb etwas näher betrachten, was zu Beginn des 21. Jahrhunderts weltweit geschieht und wie sich Prozesse der Dominanz und Marginalisierung, des Rassismus und der Verteilung der Ressourcen in der real existierenden neoliberalen Globalisierung abspielen.

1. Bolivien – Nährboden für die europäische Entwicklung

Bolivien ist auch nach seiner formellen Unabhängigkeit vor 180 Jahren (1825) ein ziemlich künstliches Gebilde geblieben. *Alto Perú*, Teil der spanischen Vizekönigreiche Peru oder Río de la Plata[2], wurde im Verlaufe der Unabhängigkeitsbestrebungen südamerikanischer Staaten selbstständig, gleichsam als verwaistes Kind, aber auch als Lieblingskind von Simón Bolívar, dem es seinen Namen verdankt. Im Verlaufe der ersten 150 Jahre seiner so genannten „Unabhängigkeit“ hat Bolivien nicht nur mehr als die Hälfte seines Territoriums an die umliegenden Länder verloren, sondern – was für sein Selbstverständnis ungleich schwerer wiegt – auch den Meereszugang an Chile abtreten müssen.[3] Seither ist Bolivien ein

[1] Entgegen der physischen Gesetzlichkeit, wonach die Auswirkungen eines Erbebens proportional zur Distanz vom Epizentrum abnehmen, verlaufen die Auswirkungen wirtschaftlicher “Beben” (Börsencrash; Bankrott von Multis usw.) meistens genau umgekehrt: Die wirtschaftlichen Peripherien kriegen die Auswirkungen solcher “Naturgewalten” (die tatsächlich als solche wahrgenommen werden) ungleich stärker und ungeschützter zu spüren als die Epizentren selber.

[2] 1776 wurde das Vizekönigreich Río de la Plata gegründet, womit praktisch das gesamte heute zu Bolivien gehörende Territorium (die Audienz Charcas) aus dem Vizekönigreich Peru herausgelöst wurde. Dies hat entscheidend dazu beigetragen, dass sich Bolivien in den Unabhängigkeitsbestrebungen anfangs des 19. Jahrhunderts von Peru als selbstständiger Staat abgetrennt hat und der Traum von Bolívar, eine lateinamerikanische Föderation zu errichten, nicht in Erfüllung ging.

[3] Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit von der spanischen Krone (1825) betrug die Oberfläche Boliviens insgesamt 2.373.256 km²; heute gehören nur noch 1.098.581 km² zum nationalen Territorium Boliviens, also weniger als die Hälfte. Nach dem „Krieg des Pazifik“ gegen Chile (1879/80) und dem Friedensvertrag von 1904 trat Bolivien 120.000 km² an Chile ab und verlor dadurch den Meereszugang; 1860, 1867, 1903 und 1958 wurden 490.430 km² an Brasilien abgetreten oder „verkauft“, 1909 weitere 250.000 km² an Peru

Binnenland (in Bolivien klingt die Bezeichnung der „*mediterraneidad*“ etwas weniger romantisch als in europäischen Ohren) und ist vom „Herzen“ praktisch zum Aschenputtel Lateinamerikas geworden.

Auch wenn die offizielle Bezeichnung Wert auf den strategischen und (vielleicht auch) emotional-kulturellen Standort Boliviens im „Herzen Südamerikas“ legt, spielt das Land politisch und wirtschaftlich in diesem Kontinent eine untergeordnete Rolle, und im Weltmaßstab handelt es sich um eine zu vernachlässigende Größe. In europäischen Zeitungen und Zeitschriften ist nur dann von Bolivien die Rede, wenn mindestens fünfzig Menschen bei einem Volksaufstand ums Leben gekommen sind oder der Präsident aufgrund anhaltender Blockaden und Demonstrationen den Rücktritt einreicht (so am 7. März dieses Jahres). In Wirtschaftsblättern tritt es höchstens als statistische Zahl auf.

Dabei war Bolivien (bzw. *Alto Perú*) einmal ein Eldorado für Abenteurer, Kapitalisten und Goldsucher aus aller Welt. Die Stadt Potosí gehörte im 17. Jahrhundert mit ungefähr 150.000 EinwohnerInnen zu den zehn größten und aufstrebenden Städten der Welt und konnte sich auch bezüglich des kulturellen Lebens durchaus mit Paris messen (Mesa-Gisbert 2003. 181)[4]. Heute ist es eine praktisch vergessene Kleinstadt (ca. 160.000 EinwohnerInnen) am Ende der Welt, erreichbar nur über Wellblechpisten und einen kleinen Flughafen. Potosí steht für das Schicksal von Bolivien insgesamt: Ein Land mit immensen Reichtümern nagt am Hungertuch.

Viele BolivianerInnen – und die Regierung stimmt dem bei – glauben, dass ihre aktuelle Situation vor allem mit der Tatsache zu tun habe, dass das Land keinen Meereszugang hat. Der Vergleich zur Schweiz (auch im „Herzen“ eines Kontinents gelegen) geht natürlich nicht auf und macht deutlich, dass der natürliche Reichtum eines Landes eher ein Fluch denn ein Segen ist: Die Schweiz, ein Land, praktisch ohne natürliche Ressourcen (außer Wasser), das die Weltrangliste der reichsten Länder immer wieder anführt, und Bolivien, ein Land mit unermesslichen natürlichen Reichtümern, das in derselben Rangliste zwischen den Plätzen 90 und 120 oszilliert.[5] Zwei Binnenländer, zwei gebirgige Nationen, aber zwei Staaten mit völlig unterschiedlichen Geschichten und Ausgangsbedingungen.

Die enormen Silbervorkommen von Potosí haben im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur die Kolonialmacht Spanien ernährt und entwickelt, sondern praktisch die Industrielle Revolution in Europa möglich gemacht und damit auch indirekt oder direkt die Kolonialisierung und Ausbeutung von Afrika und Teilen Asiens finanziert. Die Spanier haben während hundertfünfzig Jahre so viel Silber aus *Alto Perú* (dem heutigen Bolivien) geraubt und weggeschleppt, wie der bolivianische Staat heute benötigen würde, um den Staatshaushalt über hundert Jahre hinaus zu sichern, alle Schulden abzuzahlen und in die eigene Wirtschaft, Bildung und Gesundheit zu investieren. Heute aber kommt der Silberschatz in Form von Krediten und Strukturanpassungsprogrammen des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank daher, die von den bereits völlig verarmten Bevölkerungsschichten noch weitere Opfer verlangen, um den Heißhunger des internationalen Kapitals zu stillen. (Bolivien wendet im Moment 28% seines Bruttosozialproduktes für den internationalen Schuldendienst auf).

(Grenzstreitigkeiten), 1935 234.000 km² an Paraguay („Chaco-Krieg“), und 1897 170.758 km² an Argentinien (Grenzstreitigkeiten). Bolivien verlor somit seit seiner Gründung insgesamt 1.265.188 km² oder 53,3% seines Territoriums.

[4] Dabei setzte sich diese Zahl laut einer Volkszählung von 1611 folgendermaßen zusammen: 66.000 „Indios“, 40.000 ausländische Spanier; 3000 Spanier aus Potosí; 35.000 in Lateinamerika geborene Spanier („criollos“) und 6.000 Schwarze.

[5] Im Jahre 2001 lag Bolivien an der Stelle 114 der Weltrangliste, welche die “menschliche Entwicklung” misst; damit lag es in Südamerika an letzter Stelle. Einige Daten, die diesen Stellenwert unterstreichen: durchschnittliche Lebenserwartung 63,3 Jahre; Analphabetismus 14 %; Bruttosozialprodukt pro Person 882 US$; Arme 60% (PNUD 2004: 271; Iriarte 2004: 318).

Nachdem die Silberminen von Potosí geplündert waren und sich die Stadt immer mehr in eine Geisterstadt verwandelt hatte, erschienen bereits die nächsten Aasgeier am Horizont, diesmal mit dem Blick auf die riesigen Zinnvorkommen in den bolivianischen Anden. Anfangs des 20. Jahrhunderts waren es die Briten – im Verbund mit dem bolivianischen Zinnbaron Simón Iturri Patiño -, die für den Fortgang der Industriellen und Kapitalistischen Revolution unbedingt günstige Rohstoffe wie Zinn, Kupfer und Eisen benötigten. Der junge Staat Bolivien brauchte dringend Kapital, um sich einigermaßen konstituieren und gegen die Angriffe von Chile, Brasilien und Paraguay wehren zu können. Die Zinnminen wurden deshalb britischen Firmen zu einem Linsengericht verkauft, die während Jahrzehnten die Zinnvorkommen schamlos aus dem Land schafften.

Und schließlich war da noch der Salpeter, der es Bolivien noch einmal ermöglicht hätte, seine eigene Wirtschaft aufzubauen und seiner Bevölkerung eine angemessene Bildung, ein Leben in Würde und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Aber wiederum zog es die politische und wirtschaftliche Elite vor, den Reichtum ausländischen Konzernen zu verschenken und sich dabei natürlich selbst ausreichend zu bereichern. Die einheimische Bevölkerung, die als Fronarbeiter in den Silberminen umgekommen waren und für die Briten gegen einen Hungerlohn das Zinn aus den Bergen geschafft haben, war auch im Falle des Salpeters wiederum Manövriermasse und billige Arbeitskraft. Der grosse Kuchen aber wurde über ihre Köpfe hinweg verteilt, und niemandem wäre es eingefallen, die Rechtmäßigkeit der Aneignung der Reichtümer des Landes durch die Eliten und transnationalen Konzerne in Frage zu stellen.

Seit der Conquista durch die Spanier lief der kulturelle und ethnische Rassismus parallel zur wirtschaftlichen und politischen Diskriminierung. Die irrtümlicherweise „Indios“ genannten ursprünglichen BewohnerInnen der Andenregion, die einer ausgesprochen gut organisierten und hoch stehenden Kultur und Gesellschaft angehörten, wurden über Nacht enterbt und zu einem Leben verurteilt, das bis heute aus Entbehrung, Erniedrigung, Marginalisierung und Verachtung besteht. Die neuen Herren machten sich über die Reichtümer her und verteilten diese untereinander, als ob sie ihnen gehörten; wo diesbezüglich Zweifel aufkommen sollten, wurde mit den entsprechenden Gesetzen und philosophischen Legitimierung der spanischen Krone nachgeholfen. Die einheimische Bevölkerung musste sich auf die unfruchtbaren und kargen Gegenden der Hochanden zurückziehen oder aber ihre immer enger werdende Freiheit verkaufen und sich in den Dienst der Silber- und Zinnbarone begeben. Millionen von *Indígenas* kamen in den Silberminen von Potosí um, und wer nicht wirklich starb, wurde sicherlich nicht älter als 40.

Während die Eliten die einheimische Bevölkerung als Kanonenfutter in ihren „patriotischen“ Kriegen verwendeten (Bürgerkrieg von 1899; Chaco-Krieg 1935) und als Minenarbeiter, die an die Höhe und die erbärmlichen Verhältnisse in den Minen gewöhnt waren, ausbeuteten und oftmals in den Tod oder in die Verzweiflung trieben, machten sie gleichzeitig keinen Hehl aus ihrer Verachtung und Geringschätzung der einheimischen Kultur, Religion und Gewohnheiten. „Indio“ wurde zu einem Schimpfwort und sollte eine deutliche Grenzlinie zwischen den Mestizen und Weißen ziehen, die sich aufgrund ihrer Kultur und Bildung berechtigt sahen, nicht nur die Reichtümer zu plündern, sondern auch einen Rassismus zu praktizieren, der bis heute praktisch ununterbrochen und unangefochten spielt.

2. Bolivien – Spielball transnationaler Konzerne

Bolivien hat in Lateinamerika einer der größten Anteile indigener Bevölkerung (63%), und ist zugleich das ärmste Land Südamerikas. Neben der spezifischen Geschichte des extrem

ausbeuterischen spanischen Kolonialismus und der Herausbildung einer ausländerfreundlichen Oligarchie gibt es sicherlich einen Kausalzusammenhang zwischen diesen beiden Sachverhalten: bis weit ins 20. Jahrhundert hinein konnte die indigene und Mestizenbevölkerung praktisch nicht am politischen und wirtschaftlichen Leben teilnehmen. Ein Teil widmete sich einer Subsistenzwirtschaft, die kaum für das eigene Überleben ausreichte, und ein Teil verkaufte seine Arbeitskraft, im Dienst am Kapital, der Oligarchie oder den ausländischen Unternehmen. Der natürliche Reichtum wurde nach und nach aus dem Land geschafft, und die Bedingungen, einen eigenen internen Reichtum zu produzieren, wurden systematisch hintertrieben.

Bis Mitte des 20. Jahrhunderts hatte die indigene Bevölkerung keinen Zugang zur Schulbildung, und erst mit der Revolution von 1952 bekam sie überhaupt einen formalen Zugang zur Demokratie. Diese Anerkennung als StaatsbürgerInnen bedeutete aber noch lange keine wirkliche Teilhabe am produktiven, kulturellen und politischen Leben der Nation. Heute beträgt der Anteil der indigenen Bevölkerung im Parlament höchstens 7%, in der Regierung ist einer von insgesamt 15 MinisterInnen indigener Herkunft, und in den wirtschaftlichen Unternehmen sind die *Indígenas* höchstens in untergeordneten Positionen zu finden.

Ganz offensichtlich zeigt sich die „rassistische Arbeitsteilung“ im Bereich der Landwirtschaft und der Hausarbeit. Während die indigene Bevölkerung im Andenhochland kleine Parzellen von einer oder zwei Hektaren bearbeiten, die wegen der Höhe und Trockenheit kaum ausreichen, um zu überleben, sind die großen und fruchtbaren Ländereien des östlichen Tieflandes in Händen von ein paar reichen und einflussreichen Familien, oft mit klingenden kroatischen, russischen oder libanesischen Namen. Trotz der Agrarreform, die eigentlich Latifundien verbietet, ist es kein Ausnahmefall, dass ein einziger Agro-Unternehmer hunderttausend Hektaren fruchtbaren Landes besitzt, auf dem die *Indígenas* für einen Hungerlohn arbeiten. Konflikte zwischen den Großgrundbesitzern und der indigenen Bevölkerung, die immer wieder in die Enge getrieben wird und am Rand der Latifundien kleine Parzellen bewirtschaften, sind an der Tagesordnung.

Dasselbe Bild ergibt sich hinsichtlich der Hausarbeit. In den Familien der Mittelschicht und Oberschicht der größeren Städte trifft man mit großer Regelmäßigkeit eine indigene Hausangestellte („*cholita*“), die Aymara oder Ketschua spricht, nicht lesen oder schreiben kann, eine *Pollera* (typische weite Röcke, die übereinander getragen werden) trägt und ihre langen schwarzen Zöpfe auf dem Rücken zusammenbindet. Viele hausen in einem winzig kleinen Zimmer einer großen Villa, arbeiten vierzehn Stunden pro Tag und werden von der Herrin des Hauses und den Kindern gedemütigt und oft noch vom Hausherrn sexuell missbraucht.

Nachdem das Silber, das Zinn und der Salpeter aus dem Land weggeschafft worden sind, ohne dass die indigene Bevölkerung auch nur die geringste Verbesserung ihrer Lebensbedingungen erfahren hätte, steht heute das Erdgas auf dem Spiel. Bolivien hat die größten Erdgasvorkommen Südamerikas, und das haben nicht nur die vergangenen Regierungen, sondern auch die transnationalen Konzerne schon längst gemerkt. 1985 wurde dem Neoliberalismus Tür und Tor geöffnet, die Staatsminen und viele öffentliche Dienstleistungen wie Telefon, Post und sogar das Trinkwasser privatisiert. Transnationale Unternehmungen bekamen von der ultra-liberalen Regierung alle möglichen Privilegien, um den noch im Land verbleibenden Reichtum auszubeuten und die Gewinne an die Zentralen in den USA und in Europa abzuführen.

Aber die Situation ist nicht mehr dieselbe wie zu Zeiten des Silbers von Potosí, des Zinns des „Königs“ Patiño oder des Salpeters. Die indigene Bevölkerung hat im Anschluss an die Fünfhundertjahrfeier der Eroberung und Marginalisierung (1992) an Einfluss und

Bewusstsein gewonnen, die sozialen Bewegungen von Kokabauern, Minenarbeitern, Armenvierteln und Gewerkschaften haben angefangen, sich über die traditionellen politischen Parteien hinaus zu organisieren und den Widerstand zu üben.

Alles begann mit dem sogenannten „Wasserkrieg“, 2000 in Cochabamba, bei dem aufgrund der Mobilisierung der Bevölkerung das transnationale Unternehmen Bechtel mit Sitz in den USA, das die Trinkwasserversorgung der Stadt in Händen hatte, zum Teufel gejagt wurde. Dies war der Anfang des Endes der Geduld und der Auftakt zu einer Bewegung gegen den Ausverkauf der Ressourcen an das internationale Kapital. Ein zweites Mal wurde der Aufstand gegen den von der Regierung forcierten Neoliberalismus und die Privatisierungswelle im Februar 2003 (12. und 13.) geprobt, als die Volksbewegungen in Bolivien (insbesondere in La Paz und El Alto) die von der Regierung Sánchez de Lozada („Goni“) im Auftrag des Internationalen Währungsfonds beschlossene Lohnsteuer vehement zurückwies und die Regierung zum Rückzug der Maßnahme zwang.

Die dritte und entscheidende Rebellion der indigenen und Volks-Bewegungen Boliviens war dann der so genannte „Gaskrieg“ im September und Oktober 2003, der insgesamt 63 Todesopfer und 257 zum Teil schwer Verletzte forderte, und der mit der panikartigen Flucht des USA-freundlichen Staatspräsidenten Sánchez de Lozada nach Miami endete. 1985 wurde der Neoliberalismus unter dem Präsidenten Víctor Paz Estenssoro per Dekret (Nr. 21060) praktisch zum Staatsdogma erklärt. Damit begann ein 20-jähriger Prozess der Privatisierung von Staatsbetrieben (die so genannte „Kapitalisierung“), der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, des Ausverkaufts der Staatsminen und natürlichen Ressourcen. Der ultra-liberale Präsident Sánchez de Lozada, der als Wirtschaftsminister unter Paz Estenssoro das ominöse Dekret 21060 ausgearbeitet hatte, stellte in seiner ersten Amtszeit (1993-1997) die Weichen für eine extrem neoliberale Politik, wie sie nicht einmal von den größten Falken im Währungsfonds oder bei der Weltbank vertreten wurde.

Drei Tage vor dem Ende seiner ersten Amtszeit (1993-1997) unterzeichnete „Goni“ ein Dekret (Nr. 24806), das den multinationalen Unternehmen das Eigentumsrecht auf die fossilen Brennstoffe (Erdöl und Erdgas) übertrug. Bis zu seinem erzwungenen Abgang im Oktober 2003 wurden insgesamt 63 Verträge mit multinationalen Unternehmen unterzeichnet, in denen den Multis unglaubliche Konzessionen gemacht wurden und praktisch Steuerbefreiung versprochen wurde. Einmal mehr sollte der noch verbleibende Reichtum Boliviens ans ausländische Kapital verschenkt werden. Als dann „Goni“ während seiner zweiten Amtszeit (August 2002 bis Oktober 2003) einen Vertrag mit Chile, dem Erzfeind Boliviens, unterzeichnete, um das Erdgas über chilenische Häfen nach Kalifornien exportieren zu können, war das Fass voll. Volksbewegungen und indigene Organisationen im Andenhochland begannen den Aufstand und kreisten die Regierungsstadt La Paz ein. Santa Cruz, die Wirtschaftsmetropole des bolivianischen Ostens, hielt sich stillschweigend abseits.

Das Volk gewann den „Gaskrieg“ mit großen Opfern, Goni wurde aus dem Land gejagt, und die „Agenda von Oktober“ 2003 sah ein Volks-Referendum über die Erdgasvorkommen, die Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung und die Suspendierung der von den neoliberalen Regierung verabschiedeten Dekrete vor. Der Übergangspräsident Carlos Mesa – Vizepräsident unter Gonzalo Sánchez de Lozada – berief für den 18. Juli 2004 tatsächlich ein Referendum zu den fossilen Brennstoffen ein und stellte dem Volk fünf Fragen, die allerdings unterschiedlich ausgelegt wurden. Das Resultat war eindeutig: Das bolivianische Volk wünscht sich eine Nationalisierung der fossilen Bodenschätze und hält nach dem Raub des Silbers und dem Ausverkauf des Zinns und Salpeters einer weiteren Plünderung der natürlichen Reichtümer Boliviens durch das multinationale Kapital ein deutliches Nein entgegen.

Aber das Kapital und die neoliberalen Kräfte in den Unternehmerkreisen geben sich noch keineswegs geschlagen; die Ausarbeitung eines entsprechenden Gesetzes („*Ley de Hidrocarburos*“), das den Volkswillen respektieren soll, wird systematisch hintertrieben und immer wieder verschleppt. Anfangs 2005 kommt es deshalb wieder zu Volksaufständen, ausgelöst durch eine aufgrund des Drucks des Internationalen Währungsfonds erfolgte Anhebung der Brennstoffpreise durch die Regierung. Diesmal scharen sich die Unternehmerkreise von Santa Cruz im Osten des Landes hinter die protestierenden Volksmassen, aber mit ganz anderen Absichten: Sie fordern eine Autonomie der Regionen, um ein soziales Erdgas-Gesetz und eine neue Verfassung zu verhindern, welche die Interessen des Großkapitals beeinträchtigen könnten. Diese „unheilige Allianz“ zwischen den indigenen Bewegungen des Andenhochlandes und den agroindustriellen Unternehmern des östlichen Tieflandes hält die Regierung nach wie vor in Schach.

Die Volksbewegungen in El Alto – der armen Satellitenstadt von La Paz – konnten im Januar 2005 den Rauswurf von „*Aguas de Illimani*“ erreichen, einer Firma, die dem französischen Multi „*Suez-Lyonnaise des Eaux*“ gehört, und die mit dem Trinkwasser für die arme Bevölkerung grosse Gewinne machte. Das Tauziehen zwischen den großen indigenen und populären Mehrheiten einerseits, und der Oligarchie von nationalen Eliten und multinationalen Unternehmen andererseits hält an, und die Regierung hat bis jetzt noch keine mutigen Schritte getan. Der internationale Druck ist denn auch gewaltig: Die europäische Union hat bereits mit dem Rückzug der Entwicklungszusammenarbeit gedroht, falls das Brennstoffgesetz die Interessen der Multis zu stark beeinträchtigen würde. Die USA, die über die Botschaft in La Paz *de facto* das Land regiert, wird eine Nationalisierung der Erdgasvorkommen nicht hinnehmen, und der Währungsfonds und die Weltbank knüpfen weitere Kredite an die Bedingung, dass die bestehenden Verträge mit den 63 Multis nicht verändert werden.

3. Eine interkulturelle Interpretation

Was sich in Bolivien im Augenblick abspielt, ist ein Ausdruck der tatsächlich erfolgenden Globalisierung und deren Widersprüche im Kleinen. Die 1985 mit viel Lärm eingeleitete neoliberale Öffnung ist in eine Phase der offenen Krise geraten und befindet sich zurzeit in einer regelrechten Sackgasse. Die USA konnte den Plan einer Freihandelszone (ALCA), die von Alaska bis Feuerland reichen sollte, nicht fristgerecht (anfangs 2005) verwirklichen und versucht es nun mit der bewährten Salamitaktik des „*Divide et impera*“, da sie auf entschiedenen Widerstand von Venezuela, Brasilien und Argentinien stößt. Noch behält der neoliberale Diskurs einer Elite in Bolivien die Oberhand und fordert einen Freihandelsvertrag (TLC) mit den USA. Aber die Oligarchie und die Regierung merken auch allmählich, dass die großen Volksmassen und indigenen Völker nicht mehr einfach Kanonenfutter und Manövriermasse sind.

Während die Elite Boliviens (die weißhäutigen „*Q’aras*“) – im Verbund mit dem internationalen Kapital – nach wie vor eine abendländische Rationalität und eine wirtschaftliche Akkumulations- und Effizienzlogik vertritt, leisten die Aymara, Ketschua und Guaraní, die immerhin 63% der bolivianischen Bevölkerung ausmachen, mit einer ganz anderen Rationalität Widerstand gegen diese Art der Globalisierung. Die Elemente dieser Rationalität ergeben sich aus der jahrtausendealten Weisheit der indigenen Völker und lassen sich schematisch wie folgt zusammenfassen:

- die Natur ist ein lebendiger Organismus
- der Mensch ist Teil der kosmischen Ordnung

- alles hängt mit allem zusammen (Prinzip der Relationalität)
- der Mensch ist nicht Besitzer, noch Ausbeuter natürlicher Ressourcen, sondern deren Wächter und Bewahrer
- jede Störung des natürlichen und kosmischen Gleichgewichts hat Auswirkungen auf alle Bereiche menschlichen Zusammenlebens
- die natürlichen Ressourcen (Erde, Wasser, Bodenschätze, Wälder usw.) gehören allen und dienen dem Erhalt des Lebens und der kosmischen Ordnung
- jeder Handlung und jedem Element entspricht eine gleichwertige Handlung (Prinzip der Reziprozität)

Diese Rationalität seht in eklatantem Widerspruch zu der von der neoliberalen Globalisierung vertretenen Profit- und Akkumulationslogik. Die Privatisierung der Bodenschätze und der natürlichen Ressourcen wie Trinkwasser und der Biodiversität (Patentierung von Lebewesen) spiegelt eine Weltsicht, in der das Eigentumsrecht des Individuums und die unbeschränkte Machbarkeit der Umwelt und Reproduzierbarkeit des Lebens den Stellenwert eines Dogmas einnehmen. Die mit der abendländischen Moderne eingeleitete und vom wirtschaftlichen Liberalismus vorangetriebene Revolution des *homo faber* und des *homo accumulans* stützt sich auf die Axiome der okzidentalen Rationalität, nach welcher der Mensch als freies Subjekt einer unfreien Objektwelt gegenübersteht, die er nach seinem Bild umzugestalten und zu „vermenschlichen“ hat. Die liberalen Menschenrechte, die sich um die Eigentumsrechte scharen und diesen subsidiär zuarbeiten, zementieren nicht nur einen extremen Anthropozentrismus, sondern führen praktisch zu einem Solipsismus, wie er in der neoliberalen Privatisierungslogik und im unbeschränkten Hedonismus der Postmoderne zum Ausdruck kommt.

Der andine Mensch betrachtet sich selber – im Gegensatz zum vorherrschenden abendländischen Individualismus - als Teil des kosmischen Ganzen, in dem er eine ganz spezifische Funktion ausübt: er ist *Chakana* (Brücke) zwischen den verschiedenen Regionen, Elementen und Aspekten, und er ist *Arariwa* (Wächter und Bewahrer) der kosmischen Ordnung, die er mittels Ritualen und einer Ethik der kosmischen Verantwortung im Gleichgewicht behält oder wieder ins Gleichgewicht bringt, falls sie aus den Fugen geraten ist. In all seinen Tätigkeiten leiten ihn die Prinzipien der Relationalität, Komplementarität und Reziprozität.

Die Konflikte, die sich im Moment in Bolivien abspielen und die nur die Spitze des Eisbergs darstellen, haben nicht einfach mit „kulturellen Unterschieden“ oder mit einem so genannten „Modernitätsstau“ zu tun. Es geht um die Widersprüche zwischen zwei unterschiedlichen und zum Teil entgegengesetzten Paradigmen („Kosmovisionen“), die bereits seit der spanischen Conquista existieren, die aber aufgrund der realen Machtverhältnisse immer wieder unsichtbar gemacht werden konnten oder in postmoderner Art und Weise als „ethnische“ oder „kulturelle“ Diversität abgehandelt werden.

Bolivien gilt aufgrund der bestehenden Verfassung von 1993 offiziell als „multiethnisches und plurikulturelles“ Land (Artikel 1). Immer wieder wird in politischen Diskursen auf die „kulturelle Diversität“ als Reichtum des Landes und Chance für eine interkulturelle Verständigung hingewiesen. Eine auf dieser Vielfalt ruhende interkulturelle Identität ist umso wichtiger, als Bolivien nie wirklich eine Nation war und noch weniger eine einheitliche kulturelle oder ethnische Identität besitzt. Angesichts der Mehrheit der indigenen Bevölkerung geht es nicht einmal an, die bolivianische Identität im Sinne der Mestizierung als „Mischlingsidentität“ zu definieren. Politisch und wirtschaftlich aber haben die Oligarchien das Land seit der Kolonialzeit immer wieder als „weiß“ und „abendländisch“ zu definieren

versucht und damit die großen Mehrheiten von *Indígenas* und Mestizen wohlweislich ausgeklammert. Der „interkulturelle“ Diskurs von Regierung und Intellektuellen versucht zwar der „Multiethnizität“ und „Plurikulturalität“ Rechnung zu tragen, vertuscht aber zugleich die eigentliche Problematik, die mit Macht und wirtschaftlichen und politischen Interessen zu tun hat.

Es ist sehr wichtig, dass der interkulturelle Diskurs nicht zum Hofnarren des neoliberalen und postmodernen Globalisierungsdiskurses wird. Eine oberflächlich „kulturalistische“ Lektüre Boliviens zum Beispiel interpretiert den indigenen Widerstand gegen die Privatisierungen und die Kapitalisierung von Staatsbetrieben und Bodenschätzen als ethnischen und „kulturellen“ Widerstand gegen Fortschritt, Modernität, Effizienz, Produktivität und Demokratie, als eine Art Nostalgie und ethnische Exotik. Es handelt sich aber nicht einfach um einen „Zusammenprall von Zivilisationen“ im nationalen Rahmen, um eine Auseinandersetzung zwischen Kulturen, um eine Folge der „kulturellen Diversität“. Es geht um einen Kampf der Paradigmen mit deutlich wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen.

Die Situation in Bolivien, aber auch in vielen anderen Kontexten, ist weit komplizierter, als die monokulturellen indigenistischen oder okzidentalen Diskurse glauben machen. Die Diskriminierung aufgrund der Ethnizität und Rasse, die seit der *Conquista* zum täglichen Vokabular der Eliten gehört und die von der indigenen Bevölkerung bis zu einem so extremen Grad verinnerlicht und zu eigen gemacht worden ist, dass die gröbsten Menschenrechtsverletzungen während Jahrhunderten zur Normalität gerechnet wurden, geht einher mit einer wirtschaftlichen und politischen Diskriminierung. Die Armut in Bolivien hat eine dunkle Hautfarbe und kann weder lesen noch schreiben.

Aufgrund der Vorherrschaft des abendländischen Paradigmas des Wirtschaftens und der politischen Gestaltung der Gesellschaft, blieben indigene Modelle einer „solidarischen Ökonomie“ und einer auf Konsens beruhenden Demokratie immer in den Nischen exotischer Alternativen zurück, die sich aber niemals als ernst zu nehmende Konkurrenz zur bestehenden Ordnung emporschwingen konnten. Erst seit zwei Jahrzehnten bricht sich dieser alternative Diskurs Bahn, auch wenn er dauernd in Gefahr ist, von den herrschenden Oligarchien vor ihren Karren gespannt zu werden. Die nach dem blutigen „Schwarzen Oktober“ 2003 angekündigte Verfassungsgebende Versammlung sollte diesen Diskurs auf eine kreative Art und Weise einbeziehen und endlich der indigenen Bevölkerung die Präsenz in Wirtschaft und Politik ermöglichen, die sie während 500 Jahren nicht hatte.

Dagegen aber gibt es Opposition von unterschiedlichen Seiten: Radikale indigenistische Kreise der Aymaras schlagen eine unabhängige indigene Republik „Qollasuyu“ vor, und gewisse Unternehmerkreise des bolivianischen Ostens drohen mit der Errichtung einer „Nation Camba“. Rassismus hüben und drüben: Die Miss Bolivien 2004, eine weißhäutige *Camba* aus Santa Cruz, äußerte sich in einem Interview dahingehend, dass das Bild von Bolivien im Ausland als einem Land von kleinwüchsigen, dunkelhäutigen BergbewohnerInnen nicht der Wirklichkeit einspreche, sondern dass man (und frau!) in Bolivien weißhäutig und großgewachsen sei und Englisch (!) spreche. Damit drückte sie genau den in vielen Kreisen virulenten Rassismus gegenüber der indigenen Bevölkerung aus. Umgekehrt hat sich der Anführer der radikalen Aymara-Bevölkerung, der „Mallku“ Felipe Quispe, ebenso rassistisch über die Mestizen- und weiße Bevölkerungsschicht in La Paz und dem Osten des Landes ausgelassen.

Eine „Nation Camba“ hätte dabei sicherlich weit größere Chancen auf eine Überleben als eine Republik „Qollasuyu“, befinden sich doch die großen Erdgas- und Erdölvorkommen, sowie die riesigen Ländereien ausgerechnet im Osten des Landes, während das Gebiet der Aymaras nach wie vor einer kargen Subsistenzwirtschaft vorbehalten bleibt. Worin könnte

denn ein interkulturelles Projekt in Bolivien bestehen, das nicht nur nostalgische oder romantische Züge trägt, sondern der oben erwähnten Auseinandersetzung von zwei Paradigmen Rechnung trägt? Wie kann und soll die Problematik von Dominanz, Diskriminierung und Marginalisierung in die interkulturelle Debatte einfließen und sie von innen her dynamisieren? Oder noch einmal anders gefragt: Welche Alternative zu einem radikalen Indigenismus und einem ebenso extremen Okzidentalismus könnte für Bolivien gangbar sein?

4. Damit sich die Geschichte nicht wiederholt

Bolivien ist ein Zerrspiegel der real existierenden Globalisierung. Das aus dem abendländischen Geist erwachsene Paradigma der Moderne mit den vorherrschenden *Philosophemata* des Individualismus, Liberalismus, der Anthropozentrik, Fortschrittsgläubigkeit, Machbarkeit, aber auch der unterschiedlichen Dualismen (zwischen Kultur und Natur, Göttlichem und Menschlichem), dieses Paradigma expandiert sich aufgrund der ökonomischen und kulturellen Globalisierungsprozesse mit Schwindel erregenden Geschwindigkeit und droht andere Paradigmen zu absorbieren. Gleichzeitig zeigen sich deutlich die Grenzen dieses Lebens- und Weltmodelles; es lässt sich nur auf Kosten einer wachsenden Mehrheit von Ausgeschlossenen, von Armen und Diskriminierten verwirklichen und findet in der Endlichkeit von Ressourcen und Märkten, von Klimaveränderungen und militärischer Selbstzerstörung ihre eigene Widerlegung.

Dieses dominierende Paradigma, das ursprünglich philosophisch unschuldig daherkam (wenn es überhaupt so etwas wie eine philosophische Unschuld gibt!), ist zur Speerspitze des globalisierten Kapitalismus geworden. Die handfesten Interessen der Oligarchie in Bolivien verteidigen bis aufs Blut das Recht auf das Privateigentum von riesigen Ländereien, der noch verbleibenden Bodenschätze, ja sogar des Wassers, der biologischen und genetischen Ressourcen. Diesem liberalen Menschenrecht (als Eigentumsrecht) steht das existentielle Recht auf das Leben gegenüber, das für die grosse Mehrheit der Bolivianerinnen und Bolivianer gefährdet ist und das durch die Vorherrschaft des neoliberalen Paradigmas dauernd verletzt wird.

Seit rund zehn Jahren erhebt sich immer mehr Widerspruch und Widerstand gegen das als „einzig möglicher“ Weg verkündete Paradigma abendländischer Machbarkeit und Akkumulation. Das Bewusstsein der 500 Jahre der Unterdrückung und Marginalisierung der indigenen Völker in Lateinamerika, das Erwachen der Zivilgesellschaft und sozialen Bewegungen, konzentriert in den Weltsozialforen (seit 2001), ein neu entstandenes muslimisches Selbstbewusstsein, und eine Rückbesinnung auf die lokalen und ethnischen Traditionen in vielen Teilen der Welt stehen für diese Gegenbewegung. In Bolivien hat dieses Bewusstsein politische Kraft erlangt.

2002 hätte der Kokabauern-Führer Evo Morales mit seiner Partei „*Movimiento al Socialismo*“ (MAS) um ein Haar die Präsidentschaft erlangt. Die indigene Bewegung „*Movimiento Indígena Pachakuti*“ (MIP) von Felipe Quispe zog mit 6,3% ins Parlament, was zwar noch längst nicht den wirklichen Verhältnissen entspricht, was aber noch vor zehn Jahren unvorstellbar gewesen war. Den indigenen und Volks-Bewegungen ist es in den vergangenen fünf Jahren immer wieder gelungen, das öffentliche Leben lahmzulegen, den Internationalen Währungsfonds zu peinlichen Rückziehern und multinationale Unternehmen zum Abzug zu zwingen, und sogar einen Präsidenten aus dem Land zu jagen.

Bolivien ist weder als indigene Nation noch als abendländische Republik überlebensfähig. Die von den Volksaufständen geforderte Verfassungsgebende Versammlung sollte die Karten neu mischen und einen neuen „Sozialvertrag“ vorschlagen, der eine Gesellschaft vorsieht, in

der „alle Platz haben“ (das Motto der Zapatisten in Chiapas). Und dies kann nur eine interkulturelle und interparadigmatische Gesellschaft sein, in der neben dem Markt auch der Tauschhandel, neben dem Konkurrenzprinzip das Solidaritätsprinzip, neben der Akkumulation die kommunale Verteilung, neben dem Privat- auch das Kommunaleigentum, neben der binären Logik des Okzidents auch die inklusive Logik der Anden Platz haben. Das Komplementaritätsprinzip der andinen Weisheit ermöglicht eine solche Inklusivität von Modellen, Lebens-, Wirtschafts- und politischen Gestaltungsformen. Eine „kommunale Rechtsprechung“ widerspricht nicht der formalen Rechtsprechung römisch-germanischer Herkunft, eine Kultur der Feier und des Rituals braucht nicht im Widerspruch zu einer Kultur der Schriftlichkeit und Innerlichkeit zu stehen.

Wohl aber besteht ein unüberwindlicher Widerspruch zwischen dem Absolutheitsanspruch des internationales Kapitals und dessen nationalen Interessenvertretern auf Privatbesitz natürlicher Ressourcen einerseits, und den Forderungen der Mehrheit der verarmten indigenen und Volks-Bevölkerung Boliviens, dass die natürlichen Ressourcen (Land, Wasser, Biodiversität, Bodenschätze usw.) allen gehören und zur Reproduktion des Lebens aller verwendet werden dürfen, andererseits. Die Oligarchie von Agro- und Petroindustriellen, von Minenbesitzern und Exporteuren setzt alles daran (Manipulation, Korruption, Drohungen, bis hin zu Mord), dass die Verfassungsgebende Versammlung nicht zustande kommt, dass kein neues (soziales) Gesetz der fossilen Brennstoffe zustande kommt und dass der Freihandelsvertrag (TLC) mit den USA so schnell und geheim wie möglich unter Dach und Fach gebracht wird.

Welche Rolle könnte eine interkulturelle Philosophie in einer Situation offener und gewaltsamer Konfrontation zwischen den erwähnten Paradigmen spielen? Eine „neutrale“ Haltung im Sinne einer Verortung der Subjekte in einem inexistenten „Inter“ ist nicht nur epistemologisch, sondern auch und vor allem ethisch unmöglich. Angesichts des unermesslichen Ausmaßes der Produktion von Ungerechtigkeit, Ausschluss und Diskriminierung durch das herrschende wirtschaftliche und kulturelle Modell ist nur eine klare Option zugunsten der „Opfer der Geschichte“ möglich, und zwar auch im Sinne der „Opfer der vorherrschenden Philosophiegeschichte“. Diese Option für die Ausgeschlossenen ist zugleich eine Option für die ausgeschlossene Philosophie, für die Alterität philosophischer Weisheit, für indigene und Volks-Philosophien.

Noch ist die Zeit eines *Pachakuti* (Revolution; kosmische Umwälzung) nicht gekommen. Viele Anzeichen weisen aber auf ein Ende der fünfhundertjährigen Geschichte des Unsichtbarmachens, der Erniedrigung, der Verachtung und des Vergessens der originären Völker dieser Erde hin. Eine Umwälzung, die vielleicht eines Tages die wahre „Barbarei“ des kapitalistischen Monsters und dessen „Zivilisation“ offenbaren und die lebensfreundliche Öko-Spiritualität der in den offiziellen Geschichtsbüchern als „Barbaren“ behandelten indigenen Völker ans Tageslicht bringen wird. Die Geburtswehen dieses Prozesses sind in Bolivien nicht mehr zu leugnen und fordern tagtäglich Blut, Tränen und Trauer.

Aber mitten im heftigsten Kampf, wie er Ende Januar sowohl in El Alto als auch in Santa Cruz gewütet hat, legen Frauen und Männer ihre *Wiphalas* und *Chakitaqllas* nieder und feiern Karneval, ein *Pachakuti* ganz anderer Art, eine Parenthese in der Zeit, eine Antizipation einer Gesellschaft, in der alle Platz haben.

Bibliografie

PNUD (Programa de las Naciones Unidad para el Desarrollo) (2004). *Interculturalismo y Globalización – La Bolivia posible: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2004*. La Paz: PNUD.

Iriarte, Gregorio (2004) *Análisis Crítico de la Realidad: Compendio de Datos Actualizados*. 15a edición. Cochabamba: Kipus.

2. Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur "anthropologischen Frage"

Die Geschichte der Menschheit ist ein eindrückliches Beispiel für eines der größten Paradoxen des Menschen: Einerseits gibt es unzählige philosophische, theologische, politische und zivilisatorische Anstrengungen, die große Vielfalt der menschlichen Ausdrucksformen als Varianten des einen *Humanum*, also eines abstrakten und supra-kulturellen Begriffs des Menschen, zu begreifen und anzuerkennen. Andererseits aber gibt es nicht weniger Versuche, die menschliche Familie in gegenseitig unversöhnliche und sich ausschließende Rassen, Gruppen und Individuen zu unterteilen. Die Geschichte der anthropologischen Ideen scheint zwischen dem extremen Platonismus einer meta-kulturellen und sogar meta-menschlichen *Ousía* dessen, was den „Menschen" ausmacht, und dem anderen Extrem einer fundamentalen Unvereinbarkeit der Menschen in der Übersteigerung der postmodernen „Differenz", der kulturellen Inkommensurabilität und gar der verschiedenen Arten von Rassismus, Sexismus und Kastenwesen hin und her zu pendeln.

Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Religionen, die Wissenschaft und die Politik haben sehr viel Zeit und Energie in ein scheinbar widersprüchliches Unterfangen gesteckt: Zum einen um zu beweisen, dass wir alle trotz der Unterschiede zu einem einzigen Geschlecht gehören, dieselbe „Natur" teilen und dieselben Rechte haben. Zum anderen aber auch, um umgekehrt zu beweisen, dass wir nicht alle gleich sind, dass es Menschen erster und zweiter Klasse gibt, dass die physiognomischen, geschlechtlichen, rassischen, ethnischen, kulturellen und sozialen Unterschiede eben nicht zweitrangig sind, sondern die Menschheit als solche bestimmen. Die Menschheitsgeschichte ist voller Beispiele dieser beiden Tendenzen.

Jenseits der philosophischen und sozial-politischen Dichotomie zwischen einer abstrakten und meta-kulturellen Konzeption des „Menschen" und seiner unversöhnlichen Fragmentierung – dies ist meine Hypothese – eröffnet sich eine dringliche und notwendige Alternative, welche das *Humanum* von der interkultureller Perspektive her zu erörtern versucht. Und dies bedeutet, dass es unabdingbar ist, die „anthropologische Frage" jenseits von einem Universalismus *a priori* (der in Tat und Wahrheit monokulturell ist) und einem ausschließlichen und inkommensurablen Partikularismus zu erörtern.[6]

1. Das Warum der Notwendigkeit eines anthropologischen interkulturellen Dialogs

Die vorherrschende abendländische philosophische Anthropologie[7] hat sich im Rahmen eines zivilisatorischen Modells entwickelt, das sowohl durch ihre Abstraktionsfähigkeit als auch die dabei eigene totalisierende Tendenz gekennzeichnet ist. Seit der griechischen Philosophie wurde die „anthropologische Frage" im Sinne der Suche nach dem „Wesen" *(ousía)* des Menschen (im Allgemeinen) behandelt, oder genauer: des abstrakten, idealen, eidetischen und

[6] Diese beiden antagonistischen Positionen zeigen sich paradigmatisch im anthropologischen Essentialismus der klassischen abendländischen Philosophie, sei es in den Ansätzen eines Idealismus oder Materialismus, einerseits, und im „Verzicht" auf jeglichen Versuch, den Menschen und was wir an Werten und Rechten teilen zu „definieren", wie es die Postmoderne vorschlägt, andererseits. Die Interkulturelle Philosophie verzichtet auf meta-kulturelle und trans-temporale „Wesenheiten", ohne deswegen aber die Kommensurabilität der Kulturen und den ethischen Horizont des planetarischen Zusammenlebens prinzipiell aufzugeben.

[7] Ich bin mir bewusst, dass es innerhalb der abendländischen Philosophie heterodoxe und unsichtbar gemachte Traditionen gibt, welche die Grundlagen der vorherrschenden Tradition nicht teilen. Ich nenne sie „vorherrschend" aus dem einfachen Grund, dass sie sich im Verlaufe der Geschichte, sowohl im begrifflichen wie auch sozial-politischen und religiösen Sinne, durchsetzen konnte.

meta-kulturellen „Menschen“ *(anthropos)*. Aber in Wirklichkeit ging es meistens um den Menschen männlichen Geschlechts[8], weißer Hautfarbe und erwachsenen Alters. Hinter dem „universalistischen“ anthropologischen Diskurs verbirgt sich daher ein kulturell und geschlechtlich (im Sinne von *Gender*) bestimmter, ein partikulärer und kontextueller Diskurs, der aber mit einem universellen oder gar absoluten Anspruch daherkommt.

Die Konzeption des Menschen, die heute im Zeitalter der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung vorherrscht, ist das Ergebnis eines langen synkretistischen Prozesses zwischen der semitischen (jüdisch-christlich-islamischen) Idee des Menschen als *imago Dei* und der griechisch-römischen Idee des Menschen als *zoon noetikón*. Im Verlaufe der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie erfuhr diese Konzeption verschiedene Modifizierungen, auch wenn der harte Kern intakt geblieben ist: Die menschliche Würde verdankt sich sowohl dem „göttlichen Ursprung“ als auch dem Vermögen der Vernunft (die anfänglich ebenfalls als „göttlich“ betrachtet worden ist).

In den vielen Zusammenstößen – und nicht einfach „Begegnungen“ – mit Zivilisationen und Lebensformen, die jenen Europas fremd sind, tat sich eine Strategie hervor, die die Alterität (Andersheit) der Reihe nach negierte, assimilierte und sich einverleibte. Die Versklavung der AfrikanerInnen, die Eroberung und der Völkermord an der indigenen Bevölkerung Amerikas, die Kolonisierung der AsiatInnen waren nur dank der theologischen und philosophischen Leugnung ihrer „Menschlichkeit“ möglich. Während Bartolomé de las Casas (um bloß ein Beispiel zu nennen) schlussendlich die Anerkennung der „Beseeltheit“ – und damit der „Menschlichkeit“ – der so genannten „Indianer“ von *Abya Yala* erreichte, beharrte er gleichzeitig auf der Unter-Menschlichkeit (oder „Tierhaftigkeit“) der afrikanischen SklavInnen.[9]

Die Leugnung der „Menschlichkeit“ der oder des Anderen vollzieht sich durch die kulturelle, sexuelle und religiöse Erniedrigung, indem man diese oder diesen als „Barbaren“, „Heiden“, „Moor“, „Indio“ oder „Neger“ bezeichnet. Während die europäischen Völker in der Antike „Barbaren“ genannt wurden (weil sie für griechisches Empfinden nur stammelnde Br-Br-Laute von sich gaben), habe diese (vorher „Barbaren“ genannten) Europäer, einmal „zivilisiert“ und in der Lage, andere Völker zu erobern und unterjochen, diesen gering schätzenden Titel anderen auferlegt.

Juan Ginés de Sepúlveda schreibt in seinem Werk *Democrates Alter*, nachdem er „einen wilden Indio entdeckt hatte, der ohne Gesetz und politische Ordnung durch den Urwald irrte, den wilden Tieren und Affen ähnlicher als den Menschen“: „Vergleiche diese Gaben der Klugheit, Einbildungskraft, Großherzigkeit, Mäßigung, Demut und Religion der Spanier mit jenen dieser Menschlein, bei denen man kaum Reste von Menschlichkeit entdecken kann und die jeglicher Kultur entbehren, da sie nicht einmal die Schrift kennen oder verwenden, noch Denkmäler ihrer Geschichte bewahren, sondern bloß eine dunkle und undeutliche Erinnerung

[8] Es ist nicht zufällig, dass in vielen Sprachen das Wort für „Mensch“ dasselbe ist wie für „Mann“ (*hombre* auf Spanisch; *homme* auf Französisch; *man* auf Englisch; *uomo* auf Italienisch; usw.). Diese Gleichschaltung von „Mensch“ und „Mann“ spiegelt sich in einer Anthropologie von Ebenen oder Klassen (Mann und Frau; Freie und Sklaven; Gebildete und Barbaren), die im Altertum und Mittelalter allgemein verbreitet war und sich bis ins 20. Jahrhundert und darüber hinaus in den politischen, erzieherischen und kulturellen Bereichen fortgesetzt hat.

[9] Unabhängig von der interkulturellen Größe und einem Geist des Respekts, den Bartolomé de las Casas zeigte (deshalb erhielt er bekanntlich den Titel „Verteidiger der Indios“), bestand der eigentliche Beweggrund für die Anerkennung der „Menschlichkeit“ der Indígenas von *Abya Yala* in seinem missionarischen Evangelisierungseifer. Der Unterschied, den er zwischen diesen und den gezwungenermaßen aus ihrer Heimat verschleppten afrikanischen SklavInnen (die keine Seele hätten) machte, spiegelt „rassistische“ Denkmodelle oder gar von der spanischen Krone geförderte wirtschaftliche Argumente.

an einige Ereignisse haben, die in gewissen Gemälden verewigt sind; sie haben keine geschriebenen Gesetze und halten an barbarischen Institutionen und Gebräuchen fest.“[10]

Dasselbe geschah auch mit der afrikanischen Bevölkerung, mit den MuslimInnen und AsiatInnen. Die erste Tat bei der „Begegnung“ war meistens eine „Entmenschlichung“ des und der Anderen[11], um die eigene „Menschlichkeit“ und die Zivilisation, zu der man gehört, zu konsolidieren und stärken. Innerhalb des abendländischen Paradigmas geschah etwas Ähnliches mit den Frauen, Kindern und Personen mit einem körperlichen oder psychischen Gebrechen (heute „Personen mit anderen Begabungen“ genannt). Die volle Anerkennung ihrer „Menschlichkeit“ ist eine relativ späte Errungenschaft.

Wird schließlich eingeräumt und anerkannt, dass der oder die Andere genauso „Mensch“ ist wie wir, folgt ein Prozess der erzwungenen Assimilierung, mittels eines Imperialismus im Bereich der Bildung, Religion und Kultur: Der oder die Andere ist „Mensch“ in dem Masse, wie er oder sie sich den Standards der europäischen „Menschlichkeit“ angleicht. Es beginnt also ein gigantischer und systematischer Prozess der zivilisatorischen „Bekehrung“, der „hellenistischen Beschneidung“[12], der „Andromorphisierung“ (Vermännlichung) der Frau, der „Okkzidentalisierung“ der einheimischen Sprache, der „Christianisierung“ der religiösen Gebräuche und der „Rationalisierung“ der indigenen Weltanschauungen, die als „irrational“ bezeichnet werden.

Nur wer sich dem semitisch-griechischen Ideal des weißen, gebildeten, indoeuropäischen, erwachsenen Mannes[13] anpassen und angleichen kann, darf im Vollsinn „Mensch“ genannt werden. Dieses abendländische Ideal herrscht bis heute bezüglich dessen, was man mit den „Menschwissenschaften“ *(humanitates)* bezeichnet, und in den Denkschemata von Besser und Weiß-Sein, vor. Dieser Prozess der kulturellen und zivilisatorischen Assimilierung hat ganze Generationen von lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Intellektuellen geprägt, die durch das Nadelöhr der „Verwestlichung“, „Androgenisierung“ und der „Weiß-Macherei“ gekrochen sind, um sich in einem totalen kulturellen und philosophischen „Anatopismus“[14] wieder zu finden.

---

[10] Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1572/3), spanischer Geschichtsschreiber und Kirchenmann, Chronist von Karl V., nahm im Disput mit Bartolomé de las Casas über die Rechtmäßigkeit der Eroberung und Unterwerfung der „Indianer“ den traditionellen Standpunkt (dass diese keine Seele hätten) ein. Das Zitat von Juan Ginés de Sepúlveda stammt aus: Pereña, Luciano, “El Proceso a la Conquista de América”, in: Robles, Laureano (Hrsg.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid 1992, 193-222, 209.

[11] Nach Emmanuel Lévinas ist es (ethisch) nicht möglich, eine menschliche Person umzubringen, wenn man ihr wirklich von Angesicht zu Angesicht begegnet; dies heißt, dass man jemanden nur dann töten kann, wenn man ihn oder sie vorher entmenschlicht und seiner/ihrer Persönlichkeit beraubt. Und dies bedeutet wiederum, dass vor dem „tatsächlichen“ Mord ein „symbolischer“ Mord stattfindet. In den Kriegshandlungen geht es darum, den Feind dermaßen zu entwürdigen und entmenschlichen, dass das Töten gar nicht mehr als Vergehen gegen die Menschlichkeit, sondern als „Seiteneffekt“ *(colateral damage)* oder „Eliminierung“ von gefährlichen „Elementen“ betrachtet wird.

[12] Dieser (polemische) Ausdruck verweist auf Paulus, der sich nach seinem siegreichen Kampf gegen die “jüdische Beschneidung“ im Disput mit Petrus schließlich den Philosophien des Hellenismus beugte. Ein Teil der Tragödie der Geschichte des Christentums besteht darin, dass sich die angekündigte „innerliche Beschneidung“ durch den Geist (Röm 2: 29), um uns zur Freiheit in Christus zu führen, nach und nach in eine intellektuelle Unterwerfung unter das philosophische Paradigma des Hellenismus verwandelt hat. Klare Ergebnisse dieser „intellektuellen Beschneidung“ sind (unter anderen) der metaphysische und anthropologische Dualismus, die Abwertung der Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Weltlichkeit, die verschiedenen Arten von Sexismus und Rassismus und ein latenter theologischer Determinismus.

[13] Im nordamerikanischen Kontext redet man vom WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: “weißer angelsächsischer Protestant“) als Ideal des US-Bürgers.

[14] Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) hat in seinen *Meditaciones Peruanas* den Begriff „Anatopismus“ geprägt, um damit den ent-kontextualisierten (oder europäisierenden) Charakter des lateinamerikanischen Denkens hervorzuheben, das bloß die abendländische Philosophie auf amerikanischen Boden *(topos)*

Die Einverleibung – eine Art intellektueller Kannibalismus – ist der Schlussakt in der Eliminierung der Alterität und der geschichtliche Beweis für die so genannte „Universalität" der abendländischen Konzeption des „Menschen". In der Philosophie Hegels gipfelt und hebt sich nicht nur die abendländische Vernunft und die christliche Religion, sondern die Menschheit als solche auf. Der totalisierende Prozess ist in der globalen Anerkennung des europäischen (und später nord-atlantischen) Geistes als „Absolutem Geist" an sein Ende und seine Bestimmung gekommen. Die Dialektik von Negation, Assimilierung und Einverleibung kommt in der tatsächlichen Verwirklichung des zivilisatorischen europäischen Paradigmas im Sinne einer umfassenden Globalisierung ans Ziel; dies dank des weltweiten digitalen und medialen Netzes, oder wenn dies nicht hilft, eben auch mittels Waffen und Waren.[15]

Die interkulturelle Perspektive deckt diese „Synthese" und die ihr zugrunde liegende anthropologische Konzeption als kulturell und geschichtlich bestimmt auf. Die „universale Konzeption" des Menschen, die von Sokrates bis Heidegger und darüber hinaus vertreten worden ist, offenbart sich als kulturell und *gender*-mäßig „partikulär", das heißt: als kontextueller Ausdruck einer bestimmten Kultur (der europäischen), eines bestimmten Geschlechts (des männlichen) und eines partikulären philosophischen Paradigmas (des abendländischen). Diese *de facto* „Kulturisierung" der vorherrschenden abendländischen Anthropologie erlaubt es, die universale Gültigkeit und Reichweite derselben in Frage zu stellen und zugleich den Raum für die Anerkennung der anthropologischen Alterität zu öffnen.

Es gibt noch ein anderes Warum der interkulturellen Thematisierung der „anthropologischen Frage", nämlich die Vermutung, dass das traditionelle und kulturell vorherrschende Modell des „Menschlichen" an einen Punkt der Erschöpfung gelangt ist. Die Anzeichen für die Richtigkeit dieser Behauptung sind zahlreich: Die Merkantilisierung und Monetarisierung des Menschen (vor allem der Frau) hat perverse Ausmaße angenommen; die „Objektivierung" der menschlichen Person als Ziel der Verführung durch die Massenmedien, der Ausschluss von zwei Dritteln der „Menschheit" von dem, was die abendländische Tradition selbst als „menschliche Würde" bezeichnet, und die Zerstörung der Grundlagen des Lebens auf planetarischer Ebene sind späte Folgen eines anthropologischen Modells, das *ad absurdum* geführt worden ist.

Deshalb ist eine interkulturelle Dekonstruktion der vorherrschenden Konzeptionen des Menschen unabdingbar, wenn diese Spezies überleben und weiterhin mit seinesgleichen (menschliche Konvivenz) und der Natur (kosmische Konvivenz) zusammenleben möchte. Das abendländische anthropologische Modell, das mit dem edlen Vorhaben, die „menschliche Würde" im Sinne des *imago Dei* und *zoon noetikón* zu fördern und stärken, begann, ist zu deren größten Bedrohung geworden. Die interkulturelle Perspektive (also die „Interkulturisierung" der Anthropologie) macht eine „Befreiung des Menschen" von seinen eigenen Sackgassen (und zudem eine „Befreiung der Anthropologie") möglich.

„transplantiert" habe, ohne der eigenen Wirklichkeit und der spezifischen Problematik Lateinamerikas Rechnung zu tragen.

[15] Francis Fukuyama wendet diese Hegelsche Dialektik auf das unipolare Weltmodell, wie es sich nach 1989 auskristallisiert hat, an. Das von ihm vorgeschlagene „Ende der Geschichte" wird ein solches nur für die *happy few*, die wenigen Glücklichen, der Fall sein, welche die „Widersprüche" in einer totalisierenden *Apokatastasis* (im Sinne einer totalen Aneignung) des neoliberalen und konsumistischen Marktes haben auflösen können; die große Mehrheit der Menschheit dagegen hat es nicht mal geschafft, überhaupt in diese „Geschichte" Eingang zu finden. Die Ideen von Fukuyama und den Theoretikern der neoliberalen Eschatologie sehen wiederum eine anthropologische Dichotomie vor, diesmal zwischen jenen Menschen, denen es gelungen ist, auf den Zug der Globalisierung aufzuspringen (also den „Menschen" im eigentlichen Sinne), und jenen, die draußen bleiben (den „Untermenschen" und Opfern der Globalisierung).

2. Die interkulturelle Dekonstruktion der vorherrschenden Anthropologien

Was in diesem dringlichen interkulturellen Dialog auf dem Spiel steht, ist genau das *Humanum*, das von der Anthropologie semitisch-hellenistischen Ursprungs thematisiert und gefördert worden ist. Ich denke dabei an den Prozess der „Humanisierung" der Welt, nicht im Sinne eines Anthropozentrismus oder einer „Anthropologisierung" des Universums, sondern im Sinne einer Wiedererlangung der „menschlichen Würde" (und als Folge davon auch einer „Würde der Natur"), mittels eines offenen Polylogs zwischen verschiedenen Kulturen, Zivilisationen und Religionen.

Dieses *Humanum*, das die Griechen in abstrakter und idealer Weise zu definieren trachteten und die Semiten als göttliches Geschenk und Gebot betrachten, muss von Neuem, diesmal in interkultureller Perspektive, durchbuchstabiert werden; dabei muss man die Weisheitstraditionen aller Kulturen und konkreten Verwirklichungen dessen, was man als das „Menschliche" bezeichnet, einbeziehen. Es geht dabei weder um ein supra-kulturelles *Apriori*, noch um eine Errungenschaft einer einzigen Kultur[16] – mag diese noch so hochstehend sein – sondern das Ergebnis einer empirischen und dialogischen Anstrengung, die alle geschichtlichen, religiösen und zivilisatorischen Aspekte des Menschengeschlechts aufnimmt. Und dieses Unternehmen wird nie beendet werden können, solange Menschen existieren.

Trotzdem aber handelt es sich weder um eine unnütze Anstrengung noch um eine Suche ohne Kompass. Das *Humanum* ist eine antizipierte heuristische Wirklichkeit, ein Ideal interkultureller Konvergenz oder einfach eine Wirklichkeit, die es in symmetrischen Bedingungen von Macht zu errichten und erobern gilt. Dieser philosophische Prozess besteht aus zwei Momenten: Ein erstes Moment der „interkulturellen Dekonstruktion" des vorherrschenden (okzidentozentrischen und androzentrischen) anthropologischen Paradigma, und ein zweites Moment der Thematisierung von Alternativen, also eines anthropologischen Pluralismus mit gewissen „menschlichen Invariablen", über die ein Konsens erzielt werden muss.

Das erste Moment, die „interkulturelle Dekonstruktion", ist ein philosophischer Prozess der gegenseitigen Offenbarung und Befreiung von „Vorurteilen"[17] und Denkschemata, des Aufdeckens der „blinden" Flecken einer jeden kulturell kontextuell verankerten Anthropologie. Der erste Schritt besteht gerade im Bewusstwerden der Kontextualität jeglicher Anthropologie, wie alt und „erfolgreich" sie auch sein möge. Im Falle der vorherrschenden abendländischen Anthropologie (es versteht sich von selbst, dass es auch heterodoxe und abweichende Spuren in dieser Tradition gibt) ist dieses (Selbst-) Bewusstsein ein erstes Moment und bedeutet ganz einfach, von „abendländischer Anthropologie" und nicht allgemein von „Anthropologie" an sich zu reden.

Aber die Erfahrung zeigt uns, dass dieser erste Schritt keinesfalls einfach ist. Eine beachtliche Zahl von Philosophinnen und Philosophen betrachtet den Ausdruck

---

[16] Keine partikuläre Kultur, mag sie noch so hochstehend und ausdifferenziert sein, vermag alle Möglichkeiten des *Humanum* zu erfassen. Die abendländische Zivilisation hat sich selbst als eine Super-Kultur, als hermeneutischen „Satelliten" aller übrigen Lebensformen und anthropologischer Verwirklichungen begriffen und proklamiert. Diese Super-Kulturalität wurde als Meta- oder Supra-Kulturalität hypostasiert, im Sinne einer „supra-kulturellen Universalität". Die tatsächliche anthropologische Universalität ist nur in synthetischer Form möglich, mittels eines realen oder Prozesses *a posteriori*, der eine „konzeptuelle und symbolische Verhandlung" zwischen den vielen Traditionen und Erscheinungsformen dieses *Humanum* (als heuristische Idee) impliziert.

[17] Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass jede wahrhaftige Begegnung mit der Alterität eine „befreiende" Wirkung hat, und zwar gleichsam in einem psychoanalytischen Sinne: Der oder die Andere offenbart sich mir als „Andere/r" und deckt dadurch in mir jene Aspekte auf, die ich bislang nicht habe würdigen oder gar wahrnehmen können. Es geht um einen schmerzhaften Prozess, der zugleich befreiend ist und der eine völlige Offenheit und gegenseitige „nackte" Exponierung der Personen und Kulturen beinhaltet, die in den Dialog eintreten.

„abendländische Anthropologie“ als tautologisch (ähnlich wie „abendländische Philosophie“) und sein Gegenteil, die „nicht-abendländische Anthropologie“, als widersprüchlich. Der erfolgreiche geschichtliche Prozess der Negation, Assimilierung und Einverleibung der anthropologischen Alterität durch die vorherrschende abendländische Konzeption bleibt für die Akademie ein Beweis *ex eventu* für deren „Universalität“ (oder universelle Gültigkeit) und für die Unmöglichkeit oder zumindest Unwahrheit einer alternativen Konzeption.[18]

Es ist unabdingbar, nicht nur eine konzeptuell interkulturelle, sondern auch eine geschichtliche Dekonstruktion zu vollziehen. Und letztere impliziert eine interkulturelle Kritik der politischen, militärischen, wirtschaftlichen und technologischen Voraussetzungen dieser vermeintlichen „Universalisierung“ (die in Tat und Wahrheit durch eine intellektuelle Kolonialisierung und den damit einhergehenden Imperialismus erreicht wird). Wir können uns einer kritischen Revision der Prozesse von mentaler Kolonisierung und Neokolonisierung nicht entziehen, die durch eine Analyse der Machtverhältnisse, Asymmetrien, Zwängen und einer subtil durchgeführten intellektuellen „Beschneidung“ geleistet werden muss.

Bei dieser „interkulturellen Dekonstruktion“ der vorherrschenden abendländischen Anthropologie werden wir mit einer Reihe unhinterfragter vermeintlicher Axiome (den „blinden Flecken“ oder „Vorurteilen“), von denen die abendländische Tradition ausgeht, konfrontiert:

- Unter anderen sollte ein starker metaphysischer und ethischer Anthropozentrismus erwähnt werden, der sich im Ausschluss oder in der Unterordnung der nicht-menschlichen Alterität (Natur) ausdrückt und zu einer unvermeidlichen Zerstörung unserer Lebensgrundlagen führt. Sowohl die semitisch-christliche wie auch die griechisch-römische Tradition pochen auf die Außerordentlichkeit und Überlegenheit des Menschen gegenüber dem übrigen Universum, was teilweise durch theologische Motive untermauert wird. Diese Art von Anthropologie erweist sich als konfliktiv, da sie sich aufgrund einer Opposition (zwischen innerer und äußerer „Natur“) konstituiert.

- Ein zweites Axiom ist die anthropologische Dichotomie oder der anthropologische Dualismus, der sich, ausgehend von Platon, in vielen Konzeptionen des Menschen festgesetzt hat. Wir wissen, dass dieser Dualismus zwischen einer physischen und einer psychischen (oder spirituellen) Wirklichkeit (oder gar Substanz) zu einer Abwertung der Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Sexualität, aber auch einer Überhöhung des Spirituellen, Rationalen und Theoretischen geführt hat. Heute zeigt sich dieser Dualismus in anderen Formen, nämlich denen eines Hedonismus, eines übertriebenen Individualismus und neuer Fundamentalismen.[19]

- Ein drittes Axiom betrifft den in der Mehrheit der Anthropologien des Abendlandes noch immer vorherrschenden Androzentrismus, auch wenn er unsichtbar oder gar nicht wahrnehmbar ist. An anderer Stelle habe ich diesen Punkt ausführlich behandelt[20]; hier möchte ich lediglich einige der „androzentrischen“ Merkmale des vorherrschenden Denkens des Abendlandes erwähnen: Die ausgeprägte Analytizität (Aufgliederung) und somit Nicht-Organizität des Denkens; die Linearität, Progressivität und Irreversibilität der

[18] Viele Religionen bezeichnen diesen Punkt der Bewusstwerdung als “Bekehrung” *(metanoia)*, die ein Moment der Introspektion, „Selbst-Erniedrigung“ (im Sinne der Demut) und ein Aufgeben der Egolatrie (Ich-Verklärung) und des Egozentrismus beinhaltet.

[19] Meiner Meinung nach hat die postmoderne Philosophie – trotz ihres anti-metaphysischen Diskurses – diesen anthropologischen Dualismus nicht überwunden, sondern ihn bloß umgesiedelt: Der von einem grenzenlosen Hedonismus der *Yuppies (Young Urban Professionals)* und *Dinks (Double Income and no Kids)* gepflegte Körperkult kontrastiert mit dem körperlichen Leiden der Mehrheit der Menschheit.

[20] Estermann, Josef, “La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental”, in: *Concordia* 49, Aachen 2006, 81-104.

Zeit; die Objektivierung der (weiblichen und nicht-menschlichen) Alterität; die Männlichkeit und „Virtualität“ (im Sinne der „Tugend“ oder *virtus*) der Ethik; die abstrahierende und theoretische Nekrophilie.

- Ein viertes Axiom hat mit der Überhöhung der rationalen und diskursiven Fähigkeit des Menschen, auf Kosten der (weiblichen) Kapazitäten des Gefühlslebens, der Intuition, der Sinnlichkeit und der Körperlichkeit, zu tun. Während die semitischen Wurzeln den sprachlichen Charakter der göttlichen Offenbarung (der *Logos*, das Wort, die Schrift) und dessen Rezeption durch den Menschen (als sprachliches Wesen) betont, beharren die griechisch-römischen Wurzeln auf der Vorherrschaft der Theorie (Sehen) und Vernunft *(zoon noetikón)* beim Menschen.
- Ein fünftes Axiom schließlich unterstreicht und verabsolutiert die Individualität und Personalität des Menschen. Die abendländische Egologie und Egolatrie fangen in der semitischen Tradition mit der Übersteigerung des individuellen Ich als substanzielles Subjekt (die persönliche Seele) an, die in der Neuzeit und in der Postmoderne des Abendlandes noch weiter übertrieben wird, um sich in hedonistischen Götzendienst (im Sinne eines Kultes des ästhetischen Ichs) zu verwandeln. Der wirtschaftliche Kapitalismus und der politische Liberalismus sind die sichtbaren und perversen Ausdrucksformen dieses anthropologischen Axioms.[21] Was anfänglich eine legitime Emanzipation war, hat sich in Einsamkeit, Solipsismus und Hybris verkehrt.

3. Alternative Anthropologien in Sicht

In einem zweiten Moment richtet sich die interkulturelle Anstrengung darauf, Alternativen zum gültigen und vorherrschenden Modell der Konzeptionen des Menschen zu entwerfen. Dazu muss ein interkultureller Polylog zwischen den unterschiedlichen philosophischen, religiösen und zivilisatorischen Traditionen geführt werden.

Da es sich in der realen Welt des 21. Jahrhunderts um asymmetrische Machtverhältnisse handelt, ist es unabdingbar, die Frage der Macht, der Vorherrschaft, der vermeintlichen Überlegenheit und – auf der anderen Seite – der Minderwertigkeitsgefühle ausdrücklich zu thematisieren.[22] Es genügt nicht, uns an den Tisch zu setzen und theoretisch symmetrische Bedingungen für einen Dialog oder Polylog zu schaffen; aber es ist auch nicht möglich, unter den Parametern der aktuellen neoliberalen und medialen Globalisierung in der erforderlichen Kürze der Zeit wirkliche Voraussetzungen für eine Symmetrie („epistemische Gerechtigkeit“) zu erreichen. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma besteht in der philosophischen Redlichkeit, zu akzeptieren, dass wir uns in ungleichen Bedingungen vorfinden, und dass diese Einsicht bei jedem Schritt unserer Dialoge bewusst sein sollte.

Alternativen zu entwerfen bedeutet einerseits, heterodoxe und randständige Konzeptionen in der anthropologischen Ideengeschichte des Abendlandes (die „verborgene Geschichte“ einer anderen Anthropologie) wieder aufzugreifen und die Stimmen nicht-abendländischer philosophischer und religiöser Traditionen zu hören. Auch wenn die erste Absicht uns nicht zu einem wahrhaftig *inter*-kulturellen, sondern bloß einem *intra*-kulturellen Dialog (innerhalb

[21] Die dem Kapitalismus zugrunde liegende Anthropologie unterstreicht den „natürlichen Egoismus“ und die angeborene Konfliktivität *(homo homini lupus)* des Menschen. Aufgrund seiner Werte und Prinzipien ist der Kapitalismus deshalb im Grunde genommen nekrophil: Der Markt funktioniert am vollkommensten, wenn keine (unvollkommenen) Menschen mehr existieren.

[22] Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Documentación del VI. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. [Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 23], Frankfurt/M 2006.

derselben abendländischen Tradition) führt, handelt es sich doch um eine notwendige Anstrengung, um die „vergessene“ Synkretizität und Interkulturalität der abendländischen Zivilisation und Philosophie aufzuzeigen.[23]

An dieser Stelle möchte ich nur einige Spuren einer „heterodoxen Anthropologie“ des Abendlandes erwähnen: Die epikureische Konzeption eines „naturgemäßen Lebens“; die *Vera universorum connexio* von Marsilio Ficino (und der Renaissance im allgemeinen); der *Ordo essendi* und die „Kette des Seins“ im Mittelalter; die astrologischen, homöopathischen und hilozoistischen Konzeptionen (Hippokrates, Paracelsus, Hahnemann, van Helmond); der Pantheismus und Vitalismus; der Romantizismus und die verschiedenen irrationalen Ansätze, aber vor allem die unsichtbar gemachten feministischen Traditionen.

Das andere Moment, in und durch einen vielstimmigen Dialog von verschiedenen anthropologischen Paradigmen, seien diese philosophischer oder religiöser Natur, Alternativen zu entwerfen, muss erst noch entwickelt werden. Dabei stellt sich uns eine Reihe von Schwierigkeiten, die wir ernst nehmen sollten:

- Die erste, die ich bereits erwähnt habe, betrifft die bestehende Asymmetrie zwischen den verschiedenen Anthropologien unterschiedlicher kultureller Herkunft. Die Machtfrage und die Frage der Überlegenheit (einer Kultur über die anderen) zu thematisieren, führt unweigerlich zu Debatten, die den Bereich des Philosophischen bei weitem sprengen.
- Eine zweite Schwierigkeit besteht in dem, was man die Herausforderung einer „diatopischen Hermeneutik“ anthropologischer Begriffe bezeichnet, die von völlig unterschiedlichen philosophischen und kulturellen Wurzeln stammen.[24] Es genügt also zum Beispiel nicht, das Aymara-Wort *jaqi* oder das Quechua-Wort *runa* durch das griechische *anthropos* oder das lateinische *homo* zu ersetzen. Erforderlich ist ein Prozess der „begrifflichen Übersetzung“, der topologischen Interpretation und einer interkulturellen Dekonstruktion der vorrangigen Begriffe einer jeden Anthropologie. Persönlich habe ich Anstrengungen in dieser Hinsicht bezüglich eines Dialogs zwischen der andinen Anthropologie (*runasofía* oder *jaqisofía*) und der vorherrschenden abendländischen Anthropologie unternommen.[25]
- Eine dritte Schwierigkeit, die es zu meistern gilt, betrifft den ausgeprägten Androzentrismus, auch in nicht-abendländischen Anthropologien, der sich dem Patriarchat und den noch immer durch dieses aufrecht erhaltenen religiösen Vorurteilen in den meisten Konzeptionen des Menschen auf dem Planeten Erde verdankt. Der

---

[23] Es gibt viele Versuche, die abendländische Philosophiegeschichte zu “dekonstruieren”, sei es aus feministischer oder aber interkultureller Perspektive. Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch*, Frankfurt/M 2002.

[24] Die “diatopische Hermeneutik” ist ein Prozess gegenseitiger Infragestellung auf der Grundlage der Bedeutungen verschiedener Begriffe, sowohl im Ursprungskontext und deren Funktion darin als auch im Zielkontext und der neuen Funktion. Wenn wir zum Beispiel den abendländischen Begriff „Sein“ *(esse)* und den andinen Begriff *pacha* nehmen, dann handelt es sich nicht einfach um austauschbare Begriffe, aber auch nicht um Übersetzungen, sondern um „homöomorphe Gleichwertigkeiten“ (siehe in diesem Band unter X.4-6). Vgl. Panikkar, Raimón, „Filosofía y Cultura: Una relación problemática“, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996, 15-41; speziell 17-19: „Es handelt sich also weder um eine begriffliche noch funktionale Gleichwertigkeit, sondern um eine Analogie dritter Ordnung. Man sucht nicht dieselbe Funktion (welche die Philosophie ausübt), sondern jene, die derjenigen gleichwertig ist, welche der ursprüngliche Begriff in der entsprechenden Weltanschauung hat.“ (18). Hinsichtlich des Begriffs der „diatopischen Hermeneutik“ siehe: Panikkar, Raimón, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 1997, 46.

[25] Vgl. Estermann, Josef, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito 1998; La Paz 2006. Vor allem das Kapitel 7: „*Runasofía* o *jaqisofía*: antropología andina“, 209-241 (Ausgabe von 2006). Das Werk ist auch auf Deutsch erschienen: Estermann, Josef, Andine Philosophie: *Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M 1999.

Einbezug der *Gender*-Perspektive in allen interkulturellen Anstrengungen ist unverzichtbar, und dies bedeutet nicht etwa, dass der bloße Einbezug von Philosophinnen ausreichend wäre. Die Überwindung des philosophischen Androzentrismus ist eine Aufgabe von Frauen und Männern.

- Eine vierte Schwierigkeit besteht darin, einen epistemologischen Bruch oder zumindest ein epistemologische Änderung herbeizuführen, und zwar im Sinne einer Infragestellung der abendländischen akademischen Kategorisierung der „Anthropologie“ (was in früheren Zeiten bekanntlich die „rationale Psychologie“ war) als philosophische Disziplin. Die „anthropologische Frage“ aus interkultureller Perspektive übersteigt bei weitem das philosophische Feld der „Anthropologie“ in abendländischer Sicht; sie beinhaltet kosmologische, religiöse, ethische, erkenntnistheoretische, aber vor allem auch geschichtliche, politische und wirtschaftliche Aspekte.
- Eine fünfte Schwierigkeit ergibt sich aus der Bereitschaft, bzw. dessen Fehlen, die so genannten „menschlichen Invariablen“ und deren normative Definition in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 zur Diskussion zu stellen. Es geht dabei um die Frage der Anerkennung (oder eben der Leugnung) einer abendländisch kulturellen Einseitigkeit bei der Formulierung der Menschenrechte und deren Hypostasierung im Sinne einer supra-kulturellen Universalität. Eine interkulturelle Sicht kann niemals von einer Universalität *a priori* dieser geschichtlichen Erklärung ausgehen, sondern hat diese als Ergebnis eines Prozesses einer „interkulturellen Verhandlung“ zu thematisieren.
- Eine letzte Schwierigkeit ergibt sich aus den Divergenzen bezüglich des Wozu eines interkulturellen Dialogs zu den Konzeptionen des Menschen. Für das Abendland steht eine interkulturelle Revision und Transformation seiner wichtigsten anthropologischen Axiome auf dem Spiel, während für die meisten nicht-abendländischen Traditionen der Sinn und Zweck eines interkulturellen Dialogs darin besteht, für die Anerkennung der anthropologischen Alterität durch die vorherrschende Tradition zu kämpfen. Es dürfte schwierig sein, dabei einen gemeinsamen Nenner zu finden, es sei denn das Überleben des Menschengeschlechtes und des Planeten Erde.

4. Einige Vorschläge für den interkulturellen Dialog zum „Menschen“

Es macht den Anschein, dass das „Menschliche“ *(humanum)* der harte Kern, der kleinste gemeinsame Nenner in unseren interkulturellen Dialogen und Begegnungen ist: Wir sehen uns allererst als „Menschen“, wir erkennen uns gegenseitig als solche, und wir berufen uns dabei auf die unbewusst akzeptierte Grundlage, uns als Mitglieder eines einzigen Menschengeschlechts zu „begreifen“. Dieses unwidersprochen angenommene Fundament in der philosophischen Debatte in Frage zu stellen, scheint uns zugleich der Grundlage eines jeden interkulturellen Dialogs zu berauben. Trotzdem aber gibt es – wie Münchhausen meinte – keine Möglichkeit, auf autoritäre oder gar gewaltsame Art und Weise zu bestimmen, was denn dieses *Humanum* sei, das uns eint und uns die Grundlage für gegenseitiges Verständnis schafft. Wir können nicht Zuflucht zu einem „idealen und herrschaftsfreien Diskurs“ nehmen, weil die Diskursivität bei der Dekonstruktion aus interkultureller Perspektive als solche selbst auf dem Spiel steht.[26]

[26] Auch wenn es sich scheinbar um einen “logischen Zirkel” oder eine Tautologie (“das *Humanum* ist das *Humanum*”) handelt, so ist es in Wirklichkeit ein “interkultureller hermeneutischer Zirkel”, bei dem wir bestimmte Vor-Begriffe dessen, was das “Menschliche” ist (“Vorurteile“ im Sinne Gadamers), finden, ohne dass uns dies daran hindert, zu diesen Vor-Begriffen auszutauschen und darüber zu debattieren. Was der

Andererseits erfordert die zeitgenössische Situation, Kräfte zu bündeln und uns in der Perspektive der „Humanisierung“ der Welt zusammenzutun. Und dafür sollten wir uns gerade zu gewissen kleinsten gemeinsamen Nennern (vielleicht in der Art, wie dies das Projekt „Weltethik“ von Hans Küng vorhat) einigen. Das Spezifische eines jeden interkulturellen Dialogs besteht in seinem nicht-konservativen Charakter: Man weiß nie, wie man aus diesem Abenteuer hervorgeht, wenn man sich darauf einlässt. In und durch den Dialog verändern sich auch Positionen, Voraussetzungen, Annahmen, Axiome und paradigmatische Grundlagen.

Ich möchte als Versuch ein paar Wege für diesen offenen und schwierigen Dialog aufzeigen:

- Zuerst einmal kann dieser Dialog niemals von einer einzigen philosophischen Tradition her begriffen werden, sondern muss sich *in concreto* ereignen, indem Vertreter (Männer und Frauen) aus einer möglichst großen Zahl von anthropologischen Traditionen miteinander ins Gespräch kommen. Dabei ist es wichtig, keine Konzeptionen *a priori* auszuschließen, die – aus der kanonischen abendländischen Sicht – als religiös, mythologisch, weisheitlich, ethnophilosophisch, narrativ oder wie auch immer gelten.
- Das *Humanum* sollte diesen Dialog leiten, nicht als *depositum cognitionis* (ähnlich dem *depositum fidei* als dogmatischer Kern eines Glaubens), sondern als heuristisches Ideal dieser interkulturellen Suche. Das heißt: Wir begeben uns in einen wahren hermeneutischen Zirkel. Einerseits haben wir gewisse Vor-Begriffe und „Vorurteile“ (im Sinne Gadamers) dessen, was der „Mensch“ ist; andererseits aber machen wir diese erst explizit, dekonstruieren und synthetisieren sie mittels einer „diatopischen oder polytopischen Hermeneutik“.
- Wie Descartes bei seinem methodischen Zweifel eine „vorläufige Ethik“ vorgeschlagen hat, so sollte der interkulturelle Dialog über den „Menschen“ gewisse Spielregeln festhalten, welche die Grundlagen eines jeden interkulturellen Dialogs sind. Auch wenn wir darüber debattieren, was denn eine Anthropologie und das, was wir das „Menschliche“ bezeichnen, aus interkultureller Perspektive bedeuten, so anerkennen wir uns doch seit allem Anfang an als „Menschen“. Diese Anerkennung ist eine vor-philosophische Tatsache (vergleichbar mit der Offenbarung des „Antlitzes“ bei Lévinas) und offenbart eine ethische Voraussetzung des Respekts vor der Alterität.
- Angesichts der Gefahr hinsichtlich des Überlebens der Menschheit und des Planeten Erde muss die heuristische Perspektive politisch und sozial-ökonomisch, also praxologisch sein. Wir haben hier mit einem Moment philosophischen „Interesses“ zu tun, das handlungsleitend ist. Was vorrangig ist, ist nicht die Synthese, eine Vereinbarung, eine theoretische und konzeptuelle Konvergenz einer unmöglichen „interkulturellen Anthropologie“, sondern eine ethisch-praktische Konvergenz zur „Humanisierung“ der Welt. Es geht nicht darum, eine „interkulturelle Anthropologie“ zu erarbeiten, sondern eine (oder mehrere) Anthropologie(en) in interkultureller Perspektive.
- Dieses Ansinnen setzt einen Prozess der interkulturellen Transformation der bestehenden Anthropologien voraus, angefangen mit den vorherrschenden der abendländischen Tradition. Diese Transformation aber ereignet sich nicht in einem philosophischen oder theologischen Elfenbeinturm, sondern im täglichen Kampf um die Anerkennung von Minderheiten (ethnischer, kultureller Art, bezüglich *Gender*, sexueller Orientierung, Behinderungen usw.), in der Perspektive einer Welt, in der alle Platz haben, auch die Natur.

---

interkulturelle Dialog braucht, ist eine „minimale Ethik“ des Dialogs, eine vorläufige Ethik (im Sinne Descartes’) oder einfach die Gültigkeit menschlicher Werte des Respekts.

3. "Gut Leben" als politische Utopie: Die andine Konzeption des "Guten Lebens" *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens

Am 18. Dezember 2005 wurde mit Evo Morales Ayma zum ersten Mal in der Geschichte Lateinamerikas ein *Indígena*, ein Nachfahre des vor-kolonialen Volkes der Aymara, zum Präsidenten eines Staates gewählt, 513 Jahre nach dem Beginn der Eroberung, Plünderung und Unterwerfung von *Abya Yala*[27] und dessen ursprünglichen Bevölkerung. Am 8. Februar 2009 setzte Evo Morales, nach einem langen Seilziehen und vielen Versuchen des Boykotts und Konspiration durch die neokoloniale Oligarchie, eine neue Staatsverfassung in Kraft, die zum ersten Mal in der Geschichte des Landes die große Mehrheit der indigenen und Mestizen-Bevölkerung repräsentiert. In dieser *Carta Magna* taucht insgesamt neu Mal (in unterschiedlichen Formulierungen) die Figur des „Guten Lebens" auf.

Anhand einer Erläuterung des andinen Konzepts des „Guten Lebens" möchte ich dessen Tragweite und utopische Dimension für die Neugestaltung des politischen und sozialen Lebens in Bolivien, in Lateinamerika und darüber hinaus aufzeigen. Die Rede von einem *Pachakuti*, einer grundlegenden ‚Umkehr', ‚Veränderung' und ‚Revolution' mit kosmischen Dimensionen[28], bedarf einer grundlegend neuen Konzeption des Menschen, der Natur, der Arbeit, der Wirtschaft und Politik, vor allem aber dessen, was die abendländische Tradition als „Fortschritt" und „Entwicklung" bezeichnet hat. In vielerlei Hinsicht steht Bolivien, aber eigentlich der gesamte Planet Erde, vor einer Weggabelung, einem Wendepunkt, einer Entscheidung.

1. „Gutes Leben" in den andinen Sprachen

Bevor wir uns an eine Analyse des geschichtlichen sozio-politischen Kontexts der neuen Staatsverfassung Bolivien und des damit verbundenen Veränderungsprozesses machen, sollen an dieser Stelle die wichtigsten Merkmale und der Stellenwert der Figur des „Guten Lebens" erläutert und diskutiert werden. Dies kann niemals ganz unabhängig von einer Kontrastierung, eines Vergleichs und der bestehenden Spannung mit den im Abendland vorherrschenden Konzeptionen des „Guten Lebens" geschehen.[29] Deshalb erachte ich diese Reflexion als ein

---

[27] *Abya Yala* ist die indigene Bezeichnung für den amerikanischen Kontinent, um dem von den spanischen Eroberern auferlegten Begriff ‚Lateinamerika' einen endogenen Namen entgegenzusetzen. *Abya Yala* bedeutet ‚Erde in voller Reife', ‚fruchtbares Land' und stammt von der Ethnie Kuna in Panama Der Begriff ‚Lateinamerika' ist in doppelter Weise eurozentrisch und kolonial: einerseits erweckt er den Eindruck, dass es sich um einen Kontinent mit einer „lateinischen" (im Sinne der „romanischen" Sprachen Spanisch und Portugiesisch) Identität handelt, andererseits hat sich im Begriff ‚Amerika" der genuesische Seefahrer Amerigo Vespucci verewigen wollen. Seit 1992, den Gedenkfeiern zu 500 Jahren Eroberung, Kolonialisierung und Ausbeutung, verwenden die indigenen Völker die Bezeichnung *Abya Yala*, wie es der bolivianische Aymara Takir Mamani (Constantino Lima) bereits 1977, nach einem Besuch bei den Kuna in Panama, vorgeschlagen hatte.

[28] Der Begriff *pachakuti* (sowohl Ketschua als Aymara) bezeichnet wörtlich die „Wiederkehr von *pacha*", wobei *pacha* ein Begriff ist, der sowohl Raum als Zeit, Universum und Sein, All und Lebensraum bezeichnet. In der andinen Kosmovision geht man von einer zyklischen Zeitauffassung aus: ein bestimmter Zyklus wird durch eine „revolutionäre Wende" abgeschlossen und eröffnet damit einen neuen Zyklus. Ein *pachakuti* erfolgt vor allem dann, wenn die bestehende Ordnung aus den Fugen geraten ist und das (kosmische, soziale und wirtschaftliche) Gleichgewicht derart beeinträchtigt worden ist, dass es mit „Reformen" allein nicht mehr ins Lot zu bringen ist.

[29] Vgl. dazu insbesondere die in letzter Zeit auf Deutsch erschienenen Publikationen:
Steinfath, Holmer (Hrsg.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Hamburg: Rororo.

konkretes Beispiel Interkultureller Philosophie, eine intellektuelle Übung „diatopischer Hermeneutik“, der Versuch eines Brückenschlags über Welten und Paradigmen hinweg.

Wenn wir uns also der Konzeption des „Guten Lebens“ zuwenden, wie wir sie im Andenraum Südamerikas – vom Süden Venezuelas bis zum Norden Argentiniens – antreffen, so fällt zunächst eine große Vielfalt in der Diktion auf, die nicht nur mit den verschiedenen einheimischen Sprachen, sondern auch mit gewissen regionalen und inhaltlichen Schwerpunktsetzungen zu tun hat. Der Begriff des ‚Guten Lebens’ – auf Spanisch je nachdem als *Bien vivir*, *Buen vivir* oder *Buena vida* übersetzt – stammt einerseits vom Ketschua (*Quechua* oder *Runa Simi*), andererseits vom Aymara (*Aimara* oder *Jaya Mara Aru*)[30] als den beiden hauptsächlichen vor-spanischen Sprachen des Andenraums, die bis heute von Millionen von Personen gesprochen und gepflegt werden. Zwar findet sich auch in anderen einheimischen Sprachen Südamerikas eine Entsprechung – etwa in Tupí-Guaraní[31] – zu den Begriffen, die von den Andenvölkern verwendet werden. Bekanntheit aber hat der indigene Begriff des ‚Guten Lebens‘ durch die neuen Staatsverfassungen Boliviens und Ekuadors bekommen, in denen die Aymara- und Ketschua, bzw. Kichwa-Kulturen einen wichtigen Raum einnehmen.

Wenn wir eine linguistische Analyse der entsprechenden einheimischen Begriffe vornehmen, stoßen wir noch vor der Übersetzung ins Spanische und Deutsche auf erhebliche Schwierigkeiten. Dabei muss betont werden, dass die Transkription der ursprünglich oralen Sprachen in die Logik und Phonetik des lateinischen Alphabets eine bestimmte Spannbreite von Varianten erlaubt, die in den letzten Jahrzehnten von den jeweiligen regionalen Sprachakademien eindeutig zu definieren versucht worden sind. Zwischen dem *Kichwa* Ekuadors, dem *Quechua* Perus und dem *Quechua* (oder *Runa Simi*) Boliviens gibt es erhebliche Unterschiede; etwas weniger markant sind die sprachlichen Eigenheiten des Aymara in Peru, Chile und Bolivien.[32]

Der Begriff auf Aymara, um den es hier geht, wird je nachdem als *suma qamaña*, *suma kamaña* oder *suma jakaña* wiedergegeben. Das Adjektiv *suma*, das dem Aymara und Ketschua als Stamm gemeinsam ist, bedeutet ‚gut‘, ‚hervorragend‘, ‚angenehm‘, ‚harmonisch‘ und ‚schmackhaft‘ (bzgl. Essen). Die Begriffe *qamaña*, *kamaña* und *jakaña* können, aufgrund des terminalen Suffixes *–ña*, sowohl als Verben (Infinitivform) als auch als

---

Schöppner, Ralf (2006). *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden: Zur Philosophie von Emmanuel Levinas*. Berlin: Logos [Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft Bd. 24].
Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben.* [Grundthemen Philosophie]. Berlin: De Gruyter.
Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

[30] Das Ketschua heißt in der eigenen Sprache *Runa Simi*, also „Sprache der Menschen“ (in Ekuador wird es *Kichwa Shimi* genannt), das Aymara kommt von der Zusammensetzung und der Verdichtung von *Jaya Mara Aru*, was bedeutet: „Sprache von weit zurückliegenden Jahren“.

[31] Die Sprache der Ethnie der Guaraní (sie selber pflegen sich als *avá* („Mensch“) zu bezeichnen) wird generell als „Tupí-Guaraní“ bezeichnet. Die Guaraní leben vorwiegend in Paraguay, im östlichen Tiefland Boliviens, im Norden Argentiniens, in Brasilien und ganz wenige in Uruguay. Die Guaraní-Begriffe *ñande reko* („harmonisches Leben“ oder „unsere Art zu sein“), *ivi maräei* („vollkommene oder erträumte Gesellschaft“) und *teko kavi* („gutes Leben“) kommen dabei den im Ketschua und Aymara geläufigen Begriffen am nächsten. Dasselbe gilt von *küme mogen* („gutes Leben“), dem entsprechenden Begriff unter den Mapuche Chiles und Argentinien.

[32] Die Akademie des Ketschua und Aymara (*Insituto Nacional de Estudios Lingüísticos*) hat in Bolivien die Transkription 1984 (durch ein Dekret des Erziehungsministeriums) dahingehend geregelt, dass beide Sprachen je nur drei Vokale (A,I,U) besitzen, sowie 26 Konsonanten (also insgesamt 29 Buchstaben). Das Aymara besitzt zudem eine vokalische Verlängerung (¨); und das Ketschua Perus verwendet den Buchstaben H, der in Bolivien durch J wiedergegeben wird. In Peru ist die Situation etwas komplizierter: Obwohl die Regierung 1985 für Ketschua und Aymara das System mit drei Vokalen und 27 Konsonanten (einschließlich des H) als verbindlich erklärt hat, widersetzt sich die „Höhere Akademie der Ketschua-Sprache“ mit Sitz in Cusco diesem Ansinnen und beharrt weiterhin auf den fünf Vokalen (mit insgesamt 31 Buchstaben)..

Substantive (substantivierte Verbform) verstanden werden. Die Wurzel *qama-* oder *qamasa*[33] bezeichnet ‚Energie' und ‚Kraft' und wird im Andenraum oft im Sinne einer der verschiedenen spirituellen Aspekte (‚Seelen') des Menschen verwendet. Die Wurzel *kama-* meint ‚erschaffen' und ‚ordnen', und *jaka-* bedeutet ‚leben' im Sinne der biologischen Existenz („lebendig sein"). Es gibt Linguisten, die *qamaña* als männliches und *jakaña* als weibliches Konzept des „Guten Lebens" interpretieren, da *jakaña* – neben anderem – auch ‚Gebärmutter' und ‚Plazenta' bedeutet.

Der entsprechende Begriff auf Ketschua heißt *allin kawsay*, mit den regionalen Varianten *allin kausay, sumaq kawsay* (Peru), oder *sumaj kausay, sumaj kawsay* (Bolivien) oder *sumak kausai* (Ekuador). Dabei variiert das Adjektiv (*sumaj/q*; *allin*) je nach Kontext und Sprachspiel: *allin* hat generelle Bedeutung im Sinne von ‚gut' (etwa in Redewendungen wie „guten Tag"; „mir geht es gut"; „eine gute Ernte"). *Sumaj/q* dagegen wird im Sinne von „exzellent", ‚hervorragend', ‚schmackhaft' (Essen), ‚erhaben' oder ‚außergewöhnlich' verwendet und hat damit eher superlative Bedeutung. Im Gegensatz zum Aymara wird als Komplement nur *kawsay* (oder *kausay/kausai*) verwendet, das aber ebenfalls in der Doppelfunktion als Verb (Infinitivform) oder Substantiv (substantiviertes Verb) vorkommt.

Wenn wir uns auf den bolivianischen Kontext beschränken, so wird unter den Aymara mehrheitlich *suma qamaña* und unter den Ketschuas *allin kawsay* verwendet, da es sich in beiden Fällen um relativ alltägliche Begriffe und Wortfolgen handelt. Die neue Staatsverfassung Boliviens von 2009 gebraucht den Aymara-Begriff *suma qamaña* gleichsam als andinen Überbegriff, der auch die Ketschua-Version *allin kawsay* miteinschließen soll. Während letzterer als solcher (wörtlich) in der Verfassung nicht vorkommt, erwähnt Artikel 8, Absatz I ausdrücklich *suma qamaña* und fügt die spanische Übersetzung *vivir bien* („gut Leben") in Klammern bei. Im gleichen Absatz findet sich dafür neben der andinen ethischen Trilogie (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* – „sei nicht faul, sei kein Lügner, sei kein Dieb") ein weiterer Ausdruck auf Ketschua (gleichsam um das Aymara-Monopol von *suma qamaña* wettzumachen): *qhapaj ñan*, im Verfassungstext auf Spanisch als *camino o vida noble* („edler Weg oder edles Leben") übersetzt. Dabei wird vermutlich nicht unbewusst auf das Inka-Erbe Bezug genommen, da der Begriff des *qhapaj* (oder *qhapaq*) *ñan* auf den wichtigsten Nord-Süd-Verbindungsweg von Quito über Cajamarca, Cusco, Tiwanaku bis Oruro verweist, aber zugleich auch den ‚spirituellen' Weg des Menschen im Auge hat, der zu einem ‚guten Leben' führt.[34] Verschiedene Gelehrte haben denn auch schon moniert, dass die in der Verfassung vorgenommene Übersetzung von *qhapaj/q* als „edel" nicht korrekt ist und vielmehr im Sinne von „gerecht" lauten müsste: „der Weg der Gerechten".

Zusätzlich zur der bereits in den einheimischen Sprachen (Ketschua und Aymara) vorliegenden Polisemie kommt noch die Ambivalenz dazu, wenn es dazu geht, diese Begriffe (*allin kawsay/suma qamaña*) ins Spanische, bzw. Deutsche zu übertragen. Da es sich bei beiden indigenen Sprachen um verbo-zentrische – bei denen das Verb im Mittelpunkt steht – und nicht um substantivisch-substanzielle Sprachen handelt, wie dies bei den meisten indio-europäischen der Fall ist[35], ist eine Übersetzung durch ein Substantiv (*vida*; „Leben") eher suspekt und verrät bereits einen eurozentrischen Ansatz. Sowohl *qamaña* als *kawsay* sind dynamische und prozesshafte Begriffe, die nicht im Sinne einer „Substanz" definiert und

[33] Das Suffix –*sa* bedeutet hier das Possessivpronomen „unsere". Somit bedeutet *qamasa* eigentlich „unsere Kraft", die dem Menschen innewohnende Energie, aber auch „Charakter".

[34] Siehe dazu insbesondere die Arbeit von Lajo, Javier (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría. Lima*: Amaro Runa-CENES. Eigentlich meint *qhapaq ñan* den „Hauptweg" des *Tawantinsuyu* oder Inkareiches, der die Nord-Süd-Verbindung von rund 6000 Kilometern sicherstellte.

[35] Die in den indogermanischen Sprachen übliche Struktur von Subjekt und Prädikat gilt für die indio-amerikanischen Sprachen nicht. Im Ketschua und Aymara bildet das Verb den Dreh- und Angelpunkt, dem eine Reihe von Suffixen angehängt wird.

entsprechend festgemacht werden können. Dabei müsste *suma*, bzw. *allin* nicht als Adjektiv, sondern als Adverb übersetzt werden, wie es die neue Staatsverfassung getan hat (*vivir bien*: „gut Leben"). Eine Übersetzung im Sinne von „Gutes Leben" – das Spanische hat noch die drei Möglichkeiten von *buen vivir* („gutes Leben" im Sinne des substantivierten Verbs „leben"), *vida buena* („gutes Leben" im Sinne des Substantivs „Leben") und *buena vida* (das dem Substantiv vorangestellte Adjektiv legt eine figurative Bedeutung, im Sinne des „sorglosen, wohlhabenden, luxuriösen Lebens", nahe) – verfehlt die eigentliche Zielrichtung des andinen Originals. Deshalb mein Versuch – im Titel – von „gut Leben" zu sprechen, auch wenn dies im Deutschen syntaktisch nicht unproblematisch ist.

2. Der philosophisch-weisheitliche Hintergrund

Dieser sprachliche Befund wird durch den Rekurs auf die Einbettung des Begriffs *suma qamaña/allin kawsay* in das Insgesamt der andinen Philosophie und weisheitlichen Tradition weiter erhärtet und erhält eine Verdichtung und spezifische Ausprägungen.

Zunächst soll auf die „metaphysische" Grundstruktur der andinen Philosophie[36] verwiesen werden, die nicht substanzieller, sondern relationaler Ausprägung ist. Die griechisch-abendländische Präfiguration der Ontologie durch die Subjekt-Prädikat-Struktur der europäischen Sprachen findet in den Anden Entsprechung – allerdings in einem ganz anderen Sinne – in der Orientierung der „Kosmovision" an der Verb-Suffix-Struktur des Ketschua und Aymara. Das grundlegende Prinzip (oder Axiom) der „Relationalität" besagt, dass alles mit allem in Verbindung steht und es keine völlig losgelösten (ab-soluten) Wesenheiten gibt. Linguistisch gesehen ist das Verb der „Relationator" *par excellence*, noch verstärkt durch die vielen Suffixe in den beiden Sprachen, die relationalen Charakter haben[37]. Die *Relata* sind nicht Ausgangspunkt, sondern vielmehr Ergebnis oder polare Manifestationen der *Relatio*, ganz im Gegensatz zur aristotelischen Substanz-Metaphysik, wonach die Relation bloßes *Accidens*, nicht-wesentliches oder kontingentes Merkmal der Seienden (*onta*) ist.

Diese fundamentale und allumfassende Relationalität fächert sich im andinen Denken in die Theoreme der Komplementarität, Reziprozität, Korrespondenz, Zyklizität und duale Parität *(yanantin)* auf. An dieser Stelle soll nicht in den Einzelheiten auf diese Prinzipien eingegangen werden; sie werden aber eine Rolle spielen, wenn es konkret um den Begriff des *suma qamaña/allin kawsay* und dessen Implikationen für das wirtschaftliche, soziale und politische Leben geht. Es gilt hier bloß zu betonen, dass die abendländische *diástasis* (im Sinne der Entgegensetzung, des Widerspruchs, der Spaltung und des Ausschlusses) dem andinen Denken wesentlich fremd, ja mit diesem ganz und gar inkompatibel ist. Die Relation ist gleichsam der augenscheinliche Ausdruck des *principium tertii datur*: zwischen oder jenseits anscheinend einander entgegengesetzten oder widersprüchlichen Wesenheiten, Positionen oder Handlungen gibt es ein „Drittes". Dass das andine Denken in diesem Sinne dem dialektischen Denken Europas (von Heraklit bis Marx) und Asiens (Daoismus) verwandt ist, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben werden.

---

[36] Cf. Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala. Auf Deutsch erschienen als: (1999). *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit.* Frankfurt a.M.: IKO.

[37] Als Beispiel seien die interpersonalen Suffixe erwähnt, die als Bestandteile des Verbs nicht eigene Wörter sind: im Aymara bedeutet *chursma* „ich gebe dir", wobei das Suffix *–sma* die interpersonale Beziehung zwischen Ich und Du ausdrückt; das Äquivalent im Ketschua ist *qoyki*, wobei das Suffix *–yki* die Bedeutung von *-sma* einnimmt. Es gibt interpersonale Suffixe für alle möglichen interpersonalen Beziehungen (Ich – Du; Ich – Er/Sie/Es; Du – Ich; Du – Er/Sie/Es; Er/Sie/Es – Ich; Er/Sie/Es – Du; Er/Sie/Es – Wir; Er/Sie/Es – Er/Sie/Es; Wir – Er/Sie/Es).

Dieser „metaphysische“ (oder „pachasophische“[38]) Hintergrund hat unmittelbare Implikationen für das Verständnis des ‚Lebens‘ insgesamt und des menschlichen Lebens im Speziellen. Grundsätzlich besteht im andinen Kontext kein prinzipieller Unterschied zwischen einer „lebenden“ (organischen) und einer „toten“ (anorganischen) Wirklichkeit. In gewissem Sinne „lebt“ die gesamte *pacha* oder (zeitlich-räumliche) Wirklichkeit (Hylozoismus), was sich etwa in der Vorstellung ausdrückt, dass auch Berge, Flüsse, Felsen, Seen oder Höhlen „beseelt“ sind und ihre jeweiligen Schutzgeister *(achachilas, apus)* haben. Das Universum ist ein „lebendiger“ Organismus, der gesund oder krank sein kann, was sich in den Kategorien von ‚Gleichgewicht‘ und ‚Harmonie‘, bzw. ‚Ungleichgewicht‘ und ‚Disharmonie‘ ausdrückt.[39] Gemäß dem Prinzip der Korrespondenz gilt dies sowohl für den Kosmos insgesamt (*pacha*) als auch die verschiedenen Aspekte und Ebenen desselben, die Natur, die menschliche Gesellschaft und die individuelle Person.

Leben *(qamaña/kawsay)* ist also im Andenraum kein Begriff, der sich auf das Biologische oder gar Menschliche beschränkt. Paradoxerweise „leben“ auch die Verstorbenen; Leben und Tod sind keine Gegensätze, sondern polare Ergänzungen der einen allumfassenden Wirklichkeit, die sich in Zyklen regeneriert und damit zu einem Gleichgewicht findet. Für die abendländische Moderne hat sich, ausgehend von Descartes, ein unüberwindlicher Dualismus zwischen der belebten und der unbelebten Wirklichkeit breit gemacht, der allerdings den Begriff des ‚Lebens‘ noch weiter verkürzt und mit den Merkmalen der Spontaneität, Freiheit und Geistigkeit assoziiert hat. Dies hat zur extrem anthropozentrischen Auffassung geführt, dass nur der Mensch (als Geistwesen oder *res cogitans*) in eigentlichem Sinne „Leben“ hat, während Tiere, Pflanzen und noch vielmehr die anorganische Materie mehr oder weniger komplizierte „Automaten“ sind (*res extensa*).[40]

Dieser Anthropozentrismus zeigt sich auch in der vorherrschenden abendländischen Auffassung vom „Guten Leben“, die grundsätzlich aus zwei unterschiedlichen Quellen gespeist wird: einerseits dem biblischen Mythos des Gartens von Eden, und andererseits der aristotelischen Vision der *Polis*.[41] Beide daraus resultierenden Sichtweisen des „Guten Lebens“ sind nicht nur anthropozentrisch, sondern zudem auch in höchstem Masse androzentrisch. Im biblische Patriarchalismus verdeutlicht sich die Vorherrschaft des männlichen ‚Menschen‘ (*adam*) über die weibliche ‚Natur‘ (*eva*)[42], und der Aufstand dieser letzteren (im Sinne des Mythos der Verführung) bringt den Menschen (d.h. den Mann) um dieses ideale Leben im Garten Eden, also um das „Gute Leben“. Mit diesem Verlust fängt denn auch der ständige Kampf gegen die Natur *(Mater; materia)* an, die beherrscht und gestaltet werden soll, und die Arbeit – vor allem die körperliche – wird als „Fluch“ und

---

[38] Im Sinne der „diatopischen Hermeneutik“ ist es von großer Wichtigkeit, anscheinend universal gültige Konzeptionen aus dem abendländischen Kulturraum interkulturell zu dekonstruieren und entsprechende „homöomorphe Äquivalente“ in anderen Kulturräumen zu suchen. Der Begriff ‚Pachasophie‘ oder ‚pachasophisch‘ nimmt den der andinen Philosophie zugrunde liegenden Begriff *pacha* (Raum-Zeit; Universum; Sein) auf und schlägt ihn, zusammen mit dem griechischen Begriff umfassender ‚Weisheit‘ (*sophía*), als Äquivalent für ‚Metaphysik‘ vor.

[39] Die Konzeption des Universums als ‚Organismus‘ ist natürlich nicht der Andenwelt vorbehalten, sondern findet sich auch in der Ideengeschichte des Abendlandes: Stoa, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Denis Diderot, Ralph Cudworth.

[40] Ich spreche an dieser Stelle von einer vorherrschenden Tendenz der abendländischen neuzeitlichen Philosophie, und nicht von all ihren Ausprägungen. Zu dieser dominanten Strömung gab und gibt es auch immer „häretische“ und durchaus unorthodoxe Bewegungen und Ansätze, die aufzudecken es sich lohnt.

[41] Es kommt nicht von ungefähr, dass sich die zeitgenössischen Arbeiten zum „Guten Leben“ vorwiegend an Platon, Aristoteles, den Stoikern und Epikureern orientieren. Siehe Fußnote 29.

[42] Der hebräische Begriff *adam* kommt bekanntlich von *adama*, was ‚Ackerboden‘ bedeutet oder auch als „Staub“ übersetzt wird, während *eva* von *chawah* abstammt, was ‚belebt‘ bedeutet. Dies von der Etymologie her eigentlich patriarchatskritische Einstellung wird durch die Erzählung des Sündenfalls ins Gegenteil umgekehrt und erhält durch den ‚Fluch‘ der Geburtswehen eine zusätzliche Verschärfung.

„Strafe“ angesehen. Die aristotelische *Polis* ist der Ort der männlichen – und auch da noch weiter reduziert auf den erwachsenen freien Mann – Selbstverwirklichung durch geistige Tätigkeit. Die körperliche Arbeit wird den Unter-Menschen oder Sklaven überlassen, die dem Reich der ‚Natur‘ oder der ungebändigten und irrationalen Kräfte angehören, während der eigentliche ‚Ort‘ des „Guten Lebens“ die Stadt (*civis*) und die daraus resultierende Zivilisation (*civitas*) ist.

„Leben“ im andinen Verständnis hat wesentlich mit Relationalität, Gleichgewicht und Harmonie zu tun. Das Ideal des *suma qamaña/allin kawsay* wird durch das Ideal einer „kosmischen Gerechtigkeit“ bestimmt, wonach alles und jedes seinen, bzw. ihren „Ort“ oder Funktion hat und sich um das pachasophische Gleichgewicht zwischen Oben und Unten, Rechts und Links, Früher und Heute, Männlich und Weiblich bemühen muss. Damit kann das „gut Leben“ im andinen Sinne nicht von den Dimensionen der Spiritualität, Religion, Ökologie, Ökonomie, Politik, Ethik und Ritualität getrennt und gleichsam auf die „Lebenswelt“ des Individuums und seiner je persönlichen „Lebensqualität“ eingeschränkt werden. Die meisten Arbeiten zum „Guten Leben“ aus abendländischer Sicht nehmen das epikureische und womöglich noch aristotelische Ideal eines „selbstgenügsamen“, „ataraxischen“, „apathischen“ oder „bürgerlichen“ (*civis*) Lebens zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen, ohne Fragen der inter-generationalen Verantwortung, kosmischer Inter-Dependenz, solidarischen Wirtschaftens und trans-mortaler Komplementarität einzubeziehen.

Für das andine Empfinden kann „Leben“ – und damit auch das „gut Leben“ – nicht vom selbst bestimmten und autonomen Individuum her interpretiert und dementsprechend umgesetzt werden. Eigentliches „Subjekt“ und Träger von „Leben“ ist die Gemeinschaft (*ayllu*), die sich als Mikro-Organismus konstituiert und sich dementsprechend auch um die kollektive Gesundheit, das Gemeinwohl und die rituelle und religiöse Harmonie sorgt. Nicht nur viele exklusiv andine Krankheiten (*mancharisqa; khara khara; allpa hap'isqa; qayqasqa; wayra*, usw.)[43] zeugen von der Wichtigkeit dieses kollektiven Organismus oder des „eingebundenen Individuums“ (*individuo vinculado*)[44], sondern auch die Tatsache, dass der Begriff der ‚Person' gerade nicht vom Individuum, sondern vom Paar und der Familie her gefüllt wird.[45] Es kann einem also sicherlich nicht „gut gehen“, wenn es den Menschen um sich herum schlecht geht. Wie „Leben“ alles und jedes (auch das Göttliche und Spirituelle) einschließt, so auch das „gut Leben“: In gewissem Sinne kann niemand von *suma qamaña/allin kawsay* sprechen, solange es Menschen gibt, die Hunger leiden, solange die Natur – die *Pachamama* oder „Mutter Erde“ – vergewaltigt und mit Füssen getreten wird, und solange die künftigen Generationen keine Aussicht auf ein Leben in einer relativ unverseuchten und gewaltfreien Umwelt haben.

Dies führt zu einem wichtigen Punkt im andinen Verständnis des „Guten Lebens“, in ausgesprochen deutlicher Abgrenzung zu allen Versuchen, ein solches mittels „Entwicklung“ und „Wachstum“, also durch die Vermehrung des Bruttosozialprodukts zu erreichen.[46]

---

[43] Diese typisch andinen Krankheiten haben ihre Ursache in einer Störung des Gleichgewichtes zwischen Individuum und seiner unmittelbaren Gemeinschaft (Familie, Dorfgemeinschaft oder Stadtviertel), mit der Natur oder mit den Ahnen. Die Heilung besteht denn auch im Wesentlichen in der Wiederherstellung dieses Gleichgewichts oder dieser kosmischen ‚Gerechtigkeit“. Cf. Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M.: IKO. 243-249.

[44] Zu diesem Begriff siehe: Spedding, Alison (2008). *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT. 96-100.

[45] Der Aymara-Begriff *jaqichasiña* meint die Ehe zwischen Mann und Frau, bedeutet aber wörtlich: „Person werden“ („sich zu einer Person machen“). Jemand ist erst eigentlich ‚Person' (*jaqi*), wenn er oder sie in einer Paarbeziehung lebt; als solche ist das Paar (*chachawarmi* oder Mann-Frau) auch erst Rechtsperson und kann in der Gemeinschaft ein Amt auf sich nehmen.

[46] In einem anderen Kontext hat der König von Bhutan vom „Bruttosozialglück“ (*Gross National Happiness*) gesprochen, das anstelle des Bruttosozialprodukts eingeführt werden müsste, um ein „gutes Leben“ für alle zu

Obwohl das Adjektiv „gut“ keinen Komparativ oder Superlativ ausdrückt, legt das paradigmatische Umfeld des Abendlandes ein Sprachspiel von Konkurrenz, Vergleich, Wachstum, Fortschritt und Ver-*Besserung* nahe. Wenn es aber in einer endlichen Welt um „besseres Leben“ geht, dann ist dies nur möglich, wenn es jemand anderem (Menschen, Natur, zukünftige Generationen, Geistwelt, Ahnen usw.) zugleich „schlechter“ geht. Das Bewusstsein der Endlichkeit der Welt (*pacha*) ist dem andinen Menschen so allgegenwärtig, dass er oder sie davon überzeugt ist, dass jede Handlung Auswirkungen auf das Gesamte (der berühmte „Schmetterlings-Effekt“ der Chaos-Theorie) hat. Dass dies allmählich auch in die Niederungen der Finanz-Institute und Wirtschafts-Theorien dringt, ist mehr als dringlich: wenn jemand reicher, besser oder größer wird, wird gleichzeitig jemand anderer ärmer, schlechter oder kleiner.[47]

Dass das „Gute Leben“ (jetzt im Sinne eines postmodernen Hedonismus oder des *dolce far niente*) eines/r US-BürgerIn nur dann „universalisierbar“ (oder eben globalisierbar) ist, wenn wir auf fünf Planeten zurückgreifen können, zeigt doch in aller Anschaulichkeit, dass ein auf „Wachstum“, „Superlativen“ und „Konkurrenz“ aufgebautes Lebensideal für alle schlicht und einfach nicht möglich ist und sich selber im Ansatz widerspricht. Für das andine Empfinden ist ein „gutes Leben“, das nur auf Kosten von Zweidrittel der Menschheit, der nicht-menschlichen Natur und der zukünftigen Generationen aufrechterhalten werden kann (eben das hedonistische Ideal der Postmoderne und des Spätkapitalismus), gerade kein „gutes“ Leben, sondern ein tödlicher Irrtum und eine ausgesprochen dumme Kurzsichtigkeit. Die dadurch gestörte kosmische Harmonie, das aus den Fugen geratene Gleichgewicht zieht unweigerlich einen Kataklysmus (*pachakuti*) nach sich, der möglicherweise dem Leben insgesamt ein Ende bereiten wird, falls wir Menschen nicht in der Lage sind, unseren „Ort“ verantwortungsvoll einzunehmen und als „Brücken“[48] dafür sorgen, dass das Netz von Beziehungen durchgängig und fließend ist.

„Gut Leben“ im andinen Sinne bedeutet also nicht „besser leben“[49], da sich der Kriterienkatalog nicht an einer Skala komparativer Lebensprojekten oder gar quantitativer Indikatoren von Lebensqualität (Milleniumziele; Bruttosozialprodukt; Einkommen; Vermögen; usw.) orientiert. Es hat wesentlich etwas mit ‚Gerechtigkeit’ zu tun, allerdings in einem kosmischen, raum-zeitlichen, spirituellen und Menschen transzendierenden Sinne. Diese ‚Gerechtigkeit’ drückt sich im Andenraum durch Begriffe wie ‚Gleichgewicht’ und ‚Harmonie’[50], aber vor allem durch die pachasophischen Prinzipien der Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität aus. Unter Umständen ist das „gut Leben“ nur aufgrund einer Einschränkung materieller Ansprüche eines Teils der Menschheit (der so genannten „Ersten Welt“) möglich, da diese Drittelwelt das globale Gleichgewicht einschneidend gestört hat. Im Gegensatz zur liberalen und neoliberalen Ideologie des „unbegrenzten Wachstums“ als Voraussetzung von Reichtum und Wohlstand vertritt das andine „gut Leben“ ein mit allen

---

garantieren (siehe Uitz, Martin (2006). *Einlass ins Reich des Donnerdrachens: Verborgenes Bhutan*. Wien: Picus.

[47] Das Adjektiv *suma* (Aymara) oder *sumaq* (Ketschua) meint nicht einfach nur „gut“, sondern das in einem bestimmten Kontext „bestmögliche“, unter Einbezug aller Aspekte im Ganzen des Universums und der Generationen. Wenn es also einigen Personen „besser“ geht, dies aber auf Kosten anderer, der Natur oder künftiger Generationen geschieht, kann dies nicht als *suma/sumaq* bezeichnet werden.

[48] Die hauptsächliche pachasophische „Funktion“ des andinen Menschen besteht darin, *chakana* („Brücke“) zwischen den unterschiedlichen Sphären, Epochen, Bereichen und Lebenswelten zu sein. Diese Brückenfunktion wir sowohl in sozialem, ökonomischen als auch rituell-religiösen Sinne verstanden.

[49] In den einheimischen Sprachen Ketschua und Aymara gibt es keine Steigerungsform (Komparativ).

[50] Da es sich beim Aymara und Ketschua um Sprachen handelt, die sehr konkret und sensitiv sind, gibt es eigentlich keine Begriffe für abstrakte Größen wie ‚Gleichgewicht’, ‚Harmonie’ oder ‚Gerechtigkeit’. Vielmehr werden diese Grundprinzipien durch konkrete und anschauliche Begriffe wiedergegeben: *taypi* (‚Mitte’; ‚Zentrum’), *qhapaq ñan* (‚edler Weg’), *yanantin* (‚duale Polarität’), usw.

Elementen im Einklang stehendes organisches Wachstum, das unter Umständen auch Schrumpfung, vor allem aber Teilen und Neuverteilung nach sich ziehen kann.

Oder anders ausgedrückt: Das vom Kapitalismus vorangetriebene ungehemmte Wachstum – im Sinne von Gütern und Dienstleistungen, Kapital und Konsum – ist aus andiner Sicht zu vergleichen mit der ungebremsten und völlig irrationalen Krebsentwicklung, die alle gesunden Zellen in ihrer Gier und ihrer Unersättlichkeit in den Abgrund des Todes reißt.[51] „Wachstum" im andinen Sinne dagegen ist zu vergleichen mit der organischen Entwicklung einer Pflanze oder eines Kindes und gehorcht damit den Gesetzen der Lebenszyklen, der Dialektik von Leben und Tod, der allmählichen und behutsamen Assimilierung von „Lebens-Mitteln", dem im Kosmos eingeschriebenen Gesetz der Konservierung von Masse und Energie. Was „verbraucht" (konsumiert) wird, muss anderweitig wieder „erzeugt" (produziert) werden. Dieses kosmische Gleichgewicht zwischen dem Verzehr von „Lebens-Mitteln" und deren Wiedererzeugung findet sich heute einem immer katastrophaler werdenden Ungleichgewicht zwischen Konsum und Ressourcen gegenüber.[52]

Aufgrund der zyklischen Zeitauffassung der Anden braucht das Ideal des „gut Lebens" deshalb auch nicht eine nach vorwärts gerichtete Utopie zu sein. Entgegen der abendländischen Fortschritts- und Entwicklungsideologie („Desarrollismus") liegt die eigentliche Zukunft des „gut Lebens" für den andinen Menschen hinter sich. Dies zeigt sich in der Vorstellung, dass die Bezeichnungen für „früher" (*nayra/ñawpa*) und „später" (*qhipi*) dem abendländischen Verständnis genau entgegengesetzt sind: *nayra* und *ñawpa* werden mit dem Gesichtssinn assoziiert (*nayra* und *ñawi* sind die ‚Augen'), und *qhipi* bedeutet eigentlich ‚Rücken' oder ‚hinten'. Wenn man jemandem auf Aymara „auf Wiedersehen" sagt – *qhipürkama* – dann bedeutet die Wortzusammensetzung in der Umgangssprache ‚bis an einem anderen Tag', aber wörtlich bedeutet sie ‚bis (*kama*) an einem Tag (*uru*), der zurück liegt (*qhipi*)'. Für den andinen Menschen ist die Vergangenheit (*nayra/ñawpa*) bekannt und liegt deshalb offen vor unseren Augen (*nayra/ñawi*); die Zukunft dagegen ist unbekannt und liegt somit verborgen im Rücken. Die Zukunft (*qhipi*) – die kleinen Kinder – wird denn auch als Schatz im Tragetuch (*q'ipi*) auf dem Rücken getragen und nicht etwa auf der Brust. In anschaulicher Weise ausgedrückt: der andine Mensch geht, mit dem Blick auf die Vergangenheit als Orientierung und Richtschnur gerichtet, rückwärts der Zukunft der kommenden Generationen entgegen.[53]

Damit können wir als wesentliche Elemente der andinen Konzeption des „gut Lebens" (*suma qamaña/allin kawsay*) die folgenden festhalten:

- Es handelt sich um einen dynamischen (Verb) und nicht um einen statischen (Substantiv) Begriff. Es geht um einen ständigen Prozess und nicht um einen Zustand, der einmal erreicht sein wird.
- Die Konzeption des ‚Lebens' ist im andinen Kontext allumfassend und übersteigt bei weitem das rein Biologische. Es handelt sich – um in abendländischer Terminologie zu sprechen – um ein *transcendentale*.

---

[51] Siehe: Estermann, Josef (2009). „Crecimiento cancerígeno versus el Buen Vivir". In: Ders. et al. *Por una economía del bienestar*. [Colección Mini Libro Nr. 28]. La Paz: Armonía.

[52] Nur als Beispiel: Die so genannten Industrieländer des globalen Nordens, die 21% der Weltbevölkerung ausmachen, kontrollieren 78 % der Produktion von Gütern und Dienstleistungen und verbrauchen 75 % der gesamten Energie. Das bedeutet, dass 79 % der Weltbevölkerung nicht nur die meisten Konsumgüter zu hohen Preisen vom Norden beziehen, sondern sich mit 25 % der erzeugten Energie begnügen müssen.

[53] Zum zyklischen Zeitverständnis im Andenraum siehe: Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M.: IKO. 201-212.

- Das „gut Leben“ orientiert sich deshalb an den grundsätzlichen Kategorien der andinen Philosophie und Weisheit. Dabei ist das Prinzip der Relationalität entscheidend, dem gemäß alles mit allem zusammenhängt.
- Jegliche Veränderung im Sinne von „Verbesserung“ oder „Verschlechterung“ einer Situation, eines Lebewesens, einer Handlung oder der Lebensqualität hat Auswirkungen auf die entsprechenden (Komplementarität und Korrespondenz) Aspekte anderer Wesen und „Orte“ (*topoi*).
- Das „gut Leben“ ist weder anthropo- noch androzentrisch, sondern schließt die außermenschliche Natur, die Ahnen, Verstorbenen, die künftigen Generationen, die Geistwelt und das Göttliche ein.
- Das andine „gut Leben“ basiert auf dem Ideal des kosmischen Gleichgewichts oder der universalen Harmonie (‚Gerechtigkeit’), das sich auf allen Ebenen und in allen Hinsichten ausdrückt.
- „Gut Leben“ im andinen Sinne impliziert keinen Komparativ oder Superlativ, womit das Prinzip der Universalisierbarkeit (oder „Kosmisierbarkeit“) nicht mehr gegeben wäre.
- Die andine Utopie des „gut Lebens“ ist nicht das Ergebnis einer im linearen Zeitverständnis verwurzelten Ideologie des Fortschritts oder unbeschränkten wirtschaftlichen Wachstums. Die eigentliche ‚Zukunft’ liegt in der ‚Vergangenheit’.
- Das andine „gut Leben“ hat demnach kosmische, ökologische (im Sinne einer spirituellen oder gar metaphysischen Ökologie), spirituell-religiöse, soziale, wirtschaftliche und politische Dimensionen.

3. Wirtschaftliche und politische Konsequenzen des andinen „gut Lebens“

„Das [bolivianische] Finanzsystem – dank rechtzeitigen und klugen makro-ökonomischen Maßnahmen in der Steuer-, Geld- und Wechselkurspolitik – zeigt gute Gesundheit und besitzt die Voraussetzungen zur Schaffung von mehr Arbeitsplätzen; dies durch erneuerte Verbesserungen auf der Ebene der wirtschaftlichen Aktivität und des Einkommens, damit das bolivianische Volk sein Vertrauen in das ‚gut Leben‘ [*Vivir Bien*] setzen kann“.[54] Dieses Zitat, das der Sonntagsbeilage der Tageszeitung *Cambio* der bolivianischen Bankenaufsichtsbehörde zur „bolivianischen Wirtschaft‘ entstammt, zeigt, dass der Begriff des ‚gut Lebens‘ nicht einfach eine Angelegenheit von ein paar EthnologInnen, IndigenistInnen oder Kultur-RomantikerInnen ist, sondern durchaus Eingang in Überlegungen zur Gestaltung einer alternativen Wirtschaftspolitik findet.

Anlässlich der Generalversammlung der Vereinigten Nationen vom 22. April 2009 in New York schlug der bolivianische Präsident Evo Morales die Einrichtung eines „Internationalen Tages der Mutter Erde“ vor und wählte dafür (unter anderen) die folgenden Worte: „Ich bin überzeugt, dass die Mutter Erde größere Wichtigkeit hat als der Mensch. Die Stunde ist

[54] Dieses Zitat stammt aus der Sonntagsbeilage “Bolivianische Wirtschaft“ der regierungsnahen Tageszeitung *Cambio,* vom 31. Mai 2009 (p. 2). Im spanischen Original: *El Sistema Financiero –gracias a las oportunas y acertadas medidas macroeconómicas, de política fiscal, política monetaria y cambiaria– muestra una buena salud y está en condiciones de liderar la generación de mayores fuentes de empleo, con renovadas mejoras en el nivel de actividad económica e ingreso para que el pueblo boliviano pueda poner su fe para ‘Vivir Bien’.* In der gleichen Ausgabe, auf Seite 10 unter den “Schlussfolgerungen”, wird nochmals auf die Figur des “gut Lebens” Bezug genommen: “Diese Verbesserungen, die bei den Indikatoren der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung absehbar sind, ebnen zweifellos den direkten Weg hin zum ‚gut Leben’”. (*Estas mejoras que se prevén en los indicadores de desarrollo económico-social, sin lugar a dudas, constituyen el camino directo hacia el ‘Vivir Bien’*).

gekommen, um zu erkennen, dass die Erde nicht uns gehört, sondern wir der Erde". Als ‚Rechte der Erde' („Erdenrechte") erwähnt er dabei (unter anderen) das „Recht auf ein sauberes Leben, denn nicht nur die Menschen haben Anrecht auf ‚gut Leben', sondern auch Flüsse, Tiere, Bäume und die Erde selbst [...]. Das Recht auf Harmonie und Gleichgewicht mit allem und zwischen allen, anerkannt zu werden als Teil eines Systems, in dem wir alle voneinander abhängig sind".[55]

Wie schon erwähnt, kommt in der neuen Staatsverfassung Boliviens, die am 8. Februar 2009 in Kraft getreten ist, neunmal der Begriff des ‚gut Lebens' vor. In all diesen Beispielen nimmt die spanische Diktion (*Vivir Bien*) die dem Ketschua und Aymara (*allin kawsay/suma qamaña*) innewohnende Dynamik von Verb (*Vivir*) und Adverb (*Bien*), und nicht etwa die in abendländischen Kontexten eher geläufigen Bezeichnungen des ‚Guten Lebens' (*Buen Vivir* oder *Buena Vida/Vida Buena*) auf. Dies ist, wie wir gesehen haben, nicht zufällig, weckt doch der Begriff des ‚Guten Lebens', vor allem in der Variante des *Buena Vida* (als ‚angenehmes Leben im Überfluss' oder ‚unbesorgter Genuss') Assoziationen mit dem postmodernen Hedonismus und einem auf Individualismus ausgerichteten Kapitalismus und Konsumismus, wie sie etwa im US-Elektronik-Multi *LG* zum Ausdruck kommen. „LG" ist die Abkürzung für *Life is Good* und usurpiert damit den Begriff des ‚Guten Lebens' für die Marktlogik des unbeschränkten Verbrauchs und für ein (individualistisches) Lebensideal, das mindestens fünf Planeten Erde braucht, sollte es globalisierbar sein. In Bolivien ist LG mit seiner ganzen Elektronik-Palette anwesend.[56]

Angesichts der Vorherrschaft des Diktats des neoliberalen und globalisierten Marktes und einer aggressiven Marketingkampagne für unbegrenzten Konsum und ein ‚Gutes Leben' in Überfluss und Luxus erscheint das in den indigenen Kulturen des Andenraums verwurzelte Ideal eines ‚gut Lebens' im Sinne kosmischer Harmonie und eines sozio-ökonomisch-ökologischen Gleichgewichts geradezu als romantische Vorstellung eines ‚Paradieses' längst vergangener Zeiten. Viele abendländisch gebildete Intellektuelle (sowohl in Europa als auch in Bolivien) schütteln denn auch ungläubig den Kopf, wenn sie Evo Morales' Rede vor den Vereinigten Nationen hören oder den Text der neuen Staatsverfassung Boliviens zu Gesicht bekommen: niemand möchte doch zurück zu einer auf Tauschhandel basierenden Mangelwirtschaft![57]

Das andine ‚gut Leben' schlägt zwar weder einen globalisierten Tauschhandel, noch eine Mangelwirtschaft vor, denn letztere ist ja für Zweidrittel der Menschheit die real existierende Ökonomie, wohl aber eine „Wohlstandsverminderung" für jenen Drittel der Menschheit, dessen Lebensstil nicht globalisierbar und schon gar nicht „kosmisierbar" ist. Die entscheidenden Stichworte sind nicht ‚Wirtschaftswachstum', sondern ‚Umverteilung' und ‚sorgsamer Umgang mit den Ressourcen'. Das ‚gut Leben' im andinen Sinne ist kein ‚Armutsideal' oder gar ein Aufruf zu einer romantischen Rückkehr zur unberührten Natur.

---

[55] Vortrag von Evo Morales vor den Vereinigten Nationen am 22. April 2009 in New York. Im spanischen Original: *Estoy convencido de que la Madre Tierra tiene más importancia que el ser humano. Ha llegado la hora de reconocer que la Tierra no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la Tierra. […] Derecho a una vida limpia, porque no sólo los humanos tienen derecho a vivir bien, sino también los ríos, animales, árboles y la Tierra misma […]. Derecho a la armonía y al equilibrio con todo y entre todos, a ser reconocidos como parte de un sistema en el cual somos interdependientes.*

[56] LG nimmt in seiner Marketing-Logik den abendländischen Begriff des ‚Guten Lebens' auf, interpretiert ihn aber in individualistisch-konsumistischer Verkürzung. Dass die USA, mit rund 4 % der Weltbevölkerung, 26% der Energie verbrauchen, spielt in der Vermarktung der Produkte von LG keine Rolle.

[57] In den (von der rechtsstehenden Opposition beherrschten) Medien wurde die Rede denn auch als „anachronisch" und dem „Wirtschaftswachstum abträglich" kommentiert. Wie in den entsprechenden Kreisen in Europa, herrscht auch in Bolivien unter Unternehmern und transnationalen Firmen die Überzeugung vor, dass (unbegrenztes) Wirtschaftswachstum und Ökologie vereinbar und Umweltprobleme „technologisch" zu bewältigen seien.

Über 60% der *Indígenas* Boliviens leben heute in Städten, tragen mobile Telefongeräte unter ihren Reifröcken oder hören auf ihren MP3-Spielern die neuesten Hits ihrer bevorzugten Gruppe, die unter anderem auf Aymara oder Ketschua vom ‚gut Leben' singen.

Es lohnt sich, einen Blick auf die Bedeutung und Implikationen dieses Begriffs in der neuen Staatsverfassung und dem politischen Projekt eines ‚demokratischen Sozialismus'[58], das von der Regierung Evo Morales' vorangetrieben wird, zu werfen. In der Präambel, die für manche etwas gar zu bukolisch-tellurisch daher kommt, wird der Begriff des ‚gut Lebens' im Zusammenhang mit den unveräußerbaren Prinzipien des neuen Staates erwähnt: „Ein Staat, der auf dem Respekt und der Gleichheit aller gegründet ist, auf den Prinzipien der Souveränität, Würde, Komplementarität, Solidarität, Harmonie und Gerechtigkeit (*equidad*) in der Verteilung und Umverteilung des Sozialprodukts, wobei die Suche nach dem ‚gut Leben' (*vivir bien*) Vorrang hat. Mit Respekt vor der wirtschaftlichen, sozialen, juridischen, politischen und kulturellen Vielfalt (*pluralidad*) der BewohnerInnen dieses Landes, in kollektivem Zusammenleben und Zugang zu Wasser, Arbeit, Gesundheit und Behausung für alle." (CPE, Präambel)[59].

Zunächst fällt auf, dass mehrere Aspekte aufgenommen werden, die wir aus der linguistischen und philosophischen Analyse des andinen *allin kawsay/suma qamaña* gewonnen haben: ‚Komplementarität', ‚Harmonie', ‚Gerechtigkeit', ‚Verteilung' und ‚Respekt'. Die „Suche nach dem ‚gut Leben'" soll Vorrang haben vor der Gewinnmaximierung und der sozialen Ungleichheit. Gleich im nachfolgenden Abschnitt (der Präambel) wird dies noch deutlicher: „Lassen wir den kolonialen, republikanischen und neoliberalen Staat der Vergangenheit angehören"[60]. Das Ideal des ‚gut Lebens' wird in der Präambel der neuen Staatsverfassung wirtschaftlich, politisch, sozial und kulturell bestimmt und mit der positiven Anerkennung der Vielfalt *(pluralidad)* verbunden. Ohne Interkulturalität in allen Bereichen und ohne eine gerechte Verteilung des Sozialprodukts ist ‚gut Leben' nicht möglich. Dabei werden vier dieser Sozialgüter (*bienes comunes*: „gemeinsame Güter") namentlich erwähnt: Wasser, Arbeit, Gesundheit und Behausung. Dies ist in einem Land, in dem 1985 (mittels des „Neoliberalismusdekrets" der Regierung) praktisch alles privatisiert worden ist und wo im Jahre 2000 ein „Wasserkrieg" und 2003 ein „Gaskrieg" getobt haben, bei denen insgesamt über 80 Menschen ihr Leben verloren haben[61], eine wahre Kehrtwende.

---

[58] Der Begriff ‚demokratische Sozialismus' oder ‚sozialistische Demokratie' ist weder neu noch eine ausschließlich lateinamerikanische Angelegenheit. Er hat seinen ‚Sitz im Leben' in der Diskussion um einen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Staatsozialismus. In Lateinamerika spricht man vom „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts" oder auch vom „Sozialismus des Kleinen", wie er etwa in Venezuela von Hugo Chávez vorgeschlagen und auch in anderen Staaten des Kontinents (Bolivien, Ekuador, Honduras,) debattiert wird. In Bolivien erhält er durch die Regierungspartei MAS (*Movimiento al Socialismo*: „Bewegung hin zum Sozialismus") eine besondere Gestalt, da er sich eng an die Kokabauern-Bewegung und Indígenas-Organisationen anlehnt und deren Anti-Neoliberalismus- und Entkolonialisierungs-Diskurs übernimmt.

[59] Im Folgenden wird die bolivianische Staatsverfassung (*Constitución Política del Estado*: CPE) von 2009 zitiert, wenn nichts anderes vermerkt wird (z.B. CPE 1967).

[60] Die neue Staatsverfassung war von Beginn an als „ursprünglich" (*orginaria*) definiert worden, womit nicht nur eine neue Verfassungsreform, sondern eine „Neugründung" des bolivianischen Staates bezweckt war. Deshalb kann die CPE auch vom „republikanischen Staat" Abschied nehmen, der 1825 gegründet wurde, aber bis heute das koloniale und neo-koloniale Erbe weiter verwaltet hat.

[61] Beim „Wasserkrieg" in Cochabamba ging es im Jahre 2000 um die Sicherstellung der Trinkwasserversorgung für alle, nachdem diese dem US-Multi Bechtel verkauft worden war. Dass ein Gut wie Trinkwasser nicht der Spekulation eines transnationalen Unternehmens ausgesetzt werden kann, war dabei eine Überzeugung, die von den Prinzipien der indigenen Völker gestützt wird. Beim „Gaskrieg" von 2003 in El Alto und La Paz ging es um die soziale Wiederaneignung der großen Erdgas- und Erdölvorkommen und damit um die klare Absage an die neoliberale Ausbeutungspolitik der Regierungen der vergangenen 18 Jahre. Der amtierende US-freundliche Präsident musst unter dem Druck der sozialen Bewegungen abdanken und Hals über Kopf das Land verlassen,

Wenn wir die übrigen „Orte“ (*topoi*) etwas näher anschauen, wo der Begriff des ‚gut Lebens‘ in der neuen Staatsverfassung auftaucht, dann fällt auf, dass er neben einer Übersetzung und als Teil eines allgemeinen Wertekatalogs (CPE, Artikel 8), sowie der Zielbestimmung des Bildungssystems (CPE, Artikel 80), vor allem im Rahmen der „wirtschaftlichen Organisation des Staates“ (CPE, Artikel 306 und 313) zu finden ist. In Artikel 8, innerhalb der „fundamentales Grundlagen des Staates“, wird ‚gut Leben‘ (*vivir bien*) als Übersetzung des Aymara *suma qamaña* erwähnt: „Der Staat macht sich als ethisch-moralische Prinzipien der pluralen Gesellschaft die folgenden zu eigen und fördert sie: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (sei nicht faul, sei kein Lügner, sei kein Dieb), *suma qamaña* (gut Leben), *ñandereko* (harmonisches Leben), *teko kavi* (*vida buena*), *ivi maraei* (Erde ohne Übel) und *qhapaj ñan* (edler Weg oder edles Leben).“ (CPE, Art. 8. I).[62]

Der zweite Abschnitt des Artikels 8 nimmt verschiedene Prinzipien aus der Präambel auf und verbindet diese erneut mit dem Ideal des ‚gut Lebens‘: „Der Staat stützt sich auf die Werte der Einheit, *Gleichheit*, Inklusion, *Würde*, *Solidarität*, Reziprozität, *Respekt*, *Komplementarität*, *Harmonie*, Transparenz, *Gleichgewicht*, Chancengleichheit, sozialer und Gender-*Gerechtigkeit* bzgl. Teilhabe, gemeinsamer Wohlfahrt, Verantwortung, sozialer *Gerechtigkeit*, *Verteilung* und *Umverteilung* der Produkte und sozialen Güter, für das ‚gut Leben‘.“ (CPE, Art. 8. II).[63] Wenn wir diese Liste mit jener der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 vergleichen, fällt von allem Anfang an der Vorrang kollektiver und sozialer Prinzipien und Rechte vor den individuellen auf, die an dieser Stelle praktisch nicht erwähnt werden (Freiheit; Besitz; Entfaltung; Meinungsäußerung). Die erwähnten Prinzipien haben gegenüber dem Ideal des ‚gut Lebens‘ instrumentellen Charakter: Gender-Gerechtigkeit, Solidarität, Chancengleichheit, Inklusion, Verteilung der Güter und Reziprozität (um nur einige zu nennen) sind *conditiones sine qua non* für das Erreichen des ‚gut Lebens‘ und gehen in dieses konstitutiv ein.

In Artikel 80, wo es um die „Bildung“[64] als Grundrecht geht, taucht der Begriff des ‚gut Lebens‘ wiederum im Sinne eines *Telos*, einer heuristischen Idee auf: „Die schulische Ausbildung (*educación*) hat die ganzheitliche Bildung (*formación*) der Personen und die Stärkung des kritischen sozialen Bewusstsein des Lebens und für das Leben zum Ziel. Die schulische Ausbildung (*educación*) ist auf die individuelle und kollektive Bildung

---

nachdem er das Erdgas über chilenische Häfen (Chile gilt nach wie vor als Erzfeind Boliviens, nachdem es diesem im Pazifikkrieg 1889 den Meereszugang weggenommen hat) zu völlig unvorteilhaften Bedingungen in die USA exportieren wollte. Der „Gaskrieg“ von 2003 war zugleich Anfang des Endes der neoliberalen Ära und Beginn des Umschwungs (*cambio*), der einen vorläufigen Höhepunkt in der Wahl von Evo Morales (Dezember 2005) zum Präsidenten des Landes gefunden hat.

[62] Es fällt auf, dass der Aymara-Ausdruck *suma qamaña* in der dynamischen Verb-Form als *vivir bien* (‚gut Leben‘), der Guaraní-Begriff *teko kavi* dagegen in der statischen Substantiv-Form *vida buena* (‚gutes Leben‘) übersetzt wird.

Die Tatsache, dass in diesem Abschnitt drei Ausdrücke in Guaraní (*ñandereko; teko kavi; ivi maraei*), aber nur je einer auf Aymara und Ketschua (obwohl diese Sprachen weit verbreiteter sind) aufscheinen, hat wohl damit zu tun, dass es in Guaraní keinen dem Aymara *suma qamaña* und Ketschua *allin kawsay* vergleichbaren Ausdruck, sondern nur verschiedene Annäherungen an denselben gibt. Vgl. dazu: Medina, Javier (Hrsg.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena.* La Paz: FAM/GTZ/PAEP.

Dass bei dieser Aufzählung der dem Aymara *suma qamaña* entsprechende Ketschua-Ausdruck *allin kawsay* fehlt, hat wohl damit zu tun, dass mit der Erwähnung der ethischen Trilogie (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa*) der Ketschua-Kultur bereits ausreichend Tribut gezollt wurde und dies mit der Erwähnung des *qhapaj ñan* nochmals unterstrichen wird.

[63] Die Hervorhebung in Kursiv ist meine: die hervorgehobenen Begriffe stimmen mit jenen in der Präambel erwähnten überein.

[64] Im Spanischen wird mit den beiden Begriffen *educación* und *formación* gespielt, wobei ersterer eigentlich mit „Erziehung“ und letzterer mit „Bildung“ übersetzt werden könnte. Die Dialektik im Text und der Kontext der schulischen Bildung legen aber keine eindeutige Übersetzung nahe; ich optiere hier für „(schulische) Ausbildung“ (*educación*) versus „(ganzheitliche) Bildung“ (*formación*).

(*formación*) ausgerichtet, auf die Entfaltung von körperlichen und geistigen Fähigkeiten (*competencias*), Talenten (*aptitudes*) und Gewandtheiten (*habilidades*), welche die Theorie mit der produktiven Praxis verbinden, mit der Erhaltung und dem Schutz der Umwelt, der Artenvielfalt und dem Grund und Boden, für das ‚gut Leben'." (CPE, Art. 80. I). Das grundsätzliche Ziel des ‚gut Lebens' verbindet sich hier mit der Ganzheitlichkeit des Lebens, der Stärkung des kritischen sozialen Bewusstseins, der Integration von Kopf- und Handarbeit, sowie dem verantwortlichen Umgang mit den natürlichen Ressourcen (Umwelt, Artenvielfalt, Grund und Boden). Dreimal taucht in diesem kurzen Abschnitt der Begriff des ‚Lebens' (*vida*) auf, der die *raison d'être* der Bildung ist.

Schließlich taucht der Begriff des ‚gut Lebens' dreimal im Zusammenhang mit dem Wirtschaftsmodell auf, das in der neuen Staatsverfassung einen wichtigen Platz einnimmt. In Artikel 306, wo es um allgemeine Bestimmungen zur wirtschaftlichen Organisation des neuen Staates geht, heißt es im Abschnitt I: „Das bolivianische Wirtschaftsmodell ist vielgestaltig (*plural*) und orientiert sich daran, die Lebensqualität und das ‚gut Leben' der BolivianerInnen zu verbessern". (CPE, Art. 306. I). Und Abschnitt III doppelt gleich nach: „Die vielgestaltige (*plural*) Wirtschaft vernetzt die verschiedenen Arten wirtschaftlicher Organisation, auf der Grundlage der Prinzipien der Komplementarität, Reziprozität, Solidarität, Umverteilung, Gleichheit, Rechtssicherheit, Nachhaltigkeit, Gleichgewicht, Gerechtigkeit und Transparenz. Die soziale und kommunitäre Wirtschaft ergänzt das individuelle Interesse mit dem kollektiven ‚gut Leben'." (CPE, Art. 306. III).

Wiederum werden Begriffe aufgegriffen, die bereits in der Präambel und bzgl. den Basisprinzipien des Staates (Artikel 8) eine wichtige Rolle spielen: ‚Komplementarität', ‚Reziprozität', ‚Solidarität', ‚Umverteilung', ‚Gleichheit', ‚Gleichgewicht', ‚Gerechtigkeit' und ‚Transparenz', sowie die Vielfältigkeit von Modellen, die unabdingbar den Charakter eines interkulturellen Dialogs[65], auch in wirtschaftstheoretischen Fragen, nach sich zieht. Neu dazu kommen ‚Lebensqualität', ‚Rechtssicherheit' und ‚Nachhaltigkeit'[66].

In Artikel 313 wird schließlich der Begriff mit dem Kontext der Armut und dem wirtschaftlichen und sozialen Ausschluss in Verbindung gebracht: „Um die Armut und den sozialen und wirtschaftlichen Ausschluss (*exclusión*) aus der Welt zu schaffen und um das ‚gut Leben' in den vielfältigen Dimensionen zu verwirklichen, legt die bolivianische wirtschaftliche Organisation die folgenden Ziele (*propósitos*) fest:

---

[65] Die Begriffe "interkulturell" und "Interkulturalität" kommen in der neuen Staatsverfassung insgesamt an 25 Stellen vor, im Gegensatz zur früheren Verfassung von 1967, der 1993 anlässlich einer Reform in Artikel 1 die Begriffe „plurikulturell" und „multiethnisch" hinzugefügt wurde („interkulturell" fehlt aber gänzlich). Dies bedeutet, dass sich die Verfassungsgebende Versammlung den Diskurs der „Interkulturalität" zu Eigen gemacht hat, auch wenn dessen Anwendung nicht immer konsistent und kohärent ist.

[66] Der Verfassungstext verwendet den Begriff *sustentabilidad* und nicht den eher geläufigen Terminus *sostenibilidad*. Laut der spanischen Sprachakademie meint *sostenible* („nachhaltig") „etwas (vor allem einen Prozess), das sich selbst instandhalten kann, wie zum Beispiel die wirtschaftliche Entwicklung, ohne Hilfe von außen und ohne Abbau der vorhandenen Ressourcen". *Sustentable* dagegen ist „das, was durch Gründe erhärtet oder verteidigt werden kann". Die beiden Begriffe ergänzen sich in dem Sinne, dass eine „nachhaltige Entwicklung" oder eine „nachhaltige Wirtschaft" auch mit „guten Gründen argumentativ verteidigt" werden kann und somit in einem umfassenden Sinne „vernünftig" ist. Dass die VerfassungsgeberInnen dem eher aus der Logik und Philosophie stammenden Begriff der *sustentabilidad* vor dem aus der Ökologie- und Sozialstaatsdebatte stammenden Begriff der *sostenibilidad* den Vorzug gegeben haben, könnte als Indiz für das im gesamten Verfassungstext anwesende Sprachspiel der „indigenen Kosmovisionen" angesehen werden. Heute werden die beiden Begriffe von NGOs, staatlichen Stellen, Wirtschaftskreisen und der Zivilgesellschaft praktisch austauschbar für „Nachhaltigkeit" verwendet; die Internet-Suchmaschine *Google* zeigt noch dreimal mehr Treffer für *sostenibilidad* als für *sustentabilidad* an. Die Akademie der spanischen Sprache kennt weder das eine noch das andere Substantiv, sondern nur die entsprechenden Adjektive.

1. Erarbeitung des Sozialprodukts im Rahmen des Respekts der individuellen Rechte, sowie der Rechte der Völker und Nationen.
2. Gerechte Produktion, Verteilung und Umverteilung des Reichtums und der wirtschaftlichen Überschüsse.
3. Verminderung der Ungleichheiten im Zugang zu den produktiven Ressourcen.
4. Reduktion der regionalen Ungleichheiten.
5. Produktive Entwicklung der natürlichen Ressourcen und deren Industrialisierung.
6. Aktive Teilnahme der öffentlichen und kommunitären Wirtschaftsformen am produktiven Prozess.“ (CPE, Art. 313).

Aus dieser Stelle wird deutlich, dass das Ideal des ‚gut Lebens' eine eminent wirtschaftliche Bedeutung hat und dementsprechend die Wirtschaftspolitik von der Wurzel her bestimmt. Seit der Amtsübernahme von Evo Morales ist in Bolivien die Rede von einem „Sozialismus *sui generis*“, einem „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts“, einem „andinen Sozialismus“ oder gar einem „andinen Kapitalismus“[67]. Die neue Staatsverfassung geht von einer „pluralen Wirtschaft“ aus, also einem System, in dem verschiedene Wirtschaftsformen nebeneinander bestehen und ineinandergreifen.

4. Das andine ‚gut Leben' als demokratischer Sozialismus?

Nach dem Fall der Berliner Mauer (1989) wagten nur noch ein paar Unentwegte, das Wort „Sozialismus“ in den Mund zu nehmen. Es war nicht nur durch das „Experiment“ des Staatssozialismus des so genannten Ostblocks desavouiert und von innen her ausgehöhlt worden, sondern sah sich zudem der immer triumphalistischer daherkommenden Ideologie des „einen Weges“, des „Endes der Geschichte“, des „Endsieges des Kapitalismus“ und der unumkehrbaren „neoliberalen Globalisierung“ gegenüber. Während sogar China sein Modell unter dem Druck der einheimischen *Yuppies* und dem Markt der wirtschaftlichen Großmächte umbaute und „markt-kompatibel“ zu machen versuchte, tauchte in Lateinamerika der Begriff des „Sozialismus“ in einem ganz neuen Kontext wieder auf, unverfroren und fast ein bisschen frech. Inzwischen nehmen sogar die Finanzmanager von *Wall Street* und Ideologen der Freien Marktwirtschaft – in ihrer höchsten Not − dieses Wort wieder in den Mund, und zwar nicht mehr einfach als Schimpfwort oder im Sinne einer Revolutionsromantik.[68]

Bolivien war von 1985 bis 2000 der „Musterknabe“ des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank und setzte die neoliberalen Strukturanpassungsmaßnahmen, Deregulierungsrezepte und Privatisierungsmanie der Gurus des „Washingtoner Consensus“[69]

---

[67] Dieser Begriff stammt von Álvaro García Linera, derzeit Vizepräsident Boliviens und vor dem Einsitz in die Regierung Soziologieprofessor an der staatlichen Universität UMSA in La Paz. In den späten 80er und frühen 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts war García Linera aktives Mitglied der Guerilla EGTK (*Ejército Guerrillero Túpac Katari*) und verbrachte fünf Jahre im Gefängnis, wo er – von Haus aus Mathematiker − auf autodidaktische Weise Soziologie studierte. Cf. García Linera, Álvaro (2006). “El ‘capitalismo andino-amazónico’”. In: *Le Monde Diplomatique*. La Paz. Januar 2006.

[68] Cf. Vargas Llosa, Álvaro (2008). “Der Wall-Street-Sozialismus”. In: *Die Welt* (27. September 2008). Vargas Llosa beschwört wegen dem Eingriff des Staates auf dem Höhepunkt der Finanzkrise das Gespenst eines „Sozialismus“ im Herzen des Finanzimperiums herauf und erhebt als „Falke“ des neoliberalen Kapitalismus den warnenden Finger.

[69] Der Begriff ‚Washington Consensus' wurde vom Ökonomen John Williamson für eine Konferenz 1990 in Washington D.C. geprägt und bezeichnet eine Menge von wirtschaftspolitischen Maßnahmen, die Regierungen in Lateinamerika zur Förderung von wirtschaftlicher Stabilität und Wachstum durchführen sollten (10 so genannte Strukturanpassungsmaßnahmen). Dieses Konzept wird von IWF und Weltbank propagiert und

mit fast religiöser Inbrunst um. Massenentlassungen, Privatisierung von Trinkwasser, Erdgas- und Erdölvorkommen, Zink- und Kupferminen, aber auch ein zunehmender Exodus von Bolivianerinnen und Bolivianern war die Folge. Was sich weltweit im Moment abzeichnet – Finanzkrise, Wirtschaftskrise, Lebensmittelkrise, ökologische Krise, Energiekrise −, machte sich in Bolivien ab der Jahrhundertwende immer deutlicher bemerkbar und fand dementsprechend auch einen Resonanzkörper in den verschiedenen sozialen Bewegungen und der indigenen Bevölkerung. Der allgemeine Tenor lautete: das neoliberale Wirtschaftssystem produziert nicht nur mehr Armut und Ausschluss, sondern ruiniert den Planeten Erde auf irreparable Weise. Es geht um einen radikalen Wandel und nicht um Kosmetikmaßnahmen oder „Rettungsaktionen für die Mörder", wie die Maßnahmen der US-Regierung oder der G-20 nach dem Finanzdebakel Ende 2008 bezeichnet wurden.

Bei diesem Prozess eines radikalen Wandels spielen die indigenen Vorstellungen des ‚gut Lebens' eine wichtige Rolle, sei es explizit wie in der neuen Staatsverfassung, sei es implizit im Diskurs einer alternativen Wirtschaftsform und einem umsichtigen und sorgsamen Umgang mit den Ressourcen. Seit dem Jahr 2000 („Wasserkrieg" in Cochabamba) ist der Ruf nach einem *pachakuti*, einer revolutionären Umgestaltung der Verhältnisse, lauter geworden und hat sich in der Vertreibung des letzten neoliberalen Präsidenten, Gonzalo Sánchez de Lozada, im Oktober 2003, und der Wahl des ersten indigenen Präsidenten Lateinamerikas, Evo Morales, im Dezember 2005, Bahn gebrochen. Dabei ist Evo Morales mit einer Bewegung gegen die neoliberale Oligarchie angetreten, die den Begriff des ‚Sozialismus' ausdrücklich auf die Fahne geschrieben hat: *Movimiento al Socialismo* [MAS] (Bewegung hin zum Sozialismus). Worin aber bestehen denn dieser „andine Sozialismus" und die „demokratische Revolution", die damit einhergeht?

Man ist geneigt, Zuflucht bei José Carlos Mariátegui (1894-1930) und dessen Versuch, den Marxismus mit der indigenen Weltsicht zu verbinden. In seinem Hauptwerk von 1928, „Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen"[70], vertritt Mariátegui die Ansicht, dass das „Problem des Indios" nicht in der Bildung (oder deren Abwesenheit) liege, sondern im „Problem des Bodens" als Produktionsmittel. Inmitten der absehbaren Krise des Spätkapitalismus und der sich vermehrenden Krisen des „einzig übrig gebliebenen Modells" erteilt ein anderer peruanischer Philosoph, José Ignacio López Soria, dem Denken des „Amauta" 80 Jahre später aber eine deutliche Abfuhr: *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna* („Abschied von Mariátegui: Peru in postmoderner Perspektive denken")[71]. Auch wenn das *Movimiento al Socialismo* gewisse Anleihen bei Mariátegui hat, ist sein Sozialismus nicht direkt marxistisch, sondern eher post-kapitalistisch mit ökologisch-indigenen und post-kolonialen Elementen.

Der bolivianische „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts" fühlt sich dem kommunitären Ansatz einer solidarischen, kollektiven und nachhaltigen Wirtschaftsform mehr verpflichtet als einem dem klassischen Marxismus entsprungenen „Staatssozialismus", dem Modell der zentralen Planwirtschaft oder einem proletarischen „Kommunismus". Zum einen ist das klassische „Proletariat" (als Arbeiterklasse) in Bolivien praktisch inexistent, und zum anderen ist der Einfluss indigener Wirtschaftsformen und politischer Entscheidungsfindung in der neuen Staatsverfassung unverkennbar. Auch wenn die neue Staatsverfassung kein definitiver Abschied von der so genannten „Freien Marktwirtschaft" darstellt, ist sie doch eine klare

---

gefördert. Der ‚Washingtoner Consensus' gilt als ideologische und politische Basis für die Implementation der neoliberalen Programme in Lateinamerika.

[70] Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta. Auf Deutsch: (1986; 1997). *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*. Berlin: Argument; Fribourg: Exodus.

[71] López Soria, José Ignacio (2007). *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

Absage an den Kapitalismus in der Form des Neoliberalismus. In der Präambel steht deutlich: „Der koloniale, republikanische und neoliberale Staat gehört der Vergangenheit an“ (CPE, Präambel). Dies bedeutet zugleich, dass der neue „Sozialismus“ nur in enger Tuchfühlung mit dem Projekt einer tief gehenden „Entkolonialisierung“ in wirtschaftlicher, politischer, sozialer und kultureller Hinsicht verwirklicht werden kann. Und dazu gehört der Prozess einer intellektuellen und philosophischen „Ent-Okzidentalisierung“, wie sie im Ideal des ‚gut Lebens’ zum Ausdruck kommt.

Der Aymara Ökonom Simón Yampara Huarachi schlägt als “kommunitäre Wirtschaftsform“ eine Ökonomie der Reziprozität vor, die ökologisch komplementär und in der Neuverteilung solidarisch ist, und welche die folgenden fünf Merkmale aufweist:

1) Zugang zu und Kontrolle über Grund und Boden des *Ayllu.*
2) Mehrfacher und zeitgleicher Gebrauch der agrarischen Zyklen, in Anbetracht der Jahreszeiten und deren Auswirkung auf die Produktion.
3) Bestimmung der klimatischen Risiken und Verwendung von Instrumenten und Prozessen zur Lagerung oder *pirwa.*
4) Produktion in Antwort auf Bedürfnisse der Ernährung (Ernährungssicherung).
5) Verteilung und Umverteilung der natürlichen Ressourcen und der landwirtschaftlichen Produktion.[72]

Wie bei jedem „revolutionären“ Umwälzungsprozess, so ist auch im Fall des „Experiments Bolivien“ vieles ungewiss und halten die internen Machtkämpfe und externen Einmischungsversuche an. Das andine *suma qamaña/allin kawsay* ist keine politische und wirtschaftliche Theorie, die ohne Vermittlung direkt angewandt und umgesetzt werden könnte. Sie zeigt vielmehr eine Marschroute an, auf der der angestoßene und noch sehr brüchige Prozess voranzuschreiten hat. Das am Beginn des 3. Kapitels dieses Aufsatzes erwähnte Zitat der Finanzaufsichtsbehörde zeigt, dass Bolivien vom Wirbelsturm der weltweiten Finanzkrise noch relativ verschont worden ist (etwas anderes sind die Folgen des damit einhergehenden Zerfalls der Rohstoffpreise und der Zunahme der Arbeitslosigkeit), und zwar weil der hiesige Finanzmarkt noch nicht „ausreichend“ globalisiert ist. Diese relative „Autarkie“ spiegelt sich in der Forderung nach „Ernährungssouveränität“ und der Importsubstitution durch Verarbeitung der Bodenschätze im Land, aber auch nach einer klugen Geldwirtschaft, die eine allmähliche Abkoppelung vom Dollar als Leitwährung vorsieht.

Im Folgenden versuche ich, ausgehend von der Figur des andinen ‚gut Lebens’, einige Aspekte des „demokratischen Sozialismus“ zu skizzieren, wie er sich im Moment in Bolivien (und anderen lateinamerikanischen Ländern) gleichsam im Versuch am Entwickeln ist.

1. Das Bewusstsein der Endlichkeit von natürlichen Ressourcen (Mineralien, Trinkwasser, Boden, fossile Brandstoffe, Luft, Artenvielfalt, usw.) führt zu einem Wirtschaften im

[72] Siehe Yampara Huarachi, Simón (2007). *Cosmovisión y lógica socio-económica del Qhathu 16 de julio de El Alto de La Paz.* Herausgegeben von Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia Pieb/U-Pieb / Fundación *Qullana Suma Qamaña* Fd-Suqa / Comunidad Andina *Pachakuti.* La Paz: PIEB.
Zur “Wirtschaft der Reziprozität” siehe: Temple, Dominique (2003). *Teoría de la Reciprocidad*; Bd. I: *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Bd. II: *El frente de civilización.* Bd. III: *La economía de reciprocidad*. La Paz: PADEP.
Ayllu ist die andine Dorfgemeinschaft, die sich um die erweiterte Familie organisiert und das kommunale Land, die verschiedenen politischen Ämter und eine eigene Rechtsprechung (*justicia comunitaria*) beinhaltet.
Pirwa ist die in den Anden geläufige Art, Produkte wie getrocknete Kartoffeln und Trockenfleisch, aber auch Textilien für Zeiten der Trockenheit oder Hagel aufzubewahren und somit für einen Ausgleich im Jahreszyklus und über die Jahre hinweg zu sorgen.

Sinne der ursprünglichen „Ökonomie“, das sich am Planeten Erde und dem Universum als gemeinsamem und einzigem „Haus“ (*oikos; wasi/uta*) aller Lebewesen und Beziehungen orientiert.[73]

2. „Nachhaltigkeit“ soll deshalb in einem kosmischen und trans-generationalen Sinne verstanden werden. Eine Wirtschaft entspricht dann dem andinen Begriff des ‚gut Lebens’, wenn die für dieses Leben verbrauchten Mittel wieder erneuert und auch den zukünftigen Generationen zur Verfügung stehen.

3. In der andinen Konzeption ist der Mensch nicht primär „Produzent“ und „Konsument“, sondern „Wächter“ der natürlichen Transformationsprozesse und „Teilhaber“ an den kosmischen Prinzipien von Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität, die Leben ermöglichen und instand halten.[74]

4. Das ‚gut Leben’ im andinen Sinne orientiert sich an den Werten der „kosmischen Gerechtigkeit“, die sich als „Gleichgewicht“ und „Harmonie“ manifestiert und verwirklicht. Dieses Gleichgewicht (im Sinne einer Waage zwischen polaren Gegensätzen) äußert sich auf allen Ebenen und in allen Aspekten des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens: Harmonie zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Natur, zwischen Religiösem und „Profanem“, zwischen Leben und Tod, zwischen Kultivieren und Konsumieren, zwischen *Input* und *Output*, zwischen Gabe und Rückerstattung, zwischen Heute und Gestern, dieser und den kommenden Generationen, zwischen Arbeit und Ritual.

5. Das Ideal des ‚gut Lebens’ ist kein Ideal des *dolce far niente* oder eines Lebens, bei dem die Arbeit der Vergangenheit angehört. Körperliche Arbeit ist weder ein „Fluch“ (semitische Tradition) noch etwas dem Menschen „Unwürdiges“ (hellenistische Tradition), sondern eine Weise der „Kommunion“ mit dem Geheimnis des Lebens und des Universums. In und durch die Arbeit verhilft der Mensch dem (allumfassenden) Leben, sich Bahn zu brechen und neues Leben zu ermöglichen. Arbeit ist genauso reproduktiv wie das (spirituelle) Ritual und somit einer Kulturleistung. In eigentlichem Sinne ist nur die *Pachamama* (Mutter Erde) – und damit die übrigen natürlichen Kräfte – produktiv; der Mensch ist bloß deren „Kultivator“ (Agri-Kultur) und Advokat.

6. Ökologie ist keine Frage von „Umweltschutz“, sondern ein Lebens- und Wirtschaftsstil, der mit den Kräften und dem Beziehungsnetz des Kosmos im Einklang ist. Die andine Konzeption des Universums als „Organismus“ betrachtet jegliche Zerstörung des kosmischen Gleichgewichts als „Krankheit“, der im Fall des kapitalistischen „unbegrenzten Wachstum“ einem Krebsgeschwür mit Metastasen gleichkommt.

7. Subjekt politischer und wirtschaftlicher Initiativen und Entscheidungen ist nicht das Individuum („Bürger“ oder „Konsument“), sondern die Gemeinschaft. Deshalb ist nicht in erster Linie die individuelle Person Träger von Rechten, sondern das Kollektiv, die Nation, das Volk, aber auch die Erde (*Pachamama*) und das Wasser, die Luft und die Bodenschätze.

8. Für ein ‚gut Leben’ ist es etwas Absurdes, dass natürliche Güter wie Wasser, Artenvielfalt, Bodenschätze, sowie Grund und Boden Besitz einzelner Personen oder Unternehmen (also „Privatbesitz“) sind. Die Kollektivierung dieser Güter – sei es im

[73] Zur Metapher des “kosmischen Hauses” im andinen Kontext und den philosophischen Konsequenzen, siehe: Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit.* Frankfurt a.M.: IKO. 164-173: „Das Universum als Haus“.

[74] Cf. Estermann, Josef (2007). “Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal”. In: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (Hrsg.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

Sinne der Verstaatlichung der Bodenschätze (Erdöl, Erdgas, Mineralien) oder der Sozialisierung von Wasser und Agrarland – ist ein wichtiges Anliegen des „demokratischen Sozialismus“.

9. Die Konzeption des ‚gut Lebens’ impliziert den Zugang aller Menschen zu den Basisgütern für ihre Existenz und jene der Nachfahren (Lebensmittel, Gesundheit, Bildung, Behausung). In einer begrenzten Welt ist dies nur möglich, wenn ein Drittel der Menschheit auf Überfluss verzichtet und Wirtschaftsschrumpfung und „Wohlstandsverringerung“ in Kauf nimmt. Eine Welt, in der alle einem *American Way of Life* frönen, ist nicht nur unmöglich, sondern eine kriminelle Verblendung des bestehenden neoliberalen Modells.

10. Um das Ideal des ‚gut Lebens’ zu erreichen, geht es nicht in erster Linie um die „Schaffung“ von Reichtum, sondern um eine gerechte Verteilung und Umverteilung der vorhandenen Güter. Solange es jemandem „besser“ geht, geht es anderen „schlechter“; und solange jemand in einer begrenzten Welt große Gewinne macht, erleidet jemand anderer Verluste. Im Kapitalismus gibt es keine *Win-Win*-Situation, auch wenn das neoliberale Evangelium vom *Trickle-Down-Effect* noch immer verkündet wird. Durch die Umverteilung des Reichtums „erleiden“ zwar Einige „Verluste“ (Einschränkung des Überflusses), im Blick auf das ‚gut Leben’ sind diese aber als „Gewinne“ aller im Sinne einer neuen Harmonie und einer neuen Lebensqualität zu betrachten.

11. Der „demokratische Sozialismus“ fördert internationalen Waren- und Finanztransfer aufgrund des Solidaritäts- und Komplementaritätsprinzips, wie dies die ALBA (*Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe*: „Bolivarianische Alternative für Lateinamerika und die Karibik“) vorsieht und auch schon im Ansatz zu verwirklichen versucht.[75] Statt des auf dem individuellen und nationalen Egoismus beruhenden Prinzips des Wettbewerbs und der Konkurrenz, wie es dem Kapitalismus zugrunde liegt, fördert der neue Sozialismus das alte Prinzip des Mutualismus (gegenseitige Hilfe und Unterstützung).[76] Das Bewusstsein der „Globalität“ und „Interdependenz“ macht es notwendig, die Interessen und Ideale ebenfalls „global“, also kosmopolitisch, kosmo-ökonomisch und kosmo-sozial zu verstehen.

12. Der „Sozialismus des XXI. Jahrhunderts“ geht mit einer tief gehenden Umgestaltung der Gesellschaft in Sinne der Interkulturalität und Entkolonialisierung einher. Die Vielfalt von Lebensweisen, Kulturen, Wirtschafts- und Organisationsformen bedarf eines offenen und „herrschaftsfreien“ Dialogs zur Gestaltung unseres „gemeinsamen Hauses“. Weder die postmoderne Idee von miteinander nicht kommunizierbaren Räumen oder Gefäßen (‚Kulturen‘ oder ‚Zivilisationen‘), noch die neoliberal-globalisierende Idee eines Salons, der die Einrichtung aller anderen Räume bestimmt und überwacht, ist zukunftsfähig. Im ersten Fall werden die Bettler aus dem Keller die Türen der Suiten im Penthouse einrennen – was ansatzweise heute schon geschieht – und diese dazu zwingen, ihre Schlösser noch besser zu gestalten. Und im zweiten Fall wird das gesamte Haus an Sauerstoffmangel, Abfall und Giftgasen ersticken oder werden einfach zwei Drittel der BewohnerInnen ausgehungert.

---

[75] Im Moment sind Venezuela, Kuba, Bolivien, Nicaragua, Dominica, Honduras, San Vicente y las Granadinas, sowie Ekuador Mitglieder von ALBA, die im Dezember 2004 von Venezuela und Kuba ins Leben gerufen wurde und inzwischen 8 Mitgliedstaaten umfasst.

[76] Der Mutualismus als wirtschaftliche Form der gegenseitigen Unterstützung und Ergänzung enstand anfangs des XIX. Jahrhunderts in Frankreich, als frühe Form proletarischer Solidarität gegen die kapitalistische Ausbeutung und als Selbsthilfeorganisation von Handwerkern und Arbeitern, die im Verlaufe der Zeit auch das Kredit- und Sparsystem mit einbezog (die so genannten *banques mutuelles* oder das *Raiffeisen*-System im deutschsprachigen Gebiet).

13. Der kategorische Imperativ des ‚gut Lebens' und des daraus resultierenden „demokratischen Sozialismus" könnte so lauten: „Handle nur nach derjenigen Maxime, gemäß der ein menschliches Leben in Würde (Befriedigung der Grundbedürfnisse; soziale, politische und kulturelle Selbstbestimmung; Respekt und Chancengleichheit) für alle Menschen in Gegenwart und Zukunft, aber auch das Überleben des Planeten Erde gewährleistet ist". Und dies bedeutet, dass eine entsprechende Politik und Wirtschaft Kosmos-kompatibel, Zukunfts-kompatibel, Vielfalts-kompatibel und Armen-kompatibel sein muss.
14. Nicht zuletzt bedingt das ‚gut Leben' eine grundsätzliche Neugestaltung der Machtverhältnisse im Sinne der *Gender*-Gerechtigkeit und der Überwindung von Patriarchat und Androzentrismus. Jegliche Superiorität aufgrund von Macht, Reichtum, gewachsenen Strukturen oder biologischer Legitimierung ist mit dem egalitären Ideal des ‚gut Lebens' unvereinbar.

Bibliografie

Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala.

_____ (1999). *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit.* Frankfurt a.M.: IKO.

_____ (2007a). "Ecosofía andina: La Naturaleza en Occidente y en los Andes". In: *Fe y Pueblo*. Segunda época. Nr. 11. 68-76.

_____ (2007b). "Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal". In: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (Hrsg.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

_____ (2009). „Crecimiento cancerígeno versus el Buen Vivir". In: Ders. et al. *Por una economía del bienestar*. [Colección Mini Libro Nr. 28]. La Paz: Armonía.

Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben.* [Grundthemen Philosophie]. Berlin: De Gruyter.

García Linera, Álvaro (2006). "El 'capitalismo andino-amazónico'". In: *Le Monde Diplomatique*. La Paz. Januar 2006.

Javier Lajo (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría. Lima*: Amaro Runa-CENES.

López Soria, José Ignacio (2007). *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta. Auf Deutsch: (1986; 1997). *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*. Berlin: Argument; Fribourg: Exodus.

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz, Bolivien: Garza Azul.

_____ (Hrsg.) (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: FAM/GTZ.

_____ (Hrsg.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena.* La Paz: FAM/GTZ/PAEP.

Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (Koord.) (2002). *Allin Kawsay: Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico.* Lima: PRATEC.

Schöppner, Ralf (2006). *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden: Zur Philosophie von Emmanuel Levinas*. Berlin: Logos [Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft Bd. 24].

Spedding, Alison (2008). *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina.* La Paz: ISEAT.

Steinfath, Holmer (Hrsg.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Temple, Dominique (2003). *Teoría de la Reciprocidad*; Bd. I: *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Bd. II: *La economía de reciprocidad.* Bd. III: *El frente de civilización*. La Paz: PADEP/GTZ.

Vargas Llosa, Álvaro (2008). "Der Wall-Street-Sozialismus". In: *Die Welt* (27. September 2008).

Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Hamburg: Rororo.

Yampara Huarachi, Simón (2007). *Cosmovisión y lógica socio-económica del Qhathu 16 de julio de El Alto de La Paz*. Herausgegeben von Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia Pieb/U-Pieb / Fundación *Qullana Suma Qamaña* Fd-Suqa / Comunidad Andina *Pachakuti*. La Paz: PIEB.

Websites auf Spanisch

"Allin kausay". Disponible en: www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

"El bienestar en la visión andina y en la visión occidental". Formato de archivo: PDF/Adobe Acrobat - Versión en HTML: http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

"El hombre y la mujer pese a tener cualidades y roles diferentes, siempre necesitan complementarse asegurando el suma qamaña". Disponible en: www.pusinsuyu.com/html/sagrada_dualidad.html

"La comprensión indígena de la Buena Vida". Disponible en: www.democraticdialoguenetwork.org/

"La escuela indígena del Qhapaq Ñan". Formato de archivo: Microsoft Word - Versión en HTML. Disponible en: www.files/opiniones/Educacion/escuela%20indigena.doc

"La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)". Disponible en: www.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_choque.doc

"La lucha continua por el bienestar / suma qamaña". Disponible en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-del-mes.php

"Sistema político suma qamaña". Disponible en: www.katari.org/propuesta-politica.

"Suma qamaña: La propuesta andino amazónico". Goethe-Institut - La Paz. Disponible en: www.goethe.de/ins/vb/prj/fort/2004/paz/ref/es134165.htm

4. Philosophie in lateinamerikanischen Traditionen: Genuin lateinamerikanische Ansätze des Philosophierens

Für manche Vertreter eines philosophischen Eurozentrismus oder der These des griechischen Ursprungs der Philosophie haben philosophische Traditionen in außer-europäischen Kontexten mit dem Export philosophischer Ideen, Ansätzen und Schulen aus den abendländischen Stammländern oder Zentren in die nicht-abendländische Peripherie zu tun. Im Falle von Lateinamerika – heute von immer mehr Menschen als *Abya Yala* bezeichnet[77] – bedeutet dies, dass es erst mit der Kolonialisierung und dem Wissenstransfer durch die Spanier und Portugiesen so etwas wie „Philosophie" und philosophische Traditionen geben kann, die aber, wie schon Hegel meinte, bloß „der ferne Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit" sein kann.[78] Diese durchaus auch in Lateinamerika vorherrschende **eurozentrische Sicht** leugnet nicht nur die Existenz einer genuin vor-kolonialen philosophischen Tradition, sondern auch das Entstehen von philosophischen Ansätzen, die sich nicht von den entsprechenden Schulen in Europa und Nordamerika inspiriert haben, sondern aus dem spezifischen Kontext des Kontinents hervorgegangen sind.

Nun ist es tatsächlich so, dass der größte Teil der philosophischen Produktion Lateinamerikas während der Kolonialzeit (1500 bis ca. 1825) und den politisch unabhängig gewordenen Republiken (ab 1811) eine mehr oder weniger getreue Replik dessen war, was zum Teil mit großer zeitlicher Verschiebung zuvor in Europa gedacht, debattiert und geschrieben worden ist. So war bis weit ins 18. Jahrhundert hinein die (hispano-lusitanische) Scholastik die vorherrschende universitäre philosophische Schule, abgelöst von den verschiedenen Ausprägungen des europäischen Rationalismus (stärker als dem Empirismus), dem Idealismus, dem Marxismus, der Phänomenologie, dem Existentialismus bis hin zur philosophischen Postmoderne. Erst 1848 wagte es der argentinische Philosoph Juan Bautista Alberdi (1810–1884), die Notwendigkeit einer **"authentisch lateinamerikanischen Philosophie"** ins Gewissen zu rufen.[79] Aber es sollte noch über ein Jahrhundert dauern, bis seinem Aufruf auch Folge geleistet und eine genuin lateinamerikanischen Philosophie entstehen sollte.

Im Folgenden möchte ich **vier genuin lateinamerikanische philosophische Traditionen** vorstellen, von denen die erste mit der vorkolonialen Epoche, die zweite mit der Phase einer „Imitation" der europäischen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert, und die beiden letzten

---

[77] Die Bezeichnung *Abya Yala* – was in der Sprache der Kuna Zentralamerikas "Erde in voller Reife" bedeutet – als Ersatz für den kolonialen und eurozentrischen Begriff „Lateinamerika" (der sich auf die vom Latein abstammenden Sprachen des Spanisch und Portugiesisch, sowie auf den Genuesen Seefahrer Amerigo Vespucci bezieht) hat sich seit 1992 in indigenen Kreisen und unter kritischen Intellektuellen immer mehr durchgesetzt und wird heute von Staatsführern und Akademikern bereits als geläufiger Begriff verwendet.

[78] Unter den Aussagen von Hegel zu Lateinamerika sollen die beiden folgenden, im Rahmen der Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie geäußerten Verdikte zitiert werden: "*Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.*" (Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1961). *Philosophie der Geschichte*. Hrsg. mit einer Einführung von Th. Litt. Stuttgart: Litt-Verlag. 147). "*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).

[79] In der Programmschrift *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* ("Ideen zur Erarbeitung eines Kurses in zeitgenössischer Philosophie") von 1842 schrieb Alberdi unter anderem: *En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa. […] Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir* ("In Amerika ist eine Philosophie anderer Prägung nicht zulässig. Man könnte es auch so sagen: Amerika praktiziert, was Europa denkt. [...] Wir haben die amerikanische Philosophie benannt, und es ist unabdingbar, dass wir auch zeigen, dass sie wirklich existieren kann"). In: http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/

mit der so genannten „authentischen“ lateinamerikanischen Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts zu tun haben.

1. Vorkoloniale philosophische Traditionen

Die gewaltsame Eroberung von *Abya Yala* (so die indigene Bezeichnung für „Lateinamerika“) durch die Spanier und Portugiesen bedeutete nicht nur die traumatische Unterwerfung der einheimischen Völker und Nationen, sondern auch die systematische Überlagerung, Ersetzung und Unsichtbarmachung einer hoch stehenden und weit entwickelten weisheitlichen und philosophischen Tradition durch die zur Zeit der *Conquista* vorherrschende europäische Philosophie der Renaissance-Scholastik. Die drei wichtigsten philosophischen Traditionen der vor-kolonialen Zeit, die geistiger Ausdruck der drei Hochkulturen der Azteken (Nahua), Mayas und Inkas waren, fielen alsbald der Arroganz spanischer Intellektueller und Missionare zum Opfer und konnten nur im „Untergrund“ weiter bestehen, sollten aber nach fünfhundert Jahren unter anderen Vorzeichen („indigene Philosophien“) eine Renaissance erleben, wie ich im letzten Teil dieses Beitrags zeigen werde.

Die große Schwierigkeit, die vorkolonialen philosophischen Traditionen Lateinamerikas darzustellen, besteht zunächst in der **Quellenlage**. Außer den Mayas haben wir es mit schriftlosen Kulturen und mündlichen Überlieferungen zu tun. Die Aussagen der frühen Chronisten (16. und 17. Jahrhundert) sind mit der nötigen Vorsicht zu rezipieren, spiegeln sie doch bereits den von der europäischen Geistesgeschichte vorgeprägten Blick und oft eine vom missionarischen Eifer gefärbte Tendenz. Die Chronisten – seien sie Spanier von der Halbinsel, Mestizen oder *Indígenas* – sind des Schreibens kundig, haben Spanisch gelernt und sind praktisch ausnahmslos im katholischen Glauben getauft.[80] Deshalb ist es ausgesprochen schwierig, die authentisch vor-koloniale Philosophie von kolonialen und katholischen Versatzstücken zu unterscheiden.

1.1 Nahua-Philosophie

Die *Nahua* waren ein indigenes Volk *Abya Yalas*, das sich seit dem 6. Jahrhundert auf der mexikanischen Hochebene und in Mittelamerika niedergelassen hat. Die wichtigsten *Nahua*-Völker waren die Tolteken (10. bis 12. Jahrhundert) und die Mexikas oder Azteken, die zu den typischsten Vertretern gezählt werden. Letztere gründeten 1345 die Hauptstadt Tenochtitlán (das spätere Mexiko) und wurden 1521 von den Spaniern unter Hernán Cortés erobert. Das *Nahuátl* ist eine Sprachgruppe, zu dem die Azteken gehörten, und wird bis heute in Mexiko und den benachbarten Ländern von einer großen Anzahl von Völkern gesprochen. Deshalb ist es angebracht, das Denken dieser ethnischen Gruppe (die verschiedene Völker umfasst) als „Nahua-Philosophie“ zu bezeichnen, von der die Weltanschauung und Philosophie der Azteken die am weitesten entwickelte gilt.

Für die Weltanschauung der Nahua ist das Universum ein **System von Symbolen**, die sich gegenseitig spiegeln: Farben, Zeit, Orientierungsräume, Himmelskörper, Götter und geschichtliche Phänomene entsprechen sich. Wir finden zwar keine „langen Argumentationsketten“, wie sie der griechische *Logos* hervorgebracht hat, sondern einer reziproken Verschachtelung von allem in allem und zu jedem Zeitpunkt. Dies führt zu den folgenden Prinzipien der Nahua-Philosophie:

[80] Für die Andenregion seien als Beispiele der Mestize Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), die *Indígenas* Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (anfangs 17. Jh.), Felipe Guamán Poma de Ayala (1556-1644) und Titu Cusi Yupanqui (1526-1570), sowie die Spanier Bartolomé de las Casas (1484-1566) und Pedro Cieza de León (1520-1554) genannt.

a. Das Prinzip der **symbolischen Repräsentation des Universums**, das mit einer qualitativen Konzeption von Ereignissen und kosmischen Kategorien übereinstimmt.

b. Das **Prinzip des gegenseitigen Einschlusses** von allem; dieses ist jeglicher absoluten Trennung und Transzendenz entgegengesetzt.

c. Das **Reziprozitätsprinzip**, das sich auf kosmischer Ebene als universelle Korrespondenz manifestiert.

Eines der Beispiele für die symbolische Darstellung ist der Nahua-Raum. Dieser orientiert sich an den **vier Himmelrichtungen und dem Zentrum des Universums**. Jede Himmelsrichtung repräsentiert eine Farbe und entspricht den wichtigsten Ereignissen des individuellen und sozialen Lebens. Der Osten ist die Region des Lichts und der Geburt und wird durch die Farbe Rot repräsentiert. Der Norden ist die Region der Jagd, des Krieges und der Kälte, und wird durch die Farbe Schwarz symbolisiert. Der Westen ist die Region des Ursprungs des Menschen und der Fruchtbarkeit, symbolisiert durch die Farbe Weiß. Der Süden ist die Region der Wärme und des Todes, repräsentiert durch die Farbe Blau. Und das Zentrum ist die Synthese all dieser Räume, symbolisiert durch die Farbe Grün.

Ein wichtiger Begriff der Nahua-Philosophie ist die „**Instabilität der Welt**“, was in einer zyklischen Zeitauffassung zum Ausdruck kommt. Die Kosmogonie geht auf eine Theogonie zurück, die dem Polaritätsprinzip entspricht. Ein göttliches Urpaar, dass zu Beginn und am Ende der Zeiten existiert, bringt vier Götter als Prinzipien der vier Himmelsrichtungen hervor: *Roter Tezcatlipoca* oder *Xipe* (Rot; Osten), *Schwarzer Tezcatlipoca* (Schwarz; Norden), *Quetzalcóatl* (Weiß; Westen) und *Huitzilopochtli* (Blau; Süden). Erst nach vier vergeblichen Versuchen wurde die Welt konstituiert; diese vier Versuche brachten vier „Welten“ oder „Sonnen“ (Erde, Wind, Regen, Wasser) hervor. Dies kann als Parallele zur Konzeption der vier Elemente bei Empedokles gesehen werden.

Die vier Regionen mit dem Zentrum werden durch das **Kreuz** als Symbol der Welt in seiner Totalität repräsentiert. Diese Mittlerfigur ist auch im andinen Denken als *Chakana* (kosmische Brücke) zu finden und spiegelt das Prinzip der universellen Relationalität, das den Kulturen *Abya Yalas* gemeinsam ist. 1956 publizierte Miguel León-Portilla (1926-) das Werk „Die Nahua-Philosophie aufgrund ihrer Quellen“, welches das vorkoloniale Nahua-Denken am besten zusammenfasst.[81]

1.2 Maya-Philosophie

Das Volk der Mayas (oder Mayas–Quichés; *K'iche'*) war in einem sehr großen Gebiet heimisch, das heute den südöstlichen Teil Mexikos (Yucatán), Guatemala, Belize und einen Teil von Honduras und El Salvador umfasst. Die klassische Epoche der Maya-Kultur erstreckt sich von 200 bis 925 n. C., als sie plötzlich einbrach und von den Tolteken und Mexika (Azteken) beerbt wurde. Ab 1200 begann sie sich aber erneut durchzusetzen, bevor sie 1540 von den Spaniern zerstört wurde. Die Maya-Kultur ist eine der in ihrer Zeit am meisten entwickelte; sie kannte eine sehr komplizierte Hieroglyphenschrift, eine Mathematik, die bereits die Zahl Null kannte, und eine Astronomie von wirklichem Glanz.

Die Maya-Philosophie ist aufgrund der geografischen Nähe und einer gewissen Beeinflussung (auch wenn die Mayas größeren Einfluss auf die Nahua hatten als umgekehrt) der Nahua-Philosophie sehr ähnlich. Wie die Nahua, kannten die Mayas die räumliche Ordnung im Sinne der vier Himmelsrichtungen, aber mit anderen Farben als Symbole. Das

[81] León-Portilla, Miguel (1956). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* Mexiko: UNAM.

heilige Buch der Mayas, das *Popol Vuh* („Buch des Rates“)[82] erzählt nicht nur die Theogonie und Kosmogonie, sondern bietet uns zudem eine vollständige kosmologische Konzeption. Sowohl zwischen der menschlichen und natürlichen, als auch der menschlichen und göttlichen Welt besteht eine Symmetrie, und zwar in dem Sinne, dass die menschliche Welt (mit all ihren Tätigkeiten) das Unten und Oben auf symbolische Art und Weise reproduziert.

Die Götter des Himmels, der 13 Ebenen umfasst, sind die Götter des Guten und des Lichts, während die neun Götter der Unterwelt die Versuche von Oben neutralisieren. Die menschliche Welt befindet sich in der Mitte und ist deshalb praktisch das „Schlachtfeld“ der unteren und oberen Götter. Die Welt ist eine Ordnung, die einer mathematischen Struktur ähnlich der pythagoreischen Konzeption entspricht. Die Mayas kannten zwei verschiedene Kalender: einen rituellen Mondkalender *(Tzolkin)* von 260 Tagen (13 Monaten zu je 20 Tagen) und einem anderen „wissenschaftlichen“ Sonnenkalender *(Haab)* von 365 Tagen (18 Monate zu je 20 Tagen, plus eine „Leere“ von fünf Tagen).

Als konzeptuelle Prinzipien der Maya-Philosophie halten wir fest:

a. Das **Symmetrieprinzip**, das sich in der vertikalen (Himmel – menschliche Welt – Unterwelt) und horizontalen kosmischen Ordnung (vier Himmelsrichtungen mit einem Zentrum) ausdrückt.

b. Das **Prinzip der mathematischen Struktur** der Welt, bei dem die Zahl 13 einen speziellen Platz einnimmt.

c. Das **Prinzip der symbolischen Repräsentation**, das sich in den intimen Beziehungen zwischen den verschiedenen zeitlich-räumlichen Sphären ausdrückt.[83]

1.3 Inka-Philosophie

Die Inka-Kultur hat sich im ganzen Andenraum, vom Süden Kolumbiens bis zum Norden Chiles, verbreitet. Ihr Zentrum war Cusco (*Qusqu*: „Nabel der Welt“), die alte Hauptstadt des *Tawantinsuyu*, des „Imperiums der vier Reiche“. Die Inkas waren die Erben anderer Völker der Region, wie etwa die Wari, Tiwanaku, Pukina oder Uru, die von ihnen im Laufe von drei Jahrhunderten erobert worden sind. Das *Tawantinsuyu*[84] erreichte seinen Zenit im 15. Jahrhundert und wurde ab 1521 von Francisco Pizarro erobert. Auch wenn es nicht ganz richtig ist, von einer „Inka-Philosophie“[85] zu sprechen, die der gemeinsame Nenner der andinen Kulturen wäre, so kann man in der Inka-Kultur und -Weisheit doch die reifste Frucht des vorkolonialen andinen Denkens erblicken.

Das wichtigste und markanteste Merkmal der Inka-Philosophie ist die **Relationalität von allem**. Die Grundkategorie ist nicht das „Seiende als Seiendes“ *(ens inquantum ens)* der abendländischen Metaphysik, sondern die Beziehung. Die Grundkonzeption der universellen

---

[82] *Popol Vuh* ("Ratsbuch"), in moderner Quiché-Schreibweise *Popol Wuj*, ist das heilige Buch der Quiché-Maya in Zentralamerika. Auf Deutsch und K`ichee`- Maya: Rohark, Jens (Hrsg.) (2007). *Poopol Wuuj: Das Heilige Buch des Rates der K`ichee`-Maya von Guatemala.* Magdeburg: docupoint-Verlag. (Gegenüberstellung und Deutsch mit Kommentaren).

[83] Zur Maya-Philosophie, siehe: Cuma Chávez, Baldomero (2005). *Pensamiento filosófico y espiritualidad maya*. Guatemala: Juaijipu. Weeks, John M. (2009). *Maya daykeeping: Three Calendars from Highland Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado.

[84] Die Bezeichnung *Tawantinsuyu* (Ketschua für “vier Reiche zusammen”) für das Inka-Reich spiegelt die Tetralogik der andinen Philosophie. Die vier Reiche waren *Qullasuyu*, *Antisuyu*, *Kuntisuyu* und *Chinchaysuyu*, und orientierten sich mehr oder weniger, ausgehend von Cusco als Zentrum, an den vier Himmelsrichtungen.

[85] Vgl. Pacheco, Juvenal Farfán (1995). *Filosofía Inka y su Proyección al Futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad.

Relationalität fächert sich in eine Reihe von **Prinzipien oder Axiomen** auf, die ihrerseits in einer Vielzahl von kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Phänomenen zum Ausdruck kommen:

a. Das **Komplementaritätsprinzip** oder Prinzip der Ergänzung. Jedes Seiende und jedes Ereignis haben als Gegenpart eine Ergänzung, im Sinne einer notwendigen Bedingung, um "vollständig" und fähig zu sein zu existieren und zu handeln. Ein absolut isoliertes Individuum („Monade") wird als unvollständig und mangelhaft angesehen, solange es sich nicht mit seinem Gegenpart verbindet.

b. Das **Reziprozitätsprinzip** oder Prinzip der Gegenseitigkeit. Dieses Prinzip ist die ethische und soziale Anwendung des Komplementaritätsprinzips. Jede menschliche (aber auch göttliche) Handlung erreicht ihr Ziel erst dann, wenn ihr eine entsprechende gleichwertige ergänzende Handlung eines anderen Subjekts gegenübersteht. Eine einseitige Handlung zerstört das labile Gleichgewicht zwischen den Akteuren, sowohl in wirtschaftlicher, organisatorischer, ethischer, als auch religiöser Hinsicht.

c. **Korrespondenzprinzip** oder Prinzip der Entsprechung. Sowohl die Komplementarität als auch die Reziprozität zeigen sich auf kosmischer Ebene als Korrespondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Großem und Kleinem. Die kosmische Ordnung der Himmelskörper, die Jahreszeiten, der Wasserkreislauf, die klimatischen Phänomene und sogar das Göttliche finden ihre Korrespondenz (also ihre „entsprechende Antwort") im Menschen und dessen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen.

d. Das **holistische Prinzip**. Wenn die Relationalität von allem Sein und Geschehen das Grundprinzip der Inka-Philosophie ist, folgt daraus, dass alles irgendwie mit allem zu tun hat und zusammenhängt. Es gibt weder isolierte und abgetrennte Geschehnisse noch autarke Sub-Systeme. Das Universum ist in seiner Gesamtheit gewissermaßen die einzige Substanz, und all ihre Teile sind miteinander verbunden.

e. Das **zyklische Prinzip**. Aufgrund der landwirtschaftlichen Erfahrung versteht der Mensch der Anden Zeit und Raum *(pacha)*[86] als etwas, das sich wiederholt. Die Unendlichkeit wird nicht als Linie ohne Ende, sondern als endlose Spiralbewegung aufgefasst. Jede Schleife beschreibt einen Zyklus, sei es hinsichtlich der Jahreszeiten, den Generationenfolgen oder der geschichtlichen Epochen.

2. Originelle Aneignungen europäischer Strömungen durch Lateinamerika

Auch wenn der größte Teil der Philosophie in Lateinamerika bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer möglichst getreuen „Nachahmung" der europäischen und nordamerikanischen philosophischen Strömungen bestand und dabei einem philosophischen „Anatopismus"[87] gehuldigt wurde, gab es doch ein paar Versuche, einzelne – zum Teil im Ursprungsland marginale – Ansätze zu kontextualisieren. Ich erwähne vier solcher Ansätze: der Krausismus, der lateinamerikanische Positivismus, die amerikanische Romantik und der indigene Marxismus.

[86] Der Begriff *pacha*, der sowohl im Ketschua als Aimara vorkommt, meint sowohl "Zeit" als "Raum", aber auch das Universum und könnte unter Vorbehalt sogar als „Sein" übersetzt werden. Aufgrund der Etymologie (*pa-*: „zwei" und *–cha* („Energie, Kraft") wäre eine philosophisch korrekte Übersetzung wohl: „Universum als dynamische und energetische Zweiheit".

[87] Der Begriff stammt vom peruanischen Philosophen Víctor Andrés Belaúnde (18889-1966) und meint die „Verpflanzung" des europäisch-abendländischen Gedankenguts an einen „fremden" *(ana)* „Ort" *(topos)*, ohne dem entsprechenden Kontext überhaupt Rechnung zu tragen.

2.1 Der Krausismus

Der deutsche Philosoph und Freimaurer Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) war Schüler von Fichte und Schelling und vertrat einen Panentheismus („alles existiert in Gott"). Er versuchte, das Denken Kants weiter zu führen und verteidigte in diesem Sinne die Philosophie als „Wesensschau" (als Antizipation von Husserls „eidetischer Reduktion"). Besondere Beachtung fand seine Geschichtsphilosophie, welche die Geschichte als Stufen des Aufstiegs zu Gott konzipierte. Krause war ein dezidierter Befürworter der Gleichberechtigung von Mann und Frau, der Kinderrechte und der Rechte der Natur, ein „Grüner" *avant la lettre*. Er begründete eine neue Wissenschaft, die „allgemeine Biothik", die sich dem Studium der menschlichen Verwirklichung, ausgehend von der natürlichen Verwurzelung, widmet.

Ab 1830 wurde der „Krausismus" (die Philosophie von Krause), der in Deutschland kaum Anklang fand und bald in Vergessenheit geriet, dank der Vermittlung von Julián Sanz del Río (1814-1869) und Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), in Spanien zur Mode-Philosophie *(krausismo)* und hatte eine bemerkenswerte Ausstrahlung auf das politische Geschehen. Dabei spielte die von Giner de los Ríos und anderen 1876 begründete „Freie Institution der Unterweisung" *(Libre Institución de Enseñanza)*, die sich explizit auf die Ideen Krauses bezog, bei der Reform des Bildungswesens eine entscheidende Rolle. Die spanische Schule des „Krausismus" ließ die metaphysischen Aspekte des Denkens von Krause außen vor und konzentrierte sich auf die ethischen, sozialen und politischen Ansätze.

In Lateinamerika wurde der „Krausismus" dank des kubanischen Intellektuellen José Martí (1853-1894) und dem Puerto-Ricaner Eugenio María de Hostos (1839-1903) bekannt. Später eigneten sich auf dem lateinamerikanischen Kontinent herausragende Philosophen wie Hipólito Yrigoyen (1852-1933), Alfonso Reyes (1889-1959), José Enrique Rodó (1871-1917), Alejandro Deústua (1849-1945) und Alejandro Korn (1860-1936) das Denken von Krause an und kontextualisierten es. Der *Krausismo* spielte in den jungen lateinamerikanischen Republiken eine wichtige Rolle beim ideologischen Streit zwischen Liberalen und Konservativen. Dabei beriefen sich die Liberalen auf die „Freiheitsphilosophie" von Krause, dessen anthropologischen Optimismus, die Ideen bezüglich der Gleichberechtigung von Mann und Frau, aber vor allem auch die Absage an jegliche Rassentheorie und Form des Rassismus. Der „Krausismus" wurde in Lateinamerika zeitweilig als vorrangiger Vertreter der europäischen Aufklärung gehandelt und gegen die Vorherrschaft der katholischen Kirche und das Standesdenken ins Feld geführt.[88]

2.2 Der lateinamerikanische Positivismus

Die europäische philosophische Strömung, die am meisten Einfluss auf das intellektuelle und politische Leben in Lateinamerika hatte, war zweifellos der Positivismus von Comte und Spencer. Er wurde zum Teil als das eigentliche ideologische Werkzeug für den Fortschritt und die Entwicklung der politisch unabhängig gewordenen Republiken angesehen und behielt in einzelnen Kontexten bis heute eine Attraktivität, während er in den europäischen Stammländern schon längst der Vergangenheit angehört. Die Lehre des Positivismus wurde in Lateinamerika im Jahre 1867, mittels des sogenannten „Zivilgebetes" *(Oración Civil)* von Gabino Barreda (1818-1881) in Mexiko eingeführt. Dabei stand die Losung „Für Ordnung, Freiheit und Fortschritt" im Vordergrund, in Anlehnung an Comtes Prinzipien von „Ordnung, Fortschritt und Recht". Von Mexiko aus verbreitete sich der positivistische Geist sehr schnell nach Kuba, Brasilien, Argentinien und Chile.

---

[88] Zum Krausismus im Allgemeinen, siehe: García Mateo, Rogelio (1982). *Der spanische Krausismus*. Europäische Hochschulschriften Bd. 97. Frankfurt am Main; Bern: Lang; Gómez-Martínez, José Luis (1989). *El krausismo y su influencia en América Latina*. Madrid: Fundación Friedrich Ebert / Instituto Fe y Secularidad.

Der lateinamerikanische Positivismus zeichnet sich durch drei Tendenzen aus: er wurde als Instrument des Kampfes gegen einen billigen Katholizismus, die noch immer vorherrschende Scholastik und den Feudalismus gesehen. Zudem wurde er von einzelnen Staaten (insbesondere Brasilien) praktisch zur Staatsdoktrin erhoben; im Staatsbanner von Brasilien steht bis heute die positivistische Losung *Ordem e Progresso* („Ordnung und Fortschritt"). Und drittens erlangte der Positivismus in Lateinamerika bisweilen den Status einer Religion und Kirche. Insgesamt vertrat er die Säkularisierung (Trennung von Kirche und Staat, die in einzelnen Ländern schon sehr früh in die Tat umgesetzt wurde), eine autonome Moral, die Bedeutung des individuellen Gewissens und eine natürliche Religion (Deismus), vor allem aber die Bedeutung einer „positiven Wissenschaft" für den Fortschritt und die Entwicklung der jungen Republiken.

Während der Positivismus in Kuba, Mexiko, Argentinien und Brasilien vor allem ein Zivilisationsprojekt und ein Mittel zur Erneuerung war, diente er in Bolivien und Peru dem Prozess der Anerkennung der indigenen Bevölkerung. Die größte Bedeutung erlangte er zweifellos in Brasilien, wo Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836–1891) und Miguel Lemos (1854–1917) den religiösen „Comtismus" und die Positivistische Kirche (1881) begründeten. Die republikanische Revolution macht sich den positivistischen Leitsatz „Ordnung und Fortschritt" zu Eigen, und bis heute gibt es in Brasilien positivistische Kirchen (z.B. in Porto Alegre, Curitiba und Rio). Die Positivistische Kirche war als philosophische Schule entstanden und beinhaltete auch ein politisches Projekt, das die Abschaffung der Monarchie, die Trennung von Kirche und Staat und die Abschaffung der Sklaverei (die in Brasilien erst 1888 abgeschafft wurde) bezweckte. 1881 wurde in Rio de Janeiro der „Tempel der Menschheit" gegründet; die „Liturgie" besteht aus klassischer Musik, antiker Poesie und einem Kult für die großen Gestalten der Wissenschaft, die anstelle der Heiligen als Büsten in den Nischen stehen: Sokrates, Archimedes, Descartes, Aristoteles, Newton, Gutenberg, Shakespeare.[89]

2.3 Romantik in Lateinamerika

Das romantische Denken in Lateinamerika war keine pädagogische oder literarische Angelegenheit, sondern hatte vor allem mit der Suche nach der eigenen Identität nach drei Jahrhunderten formeller Fremdherrschaft zu tun und widmete sich demnach vor allem politischen Themen. Man kann mit Recht und Fug behaupten, dass der lateinamerikanische „Romantizismus" ausgesprochen eklektisch war. Einerseits wurde die Schottische Schule der *Common-Sense*-Philosophie, vor allem von Thomas Reid (1710-1796) und Dugald Stewart (1753-1828) eingeführt,[90] die dem französischen Materialismus und dem Skeptizismus von Hume entgegengesetzt war. Andererseits erhielt der spiritualistische Eklektizismus von Victor Cousin (1792-1867) eine ungeahnt große Akzeptanz, indem er sich auf dem ganzen Kontinent ausbreitete und zu einer Art „politischen Romantik" führte.

Nach der Vertreibung der Jesuiten (1767) aus Lateinamerika brauchte das kulturelle Leben einen Impetus und eine ideologische Mitte. Die Ideen der französischen Aufklärung – die englische und deutsche erreichte den Kontinent praktisch nicht – waren vielen Menschen zu „kalt" und rational, sodass man Ausschau nach anderen Inspirationsquellen hielt. Der deutsche Idealismus, vor allem in der Figur von Schelling und dessen Naturphilosophie, hatte

[89] Zum Positivismus in Lateinamerika, siehe: Fornet-Betancourt, Raúl (1993). „Marxismus und Positivismus in Lateinamerika: Zur Geschichte des "positiven Sozialismus". In: *Dialektik* 2. 135-150.

[90] Zur *Common-Sense*-Philosophie, siehe: Albersmeyer-Bingen, Helga (1986). *Common Sense: Ein Beitrag zur Wissenssoziologie.* Berlin; Träder, Wilfried (1989). „Die Common Sense-Philosophie Thomas Reids". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* Bd. 37. 518–525.

eine gewisse Bedeutung, vor allem in der Rezeption des spanischen „Krausismus“. Für Lateinamerika bedeutet die Romantik eine Neubesinnung auf die vor-kolonialen Wurzeln und das Ideal des „edlen Wilden“, auch wenn damit kaum politische Konsequenzen für die indigene Bevölkerung verbunden waren. Ein origineller Ansatz im Sinne eines „romantischen“ und anti-rationalistischen Denkens war der Ansatz einer „tellurischen Philosophie“[91] des bolivianischen Philosophen und Politikers Franz Tamayo (1879-1956).

2.4 Indigener Marxismus

Der Marxismus hat in Lateinamerika eine lange und bewegte Geschichte. In vielerlei Hinsicht war er eine mehr oder weniger kontextualisierte Adaptation des europäischen Marxismus und dessen Fortschreibung durch Engels, Lenin und Stalin.[92] Hier soll aber eine ganz besondere Form der Kontextualisierung vorgestellt werden, die sich im „indigenen Marxismus“ oder „marxistischen Indigenismus“ des peruanischen Denkers José Carlos Mariátegui (1895-1930) niederschlägt. Mariátegui versucht, die Kategorien der „sozialen Klasse“ und der „ethnischen Zugehörigkeit“ zusammenzudenken, die vom klassischen Marxismus in Europa kaum in Verbindung zueinander gebracht worden sind.

In seinem berühmten Werk „Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen“ (1928),[93] vertritt Mariátegui die These, dass es schon vor der spanischen Eroberung eine Art „indigener Kommunismus“ gegeben habe, der aber vom marxistischen Kommunismus insofern grundverschieden sei, als er sich nicht auf die Solidarität der Arbeiterklasse und die proletarische Revolution basiere, sondern auf den bäuerlichen Gemeinschaftsbesitz und die verschiedenen Arten der Gemeinschaftsarbeit. Laut Mariátegui sollte eine sozialistische Revolution in Ländern wie Peru nicht deterministisch die Phasen der industriellen Revolution und bürgerlichen Gesellschaft voraussetzen, sondern am „Urkommunismus“ der vorkolonialen Völker anknüpfen. Aufgrund seiner unorthodoxen Ideen wurde Mariátegui praktisch von allen namhaften marxistischen, sozialistischen und kommunistischen Organisationen in Lateinamerika und weltweit ausgeschlossen.

3. Die lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung

Nach praktisch vier Jahrhunderten von Entfremdung, erzwungener Akkulturation und europäischer Vorherrschaft (innere und äußere Kolonialisierung) bezüglich der Philosophie in Lateinamerika, entstanden ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eigene philosophische Strömungen. Innerhalb der zurzeit gelehrten und vorangetriebenen Philosophie in Lateinamerika kann man sechs grundsätzliche Strömungen unterscheiden. Unter diesen entsprechen vier (Phänomenologie, Marxismus, analytische Philosophie und Postmoderne) nach wie vor aus Europa und Nordamerika in „fremde Orte“ verpflanzte Strömungen („Anatopismus“), und nur zwei (Befreiungsphilosophie und indigene Philosophien) sind auf

---

[91] Gemeint ist damit ein philosophisches Denken, das auf die Bedeutung der “Erde” (Latein *tellus*) in den Mittelpunkt stellt. Dabei betont Tamayo im Gegensatz zu Heidegger die Energie der irdischen Kräfte, die mittels der Generationenfolgen (Urahnen) und Geistwelten für die Entwicklung der Menschheit von entscheidender Bedeutung ist. Siehe: Tamayo, Franz (1905; 1987). *Proverbios: Ensayo filosófico sobre la vida, el arte y la ciencia*. La Paz.

[92] Zu einer Gesamtdarstellung siehe: Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Ein anderer Marxismus. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz.

[93] *Mariátegui*, José Carlos (1986): *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*. Berlin/Freiburg: Argument/Edition Exodus. Das spanische Original *Siete Ensayos de Interpretación de la. Realidad Peruana* erschien 1928 in Lima.

lateinamerikanischem Boden gewachsen, teils aus eigenem Antrieb, teils auch aufgrund fremder Einflüsse.

3.1 Vorgeschichte

1842 hatte der argentinische Philosoph Juan Bautista Alberdi (1810-1884) zum ersten Mal den Begriff „amerikanische Philosophie“ geprägt: „Wir haben die amerikanische Philosophie benannt, und es ist unabdingbar zu zeigen, dass sie auch existieren kann“.[94] Trotzdem aber sollte noch mehr als ein Jahrhundert verstreichen, ehe die ersten Versuche einer authentisch und genuin lateinamerikanischen Philosophie entstehen sollten. In der Philosophiegeschichte Lateinamerikas unterscheidet man normalerweise vier Etappen oder „Generationen“ bei der Entstehung einer eigenen lateinamerikanischen Philosophie:

A. Die „Generation der Begründer“ (1900-1925), welche die Dogmen eines reinen Positivismus zurückwiesen und eine Philosophie der authentisch lateinamerikanischen Freiheit bezweckte. Deren Vertreter sind Alejandro Korn (1860-1936), José Enrique Rodó (1871-1917), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Enrique Molino (1871-1945), Alejandro Deustúa (1849-1945), Farías de Brito (1862-1917), José Vasconcelos (1882-1959) und Antonio Caso (1883-1946).

B. Die „Generation der Normalisierung“ (1925-1940), die sich anstrengte, den philosophischen Betrieb durch ordentliche Lehrstühle, Zeitschriften, philosophische Fakultäten, Kongresse und authentische Übersetzungen zu “normalisieren”. Deren Absicht war es, sich aus Quellen aus erster Hand zu informieren und den „Rückstand“ hinsichtlich der europäischen Philosophie aufzuholen. Zu den Vertretern gehören die Argentinier Francisco Romero (1891–1962) und Carlos Astrada (1894–1970), die Brasilianer Nimio de Anquín (1896–1979) und Jackson de Figueiredo Martins (1891–1928), Alceu Amoroso Lima (1893–1983), José Carlos Mariátegui (1895–1930) und Samuel Ramos (1897–1959).

C. Die „technische Generation“ (1940-1960), die alle möglichen Medien, Methoden und Techniken benutzte, um mit Europa konkurrieren zu können. Innerhalb dieser Generation gibt es eine universalistische und eine amerikanistische Strömung, die eine Besessenheit hinsichtlich einer authentisch lateinamerikanischen Philosophie an den Tag legte. Deren Vertreter sind die Argentinier Risieri Frondizi (1910–1985) Vicente Fatone (1903–1962), Carlos Cossio (1903–1987), Juan Adolfo Vázquez (–2010), Eugenio Pucciarelli (1907–1995), Ángel Vasallo (1902–1978), Octavio N. Derisi (1907–2002) und Miguel Ángel Virasoro (1900–1966); die Peruaner Francisco Miró Quesada (1918–) und Alberto Wagner de Reyna (1915–2006); die Uruguayer Arturo Ardao (1912–2003) und Juan Llambías de Azevedo (1907–1972); die Brasilianer Miguel Reale (1910–2006), Vicente Ferreira da Silva (1916–1963) und Joao Cruz Costa (1904–1978); der Bolivianer Guillermo Francovich (1901–1990); die Kolumbianer Luís Eduardo Nieto Arteta (1913–1956), Cayetano Betancur (1910–1982), Danilo Cruz Vélez (1920–2008) und Jaime Jaramillo Uribe (1917–); der Venezolaner Ernesto Mayz Vallenilla (1925–); der Panamenier Batista Ricaurte Soler (1932–1994), die Mexikaner Eduardo García Maynez (1908–1993), Leopoldo Zea (1912–2004), Francisco Larroyo (1912–1981), Eli de Gortari (1918–1991), Luís Villoro (1922–) und Adolfo Sánchez Vásquez (1915–).

D. „Die Generation der Verknüpfung“ (1960 bis heute), die versucht, die Philosophie mit den realen Prozessen in Verbindung zu bringen, die das lateinamerikanische Volk durchlebt. Es handelt sich um die Generation, die eigentlich eine authentisch lateinamerikanische

[94] Siehe Fußnote 79.

Philosophie entwickelt hat. Dabei existieren grundsätzlich zwei Richtungen: eine Strömung marxistischer Orientierung (Philosophie der Befreiung), und eine andere, die von der eigenen Volkskultur und den indigenen Weisheiten her denkt (indigene Philosophien).

3.2 Bestimmende Faktoren der Befreiungsphilosophie

Die Befreiungsphilosophie, die anfangs der 1970er Jahre entstand, beruft sich als geistigem Hintergrund auf drei wichtige Quellen: das marxistische Denken, die wirtschaftliche Dependenztheorie und die Befreiungstheologie.

Das **marxistische Denken** hat in Lateinamerika eine lange Tradition. In einer ersten Phase (1861-1883) hat sich der Marxismus als sozialistisches Programm bemerkbar gemacht. Als Vertreter nenne ich den Kubaner José Martí (1853-1895). Während der Phase der anfänglichen ideologischen Abgrenzung (1884-1917) wurde der Marxismus im Kontext des Konflikts der sozialistischen Ideologien rezipiert. Als Vertreter seien die Argentinier Juan Bautista Justo (1865-1928) und José Ingenieros (1877-1925) erwähnt. Während der dritten Phase ging es um die Implementierung der marxistischen Orthodoxie (1918-1929), und wurde der Marxismus im Rahmen der kommunistischen Parteien Lateinamerikas interpretiert. Vertreter sind der Peruaner Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) und der Kubaner Julio Antonio Mella (1903-1929). Während er vierten Phase (1928-1930) ging es um den Versuch, einen einheimischen Marxismus zu entwickeln, ganz im Sinne des Denkens und Werkes des Peruaners José Carlos Mariátegui (1895-1930). Im Verlauf der fünften Phase (1930-1940) sollte der Marxismus Teil der philosophischen Bewegung Lateinamerikas werden. Verschiedene nicht-marxistische Autoren nahmen an der Debatte teil (Antonio Caso, Carlos Astrada, Alejandro Korn, José Vasconcelos), und marxistische Denker (Pedro Ceruti Crosa [1899–1947], Emilio Frugoni [1880–1969] und Aníbal Ponce [1898–1938]) verteidigten die Lehre aus philosophischer Sicht. Die sechste Phase war durch die dogmatische Stagnierung des Stalinismus (1941-1958) gekennzeichnet, und die jüngste Phase (ab 1959) versucht, zu einem einheimischen lateinamerikanischen Marxismus zurückzukehren.[95]

Die **Dependenztheorie** betrachtete in den 1950er und 1960er Jahren die lateinamerikanische Situation aus wirtschaftlicher Perspektive. Ihr zufolge verdankt sich die Unterentwicklung des Südens vor allem der wirtschaftlichen Abhängigkeit vom Norden, vor allem hinsichtlich der Industrieerzeugnisse. Viele Intellektuelle waren der Meinung, dass die Lösung in einer wirtschaftlichen Unabhängigkeit (Abkoppelung) Lateinamerikas von den Industrienationen bestünde.[96]

Die **Befreiungstheologie** entstand als Analyse der Situation von Unterentwicklung in Lateinamerika, in Kombination mit einer befreienden Bibelexegese. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) inspiriert, versuchten verschiedene Theologen Ende der 1960er Jahre, eine Theologie zu erarbeiten, die dem lateinamerikanischen Kontext gerecht würde. Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez (1928–) fasste diese Gedanken 1971 erstmals in seinem Werk „Theologie der Befreiung“[97] zusammen, die im Anschluss durch

---

[95] Zur Entwicklung des marxistischen Denkens, vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Ein anderer Marxismus. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz.

[96] Zur Dependenztheorie siehe: Frank, André Gunder (1975). *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Argument-Verlag; Henrique Cardoso, Fernando und Faletto, Enzo (1984). *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Furger, Franz; Wiemeyer, Joachim; Deutsche Bischofskonferenz, Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik (1994). *Von der Dependenz zur Interdependenz*. Bonn: DBK.

[97] Auf Deutsch erschienen: Gutiérrez, Gustavo (1973). *Theologie der Befreiung*. München: Matthias-Grünewald-Verlag.

unzählige Autoren (Leonardo Boff [1938–], Ion Sobrino [1938–], Ignacio Ellacuría [1930–1989], José Míguez Bonino [1924–], Hêlder Cámara [1909–1999], usw.) verbreitet und vertieft werden sollten.

Bei der Entstehung der **Befreiungsphilosophie** war auch der Einfluss des peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy (1925-1974) von großer Bedeutung, der sich der philosophischen Analyse der lateinamerikanischen Bedingung von Unterentwicklung, Entfremdung und Minderwertigkeitskomplex verschreiben hatte. Der Vater der Befreiungsphilosophie, der argentinisch-mexikanische Denken Enrique Dussel (1934-), unterscheidet vier Phasen in der Entwicklung dieser Strömung: 1. Die Phase der Vorbereitung zwischen 1969 und 1973; 2. die Phase der Reifung zwischen 1973 und 1976; 3. die Phase der Verfolgung, des Exils und des kontinentalen Entwurfs zwischen1976 und 1983; und 4. die gegenwärtige Phase der Reife und Vertiefung ab 1983. Auch wenn die Befreiungsphilosophie in ihren Anfängen vor allem eine argentinische Angelegenheit war, breitete sie sich schon bald auf den gesamten Kontinent aus.[98]

Die **Befreiungsphilosophie** versucht, eine authentische Philosophie in Lateinamerika zu entwickeln. Deren VertreterInnen sind der Ansicht, dass es unumgänglich sei, die Situation von Abhängigkeit zu beseitigen, die den Erdteil charakterisiert. Außerdem meinen sie, dass diese Situation dazu führe, dass die akademische Philosophie diese rechtfertige und bestätige, und dass es notwendig sei, diese durch eine befreiende Philosophie zu ersetzen. Das Volk sei der eigentliche Träger der geschichtlichen Neuheit und müsse von der Befreiungsphilosophie ausdrücklich konzipiert werden.

3.3 Wichtigste Themen der Befreiungsphilosophie

Die Befreiungsphilosophie ist ein Versuch, die Situation Lateinamerikas im Rahmen von Unterdrückung und Befreiung, Ausschluss und Inklusion, Marginalisierung und Zentrierung, Leben und Tod zu denken. Deshalb haben sich die BefreiungsphilosophInnen hauptsächlich um die folgenden Themen bemüht:

3.3.1 Zentrum und Peripherie

Für ein besseres Verständnis der lateinamerikanischen Situation, sei es in wirtschaftlicher, intellektueller oder philosophischer Hinsicht, stellt die Befreiungsphilosophie im Rahmen der Dependenztheorie die Polarität von „Zentrum“ und „Peripherie“ zur Diskussion. Während das „Zentrum“ die herrschende Stellung des Abendlands oder des Nordens, im Sinne des kartesianischen Subjekts („Ich“) und des „Eigenen“ im Sinne von Levinas verkörpert, verweist die „Peripherie“ auf den am Rande dieses Herrschaftssystems verorteten Süden.

Die Befreiungsphilosophie versteht sich als Denken von der Peripherie her, aus der Sicht der wirtschaftlichen, politischen und intellektuellen Alterität. Diese Situation der Exteriorität und Randständigkeit ist durch eine Reihe von „Unterdrückungen“ und „Beherrschungen“ seitens des „Zentrums“ charakterisiert. Die gegenwärtige Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie ist eine Folge des Kolonalisierungsprozesses, der den lateinamerikanischen Kontinent vom Abendland (zuerst Europa und später der USA) abhängig gemacht hat.

---

[98] Zur Philosophie der Befreiung, siehe: Dussel, Enrique (1989). *Philosophie der Befreiung*. Hamburg; Fornet-Betancourt, Raul (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main: IKO; Krumpel, Heinz (1992). *Philosophie in Lateinamerika: Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin; Schelkshorn, Hans (1999). „Die lateinamerikanische ‚Philosophie der Befreiung’ am Ende des 20. Jahrhunderts“. In: *Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 3/1999. 81-88.

Die Befreiungsphilosophie geht von der Peripherie, dem unterdrückten und beherrschten Subjekt (bzw. Objekt), aus und wendet sich an das beherrschende „Zentrum“ im Sinne einer kritischen und subversiven Botschaft. Das „Zentrum“ ist dabei nicht nur wirtschaftliches und militärisches Zentrum des Nordens, sondern auch philosophischer Mittelpunkt des Abendlandes. Deshalb ist die Befreiungsphilosophie eine Kritik der vorherrschenden abendländischen philosophischen Tradition, als einer „totalisierenden“ Philosophie, welche die Alterität ausschließt und sich als eurozentrisches Denken manifestiert.

3.3.2 Die analektische Methode

Als angemessene Methode der Befreiungsphilosophie führte Enrique Dussel die analektische Methode ein, die als Bezugsrahmen zwar die Dialektik von Marx hat, aber sie von der Negation und dem Jenseits *(ana)* des „Anderen“ her denkt. Die Analektik[99] geht vom negierten Subjekt, von den vergessenen und marginalisierten Völkern, von der „Alterität“, und nicht von einer etablierten Position („Zentrum“) aus.

In diesem Sinne setzt die analektische Methode das Schema von Zentrum und Peripherie voraus, geht aber im Sinne einer ethischen und epistemologischen Grundlage nicht von der „These“ des Zentrums, sondern von der „Antithese“ der Peripherie aus, um eine für die Befreiung der Unterdrückten engagierte Philosophie zu entwickeln.

3.3.3 Entfremdung und Befreiung

Schon Salazar Bondy hatte die entfremdende und entfremdete Bedingtheit der Philosophie in Lateinamerika als „uneigentliches“ Denken bezeichnet. Dussel greift diese Idee auf und wendet sie auf das kulturelle, soziale und politische Leben insgesamt an. Die Völker Lateinamerikas leiden unter einer tiefgreifenden Entfremdung, weil sie sich einem Prozess der Okzidentalisierung ihrer Kulturen und Lebensarten unterwerfen mussten.

Die Entfremdung besteht zunächst in der Verneinung der Alterität, sowohl durch das „Zentrum“ (Europa und Nordamerika), wie auch durch die EinwohnerInnen Lateinamerikas selbst. Es geht um eine sehr tiefe und lange „Kolonisierung der Seelen“[100], und die Befreiung besteht darin, sich dieser entfremdenden und entfremdeten Situation bewusst zu werden, also einer Kritik des entfremdenden Systems von der Peripherie her, und einem alternativen Projekt, die lateinamerikanische Alterität zu bejahen.

Deshalb unterwirft Dussel die abendländische Philosophie einer radikalen Kritik und bezeichnet sie (in der Nachfolge von Emmanuel Levinas) als „totalisierend“ und „egozentrisch“. Das abendländische Subjekt versteht sich, in Anlehnung an das *Cogito* von Descartes, als eroberndes Ich *(conquiro ergo sum)*, also als imperialistisches und totalisierendes Subjekt. Die Rückgewinnung der Andersheit ist deshalb zugleich eine Kritik des Projekts des erobernden und imperialistischen Subjekts.

3.3.4 Eine Ethik des Lebens

---

[99] Enrique Dussel scheint den Begriff der “Analektik” von Bernhard Lakebrink und dessen Werk *Hegels dialektische Ontologie und die tomistische Analektik* (Köln 1955) geborgt zu haben. Zur „Analektik“ bei Dussel, siehe: Schelkshorn, Hans (1992). *Ethik der Befreiung: Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg-Wien: Herder. 69-95.

[100] Dieser Begriff stammt von: Mires, Fernando (1991). *Die Kolonialisierung der Seelen: Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*. Luzern: Exodus. Auf Spanisch erschienen: (1987). *La Colonización de las almas: Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José de Costa Rica: DEI.

Nach Dussel bekennt sich eine Philosophie der Befreiung zu einer materiellen Ethik, für die das Leben als solches einen Wert darstellt, für den es zu kämpfen gilt. Was heute in Lateinamerika auf dem Spiel steht, ist das Leben als solches, die materielle und körperliche Subsistenz der Menschen. Es handelt sich um einen Scheideweg zwischen den Mächten des Todes und den Kräften des Lebens.

Die materielle Ethik der Befreiung[101] erforscht die unabdingbaren Voraussetzungen des Lebens. Ausgehend davon gelangt sie folgerichtig zum Schluss, dass das globalisierende neoliberale System in keiner Weise die Voraussetzungen erfüllt, um das Leben zu ermöglichen, ganz im Gegenteil: sie vertieft nur noch mehr den Abgrund zwischen jenen Menschen, die Zugang zu den Lebens-Mitteln haben, und jenen, die dies nicht haben. Deshalb schließt das herrschende System immer mehr Personen vom Leben aus.

Eine materielle Ethik der Befreiung ist zugleich eine Kritik am gültigen System und ein Versuch, das Leben und dessen physische Bedingungen als nicht zu entäußernder und nicht verhandelbarer Wert wiederzuerlangen. Das Leben kann nicht dem Diktat eines Wirtschaftssystems unterworfen werden, das in Wirklichkeit viele Opfer fordert. Eine Ethik von den Opfern der neoliberalen Globalisierung her unterstreicht die Bedeutung der Gemeinschaftsgüter vor den Werten von Gewinn, Wachstum und Mehrwert.

4. Indigene und interkulturellen philosophische Ansätze

Im Umfeld der Fünfhundertjahr-Gedenkfeiern (1992) fand in *Abya Yala* eine Art kollektive Bewusstwerdung der indigenen Wurzeln und eine Revision der Mestizen-Ideologie statt. Ein großer Teil der als „authentisch lateinamerikanisch“ bezeichneten DenkerInnen und PhilosophInnen hatte sehr viel Energie und Zeit darauf verwendet, die lateinamerikanische Identität im Sinne einer „Mestizen-Identität“ zu definieren und darauf aufbauend eine dieser angemessene Philosophie zu entwickeln. Als herausragender Exponent dieser Bemühungen darf an dieser Stelle der Mexikaner Leopoldo Zea (1912-2004) genannt sein.[102]

Die Befreiungsphilosophie hatte zwar schon entscheidende Vorbehalte gegenüber dem *mestizaje* („Mestizentum“) als verbindendem und verbindlichem identitätsstiftenden Element angebracht, aber den Stein ins Rollen brachten vor allem zwei Bewegungen, die im Verbund zu einer Neukonzipierung der lateinamerikanischen Philosophie führten.

4.1 Indigene Philosophien

Die Gedenkfeiern zu fünfhundert Jahren Eroberung, Fremdherrschaft und Kolonisierung, oder wie es von der Gegenseite genannt wurde: „Entdeckung“, „Begegnung“ und „gegenseitiger Befruchtung“, führten insgesamt dazu, dass die indigenen Völker des Kontinents insgesamt, und ihre Weltanschauungen, Spiritualitäten und Philosophien im Besonderen sichtbar wurden und den Weg ins Bewusstsein einer Mestizen-Mehrheit finden sollten.

Vorreiter des indigenen philosophischen Denkens ist zweifellos der argentinische Philosoph und Erzieher Rodolfo Kusch (1922-1979), der verschiedene Aspekte eines genuin lateinamerikanischen Denkens dargelegt und entwickelt hat.[103] Ausgehend von der Kategorie

---

[101] Zur Ethik der Befreiung, siehe: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) (1990). *Ethik und Befreiung*. Aachen: Augustinus.

[102] Vgl. dazu: Estermann, Josef (2008). *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*. Interkulturelle Bibliothek Bd. 116. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.

[103] Siehe: Kusch, Rodolfo (2010). *Indigenous and Popular Thinking in America*. Durham: Duke University Press. Ursprünglich auf Spanisch: (1965). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

des „tiefen Amerika“ *(América profunda)*, also der jahrtausendealten Weisheitsstränge und Spiritualitäten, meinte er eine Ontologie des *Estar*, also des konkreten Verwurzeltseins des Menschen in Raum-Zeit, als Merkmal indigenen Denkens festmachen zu können. Im Gegensatz zum abstrakten und metaphysischen Seinsbegriff des Abendlandes *(Ser)*, meint die Seinsweise des *Estar* die Inkarnation des Menschen im Insgesamt der ihn umgebenden Welt.[104]

Dieser Ansatz wurde später in der so genannten „Philosophie des Volkes“ aufgegriffen, die auch „inkulturierte Philosophie“ genannt wird. Herausragender Vertreter ist der Argentinier Juan Carlos Scannone (1931-), der insbesondere den „negativen“ Charakter der Befreiungsphilosophie moniert und stärker das positive Eigene des Kontinents herausstreichen möchte.[105] Dieses befindet sich seiner Ansicht nach in der „Volksweisheit“, die gleichsam zwischen Kultur, Religiosität und den Volkssymbolen und Erzählungen einerseits, und dem philosophischen Denken andererseits vermitteln möchte. Die weisheitliche Tradition besitzt eine eigene Rationalität, die zum Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion werden kann. Die Grundkategorien dieser „inkulturierten Philosophie“ sind das „Volk“, das „Wir“, das „konkrete Verwurzeltsein“ *(estar)* und die „symbolische Vermittlung“.

Das neue Selbstbewusstsein der indigenen Völker hat zu einer Neubesinnung auf den schon immer präsenten, aber unsichtbar gemachten und marginalisierten weisheitlichen und philosophischen Reichtum geführt. Im Anschluss an das symbolträchtige Jahr 1992 entstanden in *Abya Yala* verschiedene „indigene Philosophien“, die sich einem nach wie vor virulenten philosophischen Eurozentrismus und der genannten „Mestizen-Ideologie“ entgegensetzen. Dabei geht es nicht etwa um eine Rückkehr zu einer „reinen“ vorkolonialen, aber traumatisch unterbrochenen philosophischen Tradition, sondern um eine kritische und kreative Weiterentwicklung der philosophischen „Andersheit“.[106]

4.2 Interkulturelle lateinamerikanische Philosophie

Im Unterschied zur europäischen Strömung der interkulturellen Philosophie versteht sich die auf dem lateinamerikanischen Kontinent entstandene Richtung als eine konsequente Fortschreibung der Anliegen der Befreiungsphilosophie, der „inkulturierten“ Philosophie und der indigenen Philosophien. Ausgangspunkt und vorrangige Aufgabe besteht in der Überwindung der philosophischen Monokulturalität im Sinne des an Universitäten und Instituten noch immer vorherrschenden Euro- und Okzidentozentrismus. Es geht um die konsequente interkulturelle Transformation der Philosophie, die zu einer radikalen „Entkolonialisierung“ des philosophischen Denkens und dessen Institutionalität führen muss. Ganz im Sinne der „analektischen“ Methode der Befreiungsphilosophie erfolgt die interkulturelle Kritik und Dekonstruktion des herrschenden Diskurses vom „Rande“ her: den Frauen, den indigenen Völkern, den afroamerikanischen Völkern, der „Mutter Erde“, den *Hispanos* in den USA, den sexuellen Minderheiten und den Opfern der weltweiten Krisen des Casino-Kapitalismus.

---

[104] Kusch benutzt die für das Spanische kennzeichnende Unterscheidung zwischen *Ser* (“sein”) und *Estar* (“da sein”) philosophisch einzuholen. Dabei ist *Ser* eben eine abstrakte und allgemeine Seinsart, und *Estar* die im Hier und Jetzt beheimatete kontextualisierte Art des Existierens. Auch wenn dabei die Begrifflichkeit Heideggers von „Sein“ und „Dasein“ mitschwingt, interpretiert Kusch das *Estar* doch in einem nicht anthropozentrischen Sinne.

[105] Vgl. die auf Deutsch vorliegende Publikation: Scannone, Juan Carlos (1992). *Weisheit und Befreiung*. Ostfildern: Patmos.

[106] Für den Andenraum, siehe: Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M: IKO-Verlag.

Ausgehend von den Impulsen der Befreiungsphilosophie und der epistemologischen und methodologischen Grundlegung der Interkulturellen Philosophie durch den kubanisch-deutschen Philosophen Raúl Fornet-Betancourt (1946-),[107] ist in den letzten 20 Jahren in Lateinamerika eine neue Generation von Philosophinnen und Philosophen entstanden, welche die Tradition der Philosophie der Befreiung mit der interkulturellen Philosophie und den vielfältigen indigenen Philosophien zu verbinden versuchen. Als VertreterInnen dieser Strömung seien die Argentinierin Dina Picotti (1936–), die Brasilianerin Neusa Vaz e Silva (1946–), die Venezolanerin Carmen Luisa Bohórquez Morán (1946–), der Chilene Ricardo Salas Astrain (1957–), der Peruaner Fidel Tubino (1951–), der Brasilianer Antônio Sidekum (1948–), der Nicaraguaner Alejandro Serrano Caldera (1938–) und der Autor dieses Beitrags, Josef Estermann (1956–) erwähnt.[108]

[107] Siehe insbesondere: Fornet-Betancourt, Raúl (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag; Idem (2002). *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag; Idem (2007). *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag.

[108] Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (2005). *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.

5. 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 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[109] (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 philosophy*; Dekolonisierungsdebatte).[110] 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)[111] 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 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“[112]. Dies mag mit der zunehmenden sprachlichen Kluft *(linguistic gap)* zwischen einer reichhaltigen anglophonen Literatur – sogar zu Afrika liegen neun von zehn Beiträge auf

---

[109] 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.

[110] Dies zeigen etwa die Publikationen in der Zeitschrift *Polylog*, 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.

[111] 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.

[112] Dies eine freie Widergabe des Hegelzitats: „*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).

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.[113]

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.[114] Weder das eine noch das andere ist ein Indiz für einen irgendwie vermuteten „Okzidentozentrismus“ der Interkulturellen Philosophie, höchstens für eine „Okzidentozentrik“ der ersten Generation.[115]

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 zu dieser Frage zu tun

---

[113] In den bisher erschienenen 25 Nummern der Zeitschrift *Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* ist Lateinamerika sehr untervertreten (Magallon Anaya, Mario (1999). „Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika“. In: *Polylog* 3; Fornet-Betancourt, Raúl (2004). „Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert“. In: *Polylog* 10; Dussel, Enrique (2004). „Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen“. In: *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.

[114] 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.

[115] 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.

hat. Ohne erschöpfend zu sein, können wir fünf unterschiedliche Positionen bezüglich des „Gegenstandes“ Interkulturellen Philosophierens ausmachen:

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.[116]

2. Interkulturelles Philosophieren hat keinen eigenen Gegenstand, sondern beschäftigt sich im Sinne der komparativen Philosophie mit dem Vergleich unterschiedlicher philosophischer Traditionen. Damit handelt es ich beim „materiellen“ Gegenstand der philosophischen Anstrengung um die in Geschichte und Gegenwart erbrachten Kultur- und Denkleistungen verschiedener menschlichen Zivilisationsräume, und nicht etwa um ein bestimmtes „Thema“ der philosophischen Bemühung oder ein „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.[117]

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.[118]

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“.[119]

---

[116] 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“.

[117] 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 1989. Mall 1995.

[118] 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.

[119] Dazu gehören meine Arbeiten zur “Andinen Philosophie”. Siehe: Estermann 1999; auf Spanisch Estermann 1998 und 2006a; Estermann 2008.

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 Machtverhältnisse zugrunde liegen. *Telōs* dieser Position ist aber nicht die Kritik selbst, 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 „Geografie interkulturellen Philosophierens“ entwickeln. Europäische „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 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 interkulturellen Anstrengung.[120]

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 Zentrismen, denen die abendländische Philosophie nach wie vor ausgesetzt ist. Die „andine“ Kritik am Methodenmonopol des Westens hat mit dem Philosophiebegriff selbst 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 selbst ein Gegenstand Interkulturellen Philosophierens und damit eine offene und unabgeschlossene Frage.[121]

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 mehrerer) philosophischen Tradition(en), keineswegs aber als universalisierbar oder globalisierbar. Und dies hat, wie wir sehen werden, Konsequenzen für die Methodendiskussion.

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 aufbläht. Damit wird Philosophie zu einem Denken aus zweiter oder dritter Hand, also zu einer Interpretation der Gedanken von PhilosophInnen, und nicht der Wirklichkeit selbst. Die Andine Philosophie ist eine Anstrengung des Kollektivs und nicht des einzelnen Individuums. Es geht um eine im kollektiven Unterbewusstsein gelagerte und durch die

[120] Als Beispiele von eher ethnozentrischen und indigenistischen Ansätzen der “Andinen Philosophie” seien erwähnt: Medina 2000; Manrique 2002; Pacheco 1994; Peña 1992.
[121] Vgl. Kimmerle 2009 und 2005.

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.

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.[122]

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“[123] (mit Wolff als Urvater), welche das hegelsche Verdikt der grundsätzlichen Logizität 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 Rationalitätstyp 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.

---

[122] 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.

[123] Der Begriff *(manía clasificatoria)* stammt von Raimon Panikkar.

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.[124]

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.[125]

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.[126] Während die „morphologische Hermeneutik“ eine

---

[124] 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.

[125] Ich kann an dieser Stelle nicht auf alle Nuancen indigener Philosophien eingehen. „Indigenistische“ philosophische Ansätze (im andinen Kontext etwa Fausto Reinaga oder Fernando Huanacuni) tauchen meistens im Windschatten politischer Emanzipationsprozesse auf und verstehen sich als dezidiert anti-abendländisch. 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 einheimischen Schamanen.

[126] Panikkar 1996: insbesondere 15-17; Panikkar 1997: 46. Der Begriff taucht zum ersten Mal auf in Panikkar 1979: 8f.

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)[127] 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 sie dasselbe Grundverständnis oder Selbstverständnis habe.“[128]

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.“[129] 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[130] 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

---

[127] 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.

[128] Panikkar 1996. 16f. Übersetzung J.E.

[129] Vgl. Ibidem. 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).

[130] In den Kapiteln 4 und 5 gehe ich eingehend auf die Begriffe ein.

Linie um eine linguistische oder idiomatische, sondern eben um eine „diatopische“ Übersetzungsleistung interkultureller Hermeneutik: „übersetzt“ werden Begriffe und deren kulturelle und zivilisatorische Kontextualität.

Kulturen und Zivilisationen können – mit den entsprechenden Einschränkungen[131] – 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.[132] 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[133]. 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 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

[131] 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.

[132] 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.

[133] Vgl. dazu: Estermann 2006b.

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“ *(tōpoi)* 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“[134] 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 *Tōpos* A der andinen Philosophie und Kultur *(pacha)* einerseits, und dem *Tōpos* 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 eine 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 versuche, 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.[135] 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

[134] 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.

[135] 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“).

Denken, dass eine holistische Grundausrichtung hat und wonach die 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.

Aus linguistischer Sicht hat *pacha* eine nummerisch-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 Tatsache in eine Prognose oder Annahme) verwendet, wobei im Aymara *-pacha-* als eigentliches Suffix (aber nie als Endung) verwendet wird.[136] 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

[136] 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“).

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 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.

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.[137] *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* - 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

[137] Siehe dazu: Estermann 1999: *Passim*.

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 selbst 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.

Der eigentliche Unterschied im Sinne der philosophischen oder pachasophischen „Funktion" der beiden Begriffe zeigt sich im relationalen Charakter von *pacha* einerseits, und im substanziellen 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-Universum), 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 selbst: Selbstentwicklung; Selbstreproduktion; Selbstbewegung (Automotion); Selbstbewusstsein.

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-substanziell, 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,*[138] also eines supra-kulturellen philosophischen Bestandes *a priori*, 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[139] philosophischen Traditionen verpflichtet, da nicht nur die miteinander in Dialog tretenden Paradigmen kontextuell sind, sondern auch das interkulturelle Philosophieren selbst.

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“[140]; „interkulturelle Dekonstruktion“; usw.

---

[138] 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 Intellecti* wäre dann eine *a priori* festgelegte Begriffsstruktur, wie sie etwa von Leibniz in seiner *Characteristica Universalis* bezweckt wurde.

[139] 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.

[140] 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.

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.

Literaturverzeichnis:

Bernreuter, Bertold (2011). „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie: Praxis und Fiktion eines Ideals“. In: *Polylog* 25. 101-114.

Dussel, Enrique (2004). „Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen“. In: *Polylog* 24.

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: Wissenschaftsverlag Mainz. 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.

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

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

Kimmerle Heinz (2005). *Formen des Philosophierens*. In: *Polylog* 15.

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

Magallon Anaya, Mario (1999). „Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika“. In: *Polylog* 3.

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

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

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*.

6. Theorie und Praxis der Menschenrechte aus der Perspektive Lateinamerikas

Einleitung

Es ist ein Gemeinplatz der abendländischen Politischen Philosophie, die Menschenrechte seien das Ergebnis eines langen historischen Prozesses der abendländischen Zivilisation und Philosophie, bei dem vor allem zwei wichtige Denkströmungen Pate gestanden hätten: die semitische (jüdisch-christliche) Tradition mit dem Nachdruck auf der Menschenwürde und der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, und die Tradition von Rationalismus und Aufklärung, mit den Grundkategorien von Gleichheit und Freiheit der Menschen. Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ durch die Vereinigten Nationen von 1948 ist denn auch der konkrete Ausdruck dieser intra-kulturellen Kämpfe um die Anerkennung der Würde und Rechte des abendländischen Menschen, interpretiert im Sinne des „universalen Menschen“ als einer supra-kulturellen Idee.

Wenn man den Blick auf Lateinamerika lenkt, weisen nicht nur europäische Denker wie Hegel oder Comte, sondern auch einheimische Autoren und Autorinnen immer wieder darauf hin, dass die Frage der „Menschenrechte“ das Ergebnis der Durchdringung der „Neuen Welt“ durch den europäischen Rationalismus, durch das im Zuge der Kolonialisierung importierte Christentum und die im Kontext der Unabhängigkeitsbestrebungen vorherrschende Politische Philosophie des Liberalismus sei. Aus Lateinamerika selbst aber habe es keine entscheidenden Impulse oder Innovationen hinsichtlich der Konzipierung und Ausformung der „Menschenrechte“ gegeben. Tatsächlich fangen praktisch alle Traktate zur „Geschichte der Menschenrechte in Lateinamerika“ mit der *Conquista*, also der Eroberung und Kolonialisierung durch Spanier und Portugiesen an. Womit deutlich vor Augen geführt werden soll, dass die einheimische vorkoloniale Bevölkerung weder „Menschen“ im eigentlichen Sinne gewesen seien und noch viel weniger schon so etwas wie „Menschenrechte“ gekannt hätten.

Oder mit anderen Worten: Die Theoriebildung und Geschichtsschreibung zu den Menschenrechten sind bis vor kurzem und bis auf ganz wenige Ausnahmen durchaus eurozentrische und zutiefst intra-kulturelle Angelegenheiten. Die (ideologische) Gleichung „Menschenrechte sind im Grunde genommen Rechte des weißen abendländischen heterosexuellen erwachsenen Mannes“, gilt sowohl für die philosophische Konzipierung wie die Geschichtsschreibung praktisch ungebrochen.

1. Das Legat der indigenen Völker

„Die gesamte Geschichte Lateinamerikas, zumindest seit der Ankunft der Europäer, ist eine Geschichte der Menschenrechte“[141]. Mit diesem Satz sind mindestens drei Aspekte der Problematik aus der Perspektive Lateinamerikas angesprochen:

1. Die Frage der Menschenrechte jenseits der abendländisch-christlichen Einflusssphäre.
2. Die fünfhundert Jahre seit dem symbolischen Jahr 1492 als eine Zeit systematischer Menschenrechtsverletzungen.

[141] Zaffaroni, Eugenio Raúl (1989). “La Historia de los Derechos Humanos en América Latina”. In: Olguín, Leticia (Koord.). *Educación y Derechos Humanos: Una discusión interdisciplinaria.* San José und Buenos Aires: IIDH und Centro Editor de América Latina. 21-80: 22.

3. Die mühsame und oft widersprüchliche Geschichte des Kampfes um die Anerkennung und Erweiterung der Rechte des Menschen, der Völker und der Mutter Erde in Lateinamerika.

Schon bald nach der Eroberung *(Conquista)* Lateinamerikas durch die Spanier (und in minderem Masse Portugiesen) entstand eine philosophische und theologische Debatte zur Rechtmäßigkeit dieser Eroberung, vor allem aber zum Status der einheimischen indigenen Bevölkerung. In der Perspektive der von Aristoteles geprägten Renaissance-Scholastik der spanischen Hoftheologen – allen voran Juan Ginés de Sepúlveda – ging es spezifisch um die Frage nach der menschlichen oder „tierischen" Natur der von den *Conquistadores* fälschlicher- und später auf despektierliche Weise als „Indios" bezeichneten autochthonen Bevölkerung.

In der berühmt-berüchtigten Debatte zwischen Sepúlveda und Bartolomé de las Casas, 1550-51 in Valladolid, führte ersterer denn auch das (angebliche) völlige Fehlen von Gesetz und Ordnung seitens der *Indígenas* als entscheidenden Grund an, ihnen die Menschlichkeit abzusprechen: "Vergleiche die Gaben der Vernunft, Erfindungskraft, Großmut, Bescheidenheit und Religion der Spanier mit diesen Menschlein, in denen man kaum Reste von Menschlichkeit finden kann und die nicht nur jeglicher Kultur entbehren, sondern auch weder Schrift verwenden oder kennen, noch Monumente ihrer Geschichte bewahren, sondern bloß eine gewisse dunkle und vage Erinnerung an einige Vorkommnisse haben, die auf Gemälden festgehalten sind. Sie *besitzen keine schriftlichen Gesetze* und haben barbarische Institutionen und Gebräuche".[142] Die dabei implizit angenommene logische Inferenz vom Fehlen „schriftlicher Gesetze" auf die Inexistenz von (ungeschriebenen) Menschenrechten spiegelt den bis weit ins 20. Jahrhundert virulenten Rassismus abendländischer Gelehrter.

Die „Minderwertigkeit" der „Indios" wurde von Philosophie und Theologie mindestens entlang von drei Begründungssträngen zu erhärten versucht: Zum einen seien die *Indígenas* Abtrünnige und Apostaten, weil sie die „Proto-Evangelisierung" durch den legendären Apostel Thomas zurückgewiesen hätten, was später säkular im Sinne der positivistischen Degenerierung ausgelegt wurde.[143] Zum zweiten seien sie kulturell und zivilisatorisch ignorant („barbarische Institutionen und Gebräuche"), also im Vergleich zu den Kulturleistungen des Abendlandes zurückgeblieben (das Argument der „Kindheit" und damit der „Minderjährigkeit"). Und zum dritten fehle ihnen jegliches Rechts- und Moralbewusstsein, was sich eben auch im Fehlen „schriftlicher Gesetze" und „Kultur" erweise, sodass kaum „Reste von Menschlichkeit" zu finden sind. Obwohl Bartolomé de las Casas die „Menschlichkeit" der „Indios" – eigentlich ging es um die scholastische Frage, ob sie eine Seele hätten – verteidigte, ging es ihm doch in erster Linie um die Bedingung der Möglichkeit der Evangelisierung, was er hingegen im Fall der von Afrika eingeschleppten Sklaven völlig fallen ließ.[144]

Damit fing eine Geschichte der systematischen Leugnung und Verletzung der Menschenrechte hinsichtlich der indigenen Bevölkerung von *Abya Yala* (so der indigene

---

[142] Aus dem Werk *Democrates Alter*, zitiert in: Pereña, Luciano (1992). "El Proceso a la Conquista de América". In: Robles, Laureano (Hrsg.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 208. Übersetzung und Hervorhebung von mir.

[143] Schon sehr früh bildete sich in Lateinamerika (vor allem im Andenraum und in Zentralamerika) die Legende einer Proto-Evangelisierung durch den Apostel Thomas heraus, um die Vorfahren der einheimischen Bevölkerung vor den von den spanischen Missionaren angedrohten Höllenqualen zu retten. Im Andenraum wurde „Thomas" zu *Tunupa* oder *Tonopa*, der andinen Gottheit und Sohn von *Wiracocha*.

[144] Die Liebe von Bartolomé de las Casas gehörte der indianischen Rasse, und er selbst machte den Vorschlag, schwarze Sklaven aus Afrika in die Neue Welt zu importieren, um die „Indios" zu entlasten, da die Schwarzen durch größere körperliche Robustheit geeigneter seinen in Erzminen und auf Plantagen zu arbeiten. Diese Entscheidung bereute er jedoch in späteren Jahren.

Name für „Lateinamerika“) an, und zwar in zweifacher Hinsicht: a) Die indigenen Völker des Kontinents hätten niemals Menschenrechte entwickelt und seien erst durch die Zivilisationsleistungen des Abendlands mit diesen konfrontiert worden. b) Die indigenen Völker sind die hauptsächlichen Opfer von Menschenrechtsverletzungen, bis in die jüngste Vergangenheit. Dadurch steht die europäisch-abendländische Menschenrechtstradition gegenüber der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas in einer doppelten Schuld: Einerseits die Anerkennung einer eigenen Rechtstradition, die weit über die liberal und vorwiegend individualistisch konzipierten Menschenrechte in abendländischer Perspektive hinausgehen, und andererseits die Wiedergutmachung systematischer Verletzung der Menschenrechte der indigenen Bevölkerung, vor allem aufgrund von Rassismus, Vorurteilen, Überheblichkeit und ideologischer Verkürzung.

Sicherlich machten sich auch die vorkolonialen Völker und Imperien von *Abya Yala* Menschenrechtsverletzungen im neuzeitlich-abendländischen Sinne schuldig. Im Aztekenreich scheint es Menschenopfer, und im Inkareich eine Art Zwangsprostitution gegeben zu haben. Andererseits waren diese Völker und politischen Gebilde aber keine rechtsfreien oder gar anomalen Räume, wie Ginés de Sepúlveda meinte. Das *Tawantinsuyu*, wie das Inkareich eigentlich heißt, kannte ein allgemein anerkanntes Gewohnheitsrecht, das sich bis heute in der Form der Kommunaljustiz erhalten hat. Wichtig ist dabei die absolute Korrespondenz von Menschenrechten und Menschenpflichten[145], die sich je nach Alter und Inklusion der entsprechenden Personen in die Gemeinschaft *(Ayllu)* anders definieren. Für die aktuelle Diskussion um die Menschenrechte in Lateinamerika können zumindest zwei Konzeptionen aus dem Fundus der indigenen Völker und somit der vorkolonialen Zeit angeführt werden: Die Menschenrechte als Kollektivrechte („Rechte der Völker“) und die Transzendierung des Anthropozentrismus bei der Bestimmung der Menschenrechte im Sinne der „Rechte der Mutter Erde“.

2. Eine Geschichte von Ausschluss, Diskriminierung und Gewalt

Trotz der relativ fortgeschrittenen spanischen Rechtsprechung im 16. Jahrhundert und des auch auf die Neue Welt angewandten „Völkerrechts“ *(ius gentium)* blieben die indigenen Völker und deren Mitglieder, wie auch Frauen, Kinder und Besitzlose bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts von den fundamentalen Menschenrechten weitgehend ausgeschlossen. Im Verlaufe der Eroberung und Kolonialisierung starben über 85% der 80 Millionen indigenen Menschen aufgrund des Genozids, Erschöpfung oder der eingeschleppten Krankheiten und Epidemien.

Die Politische Philosophie, die den Unabhängigkeitsbestrebungen der meisten neuen Republiken am Ende des 18. und anfangs des 19. Jahrhunderts Pate gestanden hat, ist eine Mischung aus der „Erklärung von Virginia“ (1776)[146], den aufklärerischen Ideen von Montesquieu und Rousseau, sowie der spanischen politischen Theorie der Renaissance. Insgesamt handelt es sich um die Ideologie des politischen Liberalismus, und die entsprechende Menschenrechtskonzeption spiegelt diesen auch in Europa und Nordamerika vorherrschenden Diskurs, der die politischen und sozialen Rechte einer verschwindend kleinen Minderheit vorbehält.

---

[145] Es ist bezeichnet, dass der Titel der ersten panamerikanischen Menschenrechtserklärung, die ein halbes Jahr vor der so genannten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ durch die UNO (10.Dezember 1948) verkündet wurde, sowohl Rechte wie Pflichten nennt: „Amerikanische Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen“ *(Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre)*, vom 2. Juni 1948.

[146] Die *Virginia Declaration of Rights* (1776) gilt neben der britischen *Bill of Rights* (1689) als eine der ersten Menschenrechtserklärung der abendländischen Welt und ist Teil der Staatsverfassung der ersten 13 unabhängigen Staaten der späteren USA *(Constitution of the Commonwealth of Virginia)*.

Seit der Unabhängigkeit der ersten Republiken (Haiti 1804) bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die politischen (Stimm- und Wahlrecht; Meinungsfreiheit) und sozialen Rechte (Schulbildung; Selbstbestimmung; Gesundheit) auf die erwachsene männliche *Criollo*-Oberschicht[147], die zudem Besitztitel vorweisen konnte, beschränkt, also auf etwa 3-5% der Gesamtbevölkerung. *Indígenas*, AfroamerikanerInnen, besitzlose Mestizen, eingesessene Ausländer, sowie generell die Frauen und Kinder waren dagegen von den fundamentalen Menschenrechten ausgeschlossen, und wurden auch sozial und kulturell diskriminiert und als BürgerInnen zweiter Klasse angesehen.

Besonders stoßend waren die Menschenrechtsverletzungen gegenüber der afroamerikanischen Bevölkerung[148]. Aufgrund der Anerkennung der „Menschlichkeit" der indigenen Bevölkerung durch die spanische Krone konnte diese nicht versklavt werden (es gab und gibt aber bis heute Formen der Halbsklaverei) bedurften die Kolonien billiger Arbeitskräfte, die alsbald auf den Sklavenmärkten von Schwarzafrika gefunden wurden. Man schätzt (z.B. Eric Hobsbawm), dass im 16. Jahrhundert eine Million, im 17. Jahrhundert drei und im 18. Jahrhundert sieben Millionen, also insgesamt 11 Millionen SchwarzafrikanerInnen nach Amerika verschleppt worden sind; zudem starben etwa 50% bei der Gefangennahme und dem Transport, sowie 10% jährlich auf den Plantagen und in den Minen.

Der Ausschluss, die Diskriminierung und Gewalt hörten auch nach der politischen Unabhängigkeit der neuen Nationalstaaten nicht auf, sondern nahmen nur subtilere und oft gar brutalere Formen an. Die indigenen Völker wurden gezwungen, ihre einheimischen Sprachen, Kulturen, Religionen und Gebräuche aufzugeben und sich der „abendländischen Beschneidung"[149] in jeglicher Hinsicht zu unterziehen. Zugleich nahmen die sozialen Ungleichheiten zwischen dem städtischen Mittelstand und der immer stärker verarmten und vom Staat völlig im Stich gelassenen Landbevölkerung immer mehr zu. Lateinamerika ist heute der Kontinent mit den größten Ungleichheiten zwischen Arm und Reich. 1948, als die „Amerikanische Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen" (am 2. Juni, ein halbes Jahr vor der „Allgemeinen Erklärung" der UNO) in Bogotá verabschiedet wurden[150], hatten die indigenen Völker, die Afroamerikaner und die Frauen noch immer keinen Zugang zu den politischen und sozialen Rechten.

3. Kollektivrechte und die Rechte der „Mutter Erde"

Bevor wir uns den Neuerungen hinsichtlich der Menschenrechtsidee in Lateinamerika zuwenden, darf das Intermezzo der blutigen Militärdiktaturen in den 1970er und 1980er Jahren[151] nicht verschwiegen werden. Diese forderten nicht nur unzählige Menschenleben, sondern zogen auch die Einschränkung oder Aussetzung demokratischer und sozialer

[147] Als *Criollos* („Kreolen") werden in Lateinamerika die Nachfahren der spanischen Kolonialherren bezeichnet.

[148] Die politisch korrekte Bezeichnung in Lateinamerika ist *afrodescendientes*, frei übersetzt als „aus Afrika Stammende".

[149] Damit bezeichne ich, in Anlehnung an die von Paulus von Tarsus für ChristInnen abgelehnte „jüdische Beschneidung", die zivilisatorische und kulturelle Reprogrammierung oder „Hirnwäsche" der einheimischen nicht-abendländischen Bevölkerung durch die abendländische Rationalität und Kultur.

[150] Die *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* („Amerikanische Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen") wurde an der 9. Internationalen Amerikanischen Konferenz, an der auch die OEA (Organisation Amerikanischer Staaten) gegründet wurde, approbiert, und gilt als die erste internationale Übereinkunft zu den Menschenrechten, ein halbes Jahr vor der „Allgemeinen" Erklärung der UNO.

[151] Die erste und längste Diktatur war jene Nicaraguas von 1936-1979, von Argentinien (1930-1983, mit Unterbrüchen), sowie jene von Paraguay, von 1940 bis 1989. Praktisch alle Staaten Süd- und Zentralamerikas erlitten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine kürzere oder längere Phase diktatorialer Herrschaft, indirektes Resultat des Kalten Krieges und der Monroe-Doktrin der USA.

Grundrechte nach sich. Ähnliches lässt sich von den vielen Guerillabewegungen und –kriegen, dem Auftauchen paramilitärischer Gruppen und der gewaltsamen Niederschlagung durch die Staatsgewalt sagen. Allein in Peru forderte der Bürgerkrieg vom „Leuchtenden Pfad“ über 60.000 Menschenleben, und in Kolumbien dauert der „Krieg niedriger Intensität“ noch immer an. Schließlich sollen auch die Menschenrechtsverletzungen aufgrund des Drogenhandels und des Kampfes der Staatshoheit dagegen (insbesondere in Kolumbien und Mexiko), sowie wegen der Doktrin der „Nationalen Sicherheit“ und der Antiterrorismusgesetze erwähnt werden.

An dieser Stelle möchte ich aber auf zwei konzeptuelle lateinamerikanische Neuerungen und Erweiterungen der ursprünglich individualistischen und liberalen Menschenrechtsidee des Abendlandes eingehen. Zum einen die Erweiterung der sozialen Rechte – die auch im Menschenrechtskatalog der UNO an zweiter Stelle stehen – auf die kollektiven „Rechte der Völker“, und zum anderen die Ausdehnung und zugleich Relativierung der anthropozentrisch verfassten abendländischen Menschenrechte im Sinne der „Rechte der Mutter Erde“. Beide Konzeptionen sind im Rahmen der liberalen und aufklärerischen Menschenrechtstradition des Abendlandes höchst umstritten, deuten aber auf eine interkulturelle Transformation derselben hin.

Die „kollektiven Rechte“ werden oft als Rechte der dritten Generation (nach den individuellen und sozialen Menschenrechten) bezeichnet, und wurden erstmals in der Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) von 1989 im Sinne der „Rechte der indigenen Völker“ ausgelegt, und schließlich 2007 von der UNO in der „Erklärung der Rechte der indigenen Völker“ endgültig in den Menschenrechtskodex aufgenommen, allerdings ohne rechtsverbindlichen Charakter. Dabei handelt es sich vor allem um das Recht auf Selbstbestimmung, auf eigenes Land, eigene Sprache, Kultur und Religion. Die eigentliche Neuerung besteht darin, dass nicht mehr nur individuelle Personen Träger und Subjekte von Rechten sind, sondern auch kollektive Einheiten wie indigene Völker. Dies entspricht dem Selbstverständnis vieler indigener Weisheitstraditionen, wonach das Individuum und dessen Identität eine von der Kollektiveinheit abgeleitete und sekundäre Größe ist, sodass die individuellen Menschenrechte, die im Abendland an erster Stelle stehen, für die indigenen Philosophien an zweiter oder gar dritter Stelle kommen.

Im andinen Raum etwa manifestieren sich die kollektiven Rechte der indigenen Gemeinschaften in der so genannten „Kommunaljustiz*“ (justicia comunitaria),* die vom Römischen Recht und dem demokratisch etablierten Rechtswesen der meisten Staaten Lateinamerikas grundsätzlich verschieden sind. Erstes und wichtigstes Rechtssubjekt ist die Dorfgemeinschaft, der recht getan und auch Wiedergutmachung erfolgen muss. Politisches Subjekt – im Sinne der Ausübung eines Amtes – ist nicht das Individuum, sondern das Paar, das erst in eigentlichem Sinne „Person“ ist.[152]

Noch weit kontroverser diskutiert werden in abendländisch beeinflussten Kontexten die so genannten „Rechte der Mutter Erde“. In der liberalen Tradition der abendländischen Aufklärung sind Rechte an ein vernunftbegabtes Subjekt gebunden, also an die mündige und autonome menschliche Person. Verschiedene VertreterInnen indigener Völker Lateinamerikas und militante VerteidigerInnen der Ökologie (*Gaya*-Theorie; Ökofeminismus; Ökotheologie; tellurische Spiritualität) stellen diesen Anthropozentrismus des Rechtsgedankens zunehmend in Frage und möchten die (Menschen-)Rechte auch auf die nicht-menschliche Natur und den Kosmos insgesamt ausdehnen, metaphorisch zusammengefasst in den Rechten der „Mutter Erde“ *(Pachamama)*.

[152] Auf Aymara bedeutet *jaqichasiña*, das für die „Ehe“ verwendet wird, wörtlich „Person werden“. Und erst als vollwertige „Person“ *(jaqi)* kann jemand ein politisches oder judizielles Amt einnehmen, das er oder sie zusammen mit seinem, bzw. ihrem Partner ausübt.

In Bolivien trat zum Beispiel am 21. Dezember 2010 das „Gesetz der Rechte der Mutter Erde“ *(Ley de los Derechos de la Madre Tierra)* in Kraft, wobei die „Mutter Erde“ definiert wird als „das lebendige und dynamische System, das durch die untrennbare Gemeinschaft aller Lebenssysteme und Lebewesen gebildet wird, die untereinander verbunden, in gegenseitiger Abhängigkeit und Komplementarität ein gemeinsames Schicksal teilen“ (Art. 3a). Somit hat die „Mutter Erde“ den Charakter eines kollektiven Subjekts öffentlichen Interesses (Art. 5) und bedarf des ausdrücklichen Schutzes durch den Staat (Art. 8). Das eigentlich Revolutionäre aber besteht in der Unterordnung und Begrenzung der individuellen (Menschen-)Rechte unter, bzw. durch die kollektiven Rechte der „ Mutter Erde“ (Art. 6b).[153]

Dabei braucht man nicht so weit zu gehen wie der bolivianische Kanzler David Choquehuanca, demzufolge das „Leben eines jeden Wesens in der Natur mehr wert sei als ein Menschenleben“, aber es ist klar, dass die so genannten liberalen „Menschenrechte“ durch die kollektiven Rechte der Völker und der Mutter Erde eine entscheidende Relativierung und interkulturelle Kontextualisierung erfahren. Für das indigene Verständnis ist die „Mutter Erde“ *(Pachamama)* eigentliche Quelle des Lebens und damit erstes Rechtssubjekt, und wir Menschen sind deren „Kinder“. Die Verteidigung der „Rechte der Mutter Erde“ hat also auch Auswirkungen auf die Menschenrechte, aber mit einer klaren Hierarchisierung der Rechte, die jener der neuzeitlichen abendländischen Tradition entgegengesetzt ist.

Weiterführende Literatur des Autors

Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit. Frankfurt a.M.: IKO Verlag. 1999.

Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas. Mainz: Matthias Grünewald Verlag. 2012. Bd. 23 von „Theologie Interkulturell“.

[153] Es handelt sich um das Gesetz Nr. 701. Der Text auf Spanisch kann eingesehen werden unter: http://psaneamiento.vicepresidencia.gob.bo/PDF/2010/Ly-071.Pdf

7. Zivilisationskrise und das Gute Leben: Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modelles durch das andine *Allin Kawsay / Suma Qamaña*

Trotz der großen Anstrengungen der Internationalen Entwicklungszusammenarbeit, der internationalen Finanzinstitutionen (Internationaler Währungsfonds, Weltbank, Interamerikanische Entwicklungsbank, usw.) und einer großen Anzahl von Nicht-Regierungs-Organisationen (NRG) im Verlaufe der letzten vier Jahrzehnte, ist die Kluft zwischen einem minoritären globalen Norden und einem mayoritären Süden nicht etwa vermindert worden, sondern im Gegenteil: der Abgrund ist für viele Völker und ganze Gesellschaften zu einer Todesfalle geworden. Die Bevölkerung der so genannten „Dritten Welt“ wird von den wichtigsten Börsen des Planeten als „überflüssig“ erklärt, und zwar in dem Sinne, dass die so genannte „Globalisierung“ neoliberalen Zuschnitts mit der postmodernen Vergeudung nur jenen „wenigen Glücklichen“ *(happy few)* zugutekommt und Dreiviertel der Menschheit von den Köstlichkeiten ausschließt, welche die Propaganda des Marktes pausenlos anpreist.

Zusätzlich zu dieser mehr oder weniger bekannten Situation muss an dieser Stelle unbedingt auf den Zustand unserer Erde hingewiesen werden, dieses blauen Planeten inmitten einer kosmischen Wüste, der immer alarmierender ist. Die spektakulärsten Vorhersagen des Berichts des *Club of Rome*[154] aus den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sind durch die Wirklichkeit inzwischen bei weitem übertroffen worden. Wir sind einen Schritt vom ökologischen Kollaps entfernt und spritzen weiter wie verrückt das Gift ein, das unweigerlich zum Ende des Lebens auf unserem Planeten führt.

1. Die vielfachen Krisen als Symptome einer Zivilisationskrise

Der Fall der Berliner Mauer 1989 hat nicht nur aufgezeigt, dass der real existierende bürokratische Sozialismus undurchführbar und zudem unerwünscht sei, sondern gab zugleich der Illusion Auftrieb, das kapitalistischen Modell sei das einzig mögliche, und die Geschichte als Kampf um politische und wirtschaftliche Vorherrschaft käme definitiv in der Apotheose des neoliberalen Wirtschaftsmodells und des amerikanischen *Way of Life* an ihr Ende (Francis Fukuyama).[155] Die globale Bipolarität wich der Unipolarität, und diese wurde in kulturellen und religiösen Begriffen als die endgültige Überlegenheit der abendländischen Zivilisation

[154] Der Club of Rome ist eine von prominenten Persönlichkeiten konstituierte Organisation, die die Förderung eines stabilen und nachhaltigen wirtschaftlichen Wachstums der Menschheit erstrebt. Unter seinen Mitgliedern befinden sich herausragende WissenschaftlerInnen (einige Nobelpreis-Gewinner), ÖkonomInnen, PolitikerInnen, Staatsoberhäupter und auch internationale Vereinigungen. Er tagte zum ersten Mal 1968, und 1972 erschien der Bericht „Die Grenzen des Wachstums“. Die Hauptthese des Buches besagt, dass es auf einem endlichen Planeten kein kontinuierliches wirtschaftliches Wachstum geben könne, und dass diese Grenzen von zweierlei Art seien: aufgrund der natürlichen Ressourcen einerseits, und aufgrund der Kapazität der Erde, die Verschmutzung absorbieren zu können, ohne die Qualität der Umwelt zu beeinträchtigen. 1992, also zwanzig Jahre später, erschien „Jenseits der Grenzen des Wachstums“, und 2004 „Jenseits des Wachstums: Das 30-Jahre-Update“ (Meadows, Donella, Meadows, Dennis L. und Randers, Jørgen (2004). *Limits to Growth: The 30-Year Update.* Chelsea Green [(2006). *Grenzen des Wachstums, das 30-Jahre-Update: Signal zum Kurswechsel.* Stuttgart: Hirzel]).

[155] Vgl. Fukuyama 1992. 1989 schrieb Fukuyama in der Zeitschrift *The National Interest* einen Beitrag mit dem Titel "The End of History?", der später im Buch *The End of History and the last Man* (1992) verarbeitet wurde, in dem der Autor der Meinung war, dass der Fall des Kommunismus und der Sieg der liberalen Demokratien den Beginn der “letzten Phase” einläuteten, bei der es keinen Platz mehr für lange ideologische Kämpfe hätte.

und der christlichen Religion gedeutet, gerechtfertigt und verteidigt von den Ideologen des Konservatismus der Neuen Ökonomie und der neuliberalen Theologie.[156]

Zwanzig Jahre danach ist die erste Weltmacht nicht nur durch den „Feuerbach“ der Zwillingstürme vom Manhattan (2001) geschritten, sondern wurde auch von einer der schlimmsten Finanzkrisen ihrer Geschichte erfasst, eine Krise, die ihren Ursprung in den „Schrott-Hypotheken“ *(sub-primes)* und deren Folgen (2008) hatte. Ganz zu schweigen von den ungewinnbaren Kriegen in Afghanistan und Irak, sowie dem Aufkommen neuer Weltmächte, die die selbst-erklärte Hegemonie des Abendlandes mit immer deutlicherer Vehemenz in Frage stellen: China und Indien. Zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts sehen wir uns in eine Reihe von Krisen verstrickt, die sich zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte auf derart explosive und katastrophale Art miteinander verbinden, und die sich zudem dank der Globalisierung der Märkte, Massenmedien und Umweltverschmutzung auf den ganzen Planeten erstrecken: Finanzkrise, Wirtschaftskrise, Krise der Staatsverschuldung, ökologische Krise, Ernährungskrise, Wertkrise, Energiekrise, militärische Krise und spirituelle Krise. Alle Anzeichen weisen darauf hin, dass es sich nicht mehr einfach um eine Krise unter vielen, wie etwa die Grosse Depression von 1920, handelt, sondern um eine Krise des Zivilisationsmodells, das nach über vierhundert Jahren scheinbarer Überlegenheit an ihr Ende kommt, eine Dekadenz, die sich vor den Augen von Falken und Tauben zu einer atemberaubenden Entbindung herkömmlicher Sicherheiten entwickelt.[157]

Auch wenn die Banker von *Wall Street* und Tokio, die Staatsoberhäupter der G8 und die internationalen Finanzinstitute uns zu überzeugen versuchen, dass wiederum „alles unter Kontrolle sei“, platzen in aller Welt die spekulativen Seifenblasen einer Wirtschaft, die auf fiktivem Kapital und unproduktiver Arbeit gründet. Trotz der verzweifelten „Rettungsaktionen“ der Regierungen, um die Banken, die „zu groß sind, um Bankrott zu gehen“, zu retten –man beachte, dass es nicht darum geht, Menschen zu „retten“, sondern Geld-, befinden sich immer mehr Staaten und Finanzinstitute am Rand des Bankrotts. Der Fall von Griechenland mit einer Verschuldung von über 200% seines BIP (Bruttoinlandprodukt) oder von Spanien mit erschüttern die Eurozone, aber die größte Weltmacht, die USA, hat in den letzten Jahrzehnten eine Staatschuld von über 300% seines BIP akkumulier, von der China praktisch die Hälfte an Staatsanleihen besitzt. In wirtschaftlicher Hinsicht ist die USA zur Geisel des Reiches der Mitte geworden, und seit 2008 ist dieses nicht länger gewillt, die Anleihen der amerikanischen Schulden zu kaufen, mit der Konsequenz, dass sich die Spirale hin zum völligen Staatsbankrott immer schneller zu drehen beginnt.

Trotz der verbalen Erklärungen der Weltmächte, der immer sichtbareren und katastrophaleren Klimaveränderung entgegenzuwirken, sind die vorgeschlagenen Lösungen sattsam bekannt: mehr Technologie, eine größere Menge erneuerbarer Energien, Aufrufe an die Länder des Südens, die „Lungen des Planeten“ zu schützen. Sowohl in Kopenhagen wie auch in Cancún und Rio de Janeiro beschränkte sich das Thema auf die quantitative Dimension: Bis zu welchem Prozentsatz kann man den Ausstoß von Gasen reduzieren, die den Treibhauseffekt verursachen? Das System der Energieverschwendung[158] selbst aber bleibt unangerührt, weil es weiterhin einen wichtigen Teil der dem kapitalistischen Modell von Produktion und Akkumulation inhärenten Logik bildet. Dasselbe kann auch bezüglich der

---

[156] Erwähnt sei speziell Michel Camdessus, früherer Generalsekretär des Internationalen Währungsfonds, und Michael Novak, katholische r US-amerikanischer Philosoph und Priester. Vgl. Aguiló 2010; Galbraith 1994; 189ss.; Cooper 2008.

[157] Vgl. Dierckxsens 2011.

[158] 20% der Weltbevölkerung verbrauchen 80% der Gesamtenergie des Planeten. Um den Lebensstil der USA aufrecht erhalten zu können, bräuchte man 5,2 Planeten Erde, für den Lebensstil von Großbritannien 3,1, für jenen von Frankreich 3, für jenen von Deutschland 2,5 und für jenen von Brasilien – ein Schwellenland – immerhin noch 2 Planeten Erde.

Haltung der Weltmächte zur Verknappung der nicht erneuerbaren Bodenschätze wie Erdöl, Erdgas und Mineralien, aber auch Wasser und Luft, gesagt werden: konsumieren, bis es nichts mehr gibt. Und wenn die Länder des Südens, die zwar wirtschaftlich arm, aber zugleich reich an Bodenschätzen sind, nicht mehr länger gewillt sind, ihre Ressourcen freiwillig auszubeuten und der hedonistischen Raffgier des Nordens zu verkaufen, werden sie *a manu militari* dazu gezwungen werden.

Die wirkliche Perversität dieses Wirtschaftsmodells zeigt sich in der Energie- und Lebensmittelkrise. Nicht nur die Erde, sondern auch die Grundlebensmittel sind zu Gegenständen der Spekulation der Börsen, und die „erneuerbaren Energiequellen" zu den irreführend als „Biotreibstoffe" bezeichneten Energieträgern geworden. Die Ernährung der menschlichen Personen wird in den Industrieländern der energetischen „Ernährung" des industriell-militärischen Komplexes untergeordnet. Die Länder der Peripherie, bis vor kurzem noch ernährungssouverän, sind inzwischen geradezu süchtig hinsichtlich der Einfuhr von billigen Lebensmitteln und der Ausfuhr von „Nekro-Treibstoffen" geworden, eine Zeitbombe für das Ausbrechen von regelrechten Hungersnöten. Mexiko, die Wiege des Maises, importiert bereits genetisch manipulierten Mais. Und wenn wir die Verschwendung von Energie und Geld im Norden sehen, fehlen schlicht die Worte, um die absolute Perversität dieses Systems zu beschreiben, das sich als das „bestmögliche" betrachtet: im Weltmaßstab wird dreimal mehr für Kosmetika ausgegeben als für die Bekämpfung des Analphabetismus, ebenso viel für Hundenahrung wie für die Bekämpfung des Hungers, oder etwa weit mehr für Make-Up als für Programme der reproduktiven Gesundheit für Frauen (Diercksxens 2011: 84).

Warum kann man von einer „Zivilisationskrise" und nicht einfach einer „Wirtschaftskrise" oder eines zufälligen Zusammentreffens verschiedener Krisen sprechen? Ich glaube, dass alle genannten Krisen in einem einzigen Rationalität- und Wertetyp gründen und auf die vorherrschende abendländische Zivilisation der letzten dreihundert oder vierhundert Jahren zurückgehen. Und dieser Rationalität liegt eine Reihe von „Trugschlüssen" und Voraussetzungen zugrunde, die mit dem Leben im Allgemeinen und dem menschlichen Leben im Besonderen unvereinbar sind. Dass die praktisch und geschichtlich katastrophalen Folgen sich erst jetzt auf unbestreitbare Weise zu zeigen beginnen, hat mit zwei wichtigen Faktoren zu tun: einerseits die „Globalisierung" des abendländischen Modells in den letzten fünfzig Jahren, vor allem mittels der Ideologie der „Entwicklung" und des Konsumismus, und die Beschleunigung der spekulativen und fiktiven Wirtschaft zulasten einer realen Wirtschaft, in den meisten Ländern des globalen Nordens. Was sich vorher in lokalen und regionalen Dimensionen abgespielt hat, hat heutzutage weltweite Auswirkungen, und was früher der Verlust von ein paar Börsen-Abenteurern war, entwickelt sich jetzt zum Bankrott des „Kasino Welt". Der globale Süden kann sich dem „Schmetterlingseffekt" nicht mehr entziehen: die Erkältung von *Wall Street* erzeugt in Bolivien oder Peru eine Lungenentzündung.

2. Die entgleiste abendländische Moderne

Seit dem (frühen) Mittelalter hat das Abendland vorwiegend aus zwei unterschiedlichen Quellen getrunken: einerseits aus der semitischen (jüdisch-christlichen) Weisheit, und andererseits aus der griechisch-römischen Philosophie. Während die erste Quelle dem Abendland die auserwählte Tochter der „Geschichte" und der transzendenten Perspektive in der Eschatologie schenkte, brachte die zweite den auserwählten Sohn der „ewigen Wahrheit", der „Wissenschaft" und „Technologie" hervor. Zwei Zeitauffassungen, die scheinbar widersprüchlich – die eine linear und die andere kreisförmig – sind, zwei Modelle der Anthropologie und Ethik – die eine altruistisch und die andere heroisch -, zwei Paradigmen des Politischen – die eine demokratisch und die andere aristokratisch -, und zwei

Konzeptionen des Göttlichen und Religiösen – die eine befreiend und die andere fatalistisch -, befinden sich in einer „unmöglichen Ehe“, welche die abendländische Neuzeit und deren Folgen bestimmt.[159]

Seit der Renaissance wurden diese jahrtausendealten Weisheitstraditionen zusehends „säkularisiert“, ohne aber dadurch deren religiöse „messianische“ und transzendente Grundausrichtungen zu verlieren. mutiert zur Unwiderlegbarkeit der modernen Wissenschaften, um wirtschaftlichen „Determinismus“ des Kapitalismus und zu einer quasi-religiösen Segmentierung der Gesellschaften und Kulturen. Die jüdisch-christliche Religiosität hat sich andererseits im säkularen Messianismus des grundsätzlich unbegrenzten Fortschritts, in den bürgerlichen und unternehmerischen Freiheiten, sowie in der menschlichen Transformation der Natur durch die Arbeit inkarniert.[160]

In dieser Mischung von Ideen und Konzeptionen bildet sich nicht nur die abendländische Moderne heraus, sondern auch das vorherrschende Paradigma dessen, was sich im 20. Jahrhundert als „Entwicklung“ und „unbegrenztes Wachstum“ herausbilden sollte. Der Prozess der Säkularisierung geht auf die europäische Aufklärung, den Historizismus mit den beiden hauptsächlichen Strömungen (Idealismus und Materialismus), den Positivismus und Szientifismus des 19. Jahrhunderts zurück.[161] Trotz der vielen Entzauberungen, vor allem durch die beiden Weltkriege oder die Strömungen des Irrationalismus und sogar der Postmoderne, hat das dabei zugrundeliegende Paradigma kaum an Gültigkeit verloren und

---

[159] In diesem Sinn spricht Lovejoy von “fruchtbaren Inkonsistenzen” im Schoss der abendländischen Philosophie (Lovejoy 1936), die als Synthese des griechischen und semitischen Paradigmas bezeichnet werden können. Die offensichtlichsten „Widersprüche” tun sich vor allem bezüglich der ontologischen (geschaffene *versus* ewige Welt), metaphysischen (Kontingenz *versus* Notwendigkeit), epistemologischen (geschichtliche *versus* ewigen Wahrheiten) und ethischen (persönliche Freiheit *versus* universales Gesetz) Modelle hervor. Viele dieser Inkonsistenzen führten im Mittelalter zu erhitzten Debatten, vor allem zwischen dem „lateinischen Averroismus“ und den Verteidigern der christlichen Orthodoxie.

[160] Es sollte gesagt werden, dass dieser Prozess der “Säkularisierung“ nicht unumkehrbar ist, wie viele TheoretikerInnen der Religion uns glauben machen. Wir stehen heute vor einer „Wieder-Religionisierung“ von Inhalten, die als rein „säkular“ gelten, wie etwa des Geldes, des Marktes, der Börsen, des Erfolgs, des neoliberalen Kapitalismus, der abendländischen zivilisatorischen Globalisierung, usw. Mit dem Unterschied, dass die „messianischen“ Ideen von früher (der jüdisch-christlichen Tradition) in einem postmodernen Kontext nicht länger das Ideal einer gerechten und egalitären Gesellschaft beinhalten, sondern vielmehr die „monetäre“ Prädestination einiger Weniger zum vollständigen Glück im Rahmen des post-säkularen Hedonismus.

[161] Es handelt sich praktisch um die “Mega-Erzählungen“ oder „Meta-Theorien“ der Neuzeit, die von der Postmoderne dekonstruiert werden. François Lyotard erwähnt in *La Condition Postmoderne* drei hauptsächliche „Meta-Erzählungen“:

1) Den Hegelianismus, der die Geschichte als Selbstentfaltung des Geistes interpretiert. Alles, was sich in der Geschichte abspielt, eingeschlossen das Leiden, rechtfertigt sich, insofern es zum Fortschritt des Geistes hin zum Ideal maximaler Freiheit und Selbstbewusstsein beiträgt.
2) Die emanzipatorische Erzählung. Die Nation, das Volk und sein Weg zur Freiheit sind dasjenige, was die Institutionen und das Wissen legitimieren und ihnen die Instrumente zur Verfügung stellen, um mittels Entscheiden zu deren Verwirklichung zu gelangen. Dies ist die Idee der Französischen Revolution, welche vom Marxismus aufgegriffen und in dem Sinne transformiert wird, dass als Subjekt der Emanzipation der Menschheit das Proletariat gesetzt wird.
3) Der Funktionalismus, der die Gesellschaft als ein einheitliches uns selbstregulierendes System begreift. Jede Aktion, die im Rahmen des Systems stattfindet, kann nur entweder zu deren Entwicklung oder aber deren Dekadenz beitragen. In seiner ursprünglichen Form, etwa im Formalismus von Parsons, beinhaltet die Entwicklung noch die Verbesserung der Lebensbedingungen der BürgerInnen. In der technokratischen Version aber wird diese Idee kaum mehr aufrechterhalten, da es deutlich wird, dass die Optimierung des Systems mit der Entwicklung des Individuums in einen Gegensatz tritt.

wird weiterhin gegen Wind und Wetter von einer Intelligenz verteidigt, die im Dienst der kulturellen, militärischen und wirtschaftlichen Hegemonie des Abendlandes steht.[162]

Im Folgenden möchte ich einige Axiome benennen, die der neuzeitlichen abendländischen Tradition innewohnen und der „Meta-Erzählung" der „Entwicklung", wie sie bis heute gültig ist, als „ideologische" Grundlage dienen.

1. Der dogmatische „**Optimismus**", die Menschheit würde von einem „seminalen" Anfang auf ein „eschatologisches" Finale hin voranschreiten. Dies säkularisierte Konzeption dessen, was religiös die „Heilsgeschichte" war, enthält aber trotzdem noch immer eine sehr starke religiöse Ladung. Das Sprachspiel der „Entwicklung" spricht vom Ziel der „Entwicklung" in Begriffen eines irdischen Paradieses und dem materiellen Wohlergehen, wie uns die Großen religiösen Mythen der Menschheit berichten. Sei dieses Ziel die „klassenlose Gesellschaft", der „amerikanische Traum", ein „Leben ohne Schmerz" oder der „grenzenlose Konsum", so reproduzieren und verbreiten die Bilder doch eine religiöse Ikone, die zuvor der Gottheit oder höchstens deren Gläubigen in einer transzendenten Zukunft vorbehalten war. Der religiöse Optimismus wurde von den TheoretikerInnen des „Fortschritts" säkularisiert und immanentisiert.[163]

2. Zusammen mit diesem säkularen Optimismus hat sich in der abendländischen Kultur und ihren subalternen und abhängigen Kulturen im Süden die Überzeugung der **Irreversibilität** von Zeit und Geschichte festgesetzt. Die Linearität und Unidirektionalität der Zeit, ein Erbe der jüdisch-christlichen Tradition, erlaubt es, weder „zur Vergangenheit zurückzukehren noch einen einmal begonnenen Prozess rückgängig zu machen. Die Vergangenheit liegt zurück, die Zukunft vor uns, und unser Blick ist auf den hoffnungsvollen Horizont vor uns gerichtet. „Fortschreiten" und „vorankommen" sind – in der Vorstellung des Abendlandes – Synonyme für „verbessern" und „reifen". Das Frühere ist notwendigerweise schlechter, weniger entwickelt, „rückständig" und viel weiter vom gesteckten Ziel entfernt als alles, was kommen mag. Jede „Revision", „Entschleunigung", „Rückkehr" oder „"Wiederherstellung" wird im Allgemeinen für die „Entwicklung" als schädlich eingestuft.[164] Es handelt sich um ein Dogma des neoliberalen Kapitalismus, das zugleich ein Trugschluss mit katastrophalen Folgen ist: Nur eine Wirtschaft, die „wächst" (an Gewinnen, Konsumgütern und Kapital), kann die Wohlfahrt der Menschen garantieren. Stagnieren und *Décroissance* sind Synonyme der „Barbarei", „Unzivilisiertheit" und „Primitivität".

3. Diese Irreversibilität und Unidirektionalität der Bewegung verbindet sich mit einer **Quantifizierbarkeit**, nicht nur der Zeit, sondern jeglicher Art von Werten und Zielen. Die Zeit wird zu Sekunden, Minuten, Stunden und Tagen, und verwandelt sich schließlich in „Geld" *(time is money)*; das menschliche Leben definiert sich durch Statistiken, und die Ziele der „Entwicklung" durch Zahlen (wie etwa die „Milleniumziele"). Dies bedeutet, dass die organischen und qualitativen Kategorien wie

[162] Deshalb hat die Postmoderne nicht etwa mit den „Meta-Erzählungen" aufgeräumt, sondern diese auf eine einzig gültige „Meta-Erzählung" reduziert, die sich der unipolaren Auffassung der Welt und deren neuen (Un-)Ordnung einordnet.

[163] Von ihrer theologischen Grundlage beraubt, werden "Fortschritt" und "Optimismus" zu einer Ideologie, die sowohl den "wenig Glücklichen" *(the happy few)* als Rechtfertigung ihrer Verschwendung und ihres Hedonismus dient, als auch als Motivation für die große Masse von Armen, um von einem besseren Leben zu träumen, das nie kommen wird, was genau der Definition der Religion als „Opium des Volkes" von Karl Marx entspricht.

[164] Die Warnungen der Börsen, der Zentralbanken und der transnationalen Finanzinstitute und Unternehmen vor einem "Rückfall" *(décroissance)*, eines "Stagnierens" oder nur schon einer „Verlangsamung" des Wachstums erscheinen in den Medien wie apokalyptische Drohpredigten oder *Anatemata ex cathedra*.

etwa „Entwicklung“[165], „Reifung“, „Verbesserung“, „Wohlfahrt“ und „Lebensqualität“ in monetarisierte und quantifizierte Kategorien übersetzt werden. Das Organische, wie die Pflanzen und Tiere, werden zu „Gütern“ und „Produkten“. Das Unberechenbare, wie es das menschliche Leben ist, wird umschrieben im Sinne von Sicherheitsrisiken und Lebenserwartung, oder – im schlimmsten Falle – als „kollaterale Schäden“, „Humankapital“ oder „überflüssige Bevölkerung“.

4. Diese Aspekte führen zur **Künstlichkeit** der Welt, und zwar in dem Sinne, dass der Reichtum der Umwandlung des „Natürlichen“ in ein „Artefakt“ oder „Produkt“ gleichkommt. Der neuzeitliche Mensch des Abendlandes wird vom „Agri-kultor“ zum „Produzenten“, und usurpiert damit die göttliche Schöpfungskraft des „Pro-duzierens“, also des Erschaffens von Gütern auf der Grundlage der Natur als schlichtes „Produktionsmittel“ oder „Rohstoff“. Diese Verkünstlichung des Lebens zeigt sich heute in den Erzeugnissen der Genmanipulation, der Robotik und der Ersetzung grundlegender biologischer Prozesse, wie etwa die Befruchtung durch künstliche Prozesse. Dieser Aspekt enthüllt ein ausgesprochen nekrophile Tendenz des Abendlandes, nach der das „tote Produkt“ (tiefgefroren; mumifiziert; aufbewahrt) mehr wert ist als[166] der lebendige Organismus. Der *American Way of Life*, immer noch weitgehend unbestrittenes Ideal des heute gültigen Konsummodell, ist in höchstem Masse „künstlich“; um den Folgen eines sesshaften hedonistischen Lebens entgegenzuwirken, wird eine ganze Industrie mobilisiert, die sich dem Abschlanken, der körperlichen Fitness und der plastischen Chirurgie widmet.

5. All diese Prinzipien offenbaren sich auf klare Weise in der Beziehung, welche der Mensch mit der **Natur** und dem übrigen Kosmos unterhält. Für die abendländische Neuzeit ist die nicht-menschliche Natur bloße *Res Extensa*, seelenloser Rohstoff, Produktions- und Transformationsmittel, das Schlachtfeld der Humanisierung der Welt, ein auszubeutender und manipulierbarer Gegenstand, ohne Rechte und Freiheit (das reine „An-Sich“ oder das „Reich der Notwendigkeit“).[167] Deshalb hat der Mensch als „Subjekt“ nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und sie gemäß seinen Wünschen und Bedürfnissen umzuwandeln. Dieses Prinzip offenbart die ausgesprochen anthropozentrische Haltung der abendländischen Neuzeit, ohne sich dabei bewusst zu sein, dass sich der Mensch selbst mit der Objektivierung der Natura entnaturalisiert und somit auch entmenschlicht.[168]

6. Für den neuzeitlichen Geist des Abendlandes sind die **natürlichen Ressourcen** (Wasser, Boden, Luft, Mineralien, Treibstoffe, usw.) bloße „Rohstoffe“ *(Materia Prima)* für den Produktions- und Transformationsprozess von Konsumgütern. Indem der Mensch sich als

---

[165] Der biologische und organische Begriff der “Entwicklung” (auseinander-wickeln) ist von der Ökonomie unstatthaft usurpiert und auf nicht-biologische und anorganische Prozesse angewandt worden, was zu den perversen Überzeugungen führt, das „Geld wachse“ (was bereits Aristoteles als völlig gegen-natürlich beurteilt hat) oder die „Wirtschaft wachse“. Um Marx zu paraphrasieren: es handelt sich um den „Fetischcharakter“ von Entwicklung und Wirtschaft.

[166] Die kapitalistische Wirtschaft hat praktisch alles in “Produkte” verwandelt: der vom Baum gepflückte Apfel ist ein „Produkt“; der Neugeborene ist ein „Produkt“; ja sogar der Sonnenuntergang ist ein „Produkt“. Worin besteht denn der Unterschied zwischen „Frucht“ und „Produkt“? – Die Sprache verrät uns einmal mehr.

[167] Es sei darauf hingewiesen, dass für Descartes die *Res Extensa* nicht nur die nicht-menschliche Natur umfasst, sondern auch den materiellen Aspekt des Menschen selbst, also seinen Körper. Als Folge ist der menschliche Körper strikt den mechanischen Gesetzen unterworfen und kann somit, wie die nicht-menschliche Natur, unbeschränkt ausgebeutet werden, was wir heute (unter anderen) in den Phänomenen der sexuellen Ausbeutung, der Genmanipulation, des Organhandels und nicht zuletzt der biomedizinischen Industrie feststellen können.

[168] In diesem Punkt unterscheiden sich Kapitalismus und Sozialismus nicht prinzipiell, da beide auf der Umwandlung der Natur durch die menschliche Arbeit und mit menschlichen Zielsetzungen bestehen. Weder für den einen noch den anderen ist die Natur ein Selbstzweck.

„überlegen“ betrachtet, versteht er sich als einziger „Besitzer“ und Adressat dieser Reichtümer. Sowohl für Adam Smith als Karl Marx sind die natürlichen Ressourcen „Produktionsmittel“, also Instrumente in den Händen des *Homo Faber* zur „Humanisierung“ der Welt. Die Romantiker haben sich im 19. Jahrhundert dieser „technokratischen“ Idee der kapitalistischen und sozialistischen Wirtschaftsformen entgegengestellt. Auch wenn der Sozialismus die Kollektivierung oder Sozialisierung der natürlichen Ressourcen – was eine erste Form der Ausbeutung darstellt – befürwortet, ist deren (kapitalistische) Privatisierung die logische Folge ihrer Objektivierung und Ent-Lebendigung.[169] Hinsichtlich der „ökonomischen“ Konzeption der Natur gibt es zwischen Kapitalismus und (Real-) Sozialismus keine nennenswerten Unterschiede: für beide handelt es sich um ein „Produktionsmittel“ und ein Mittel der Humanisierung durch die menschliche Arbeit. Das Neue am zeitgenössischen spekulativen Kapitalismus ist die Tatsache, dass die Natur zu einem Gegenstand der Spekulation geworden ist, also zu einer bloßen Ware.

7. Der Reichtum und die Lebensqualität werden im Abendland aufgrund der **Akkumulation** von Geld und Gütern gemessen. Dies bedeutet, dass der Impetus zu Fortschritt und Entwicklung zu einer unbegrenzten Jagd nach Gütern führt, sei es in physischer oder symbolischer Form (Geld). Da die physischen Güter Verfallsdaten aufweisen, akkumuliert man in Geld oder einfach in Aktien oder spekulativen Optionen. Die Perversion, dass das Geld „wachse“, was ja wie gesagt schon von Aristoteles kritisch angemerkt worden ist, führt zu einer immer widernatürlicheren Situation, in der das Geld die notwendigen Güter für das Leben („Lebensmittel“) ersetzt. Diese Tatsache hat etwa die spirituellen Führungsgestalten der indigenen Völker von *Abya Yala* perplex zurück gelassen, als sie sahen, wie die spanischen Eroberer sich auf Gold und Silber stürzten, als wären es unvorstellbare Köstlichkeiten, während diese für die *Indígenas* vor allem rituellen und religiösen Wert hatten.[170] Die universelle Monetarisierung („alles hat Geldwert“) ordnet alle anderen Werte (Solidarität, Liebe, Herzlichkeit, Gerechtigkeit) einem total fiktiven und toten, aber allmächtigen und allgegenwärtigen Wert unter. Das Geld ist im Abendland auf unbewusste und kaum wahrnehmbare Weise an die Stelle des mittelalterlichen Gottes getreten.

8. Die Wissenschaft und die übrigen Wissensformen ordnen sich in der abendländischen Neuzeit der **instrumentellen Vernunft der Technologie** unter, die durch die Prinzipien von Rentabilität, Wirksamkeit und beschleunigter Fluktuation bestimmt wird. Der neuzeitliche Traum, die natürlichen Grenzen des Menschen, die Krankheiten, den Tod, die Behinderungen, die physischen Beschränkungen zu durchbrechen – die Illusion des „unbegrenzten Wachstums“ -, ist angesichts der „Rache“ durch diese misshandelte und ausgebeutete Natur selbst zerplatzt. Die Klimaveränderungen mit Typhonen, Hurrikans,

---

[169] Der erste Schritt besteht in der Desnaturalisierung (die „erste Enteignung“) der Ressourcen, die als „natürlich“ bezeichnet werden, indem diese zu reinen „Produktionsmitteln“ umgewandelt werden. Diese anthropozentrische Wende wurde sowohl vom Kapitalismus als auch vom Sozialismus zu eigen gemacht, und zwar mit der Folge, dass das „Umweltthema“ weder für den Manchester-Kapitalismus noch für den industriellen Sozialismus des Warschau-Pakts jemals ein Thema war. Der zweite Schritt – den der Kapitalismus fördert – besteht in der Enteignung des kollektiven Eigentums der „natürlichen Ressourcen“ durch Privatpersonen oder privatwirtschaftlich orientierte Unternehmen (die „zweite Enteignung“).

[170] Für den Inka Atawallpa gab es angesichts der Alternative des Lebens oder eines Zimmers voller Silber keinen Zweifel, weil dieses in seiner Logik nur in religiösen und rituellen Kontexten von Bedeutung war, was denn auch der Grund dafür war, dass er die Gier seiner Belagerer nicht verstehen konnte. Dasselbe Unverständnis kann man heute bei BesucherInnen von außen feststellen, welche die „Verschwendung“ des Geldes vor Augen haben, das während Jahren gespart worden ist und anlässlich einer 15-Jahr-Geburtstagsfeier *(quinceañera)*, eines Patronatsfestes, einer Hochzeit oder einfach aus Freude von den BewohnerInnen eines Armenviertels oder einer Landgemeinschaft in den Anden in einem Tag ausgegeben wird.

Tsunamis, Trockenzeiten und Überschwemmungen scheinen die Rechnung zu sein, welche die natürliche Ordnung der Dinge der prometheischen Überheblichkeit (Hybris) des Menschen präsentiert. Statt sich der Technologie für ein besseres Leben zu bedienen, wird der Mensch zudem immer mehr zu deren Sklaven, bis zum Extrem, dass die Technologie ihn bis in die intimsten Bereiche seines Lebens kontrolliert und bestimmt. Heute gibt es viele Menschen, die sich aus Angst, etwas verpassen zu können, nicht mehr von ihrem Mobiltelefon oder Twitter lösen können; in Spanien beantworten 30% während dem Sex die Anrufe auf ihrem Mobiltelefon.

9. Der **Anthropozentrismus** und **Androzentrismus** der abendländischen Neuzeit führt zu einer Instrumentalisierung der nicht-menschlichen Welt und der Frau in allen Aspekten. Das Abendland tendiert dazu, das Weibliche mit der irrationalen und passiven Natur zu identifizieren, indem die „Materie“ mit der „Mutter“ *(mater; matrix, materia)* gleichgesetzt wird, und das Männliche mit dem Vernünftigen und Aktiven *(vir; virtus)*. Diese Konzeptionen führen zu einer Desnaturalisierung des Menschen (vor allem des Mannes) und einer Entmenschlichung der Natur, eingeschlossen die Frau. Auf lange Frist impliziert der starke Androzentrismus eine nekrophile Neigung, weil er sich gegen die Organizität und Integralität des Lebens richtet, etwa mittels der Analytizität der Methoden und der Künstlichkeit der Lebensräume.[171] Der radikale philosophische Feminismus offenbart eine systemische Beziehung zwischen den vielfachen Krisen, die wir heute erleben, und dem in der kapitalistischen Rationalität von Akkumulation, Spekulation und Nekrophilie vorherrschenden Androzentrismus. Der Kapitalismus nährt sich von typisch „männlichen“ Werten, wie etwa die Konkurrenz, die Analytizität, die Kontrolle der Leidenschaften, die Sublimation und Instrumentalisierung, die von der Psychoanalyse als „anale Regressionen“ und nekrophile Neigungen interpretiert werden.

10. Schließlich hat das Abendland, ausgehend von seinen philosophischen Grundlange, einen starken **Ökonomismus** in allen Bereichen gefördert, einschließlich auf dem Gebiet der „Entwicklung“. Seit Descartes wird die „materielle“ Wirklichkeit als unbeseelt, quantifizierbar, manipulierbar und verhandelbar bezeichnet. Die Quantifizierung von allem, was weder „Seele“ noch „Geist“ ist, also auch des menschlichen Körpers, führt zu einer Instrumentalisierung und Monetarisierung im Sinne eines Produktionsmittels, das heißt: eines ökonomischen Faktors. Der Kapitalismus und dessen zeitgenössische Wiedergeburt im Neoliberalismus sprechen sogar von „menschlichen Ressourcen“, „Humanmaterial“ und Humankapital“, und die Kriege, die zurzeit mit dem Ziel geführt werden, die unglaublichen Gewinne einiger Weniger weiterhin zu garantieren, bedienen sich einer immer perverseren Sprache („chirurgische Bomben“; „kollaterale Schäden“; „Präventivschläge“; usw.).

3. „Entwicklung aus der Perspektive der andinen Pachasophie[172]

Angesichts dieses ernüchternden Panoramas ertönen immer häufiger und lauter Stimmen, die nicht nur einfach „kosmetische“ Maßnahmen hinsichtlich des Modells der Entwicklungsideologie vorschlagen, sondern dieses und seine philosophischen und

[171] Die Analytizität meint, die Wirklichkeit mittels der Aufgliederung (Deskomposition; *analysis*) des Ganzen in seine Teile “erkennen” zu können. Diese typisch männliche Haltung führt zu ausgezeichneten Resultaten, wenn es um Artefakte (Autos, Computer, usw.) geht, hat aber katastrophale Folgen im Falle eines lebendigen Organismus, der nur mit dem Preis des Lebens „analysiert“ werden kann.

[172] Der Ketschua-Aymara-griechische Begriff “Pachasophie” ersetzt den abendländischen Terminus „Philosophie“, um die Weisheit *(sophia)* der und zur *Pacha* anzudeuten, ein dichter und grundsätzlicher Begriff des andinen Denkens. Pacha meint das „geordnete Universum“, „Zeit-Raum“, „alles was existiert und Leben hat“.

zivilisatorischen Voraussetzungen grundsätzlich in Frage stellen. Es braucht uns nicht zu erstaunen, dass diese Stimmen von der Peripherie her kommen, also aus den Gebieten, die als „unterentwickelt“ und „überflüssig“ erklärt worden sind, von den Opfern und der Bevölkerung her, die von den wiederholten Versprechen des *Trickle Down Effects* (auf lange Sicht werden alle vom Tröpfeln des neoliberalen Reichtums profitieren) enttäuscht worden ist. Auch wenn man zugleich sagen muss, dass die Heiligenbilder und Illusionen der „Entwicklung“ im neoliberalen und postmodernen Sinne für die Mehrheit derer, die die Folgen von Jahrzehnten von Strukturanpassungsprogrammen erlitten haben, keineswegs ihren Glanz und ihre Verzauberung verloren haben. Der *American Dream* ist so stark, dass sich die armen und ungebildeten Leute trotz gegenteiliger Evidenz weiterhin an den *Soaps* und Bildern des Konsumparadieses, das gleich um die Ecke biegen wird, festklammern.

Zu diesen zuvor erwähnten Stimmen gehört auch die jahrtausendealte Weisheit der indigenen Bevölkerung der Anden, wie sie sich in ihrer Kosmovision oder Pachasophie niederschlägt. Die Parameter dieses philosophischen und zivilisatorischen Paradigmas stehen den zuvor erwähnten Prinzipien der abendländischen Neuzeit mehrheitlich diametral gegenüber. Deshalb stellen sie auch den größten Teil der Voraussetzungen, die die Grundlage für das gültige Entwicklungsmodell, also die abendländische Entwicklungsideologie, in Frage. Einen ersten Trugschluss, den es zu entkräften gilt, ist die Überzeugung – in der Form einer Tautologie -, dass „Moderne“ und „Entwicklung“ ausschließliche Monopole des Abendlandes seien.[173] Es soll aber betont werden, dass es eine Vielfalt und Pluralität von „Modernitäten“ und „Entwicklungsmodellen“ gibt.

Im Folgenden werde ich ein paar Hauptelemente der andinen Pachasophie vorstellen, um ein Modell von nachhaltiger Entwicklung zu begründen, die mit dem Leben und der Natur kompatibel, und mit den zukünftigen Generationen und dem gesamten Kosmos ko-responsabel ist, und die sich verdichtet in der Metapher des „Gut Lebens“ (*Vivir Bien; allin kawsay; suma qamaña; ivi maräei*; usw.).[174]

1. **Alles hat Leben, nichts ist bloß tote Materie**. Dieses „panzoistische“ Prinzip impliziert dass das Universum oder *Pacha* keine gigantische Maschine oder Mechanismus ist, der oder die sich aufgrund von mechanischen Gesetzen organisiert und bewegt, wie es die neuzeitlichen europäischen Philosophen ,allen voran Descartes und seine Schüler, vertraten. Die *Pacha* ist vielmehr ein lebendiger Organismus, in dem alle Teile in konstanter Interdependenz und Austausch miteinander verbunden sind. Das Grundprinzip jeglicher „Entwicklung“ ist daher das Leben *(kawsay, qamaña, jakaña)* insgesamt, und zwar nicht nur des Menschen oder der Tiere und Pflanzen, sondern der gesamten *Pacha*.

2. Dies bedeutet zweitens, dass die so genannten „**natürlichen Ressourcen**“ wie die Erde, die Luft, das Wasser, die Mineralien und fossilen Treibstoffe, die Sonnenenergie, Windenergie und Erdwärme nicht einfach „Ressourcen“ sind, die dem Menschen zur Verfügung stehen, sondern lebende Wesen, Organe im großen kosmischen Organismus, Leben und Quellen des Lebens. Für die andine Pachasophie – wie auch die Mehrheit der indigenen Weisheitslehren – ist es eine absurde Idee und ein Sakrileg, diese Ressourcen „privatisieren“ zu wollen. Wie man seine eigene Mutter nicht verkauft, so verkauft man auch die *Pachamama*, das Wasser oder die Minerale aus dem Untergrund (*uray* oder *manqha pacha*) nicht. Das Leben ist gerade das Resultat eines harmonischen Austauschs

[173] Die Tautologie drückt sich in Form einer analytischen Proposition aus: „Die Moderne ist abendländisch“, was der Proposition „Es ist unmöglich, dass die Moderne nicht abendländisch ist“ gleichkommt, was schließlich beweist, dass es außerhalb des abendländischen Zivilisationsmodells weder authentische Moderne noch Entwicklung geben kann *(extra Occidentem non est salus)*.
[174] Für detaillierte Informationen siehe Estermann 2006.

zwischen den Seienden, und nicht die Usurpation oder Überheblichkeit von ein paar wenigen.

3. Von da aus kommen wir zum Schluss, dass **der Mensch** seine Würde nicht deshalb hat, weil er „besser“ oder „höher“ als die anderen Lebewesen und die so genannten „anorganischen“ Wesen wäre, sondern aufgrund seines spezifischen Ortes, also seiner Funktion, die er in dieser kosmischen Ordnung mit der Bezeichnung *Pacha* innehat und ausübt. Für den andinen Menschen ist der Mensch nicht etwa Eigentümer oder Produzierender, sondern „Hüter“ *(arariwa)*, „Kultivierender“ und „Ermöglicher“. Die einzige Produktivkraft im eigentlichen Sinne ist die Mutter Erde, die *Pachamama*, sowie deren unterschiedliche Aspekte wie das Wasser, die Mineralien, die fossilen Treibstoffe und die Energieträger im Allgemeinen. Der Mensch „produziert“ oder „erschafft“ nicht, sondern kultiviert oder zieht groß, sodass die *Pachamama* produzieren kann. Der Mensch ist „Transformator“ von Elementen und Prozessen, die an sich nicht von ihm abhängen. „Entwicklung“ kann sich also nicht ausschließlich am menschlichen Wohlergehen und der Verbesserung der Lebensbedingungen des Menschen orientieren. Zudem bestimmt sie sich nicht durch das wirtschaftliche „Wachstum“ von Gütern und „Produkten“, sondern durch das kosmische Gleichgewicht, das – unter anderen - im ökologischen und sozialen Gleichgewicht zum Ausdruck kommt.

4. Letzter Zweck einer jeglichen „Entwicklung“ ist das „**Gut Leben**“ (*allin kawsay* oder *sumak kawsay*; *suma qamaña* oder *suma jakaña*; *ivi maräei*; *küme mogen*). Dieses Ideal schließt die übrigen Wesen, Tiere, Pflanzen, Mineralien, Himmelskörper, Geistwesen und Gottheiten ein. Das „Gut Leben“ ist ein Existenzmodus, der sich im Gleichgewicht mit allen anderen Elementen der *Pacha* befindet, und zwar in Übereinstimmung mit den Grundprinzipien der andinen Pachasophie, den Prinzipien von Relationalität, Komplementarität, Korrespondenz, Reziprozität und Zyklizität. Das „Gut Leben“ ist weder Reichtum noch Armut, weder Verschwendung noch Mangel, weder Luxus noch Darben, sondern ein Leben in Harmonie mit allen übrigen Wesen, eine interkulturelle, inter-biotische und intergenerationelle Konvivenz. Es handelt sich auch nicht um ein „besseres Leben“, weil ein solches notwendigerweise bedeutet würde, dass andere Wesen „schlechter“ lebten; in einer Welt, die vom Gleichgewicht der Erhaltung von Masse und Energie bestimmt ist, führt jedes „Wachstum“ eines Teils unweigerlich zur „Reduktion“ eines anderen Teils des Systems.[175]

5. Dies bedeutet, dass die „Entwicklung“ nicht auf die Akkumulation von Gütern und Geld ausgerichtet ist, sondern auf die organische Reifung eines jeden Seienden, gemäß seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten, aber immer in der Interdependenz und im Rahmen des makrokosmischen und ökologischen Gleichgewichts. Die „Entwicklung“ im menschlichen Sinne orientiert sich an der **Kollektivität** und nicht an der Individualität oder gar Privatheit; es gibt keine „Entwicklung“ einiger Weniger auf Kosten oder unter Beeinträchtigung Anderer.[176] Die andine Pachasophie versteht das Prinzip der „Globalisierung“ oder „Universalisierung“ in einem sehr grundsätzlichen und strengen Sinne: Nur jene ökonomische, soziale und politische Maßnahme ist gut, die zur

[175] In der neoliberalen kapitalistischen Logik wird diese “Reduktion” unsichtbar und verschwindet unter dem allgemeinen Deckmantel der Komplexität. Wenn jemand an der Börse „gewinnt“, verliert notwendigerweise jemand anderer, nur dass der/die VerliererIn unsichtbar bleibt, weil es sich um die Kaffeebäuerin in Guatemala, den Minenarbeiter in Simbabwe, die Ozonschicht, die Biodiversität des Amazonas oder die Trinkwasserreserven handelt.

[176] Deshalb kann die “Entwicklung” eines Teils der Menschheit, die zugleich die “Unterentwicklung” eines anderen Teils hervorbringt, weder wirklich „Entwicklung“ genannt werden, noch handelt es sich um eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit, sondern es ist ein „Rückschritt“ und der handfeste Beweis dafür, dass dieses Entwicklungsmodell gescheitert ist.

Verbesserung der Lebensbedingungen aller Menschen beiträgt (Prinzip der Universalisierbarkeit) und die mit dem Leben insgesamt kompatible ist, einschließlich der zukünftigen Generationen (Prinzip der Transgenerationalität).

6. Die Wirtschaft und deshalb auch die wirtschaftliche Entwicklung ist für die andine Pachasophie der vernünftige und sensible Umgang mit dem „**Gemeinsamen Haus**“ *(wasi, uta)*, also dem Universum *(Pacha)*.[177] Die wirtschaftliche Entwicklung, die im Abendland Synonym für Wachstum und Entwicklung an sich ist, ist für den andinen Menschen integraler Teil eines gesamten holistischen Prozesses von Verbesserung und Reifung, im Rhythmus der organischen Entfaltung (Ent-Wicklung) der *Pacha*. Deshalb ist die wirtschaftliche „Entwicklung“ immer einem größeren Prozess untergeordnet, der spirituelle, religiöse, kulturelle, zivilisatorische, soziale und politische Aspekte einschließt. In der Praxis bedeutet dies, dass die Ökonomie sich der Politik und Ethik zu unterordnen hat, und diese beiden seinerseits der Kosmovision oder Pachasophie.[178]

7. Die „Entwicklung“ – wenn wir diesen abendländischen Begriff überhaupt noch länger verwenden wollen - ist für die andine Welt **weder unidirektional noch unumkehrbar**. Da die in den Anden vorherrschende Konzeption der Zeit nicht linear, sondern zyklisch (in Spiralform) ist, befindet sich das Ziel der „Entwicklung“, also das „Gut Leben“ *(allin kawsay; suma qamaña)* nicht notwendigerweise vor uns, in einer unbekannten Zukunft, sondern kann hinter uns liegen, in einer Vergangenheit, die es zu rehabilitieren gilt. Der Mensch bewegt sich mit dem Rücken *(qhipa)* auf die Zukunft *(qhipa pacha)* hin, den Blick seiner Augen *(ñawi; naira)* auf die Vergangenheit *(ñawpapacha; naira pacha)* gerichtet, um sich orientieren und die Utopie suchen zu können. Das Axiom der abendländischen Neuzeit, dass das Kommende immer „besser“ als das Vergangene sei (metaphysisch-geschichtlicher Optimismus), ist für die Anden nicht gültig; das Frühere kann „besser“ sein, das heißt perfekter im Gleichgewicht als das Spätere.

8. Die „Entwicklung“ ist für die andine Welt **weder anthropozentrisch noch anthropomorph**. Es kann kein Wachstum oder keine Verbesserung für die Menschheit geben, wenn dadurch die Natur in Mitleidenschaft gezogen wird. Alle Anstrengungen der „Entwicklung“ sollen sich nach dem größeren Gleichgewicht richten, das ökologisch und – letztlich – kosmisch (oder pachasophisch) ist. Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge, sondern eine *Chakana*, eine vermittelnde Brücke, um dazu beizutragen, dass die universelle Harmonie und das kosmische Gelichgewicht konstituiert und wiederhergestellt wird. Deshalb kann man die „Entwicklung“ weder in monetärer oder quantitativer Form messen noch durch Indikatoren, die bloß die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen in Betracht ziehen, wie dies die so genannten „Milleniumziele“ tun. Die Menschenrechte müssen durch die Rechte der Mutter Erde ergänzt werden.

9. Die **natürlichen Ressourcen** dienen dazu, das Leben im Allgemeinen zu erhalten und zu fördern. Deren unwiederbringliche Ausbeutung verstößt gegen das Prinzip der Reziprozität und das kosmische Gleichgewicht. Die natürlichen Ressourcen müssen für

---

[177] Dies ist die ursprüngliche Bedeutung der “Ökonomie“: „Gesetz des Hauses“, das sich in erster Linie auf das konkrete Haus und den Umgang mit dessen Ressourcen („Haushalt“) bezieht, in zweiter Linie aber auch auf das Universum *(oikumene)* und den vernünftigen Umgang mit dessen Ressourcen. Die „Ökonomie“ ist im Abendland zur „Kleptonomie“ und Krematistik (Kunst der Akkumulation) geworden. Im Deutschen hat sich der „häusliche“ Aspekt im Begriff der „Wirtschaft“ zum Teil erhalten: es geht um einen Ort des Zusammenseins und Teilens, an dem alle „Gäste“ des Wirts oder der Wirtin sind. In der Schweiz gilt „Wirtschaft“ bis heute als Synonym für „Gasthaus“.

[178] Die “ökonomische” Aktivität schließt spirituelle und religiöse Aspekte ein: Man kann die Erde nicht bearbeiten, ohne sie um Erlaubnis gebeten zu haben; man muss ihr das Entsprechende in ritueller Form zurückerstatten, um das beeinträchtigte Gleichgewicht wiederherzustellen. Siehe Estermann 2007.

die zukünftigen Generationen und das nicht-menschliche Leben erneuerbar sein und erneuert werden.[179] Deren unbestreitbare Endlichkeit erfordert einen vernünftigen und sorgsamen Umgang, der sich an den organischen Prozessen der Lebenszyklen orientiert. Die irrationale Ausbeutung der „nicht-erneuerbaren" Ressourcen (Erdöl; Erdgas; Mineralien) verstößt gegen das Reziprozitätsprinzip und führt zu einem immer gefährlicheren und besorgniserregenderen Ungleichgewicht. Gemäß der indigenen Weisheit kann man eine Ressource nur dann „benutzen", wenn es einen Weg gibt, ihn wiederherzustellen; das Abholzen der Wälder ist nur in dem Masse erlaubt, als der Wald wieder „vernarben" kann.

10. In der Praxis muss sich jedes „Entwicklungsprojekt" aus der indigenen Sicht an den **Prinzipien der** ökologischen, sozialen, intergenerationellen, pachasophischen und kulturellen **Kompatibilität** orientieren. Die Nachhaltigkeit der „Entwicklung" in indigener Perspektive kann nur in dem Masse garantiert werden, als sie zum Ideal des „Gut Lebens" beiträgt, das genau die erwähnten Prinzipien beinhaltet. Eine „Entwicklung", die die natürlichen Ressourcen ausbeutet, die die Ungleichheit unter den Menschen fördert, die gegen das kosmische und ökologische Gleichgewicht verstößt, die das Patriarchat und den Machismo fördert, die sich nicht an den zukünftigen Generationen orientiert, ist keine „nachhaltige Entwicklung" und deswegen auch kein „Fortschritt", sondern ein gewaltiger Rückschritt der Menschheit.[180]

11. Für die indigenen Völker misst sich der „Fortschritt" **weder am Bruttosozialprodukt** noch an irgendwelchen quantitativen Indikatoren (wie etwa die Milleniumziele), sondern an der Lebensqualität (dem „Gut Leben"), die Faktoren wie die Freude, das Fest, die Feier, die Vielfalt, die Spiritualität und Religiosität miteinschließt. Die Akkumulation von Gütern ist kein Anzeichen von „Reichtum", noch ist das Fehlen von Gütern ein Hinweis auf „Armut". Aus interkultureller und indigener Perspektive müsste man „Armut" und „Reichtum", „Fortschritt" und „Entwicklung" auf eine viel holistischere und ganzheitlichere Art und Weise neu definieren.[181]

12. Die „**Moderne**" ist kein Monopol des Abendlandes. Die indigenen Völker habe ihr eigenes Modell der „Moderne", die sich mit der „Tradition" nicht im Widerspruch befindet, und die nicht die letzte Epoche eines durchlaufenen Prozesses, der bereits hinter uns liegt, bedeutet. Die Vergangenheit ist in der gegenwärtigen Lebenssituation präsent, und die Zukunft bleibt weiterhin ein bereits realisiertes Ideal, das es aber zu rehabilitieren

---

[179] In strengem Sinne gibt es keine Unterscheidung zwischen "erneuerbaren" und "Nicht-erneuerbaren Ressourcen". Das Erdöl und Erdgas sind zum Beispiel erneuerbar, aber dazu bedarf es sehr langer Prozesse (Millionen von Jahren); und das Wasser (Hydroenergie), der Wind (eolische Energie) oder die Erdwärme (Geothermik) sind nur in dem Masse erneuerbar, als die großen Klimaveränderungen deren Vorhandensein nicht schwerwiegend beeinträchtigen.

[180] In letzter Zeit werden im Abendland die sogenannten "Kompatibilitätsnachweise" für Investitionsfonds, Entwicklungsprojekte, Portfolios, Ausbeutung natürlicher Ressourcen, usw. gefordert. Es gibt inzwischen bestimmte ethische Standards für Banken und Unternehmen, die die ökologische, soziale und kulturelle Kompatibilität beinhalten. Nur sehr wenige schließen auch die intergenerationelle und schon gar nicht die kosmische Kompatibilität ein. Siehe: Jonas 1995.

[181] Die Indikatoren von "Entwicklung" und "Glück", die von den Entwicklungsorganisationen verwendet werden, tragen normalerweise keine Rechnung mit den so genannten „weichen" Faktoren, die für die indigene Bevölkerung aber vital sind: Feste, Freude, Musik, Feier, Freundschaft, Ritualität, Spiritualität, vorhandene Zeit, Gebet, Poesie, Lächeln, Landschaften, saubere Luft, kollektive Erzählungen, kollektive Erinnerung, usw. Genauso wie man üblicherweise die „Entwicklung" in ökonomischen Größen misst, so pflegt man auch „Reichtum" und „Armut" mit denselben Größen zu messen: eine Person ist „entwickelt", wenn und nur wenn sie die Mittel besitzt, die sie für ein würdiges und unabhängiges Leben benötigt, unabhängig davon, ob sie „glücklich", „froh", „zufrieden" und „befriedigt" ist. Diese so genannten Faktoren *light* (oder: *nice to have*) sollten in Wirklichkeit viel wichtiger und unabdingbarer sein als die „harten" Faktoren, um die „Entwicklung" zu bemessen.

gilt. Die Grundprinzipien der abendländischen „Moderne“ müssen als monokulturell und eurozentrisch dekonstruiert werden, wie etwa den starken Individualismus, die Säkularisierung, die Mechanisierung der Natur, den Anthropo- und Androzentrismus und den übertriebenen Rationalismus. Man sollte vielmehr an eine Transmoderne (und nicht Postmoderne) denken, in der die indigenen Gesellschaftsformen (von vielen als „vor-modern“ bezeichnet) den dissidenten Sektoren der abendländischen Gesellschaften sehr nahe kommen.[182]

13. Schließlich sollte man den **qualitativen Charakter der Zeit** und eines jeglichen Prozesses beachten. Jene Entwicklungsprojekte, die von der Idee ausgehen, die Zeit sei ein neutrales und in gleichen Maßeinheiten quantifizierbares Mittel, sind im Kontext der indigenen Kosmovision nicht aufrecht zu erhalten. Es gibt mehr oder weniger angemessene Augenblicke, um ein Projekt zu starten; man muss die „unberührbaren Tage“ (der *Pachamama*) in Acht nehmen, den natürlichen Rhythmen und Lebenszyklen folgen, ohne dabei die Bande der Relationalität zu durchbrechen, wie es etwa die Gevatterschaft, das *Ayni*, die Festverantwortlichen *(prestes; mayordomos)*, die religiöse Reziprozität, die transgenerationelle und über den Tod hinausreichende Verantwortung, die qualitativen Veränderungen *(pachakuti)* und die gesamte kosmische Ordnung oder universelle Gerechtigkeit sind.

4. Eine Synopse der beiden zivilisatorischen und Entwicklungsmodelle

Zivilisatorische Modelle

Vorherrschende abendländische Moderne	**Amerindische Zivilisation**
Substanzialität	Relationalität
Mechanizität	Organizität
Anthropozentrismus	Bio- und Kosmozentrismus
Analytizität	Holismus
Individualismus	Kommunitarismus
Linearität und Progessivität der Zeit	Zyklizität und Umkehrbarkeit der Zeit
Homo faber	*Homo cultivator*
Principium tertii non datur	*Principium tertii datur*
Ausschließender Dualismus	Einschließende Komplementarität
Natur als Gegenstand der Manipulation	Natur als lebendiger Organismus
Androzentrismus und Patriarchat	*Chachawarmi/qhariwarmi*
Apokalyptische Eschatologie	Retrospektive Utopien
Quantitativer Charakter der Zeit	Qualitativer Charakter der Zeit

[182] Vgl. Rodríguez 2004; Dussel 2005. Der Begriff der “Transmoderne” schlägt ein neues Paradigma vor, um die Gegenwart neu zu denken. Die noch immer ausstehenden Herausforderungen der abendländischen Moderne werden aufgenommen: Subjekt, Emanzipation, Gerechtigkeit, Vernunft, usw., und dabei wird die postmoderne Kritik aufgegriffen, aber zugleich versucht, das theoretische Panorama unserer Zeit neu zu beschreiben und neue Linien der Theoriebildung aufzuzeigen, die interkulturell (und nicht bloß intra-kulturell wie bei der Postmoderne) bestimmt sind.

“Entwicklungsmodelle”

Kapitalistische Entwicklung	**Das indigene “Gut Leben”**
Das wirtschaftliche und finanzielle Wachstum ist unbegrenzt.	Ein unbegrenztes Wachstum ist der Krebs.
Das „Gut Leben“ ist nur möglich mittels des „Besser Lebens“.	Wir sind gleich, aber zugleich verschieden; das „Besser Leben“ geht auf Kosten anderer.
Der menschliche Egoismus ist die Triebfeder des wirtschaftlichen Wachstums.	Die gegenseitige Hilfe *(ayni)* ist der Motor des “Gut Lebens”.
Die Konkurrenz unter den menschlichen Subjekten ist die Grundlage für den Reichtum.	Die Solidarität und Komplementarität bringen Lebensqualität hervor.
Die persönlichen Laster (Gier; Egoismus, Eifersucht; usw.) werden zu öffentlichen Tugenden (Mandeville).	Die andine Trilogie hat sowohl im Persönlichen als Öffentlichen Gültigkeit: *ama suwa, ama llulla, ama qella!*
Der Freie Markt (Nachfrage und Angebot) trägt zur sozialen Gerechtigkeit bei.	Der Freie Markt fördert die Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten.
Die Natur ist Objekt und Produktionsmittel.	Die Natur ist unsere lebendige Mutter.
Alles ist quantifizierbar.	Die Qualität hat Vorrang vor der Quantität.
Die Welt ist eine Maschine.	Die Welt ist *Pacha*, geordneter Organismus im Gleichgewicht.
Das Leben kann auf das Mechanische zurückgeführt werden.	Das Leben ist ein Merkmal all dessen, was existiert (ein *Transcendentale*).
Die natürlichen Ressourcen sind Produktionsmittel.	Die natürlichen Ressourcen sind die Lebensgrundlage.
Das Geld schafft Reichtum (“produziert”).	Nur die Natur produziert.
Die Entwicklung trägt zum Glück bei.	Das “Gut Leben” ist Ausdruck des Glücks.

5. Ist das „Gut Leben“ eine Alternative zum abendländischen Entwicklungsmodell?

Die Idee des „Gut Lebens“ ist keine neue Idee, und auch nicht der andinen Welt und noch viel weniger den Ketschua- und Aymara-Kulturen vorbehalten. Im Abendland hat Aristoteles das Ideal des „Guten Lebens“ *(eubiós)* als ein Leben zwischen zwei Extremen konzipiert. Es handelt sich um ein Ideal für den „freien Menschen“, also den erwachsenen Mann, der in der *Polis* lebt und Besitzer eines (oder mehrerer) Grundstückes ist. Das aristotelische „Gute Leben“ ist weder für die Frauen, Kinder, Sklaven, Ausländer, noch für jene Personen bestimmt, die keine Bürger sind (Bewohner der Stadt mit Stimm- und Rederecht). Es handelt sich um ein sehr beschränktes und extrem individualistisches Ideal. Der Epikureismus hat nachträglich dieses Ideal aufgegriffen und es im Sinne der „Unerschütterlichkeit“ *(ataraxeia)* der Seele interpretiert, auch wenn er diesem zusätzlich den hohen Wert der Freundschaft zugesellt hat. Die abendländische Postmoderne legt dieses Ideal der abendländischen Antike wieder auf, aber nun in einem konsumistischen und hedonistischen Sinne, als ein „bequemes,

angenehmes Leben in Überfluss“ *(dolce vita)*. In diesem Sinne passt das postmoderne „Gute Leben“ sehr gut zu den neoliberalen Ideologien von „Wachstum“ und „Fortschritt“, wie es sich metaphorisch in der US-Kette für Haushaltapparate *LG* niederschlägt, was bekanntlich die Abkürzung für *Life is Good* ist.

Das Konzept des „Gut Leben“ (jenseits des „Guten Lebens“)[183] in den indigenen Kulturen von *Abya Yala* (und auch in jenen anderer Kontinente) hat einen philosophischen und weisheitlichen Hintergrund, der total verschieden ist von dem von Aristoteles, Epikur oder Baudrillard vorgetragenen Ideal.[184] Die indigenen Weltanschauungen von *Abya Yala* teilen weder die zirkuläre Konzeption der griechisch-römischen Welt, noch die Linearität und Progressivität der Zeit im jüdisch-christlichen Verständnis. Vielmehr vertreten sie eine zyklische Konzeption der Zeit, wie sie in der Metapher der Spirale zum Ausdruck kommt und durch die Merkmale der Diskontinuität *(pachakuti)*, Umkehrbarkeit, Qualität und Nicht-Homogenität bestimmt wird. Wie ich erklärt habe, liegt für den andinen Menschen zum Beispiel die Zukunft *(qhipa pacha)* hinter uns, und die Vergangenheit (*ñawpa* oder *naira pacha*) vor uns. Wir richten unsere Augen *(ñawi; naira)* auf die Vergangenheit, die bekannt ist und uns deshalb für den Weg orientieren kann; aber man geht rückwärts auf die unbekannte Zukunft (im Rücken: *qhipa*) zu.[185]

Daraus ergibt sich die Idee der „retrospektiven Utopie“, ein Ideal, das sich aus einer unabgeschlossenen Vergangenheit ergibt, aber das Alternativen bietet, die wirklich nachhaltig und vertretbar sind, die also mit der Natur, der Menschheit insgesamt und den zukünftigen Generationen kompatible sind. Diese „Utopie“ inkarniert sich in dem, was das amerindianische „Gut Leben“ beinhaltet, und das kulturelle, wirtschaftliche, soziale, spirituelle und politische Auswirkungen hat. Dieses Ideal figuriert in den Staatsverfassungen von Bolivien und Ekuador und bildet einen wichtigen Teil der öffentlichen politischen Debatten der bolivianischen Regierung, vor allem in der Arbeit des Vizeministeriums der Strategischen Planung. Aber was meint denn dieses Ideal, und inwiefern ist es operationalisierbar?

Der Begriff des „Gut Leben“ wurde von einigen Aymara-Intellektuellen als Übersetzung des *suma qamaña* oder *suma jakaña* vorgeschlagen und ins Ketschua als *allin kawsay* oder *sumak kawsay* übertragen, je nach Region, ins Guaraní als *ivi maräei* oder *teko kavi* und ins Mapudungun als *küme mogen*. Auch wenn in der akademischen Welt ein gewisser Dissens hinsichtlich der Verwurzelung und Akzeptanz dieses Begriffs unter der indigenen Bevölkerung besteht, ist er nicht nur in der neuen Staatsverfassung des Plurinationalen Staates von Bolivien verankert, sondern hat in letzter Zeit auch ungeahnten Raum in der Debatte um Alternativen zum neo-kapitalistischen Modell und den vielfachen Krisen gewonnen, welche die Welt erschüttern.[186]

---

[183] Es ist wichtig zu sehen, dass in den indigenen sprachlichen Ausdrücken das „Gut“ *(suma; allin; sumak)* als Adverb verwendet wird, also als qualifizierendes Element der Tatsache und des Prozesses des „Lebens“ (als Verb), und nicht als ein gegebener statischer Zustand. Da die ursprünglichen Sprachen der Anden verbozentrisch – und nicht substantivozentrisch, wie die indoeuropäischen – sind, beinhaltet das „Gut Leben“ in andinem Verständnis das grundsätzliche Prinzip der Relationalität.

[184] Siehe Estermann 2011.

[185] Zu weiteren Informationen zu den Prinzipien der Andinen Philosophie, siehe Estermann 1999.

[186] Es gibt in Bolivien zum Beispiel eine recht hitzige Debatte zum indigenen Ursprung, bzw. zur Prägung dieses Begriffs durch eine abendländisch beeinflusste Intelligenzija. Siehe: Spedding 2010. Nach Medina (2006), verweist *qamaña* auf den “Ort des Lebens”, auf eine Existenz unter ganz bestimmten Umständen (wie das spanischen *estar*), und *jakaña* eher auf den Ort, an dem sich ein Seiendes entwickelt, auf den Ort der Reproduktion. Beide Konzepte, wie auch der Ketschua-Begriff *kawsay*, werden von der indigenen Bevölkerung nicht verwendet, um ein Ideal zu bezeichnen. Spedding schlägt vielmehr den Ausdruck *sum sarnaqaña* (oder *allin puriy* auf Ketschua) vor, also „Gut unterwegs sein“. Wenn man die Leute auf dem Land fragt, wie es ihnen geht, sagen sie normalerweise „wir sind gut unterwegs“. Dasselbe sagt man auch von einem glücklichen Paar,

Zuerst einmal spiegelt das *Suma Qamaña* oder *Allin Kawsay* eine Konzeption des „Lebens“, die weder anthropozentrisch noch biologistisch, sondern kosmozentrisch und holistisch ist. Die bedeutet, dass es für die indigenen Kosmovisionen und Philosophien keine Scheidung oder Dichotomie zwischen dem, was Leben hat („Lebewesen“) und dem, was (gemäß dem Abendland) kein Leben hat („anorganische Wesen“). Der Kosmos oder die *Pacha* ist wie ein lebendiger Organismus, dessen „Teile“ sich in intimer Interdependenz und Interrelation befinden, sodass das Leben oder die „Lebendigkeit“ aufgrund des Grades des Gelichgewichts oder der Harmonie bestimmt, die zwischen ihnen herrscht. Deshalb unterscheidet sich diese Konzeption radikal vom abendländischen Paradigma eines Individualismus oder Atomismus, der von der Selbstgenügsamkeit der partikulären „Substanz“ ausgeht und – in der kapitalistischen ökonomischen Theorie – eine konfliktive und kompetitive Anthropologie vertritt.

Das amerindianische „Gut Leben“ misst die „Güte“ eines jeden Elementes durch die „Güte“ des Ganzen; das heißt, dass das „Leben“ grundsätzlich vom „Zusammen-Leben“ in anthropologischem, ökologischem (oder „ökosophischem“) und kosmischem Sinne abhängt. Man kann – in strengem Sinne – nicht sagen, dass jemand ein „gutes Leben“ hat (wie es für einen Dritten der Menschheit heute der Fall ist), wenn andere in der Misere leben und durch andere niedergetrampelt werden. Deshalb richtet das „Gut Leben“ sich nicht nach einem „besseren Leben“ aus, weil die Erhöhung der Lebensqualität von Einigen in einer endlichen und begrenzten Welt (Ressourcen, Raum, Zeit) unweigerlich die Verschlechterung der Lebensqualität Anderer nach sich zieht. Dies ist das Gesetz, das sich im Prozess der „Entwicklung der Unterentwicklung“ manifestiert, unangefochtenes Dogma der kapitalistischen Logik von Konkurrenz und Ausschluss.

Zweitens erstreckt sich das „Leben“ und das Ideal des „Gut Lebens“ auf die nicht-menschliche Natur und den gesamten Kosmos, der auch die spirituelle und religiöse Welt einschließt. Es gibt keine soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, also keine Harmonie unter den Menschen, wenn zugleich das ökologische und trans-generationelle Gleichgewicht in Mitleidenschaft gezogen wird. Deshalb ist das Ideal des „Gut Leben“ auf die harmonische Konvivenz des Menschengeschlechtes mit seiner natürlichen Umwelt, der spirituellen Welt und den zukünftigen Generationen ausgerichtet. Eine wirtschaftliche oder politische Haltung, die auf Prinzipien gründet, die die Grundlagen des Lebens für die zukünftigen Generationen zerstören *(depuis nous le déluge)* oder die den Luxusgütern vor den Gütern des Grundbedarfs und den ethischen und spirituellen Werten den Vorrang gibt, ist weder nachhaltig noch aufrecht zu erhalten.

Drittens stellt das amerindianische Ideal des „Gut Leben“ die abendländische Entwicklungsideologie und die ideologischen Grundlagen des neoliberalen „unbegrenzten Wachstums“ radikal in Frage. Der wirkliche „Fortschritt“ besteht weder in einer quantitativen Zunahme von Konsum- und Produktionsgütern, noch in der Zunahm der Unternehmensgewinne, sondern im Niveau der gerechten und ausgewogenen Verteilung des besehenden Reichtums und der vernünftigen und „pachasophischen“ (gemäß der holistischen Ordnung des Kosmos) Verwendung der natürlichen und menschlichen Ressourcen. Es gibt keinen „Fortschritt“ und kein „Vorankommen“, wenn Einige zurückbleiben oder gar als

---

einer Gemeinschaft mit ausreichenden Gütern, einem Geschäft, der Gesundheit der Familie: „wir sind gut unterwegs“ *(sum sarnaqapxtawa; allin purisqayku)*. Der Guarani-Ausdruck *ivi maräei* bedeutet wörtlich “aufrecht gehen”, was also den Aspekt der Würde und des Selbstwerts beinhaltet; *teko kavi* wird meistens als „gutes Leben“ übersetzt. Alison Spedding meint, dass der Aymara-Begriff *suma qamaña* eine Ausgeburt von Aymara-AkademikerInnen sei und nicht mit der Befindlichkeit der Aymara-Bevölkerung selbst übereinkomme, die den Ausdruck *sum sarnaqaña* („zusammen unterwegs sein”) bevorzuge. Vgl. Spedding 2010. Vor drei Jahren (2010) hatte das MUSEF (*Museo de Etnografía y Folclore*: Museum der Ethnographie und Folklore) in La Paz als zentrales Thema seines jährlichen Treffens das “Gut Leben”. Siehe: Museo de Etnografía 2011.

„überflüssig“ bezeichnet werden. Das verrückte Wettrennen des „Wirtschaftswachstums“ und des ungebremsten Konsumismus um jeden Preis führt nicht zu mehr „Fortschritt“, sondern zu einem unweigerlichen „Rückschritt“ des Lebens, mit der Konsequenz einer katastrophalen Zerstörung des kosmischen Gleichgewichts, was in indigener Sicht zu einem Pachakuti, einer kosmischen Revolution „apokalyptischer“ Dimensionen, führt.

Der Begriff des andinen „Gut Leben“ kann eigentlich nur als Ausdruck einer von der abendländischen Zivilisation und Philosophie total verschiedenen Kosmovision und Philosophie verstanden werden, und nicht etwa als wirtschaftliches, ökologisches oder kulturelles Rezept. In diesem Sinne handelt es sich um eine Metapher, die ein anderes Zivilisationsmodell repräsentiert, das sich als Alternative zur Dekadenz und Erschöpfung des vorherrschenden Modells der abendländischen Moderne und des kapitalistischen Ideals, das diese mit sich bringt, versteht. Es ist offensichtlich, dass das „Entwicklungsmodell“ und der damit verbundene Lebensstil, die vom Abendland vertreten werden, nicht „globalisierbar“ sind. Man bräuchte über fünf Planeten Erde, um den US-amerikanischen Lebensstil zu „globalisieren“, und sollte China dieses Konsumideal imitieren (wie es den Anschein macht), wird der Planet innerhalb weniger Jahrzehnte kollabieren. Deshalb ist es nicht nur wünschenswert, sondern absolut geboten, nach Alternativen zum „einzig möglichen Weg“ zu suchen, wie er von den Ideologien des Kasino-Spätkapitalismus und einer fiktiven Produktion gepredigt wird. Statt TINA *(There Is No Alternative)* geht es um die Verteidigung von TATA *(There Are Thousands of Alternatives)*, unter ihnen auch das andine „Gut Leben“.

Eine der Überzeugungen der andinen indigenen Weisheit ist die, dass alles mit allem zu tun hat, dass also die „Entwicklung“ eines Teils der Menschheit mit der „Unterentwicklung“ des anderen Teils zusammenhängt. Die Erde (und das Universum insgesamt) ist ein begrenztes System, dass kein „unbegrenztes Wachstum“ zulässt, das nur in der Gestalt eines Krebsgeschwürs auftritt. Wir haben bereits gesehen, dass der immer noch gültige Kapitalismus in seiner Agonie ein ausgesprochen krebserzeugendes System ist, das weit entfernt vom Ursprung der Krankheit (das spekulative Bankensystem im Norden) Metastasen in den Extremitäten (subalterne Ökonomien im Süden) hervorruft. Eine wirklich nachhaltige und vertretbare Wirtschaftsform, und zwar im Sinne des Überlebens des Menschheit und des Lebens insgesamt, also eine Wirtschaftsform, die mit dem Insgesamt der Menschheit, der Natur, der spirituellen Welt und der zukünftigen Generationen kompatibel ist, muss die Ideologie des „Wachstums“, die Börsenspekulation und das fiktive unproduktive Kapital endgültig aufgeben. Und dies wiederum bedeutet, auch wenn es eine politische und ökonomische Häresie ist, eine *Décroissance* der Wirtschaft in großen Teilen der Erde, eine Stagnierung in anderen, und vielleicht ein leichtes „Wachstum“ in den ärmsten Teilen des Planeten.[187] Zudem beinhaltet dies die Förderung der lange Zeit als altmodisch erachteten „Tugend“ des Verzichts im individuellen Leben in den Industrieländern.

Die Tatsache, dass das Ideal des „gut Leben“ ausgesprochen schwierig zu „operationalisieren“ ist, hat teilweise mit der Inkompatibilität der beiden Zivilisationsmodelle zu tun, dem abendländisch-neuzeitlichen und dem amerindianisch-pachasophischen. Wenn wir das andine *Suma Qamaña* oder *Allin Kawsay* für eine alternative Wirtschaftsform, eine andere Art von “Entwicklung“ umsetzen wollen, ohne dabei die zivilisatorischen Grundlagen selbst zu verändern, werden wir uns in eine Reihe von Inkonsistenzen, Spannungen und gar Sackgassen verstricken.[188]

---

[187] Vgl. Dierckxsens 2011: 91-97.

[188] Als konkretes Beispiel sei das von der bolivianischen Regierung vorangetriebene Projekt einer Schnellstraße durch den Nationalpark Isiboro Securé und das entsprechende indigene Territorium (TIPNIS: *Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Securé*) erwähnt, das die bolivianische Gesellschaft praktisch während des

Literaturverzeichnis

Aguiló Bonet, Antoni Jesús (2010). "Globalización neoliberal y teología neoconservadora: La teología neoliberal de Michael Novak". En: *Dikaiosyne: Revista semestral de filosofía práctica* N.º. 24. 7-34.

Club de Roma (ed.) (2006). *Más allá del crecimiento: 30 años después*. Madrid: Galaxia Gutemberg.

Club de Roma (ed.) (1992). *Más allá de los límites del crecimiento.* Madrid: Galaxia Gutemberg.

Club de Roma; Donella Meadows (eds.) (1972). *Los límites del crecimiento*. Madrid: Galaxia Gutemberg.

Cooper, Melinda (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era [La vida como plusvalía: Biotecnología y capitalismo en la era neoliberal]*. Seattle: University of Washington Press.

Dierckxsens, Wim et al. (2011). *Siglo XXI: Crisis de una Civilización. ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* La Paz: Grito del Sujeto.

Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. En: http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

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

Estermann, Josef (2007). "Ecosofía andina: La 'Naturaleza en Occidente y en los Andes". En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No 11. 68-76.

Estermann, Josef (2011). "'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del "vivir bien" *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". En: Museo de Etnografía y Folclore (org.) (2011). *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*. La Paz: MUSEF.

Fukyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre [The End of History and the Last Man]*. Barcelona: Planeta [Londres: Penguin].

Galbraith, John Kenneth (1994). *Un viaje por la economía de nuestro tiempo.* Traducido por Ramón Tapias Trujillo. Barcelona: Ariel.

Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo para una ética de la civilización tecnológica* [traducido del original alemán (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp]. Barcelona: Herder.

Lovejoy, Arthur (1936). *La gran cadena del Ser: Un Estudio de la Historia de una Idea*. Nueva York: Harper & Row.

Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press. Auf Spanisch: (1983). *La gran cadena del Ser: Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivencialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul.

---

ganzen Jahres 2012 auf Trab gehalten hat und das die unüberwindlichen Inkonsistenzen zwischen zwei völlig entgegengesetzten Zivilisationsmodellen, Entwicklungstheorien und Lebensauffassungen spiegelt.

Museo de Etnografía y Folclore (org.) (2011). *Memoria de la Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien.* La Paz: MUSEF. Dos tomos.

Rodríguez, Rosa María (2004). *Transmodernidad*. Madrid: Anthropos.

Spedding, Alison (2010). "*'Suma qamaña' ¿kamsañ muni*? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?)". En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 4-39.

8. Ethik in lateinamerikanischen Traditionen: Vom andinen Moralkodex bis zur Befreiungsethik

Obwohl ein großer Teil der auf dem lateinamerikanischen Kontinent hervorgebrachten philosophischen Reflexionen eine mehr oder weniger getreue Imitation – böse Zungen sprechen von „schlechten Kopien" – der in Europa und später Nordamerika (ohne Mexiko) gerade gefeierten Strömungen und Ansätzen ist, hat Lateinamerika auf dem Gebiet der Begründung und Anwendung ethischer Fragen doch auch genuine Beiträge für die Debatte um eine Ethik auf Weltebene vorzuweisen. Der Einfluss vorkolonialen Denkens und die Auseinandersetzung um die Legitimität von Eroberung und Kolonialisierung einerseits, und die kreative Vertiefung des eigenen Kontexts in der Befreiungsphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andererseits, bilden gleichsam die historische Klammer dessen, was Lateinamerika oder *Abya Yala*[189] – wie der Kontinent von den indigenen Völkern genannt wird – im Zusammenhang mit der philosophischen Ethik zu bieten hat.

Dabei soll vorausgeschickt werden, dass sich der im abendländischen Kontext entwickelte und kanonisierte Begriff des „Ethischen" und der „Ethik" als philosophische Disziplin nicht einfach Eins zu Eins auf den lateinamerikanischen Kontext übertragen lässt. Außer den bereits erwähnten abendländischen Strömungen, die von der akademischen Tradition des lateinamerikanischen Kontinents mit einer geradezu pervers anmutenden Leidenschaft angeeignet worden sind, dienen indigene und befreiungsphilosophische Ansätze zu einer interkulturellen Dekonstruktion des abendländischen Begriffs der „Ethik". Unterscheidendes Merkmal ist dabei – um es vorweg zu nehmen – die Tatsache, dass unter „Ethik" nicht einfach ein Teilbereich der Philosophie im Sinne der Praktischen Philosophie oder der angewandten Philosophie zu verstehen ist, sondern dass sie (etwa im Anschluss an Emmanuel Lévinas) die *Prima Philosophia* selbst ist, bzw. diese normativ und begründend konstituiert.

1. Vorkoloniale Moralkodexe

Zwar haben viele Intellektuelle und Apologeten der *Conquista* sich an der vermeintlichen „Barbarei" der einheimischen Bevölkerung von *Abya Yala* zu wahren Exzessen von Rassismus und Eurozentrismus hochschaukeln lassen, aber etwas aufmerksameren Beobachtern der einheimischen Kultur und Weisheit ist es nicht entgangen, dass die Azteken, Mayas und Inkas ein hoch entwickeltes moralischen Empfinden und entsprechende Moralsysteme besaßen, die jenen der hispano-lusitanischen Kolonialkultur in nichts nachstanden. Bedeutende Chronisten wie Felipe Guamán Poma de Ayala und Inca Garcilaso de la Vega gingen in ihrem Eifer um die Rehabilitierung ihrer indigenen Urahnen sogar so weit, dass sie ihre ethische Würde weit über jener der spanischen Eroberer stellten.[190]

---

[189] Der Begriff *Abya Yala*, der von der Ethnie der Kuna in Panama stammt, bedeutet wörtlich „Erde in voller Reife" und wurde Anfang der 1980er Jahre vom bolivianischen Aymara-Führer Takir Mamani als indigene Bezeichnung für den als „Amerika" bezeichneten Kontinent vorgeschlagen. Die Bezeichnung „Amerika" leitet sich bekanntlich vom italienischen Seefahrer und Kartographen Amerigo Vespucci (1454-1512) her, dessen *Lettera* von dem Deutschen Martin Waldseemüller 1507 auf Latein publiziert wurden, in denen dieser den neuen Kontinent zu Ehren des Seefahrers „Amerika" nennt. Vor 1507 waren die neu „entdeckten" Gebiete unter dem Namen „Westindien" *(Indias Occidentales)* bekannt.

[190] Felipe Guamán Poma de Ayala war Sohn einer adeligen Familie aus der zentralen südlichen Provinz Lucanas, die sich heute im Departement Ayacucho in Peru befindet. Er sprach fließend Quechua und verschiedene *Aru*-Dialekte, und lernte als Kind oder Jugendlicher Spanisch, auch wenn er dessen Grammatik nie ganz beherrschen sollte. Sein Hauptwerk, die „Neue Chronik und die gute Regierung" (*Nueva Crónica* [im Original: *Corónica*] *y*

Beispielhaft erwähne ich an dieser Stelle die andine Trilogie des Moralkodexes der Inka-Kultur und Zivilisation: „*Ama suwa, ama lllulla, ama qella*! – Sei kein Dieb, sei kein Lügner, sei kein Faulpelz!“ Diese moralische „Trilogie“ beinhaltet in Kurzform die in den andinen Weisheitslehren enthaltenen Prinzipien der Komplementarität und Reziprozität und fußt auf der Vorstellung einer „kosmischen Ethik“ des umfassenden Gleichgewichtes.[191] Das „Stehlen“ setzt dabei nicht – wie man aus abendländischer Sicht meinen könnte – das individuelle Eigentum als Bedingung voraus, sondern greift vor allem in einem Kontext kollektiven oder korporativen Besitzes: durch die individuelle „Aneignung“ *(privatio)* von kollektivem Besitz wird das Gleichgewicht der Gemeinschaft entscheidend gestört. Dies hat besonders weitreichende Auswirkungen, wenn es sich um rituelle und symbolische Güter handelt, die mit der Generationen übergreifenden Gerechtigkeit und Harmonie zu tun haben. In diesem Zusammenhang sei auf den „Raub“ der spanischen Kolonisatoren hingewiesen, exemplarisch vorgeführt anhand der Gold- und Silbergier dieser für die *Indígenas* vor allem mit symbolischem Wert beladenen Güter.[192]

Die „Lüge“ ist eine Beeinträchtigung des labilen Gleichgewichts in der (mündlichen) Wissensvermittlung, wodurch eine ganze Traditionskette ins Schwanken kommt und den Fortbestand des kulturellen und religiösen Erbes ernsthaft in die Krise führt. Wer „lügt“, sagt nicht einfach nicht die Wahrheit, sondern verletzt das Prinzip der Reziprozität und damit eine wichtige soziale Grundlage des Zusammenlebens. Noch augenscheinlicher wird dies beim dritten „Gebot“, das mit dem Gleichgewicht von Arbeitsleistung zu tun hat. In einer nicht durch das Geld oder den individuellen Besitz beherrschten Wirtschaftsform ist die „Arbeitsgerechtigkeit“ von entscheidender Bedeutung. Eine ausgleichende Gerechtigkeit gibt es nur dann, wenn sich niemand von der Verantwortung und Leistung „drückt“, sondern eben jenen Beitrag leistet, mit dem eine gemeinsame Leistung *(Ayni, Mink'a)*[193] erbracht werden kann.

Diese vorkolonialen ethischen Prinzipien werden heute in der „Ethik des Guten Lebens“ wieder virulent. Es geht dabei nicht etwa um ein hedonistisches oder individualistisches Ideal, sondern um die ökologische, spirituelle und kollektive Umsetzung der andinen ethischen Trilogie. „Gut Leben“ heißt nicht „Besser Leben“, weil in einer endlichen Welt die Verbesserung der Lebensqualität einiger Weniger unweigerlich auf der Verschlechterung der Lebensbedingungen der großen Mehrheit basiert, wie es das kapitalistische System augenscheinlich vorexerziert. „Gut Leben“ meint ein Leben im Gleichgewicht mit allen Menschen, der Natur, den Vorfahren, den zukünftigen Generationen und der gesamten geistigen Welt, und das ist eigentlich nichts anderes als der in der andinen Trilogie enthaltene Grundsatz der „kosmischen Gerechtigkeit“.

Buen Gobierno), 1615 erschienen, gilt als eines der wichtigsten Zeitzeugnisse der *Conquista* und der Lebenswelt der *Indígenas* im 17. Jahrhundert.

Gracilaso de la Vega war Sohn des spanischen Eroberers und Kapitäns Sebastián Garcilaso de la Vega, aus dem Adel der spanischen Provinz Extremadura, und der Inka-Prinzessin oder *Ñusta* Isabel Chimpu Ocllo, Enkelin des Inka-Königs Tupaq Yupanqui und Nichte des Inka-Königs Wayna Qhapaq, Herrscher des “Reichs der vier Regionen” oder *Tawantinsuyu*. Sein wichtigstes Werk waren die “Königlichen Kommentare zu den Inkas” *(Comentarios Reales de los Incas)*, 1609 und 1617 erschienen und in der Folge von den spanischen Vertretern der Krone in Lateinamerika verboten.

[191] Siehe dazu insbesondere: Estermann, Josef (1999). Andine Philosophie: *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit.* Bd. 5 von „Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität“. Frankfurt a.M.: IKO. 254ff.

[192] Für den letzten Inka Atahualpa war es kein Problem, sein Verlies mit Silber zu füllen und dies als Pfand für sein Leben zur Verfügung zu stellen, wohl aber die Tatsache, dass das Silber vorwiegend rituelle Gegenstände waren, die symbolische Bedeutung hatten. Unverständlich war ihm die Gier der spanischen Eroberer nach diesen Edelmetallen.

[193] Es handelt sich um zwei Formen von Gemeinschaftsarbeit, wie sie noch heute in den Anden üblich sind.

2. Die Debatte um die Eroberung

Die *Conquista* Lateinamerikas fiel in die Zeit der spanischen Renaissance-Scholastik, die sich in der Folge zu einer Ethik des „Völkerrechts“ (Francisco de Vitoria) entwickelte. Dabei war es gerade die unmittelbare Erfahrung von Unrecht und Rassismus in der „Neuen Welt“, die den Debatten um die Rechtmäßigkeit von *Conquista* und Versklavung der indigenen Bevölkerung die besondere Note einer keimhaft wachsenden Menschenrechts- und Völkerrechtsdiskussion verlieh. Die berühmt-berüchtigte Kontroverse zwischen dem Dominikaner und „Indio-Verteidiger“ Bartolomé de las Casas und dem spanischen Hoftheologen und Aristoteliker Juan Ginés de Sepúlveda (1577) war der Anfang eines Durchbruchs – zumindest in der Theorie – des Gedankens einer universal gültigen Menschenwürde, wie sie Jahrhunderte später in der Verabschiedung der Menschenrechte durch die Vereinigten Nationen auch politische Relevanz finden sollte.

In dieser Debatte standen allerdings nicht indigene und vorkoloniale Werte und Normen zur Debatte, sondern in erster Linie ein nach der mehr oder weniger gelungenen „Synthese“ des Mittelalters wieder in die Krise geratener „christlicher“ Aristotelismus. De las Casas beruft sich gegenüber dem orthodoxen Aristoteliker de Sepúlveda auf die in der jüdisch-christlichen Tradition angelegte Lehre von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen und damit dem Wert einer universellen Menschenwürde, und weist die aristotelische Begründung der Sklaverei hinsichtlich der indigenen Bevölkerung von *Abya Yala* ausdrücklich zurück.[194] Damit trifft er sich mit der philosophischen Ethik der „Schule von Salamanca“ (Francisco de Vitoria, Melchior Cano, Alfonso de Castro, Francisco Suárez), die ganz im Sinne der Renaissance ein „internationales Naturrecht“ entwickelte und damit den Kritikern der *Conquista* in Lateinamerika Argumentationshilfe leistete. Zwar distanzierten sich ihre Vertreter nicht vollumfänglich vom Unternehmen der Eroberung und Kolonialisierung, legten aber indirekt bereits die Samenkörner der künftigen Unabhängigkeitsbestrebungen, ganz im Sinne des *Ius Gentium* von de Vitoria.

Diese naturrechtlich begründete Ethik des „Völkerrechts“ war insofern für Lateinamerika und die Herausbildung einer eigenen ethischen Tradition von besonderer Bedeutung, als sie rassistisch begründete Zuschreibungen dezidiert von der Hand wies, insbesondere die in weiten Kreisen bis in die jüngsten Tage virulente Deklassierung der indigenen Bevölkerung mit dem Hinweis auf eine nur beschränkte „Vernunftfähigkeit“.

3. Die lateinamerikanische Moral der Emergenz

Während die Ideen der europäischen Aufklärung in Lateinamerika nur durch die Intellektuellen und politischen Eliten im Sinne der nationalen Unabhängigkeit und eines politischen Liberalismus rezipiert wurden, verharrten die großen Massen der ohne politische Rechte ausgestatteten Indígenas, Frauen, AfroamerikanerInnen, Kinder und Besitzlose in einer Art „naturhaftem“ Zustand. Trotzdem bildete sich parallel zur „Herrschermoral“ zusehends eine „Moral der Emergenz“ heraus, die für die lateinamerikanische Ethik im Allgemeinen und die Befreiungsethik im Besonderen von ausschlaggebender Bedeutung sein sollte. Nach Arturo Roig[195] ist diese „emergente“ Ethik die Folge eines jahrhundertelangen Widerstandes gegen die koloniale Welt und die Suche nach „Spuren“ von Befreiung von den

[194] Leider distanziert er sich in der Frage der Sklaverei von AfrikanerInnen dann doch von diesem „universellen“ Kriterium und befürwortet diese, gleichsam zum „Schutz“ der indigenen Bevölkerung.

[195] Siehe: Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia.* Quito: Universidad Andina de Simón Bolívar.

unterdrückenden und totalitären Systemen, sei es im Gewand des klassische Kolonialismus oder aber den verschiedenen Formen der Militärdiktatur und neokolonialen Formen der Fremdbeherrschung.

In diesem Kontext allgemeiner Fremdbeherrschung (politisch, mental, symbolisch, wirtschaftlich) „tauchen“ *(emerger)* neue Subjektivitäten auf, die für sich auch den Anspruch der „utopischen Vernunft“ geltend machen und sich gegen jegliche Form der Unterdrückung und Diskriminierung zu wehren beginnen. Ganz im Gegensatz zu Europa ist die genuin lateinamerikanische Ethik nicht zu verstehen ohne den Kontext des sozialen und kulturellen Kampfes um Selbstbestimmung. Diese grundsätzlich sozial gefasste Ethik fußt in einem Kontext konkreter Unrechtserfahrung, und nicht etwa einer deontologisch verfassten Pflichtethik.

Entscheidend war dabei allerdings ein Moment, wie es auch im Kontext der Aufklärung in Europa von Bedeutung war: das Aufeinanderprallen einer im Dienst der Macht stehenden „theologischen Moral“ und die Notwendigkeit, eine Ethik der sozialen Bewegungen und ihrer Veränderungen zu entwickeln, wie es etwa im Werk *Hacia una moral sin dogmas* („Zu einer Moral ohne Dogmen“) von José Ingenieros prägnant zum Ausdruck kommt.[196] José Martí fasst diesen Umstand der lateinamerikanischen Ethik der „Emergenz“ im Begriff des „natürlichen Menschen“, der sich gegen die bestehende Ordnung und die geltende Moralordnung einer verwestlichten Minderheit auflehnt, und zwar einzig und allein aufgrund der Bedürfnisse. Schon in diesem Ansatz lassen sich wesentliche Elemente der späteren Befreiungsethik erkennen.[197]

Die Ethik der Emergenz bricht mit dem kolonialen Diskurs und basiert auf der Menschenwürde, die allen zukommt, aber die im Kontext Lateinamerikas vor allem das Ergebnis eines langen und schmerzhaften Kampfes um das nackte Überleben und um politische, kulturelle und soziale Selbstbestimmung ist. Diese Ethik beinhaltet immer ein utopisches Potenzial, das heutzutage etwa in den verschiedenen Entwürfen des „Guten Lebens“ *(Vivir Bien)* und eines spezifisch lateinamerikanischen Sozialismus zum Ausdruck kommt.

4. Die lateinamerikanische Befreiungsethik

In der lateinamerikanischen Philosophiegeschichte unterscheidet man zwischen einer Philosophie und Ethik „in“ Lateinamerika (die durchaus sehr europäisch oder nordamerikanisch sein kann) und einer „lateinamerikanischen“ Philosophie, die den Anspruch erhebt, vom eigenen Kontext aus und auf ihn hin philosophische und ethische Reflexionen anzustellen. Zu letzterer gehört zweifellos die lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie, wie sie von Leopoldo Zea[198], Arturo Roig und Enrique Dussel initiiert und von vielen anderen weiterentwickelt worden ist. Die Befreiungsethik ist dabei das Herzstück des befreiungsphilosophischen Denkens. Schon 1972 trat Dussel mit der Erstausgabe von *Para una ética de la liberación latinoamericana* („Für eine lateinamerikanische Befreiungsethik“) an die Öffentlichkeit.[199]

---

[196] Ingenieros, José (1917). *Hacia una moral sin dogmas: Lecciones sobre Emerson y el eticismo*. Buenos Aires: Rosso.

[197] Martí, José (1891; 1963). *Nuestra América*. In: *Obras Completas* VI. Havanna.

[198] Siehe dazu: Estermann, Josef (2008). *Leopoldo Zea: interkulturell gelesen* [Interkulturelle Bibliothek Bd. 116]. Nordhausen: Traugott Bautz-Verlag.

[199] Dussel, Enrique (1972). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI. Siehe auch: Ders. (1989). *Philosophie der Befreiung*. Hamburg: Argument.

Schon Carlos Vaz Ferreira und Alejandro Korn antizipierten in ihren jeweiligen Ansätzen das Anliegen der Befreiungsethik. Vaz Ferreira war überzeugt, dass die abstrakte Ethik durch eine „lebendige Moral“ ersetzt werden müsse, die den Menschen in seinem sozialen Handeln praktisch orientieren kann. Das soziale Ideal einer gerechten Gesellschaft müsse das Glück und den Fortschritt, die Vernunft und Kultur einschließen und zu mehr Liebe und Solidarität beitragen. Korn plädierte für eine dem Positivismus entgegengesetzte „neue Philosophie“ ethischer Ausrichtung, die für die Bevölkerung Lateinamerikas die Würde seiner freien und bewussten Personalität wiedererlangen soll.

Für Enrique Dussel, den eigentlichen Begründer und vorrangingen Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie, nimmt die Ethik, im Anschluss an Emmanuel Lévinas, den Platz der *Prima Philosophia* ein. Dussel fasst die Befreiungsethik, in gewissem Gegensatz zur europäischen Diskursethik, im Sinne einer „materiellen“ Ethik, die auf dem unbedingten Wert des (menschlichen) Lebens fußt. Dabei stehen die materiellen Aspekte des Lebens wie Nahrungsmittel, Behausung und Körperlichkeit im Vordergrund, denn ohne deren ausreichende Befriedigung können auch sozio-kulturelle Bedürfnisse nicht angemessen befriedigt werden. Das menschliche Leben ist das Kriterium der praktischen Wahrheit, und damit nicht bloß ein faktischer, sondern der grundlegend normative Sachverhalt, der im universellen materiellen ethischen Prinzip zum Ausdruck kommt: Wer ethisch handelt, soll das Leben eines jeden menschlichen Subjekts in Gemeinschaft hervorbringen, reproduzieren und entwickeln, letztlich das der gesamten Menschheit.

Diese befreiungsphilosophische Abwandlung des Kant’schen Kategorischen Imperativs nimmt zwei entscheidende Momente der Befreiungsphilosophie auf: die analektische Methode, nach der das menschliche Leben und die ethische Qualität des Handelns letztlich aus der Perspektive des Opfers, des „Anderen“ *(ana)* und der durch die Geschichte unsichtbar Gemachten zu beurteilen ist, und der materiale Imperativ der Bewahrung des Lebens. Letzterer bedeutet, dass jede Gesellschafts- und Wirtschaftsform in sich ethisch defizitär ist, wenn sie den Tod von Menschen durch Hunger, Ausgrenzung und Unterdrückung in Kauf nehmen. In diesem Sinne mündet die Befreiungsethik unausweichlich in die politische Aktion und in wirtschaftliches Handeln, das dem kapitalistischen Geist der Akkumulation und der Gewinnmaximierung diametral entgegensteht.

Die lateinamerikanische Befreiungsethik geht von einer Situation von Herrschaft und Unterdrückung aus, und ihr Fundament ist trans-ontologisch, im Sinne des Humanismus des Anderen. Sie ist zuerst Praxis, und zwar befreiende, die sich einer strukturellen Veränderung der sozio-historischen Situation des Kontinents verschrieben hat; erst in einem zweiten Schritt geht es um eine ethische Reflexion dieser Praxis. Die Befreiungsethik hat sich vor allem vom frühen Marx, von Lévinas und der lateinamerikanischen Dependenztheorie, aber auch der Befreiungstheologie und den kirchlichen Aufbrüchen in Lateinamerika (Medellín, Puebla) inspirieren lassen.

5. Neue Felder ethischer Reflexion

Ausgehend von den dargelegten Traditionssträngen in der lateinamerikanischen philosophischen Ethik sind in den letzten Jahrzehnten neue Subjekte aus der Versenkung und Anonymität aufgetaucht, und haben sich interessante Diskurse entwickelt, die zum Teil bereits von der Philosophie im Weltkontext rezipiert werden. Zu erwähnen sind die Frauen, die indigenen und afroamerikanischen Völker, aber auch die „Mutter Erde“ *(Pachamama)* und der Kosmos insgesamt. Im Zuge der Entkolonialisierungsdebatte hat sich eine innovative Ethik des „Guten Lebens“ konstituiert, die ihre Wurzeln im Kommunitarismus der indigenen Völker und der „ökosophischen“ Weltanschauung weiter Teile von *Abya Yala* hat. Das

amerindianische „Gute Leben“ *(suma qamaña; allin kawsay; ivi maräei)* unterscheidet sich dabei vom abendländischen aristotelischen „Guten Leben“ *(eubios)* insofern, als es eine Haltung impliziert, die sich weit über das individuelle und gesellschaftliche menschliche Leben auf kosmische und spirituelle Dimensionen erstreckt.[200]

Der Ethik des indigenen „Gut Lebens“ liegt die Überzeugung von der Allverbundenheit des Lebens zugrunde, das sich auf alle Ebenen und Aspekte der Wirklichkeit erstreckt. Teleologisch ist diese auf das Ideal der „kosmischen Gerechtigkeit“ und des universalen Gleichgewichts ausgerichtet, das ökonomische und ökologische, soziale und spirituelle Dimensionen einschließt. Die „Mutter Erde“ ist dabei ethisches Subjekt und nicht einfach Gegenstand menschlicher Transformationstätigkeit; die *Pachamama* hat „Rechte“, die der Mensch als deren „Hüter“ beachten und notfalls einfordern soll.

Die lateinamerikanische Debatte um eine umfassende „Entkolonialisierung“, die ganz anders als die afrikanische und asiatische Bemühung diesbezüglich verortet ist, steht im Zeichen der Wiedererstarkung der indigenen weisheitlichen Traditionen. Es geht dabei nicht bloß um eine politische und kulturelle Umgestaltung von immer noch kolonial geprägten Strukturen und Institutionen, sondern in erster Linie um eine umfassende und tief greifende interkulturelle Dekonstruktion mentaler Stereotypen, Schemata und kultureller Introjekte, die meistens unbewusst mittransportiert werden und neuerdings von den Massenmedien und dem globalen Konsumverhalten neo-kolonial aufgeladen werden. Eine „Ethik der Post-Kolonialität“ trifft sich insofern mit der Befreiungsethik, als die Ursächlichkeit von Diskriminierung, sozialer Ungleichheit und Armut mit einer immer noch virulenten „kolonialen“ Mentalität in Verbindung gebracht wird.

Weiterführende Literatur des Autors:

(2008). *Leopoldo Zea: interkulturell gelesen* [Interkulturelle Bibliothek Bd. 116]. Nordhausen: Traugott Bautz-Verlag.

(2011). „Philosophie in lateinamerikanischen Traditionen“. In: Yousefi Reza, Hamid y Kimmerle, Heinz (Hrsg.). *Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung in einer veränderten Welt*. Nordhausen: Traugott Bautz-Verlag. 21-36.

[200] Siehe dazu: Estermann, Josef (2010). “Gut Leben” als politische Utopie: Die andine Konzeption des “Guten Lebens” *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens“. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute.* Aachen: Mainz-Verlag. 261-286.

9. Option für das Leben: spirituelle und epistemische Grundlagen für weltweite soziale Gerechtigkeit

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Beitrag zur Fragestellung, ob Spiritualität und Erkenntnis für die Verwirklichung einer gerechten Welt unabdingbare und eng miteinander verbundene Bereiche darstellen. Hintergrund meiner Ausführungen ist ein langer Reflexionsprozess zur Verhältnisbestimmung von „Religion" und „Entwicklung", wie er etwa im Schweizer Kontext von der staatlichen „Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit" (DEZA)[201] oder in Bolivien vom *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) angestoßen worden ist[202], und wie er auch durch andere staatliche und nicht-staatliche Organismen im Schatten des „11. September 2001" aufgegriffen worden ist (in den Niederlanden und Großbritannien speziell zum Phänomen des „religiösen Fundamentalismus").[203] Zudem kann ich aus meiner Erfahrung von fast zwei Jahrzehnten in den andinen Kulturen von Peru und Bolivien schöpfen, die mir einen interkulturellen und damit systemkritischen und dekolonialen Zugang zu den hier zur Debatte stehenden Phänomenen von Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität ermöglicht.

These 1: Das Schisma zwischen Wissenschaft und Spiritualität in der abendländischen Neuzeit zeigt sich heute in der fast vollständigen Blindheit des Entwicklungsdiskurses für Religion und Spiritualität.

Nachdem die staatliche Entwicklungszusammenarbeit (EZA) in den meisten Ländern Europas und darüber hinaus während über fünfzig Jahren von „Religion" nichts wissen wollte und die „Entwicklung" der Völker als Überwindung der in religiösem Aberglauben beheimateten Rückständigkeit interpretiert hat, beginnt sie sich plötzlich für die Rolle von „Religion" und „Spiritualität" bei der Entwicklung der Menschheit zu interessieren. Dabei stehen aber meistens noch eher negative Assoziationen des Religiösen im Vordergrund, wie der bereits erwähnte islamistische oder evangelikale „Fundamentalismus" oder auch die vor allem von christlichen Freikirchen vertretene „Theologie der Wohlfahrt".[204] Im Zuge des Aufkommens

---

[201] Die DEZA ist in der Schweiz das Organ der öffentlichen Hand für die Entwicklungszusammenarbeit und ist dem Departement für auswärtige Angelegenheiten EDA (Aussenministerium) eingegliedert. Das Projekt „Religion und Entwicklung" wurde 2003 angestossen und 2009 abgeschlossen; es wurde begleitet von Anne Marie Holenstein, die auch verantwortlich für die Publikation der Ergebnisse war (Holenstein, Anne-Marie et al. (2010). *Religionen – Gefahr oder Potenzial? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit*. Münster: LIT).

[202] Das ISEAT beteiligte sich 2007 und 2008 an dem erwähnten Forschungsprojekt mit insgesamt vier Fallstudien und einer monografisch-konzeptionellen Untersuchung. Die Ergebnisse wurden in vier Publikationen herausgegeben (die fünfte zum Bereich Landwirtschaft konnte leider nicht veröffentlicht werden): Estermann, Josef (Koord.). *Religión y desarrollo en los Andes: Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT; Loza, Carmen Beatriz (2008). *El laberinto de la curación: Itinerarios terapéuticos en las ciudades de La Paz y El Alto*. La Paz: ISEAT; Arnold, Denise (2008). *Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*. La Paz: ISEAT; Guaygua, Germán und Castillo H. Beatriz (2008). *Identidades y Religión: Fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*. La Paz: ISEAT.

[203] In Birmingham funktionierte von 2005 bis 2011 ein grossangelegtes Forschungsprogramm zu „Religion und Entwicklung", an dem zeitweilig bis zu 100 Personen in fünf Länder zu 11 Projekten gearbeitet haben. Die Website ist noch aktiv (www.religionsanddevelopment.org) und gibt auch eine Übersicht zu den Publikationen. In den Niederlanden wurde von den wichtigsten Hilfswerken das *Knowledge Centre Religion and Development* (*Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling,* KCRD) errichtet; das Zentrum hat eine eigene Homepage (www.religion-and-development.nl) und gibt einen Newsletter heraus.

[204] Diese ist vor allem in den USA *(Prosperity Gospel)* und in Lateinamerika *(Teología de la prosperidad)* sehr stark; bis anhin gibt es noch keine deutschsprachige Publikation zum Phänomen. Die wohl im Moment beste Auseinandersetzung mit der Wohlfahrtstheologie in den USA stammt von der an der Duke Divinity School

und der Globalisierung des neoliberalen Wirtschaftsmodells entwickelte aber auch der Kapitalismus immer stärker religiöse Züge und mauserte sich gleichsam zu einer neuen säkularen Heilslehre.[205] Der im Zuge des „Marshall-Plans“ und des Wiederaufbaus Europas nach der Katastrophe des 2. Weltkriegs erfolgte Gedanke der „Entwicklungshilfe“ und später „Entwicklungszusammenarbeit“ stand ganz klar in der epistemologischen und geistesgeschichtlichen Tradition des Positivismus, der gerade eine Überwindung von Religion und Metaphysik vorsieht und diese explizit als „Hindernisse“ in der Entwicklung des Menschengeschlechts bezeichnet.

Natürlich haben christlich inspirierte Hilfswerke und Missionsgesellschaften – die eigentlichen *Global Players*, bevor diese von der Wirtschaft und dem Finanzwesen beerbt worden sind – schon seit je den Zusammenhang zwischen Entwicklung und Religion betont. Die katholische Kirche etwa sieht den „Fortschritt der Völker“ (*Populorum Progressio*: dies der Titel der Enzyklika von Paul VI von 1967)[206] in einer unauflöslichen Beziehung zum sozio-politischen Auftrag der Kirche und der im Evangelium grundgelegten Nächsten- und Fernstenliebe. Die Befreiungstheologie hat diese innere Beziehung von Religion und Entwicklung aufgegriffen und im Sinne struktureller Veränderungen als „ganzheitliche Befreiung“ der Menschen gedeutet.

Und doch ist die Verhältnisbestimmung zwischen „Religion“ und „Entwicklung“ alles andere als selbstverständlich, vor allem, wenn es um so genannt säkulare Akteure geht. Sind Religionen „Potenzial oder Gefahr“, wie der Titel der Publikation nahelegt, die im Auftrag der schweizerischen DEZA erstellt worden ist?[207] Behindern religiöse Vorstellungen und Bilder den „Fortschritt“ der Menschheit, wie es etwa Auguste Comte oder Karl Marx meinten und wie viele VertreterInnen der eher auf der technischen Entwicklungszusammenarbeit basierenden Idee eines „Sprungs in die Moderne“ immer noch behaupten?[208] Oder setzen religiöse Bindungen und Werte, spirituelle Traditionen und Weltanschauungen *(cosmovisiones)* nicht auch ein ungeahntes Potenzial für gesellschaftliche Veränderung frei, auf das säkulare Kräfte nur beschränkt zurückgreifen können? Warum engagiert sich jemand überhaupt für eine „gerechtere Welt“, in der alle Platz haben, wenn es nicht um Standortvorteile, Karrieresprung, Verhinderung von Migrationsströmen oder andere utilitaristische Beweggründe geht? Sind religiöse Vorstellungen und spirituelle Werte für die Verwirklichung weltweiter sozialer Gerechtigkeit von entscheidender Bedeutung, oder aber einfach zu vernachlässigende Randerscheinungen und Motivationshintergrund einzelner Akteure?

---

lehrenden Kate Bowler (2013): *Blessed: A History oft he American Prosperity Gospel*. Oxford: University Press. Für Lateinamerika gibt die Publikation von Ocoña einen guten Einblick: Ocaña Flores, Martín (2002). *Los Banqueros de Dios: Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Ediciones Puma.

[205] Ein Fragment von Walter Benjamin aus dem Jahre 1921 trägt den Titel „Kapitalismus als Religion“ (in: Baecker, Dirk (Hrsg.) (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos. 15–18). Vgl. Steiner, Uwe (1998). „Kapitalismus als Religion: Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72/1 (März 1998). 147-171; Thiessen, Rudolf (1994). „Kapitalismus als Religion“. In: *PROKLA* 24/3 (1994). 400-418. Für Lateinamerika hat vor allem Franz Hinkelammert diese These aufgenommen und weiterentwickelt (Hinkelammert, Franz J. (1985). *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*. Freiburg/Münster: Exodus.

[206][206] Diese am 26. März 1967 veröffentlichte Enzyklika trägt den Untertitel *Enzyklika Papst Pauls VI. über die Entwicklung der Völker*. Für den deutschen Text siehe: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/317.html

[207] Holenstein, Anne-Marie et al. (2010). *Religionen – Gefahr oder Potenzial? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit*. Münster: LIT.

[208] So etwa der deutsche Philosoph Vittorio Hösle, der sich als einer der wenigen aus philosophischer Perspektive mit Entwicklungspolitik auseinandergesetzt hat. (Hösle, Vittorio (1992). „The Third World as a Philosophical Problem”. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik.* Aachen: Augustinus 1992. 122-151.

Die (staatliche) Entwicklungszusammenarbeit geht in den meisten Fällen von der in Europa entstandenen Unterscheidung zwischen institutionalisierter Religion (Hierarchie, Lehre, Dienstleistungen, Ritualen) und dem persönlichen Glauben oder der Spiritualität der Bevölkerungsschichten aus, die zu den Zielgruppen der jeweiligen Programme und Projekte gehören. Diese Unterscheidung, genauso wie jene zwischen Sakralem und Profanem, wird aber in praktisch keiner religiösen Tradition von den Menschen im Süden selbst gemacht. Zudem gibt es (vor allem indigene) religiöse Ausdrucksformen und Lebensweisen, die weder auf einer etablierten Institution noch auf heiligen Texten oder einer verbindlichen Lehre beruhen. Dazu kommt, dass wir uns heute trotz großer Anstrengungen im Bereich der internationalen Entwicklungszusammenarbeit noch weiter vom Traum einer gerechten Welt entfernt haben, in der alle Platz haben, auch die Natur. Man könnte sogar versucht sein zu behaupten, dass sich die riesigen Abgründe zwischen Arm und Reich, zwischen Süden und Norden gerade wegen eines ideologisch aufgeladenen und auf dem Paradigma der instrumentellen und technologischen Vernunft fußenden Entwicklungsbegriffs noch vertieft statt eingeebnet haben.[209] Deshalb ist es im Sinne eines Dekolonisierungsprozesses durchaus sinnvoll, sich prinzipiell vom Konzept der "Entwicklung" zu verabschieden, das eng mit der (abendländischen) Moderne und der sich daraus ergebenden kapitalistischen und kulturellen Globalisierung verknüpft ist. Die so genannten "Postentwicklungs-Theorien" *(post development theories)* verabschieden sich definitiv vom Entwicklungsdiskurs und richten sich auf die in den unterschiedlichen kulturellen und zivilisatorischen Kontexten vorhandenen Transformationsprozesse.

These 2: Trotz der offensichtlich negativen Auswirkungen der Techno-Wissenschaft bei der Lösung der großen Probleme der Menschheit setzt man heute weiterhin auf eine "grüne" und "interkulturelle" Wiederauflage dieser Epistemologie.

Im Zuge der europäischen Aufklärung sind wir uns gewohnt, so genannt säkulare Prozesse und Phänomene wie die Landwirtschaft, das Wetter, die Medizin, die Energieversorgung oder die Finanzplanung von den jeweiligen religiösen Vorstellungen und Überzeugungen abzukoppeln. In diesem vermeintlich wertfreien und religionslosen Raum positivistischer Wissenschaft und technologischer Anwendung derselben war denn ursprünglich auch jene Konzeption von „Entwicklung“ angesiedelt, die ausschließlich auf einer Logik der Effizienzsteigerung, der technologischen Modernisierung und der Erhöhung des Bruttosozialproduktes aufbaute und sich ideologisch im „Desarrollismus“ (Entwicklungsideologie)[210] ausprägte. Dies hat sich zwar in den letzten zwei Jahrzehnten

[209] Im Verlaufe von sechs Dekaden hat sich nicht nur die Terminologie gewandelt (von „Entwicklungshilfe“ zu „Entwicklungszusammenarbeit“ und schliesslich zu „globaler sozialer Verantwortung“), sondern auch die Kritik (von „Assistentialismus“ über „Eurozentrismus“ bis hin zu einer generellen Kritik am „Entwicklungsdiskurs“). Die so genannte *Post Development Theory* hat sich eine prinzipielle Kritik des Entwicklungsbegriffs zum Ziel gesetzt: Vgl. Rahnema, Majid und Bawtree, Victoria (Hgs.) (1997). *The Post-Development Reader*. London: Zed Books, der als Reaktion auf den berühmten *Development Reader* von Wolfgang Sachs herausgegeben wurde (Wolfgang Sachs (Hrsg.) (1992). *The Development Reader: A Guide to Knowledge and Power*. London: Zed Books).

[210] Im Spanischen ist der Begriff *desarrollismo* geläufig, der sich in den einschlägigen Publikationen auch international durchgesetzt hat. Der neudeutsche Begriff „Desarrollismus“ hat im Internet ganze 400 Einträge. Es handelt sich um ein theoretisches Konzept, das in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren innerhalb der CEPAL *(Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas)*, vor allem unter Federführung ihres argentinischen Direktors Raúl Prebisch, ausgearbeitet worden ist. Die Unterentwicklung Lateinamerikas wurde in den Strukturen des freien Welthandels und der Veränderung der *Terms of Trade* als Folge der Entwicklung des Zentrums („Norden“) gesehen. Daraus entstand die Rede von der „Entwicklung der Unterentwicklung“; die ideologische Ausformung des Entwicklungsbegriffs nannte sich in der Folge *desarrollismo*.

wesentlich verändert, aber noch immer besteht eine gewisse Berührungsangst mit dem Bereich des „Religiösen“. Dies wohl nicht zuletzt aus dem Grund, dass viele Akteure der (staatlichen und nicht-staatlichen) Entwicklungszusammenarbeit inzwischen zu „religiösen und spirituellen AnalphabetInnen“ geworden sind und häufig noch längst überholte Vorstellungen von Religion und Spiritualität in sich tragen.[211]

Auch wenn in einer postsäkularen Welt, wie es der globale Norden heutzutage weitgehend ist, kaum mehr mit den Gleichungen „Religion = Rückständigkeit“ und „Spiritualität = Weltfremdheit“ argumentiert werden kann, hat sich das epistemologische Paradigma eines technologisch und marktwirtschaftlich angereicherten Positivismus nicht prinzipiell verändert, geschweige denn verabschiedet.[212] Die aktuelle Debatte um den Klimawandel und die *Green Economy* zeugt davon, dass die Mehrheit der Akteure auf höchst komplexe und systemische Probleme nach wie vor mit technologischen und monokausalen Lösungsansätzen reagieren, die von den technokratischen Ansätzen eines positivistischen Entwicklungsmodells nur graduell verschieden sind. Als Rezept für den Kampf gegen den weltweiten Hunger etwa werden die intensive und industrielle Landwirtschaft und Gentechnologie mobilisiert. Der Spätkapitalismus hat inzwischen nicht nur die Ökologie (grüne Wirtschaft, grüne Technologien; Handel mit CO_2-Zertifikaten, usw.), sondern auch die "Interkulturalität" und sogar die "Spiritualität" (die "Religion" hat er sich schon längst zu Diensten gemacht) entdeckt. Kader von transnationalen Unternehmen müssen "interkulturelle Kompetenzen" erlangen, und die "Spiritualität" wird als Abfederung der systemimmanenten Überforderungen (Stress, Burnout, Depressionen, usw.) in die Marktlogik eingefügt.

Nachdem sich der möglichst deregulierte und globalisierte Markt als eigentlicher Hervorbringer weltweiter Gerechtigkeit *(trickle down effect)* angepriesen hat und dabei kläglich gescheitert ist, versuchen sich die „grünen“ Technologien auf die gleiche Art und Weise hinsichtlich der ökologischen Herausforderungen anzubieten. Beide sehen zwar nicht mehr länger „Religion“ und „Spiritualität“ als Hindernisse für ihre eigene Entwicklungsideologie – vielleicht weil sie selbst inzwischen religionsartige Züge angenommen haben –, aber sie sind auch nicht in der Lage, das epistemologische und weltverändernde Potenzial derselben zu entdecken. Es ist entscheidend, die nicht-hegemonialen und kontra-systemischen Ausrichtungen von "Spiritualität", "Erkenntnis", "Interkulturalität" und "Gerechtigkeit" von system-immanenten und vom Markt vereinnahmten Varianten derselben Konzepte zu unterscheiden. Die Fähigkeit des zeitgenössischen Kapitalismus[213], der Marktlogik grundsätzlich entgegengesetzte Positionen und Werte (wie "Interkulturalität" oder "Spiritualität") für sich dienstbar zu machen, scheint grenzenlos zu sein. Dies ist der "totalitäre" Charakter des Systems-Welt, das sich auch nach den Krisen der letzten Jahrzehnte scheinbar immer wieder regeneriert und "normalisiert", wie die berühmten Köpfe der Medusa. Wir haben es mit einer völlig neuen Art von Fatalität zu tun (*There is no alternative*: TINA), die dem Dogma der freien Marktwirtschaft eigentlich diametral entgegengesetzt ist, aber sich deshalb als "Freiheit" verkaufen lässt, weil sich die

---

[211] Siehe dazu Garling, Stephanie (2013). *Vom Störfaktor zum Operator: Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit*. Wiesbaden: Springer, wo die Autorin von „Religion“ als „Tabu“ und „blindem Fleck“ bei den Akteuren der Entwicklungszusammenarbeit spricht (93ff.).

[212] Auch wenn vieles auf ein aufziehendes „postsäkulares Zeitalter“ in den Stammgebieten des Säkularismus (generell der globale Norden) hinweist, verhält sich die Wissenschaft und Entwicklungszusammenarbeit, als ob der Säkularismus im Sinne einer positivistischen Überwindung von Metaphysik und Religion immer noch einer der bestimmenden Meta-Diskurse der Gegenwart wäre.

[213] Nachdem der Begriff des "Kapitalismus" über Jahre hinweg (vor allem seit dem Untergang des Realsozialismus 1989) verpönt war und den ideologisch unverdächtigeren Begriffen der "freien Marktwirtschaft" oder "Neoliberalismus" weichen musste, tritt er ab der Finanzkrise von 2008 wieder mit einer bestimmten Unverfrorenheit auf, und zwar auch von vehementen BefürworterInnen.

große Mehrheit mit der Wahl zwischen Samsung und Nokia oder Pepsi- und Coca-Cola zufrieden gibt.

These 3: Die abendländischen philosophischen Theorien der Gerechtigkeit gründen mehrheitlich auf den Ideen einer abstrakten Gleichheit und den individuellen Menschenrechten.

Im Verlaufe der abendländischen Geistesgeschichte gab es zwar viele Versuche, das Ideal weltweiter Gerechtigkeit in einer ethischen und/oder politischen Theorie fassbar zu machen und es zumindest theoretisch zu begründen. Diese „Gerechtigkeitstheorien" blieben aber mehrheitlich dem abendländischen Kulturraum verhaftet und spiegelten nicht selten den jeweiligen politischen, wirtschaftlichen und axiologischen *Status Quo*.[214] So galt bis weit über das Mittelalter hinaus eine Sklavenhaltergesellschaft als „gerecht" und wurde im Rekurs auf Aristoteles auch als solche begründet. Der unterschiedliche Zugang von Männern und Frauen zu den elementaren Grundrechten und politischen Rechten wurde noch bis ins 20. Jahrhundert als „gerecht" eingestuft, und bis heute gibt es namhafte politische PhilosophInnen, die die real existierende Ungleichheit zwischen Reich und Arm als „gerecht" erachten, weil sie sich auf einen Rechtspositivismus als Grundlage von „Gerechtigkeit" berufen. Die aus der europäischen Aufklärung und den Grundwerten der Französischen Revolution erwachsenen Individualrechte des (männlichen und erwachsenen) Bürgers und Eigentümers bleiben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein bei den unterschiedlichen Gerechtigkeitstheorien bestimmend, die allesamt universalistisch daherkommen, aber in Tat und Wahrheit monokulturell (abendländisch) und zudem androzentrisch (patriarchal) verfasst sind. Erst in letzter Zeit zeigen sich interkulturelle (Amartya Sen) und feministische (Nancy Fraser) Aufweichungen dieses abendländischen *Mainstreams*.[215] Mit wenigen Ausnahmen blieben sie zudem entweder anthropologisch abstrakt (kantischer Formalismus) oder auf die nationalstaatliche Sphäre des positiven Rechts und dessen Durchsetzbarkeit beschränkt.[216]

Die Befreiungsphilosophie, Befreiungsethik, Dekolonisierungs- und Post-Wachstumstheorien stellen die Frage weltweiter sozialer Gerechtigkeit in den Kontext realer Asymmetrien und Ungleichheiten zwischen Nord und Süd und beziehen damit eine transnationale und interkulturelle Position. Damit wird der Begriff der „Gerechtigkeit" aus dem Bereich allgemeiner und vor allem persönlicher (sprich: individueller) Menschenrechte gerückt und konkreten Subjekten mit ihren jeweiligen Bedürfnissen und deren (Nicht-)

---

[214] Zu denken ist etwa an die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles (Martha Nussbaum), Kant (Onora O'Neill), aber auch von Adam Smith, Rawls, Singer, Nozick und Shue: Nussbaum, Martha (1999). *Aristoteles und das gute Leben*. Gender Studies. Frankfurt: Suhrkamp; O'Neill, Onara (1996). *A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge UP; Smith, Adam (1999; 1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* London: Penguin; Singer, Peter (1979). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge UP; Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books; Shue, Henry (1980). *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton UP.

[215] Siehe: Sen, Amartya (2009). *The idea of justice*. Cambridge (M): Harvard; Fraser, Nancy (2001). *Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates* („Justice interruptus"). Frankfurt/M.: Suhrkamp; Eadem (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt/M.

[216] Grundsätzlich können die folgenden drei „klassischen" Gerechtigkeitstheorien und deren jeweilige Wohlfahrtstaatskonzepte unterschieden werden: 1) Leistungsgerechtigkeit („wer mehr leistet, soll auch mehr verdienen" – liberale Position); 2) Bedarfsgerechtigkeit („wer es aus eigener Kraft nicht schafft, dem muss geholfen werden" – konservativ-christlich-soziale Position); 3) Verteilungsgerechtigkeit („Ungleichheit muss durch staatliche Umverteilung reduziert werden" – sozial-demokratische Position). Zu diesen kommt neu eine vierte Theorie dazu, die auf dem Wert der Anerkennung aufbaut und als 4) Teilhabegerechtigkeit oder „garantistische" Gerechtigkeit bezeichnet wird („gerecht ist, wenn Voraussetzungen gegeben sind, um individuelle Vorstellungen verwirklichen zu können, unabhängig von der sozialen Herkunft").

Befriedigung zugeordnet. Das „Dialogprogramm Nord-Süd“ und die internationalen Kongresse der Interkulturellen Philosophie gehen von einem Gerechtigkeitsbegriff aus, der nicht einfach vorgegeben ist oder sogar im Sinne des Rechtspositivismus dezisionistisch festgelegt werden kann („Gerechtigkeit als rechtskonforme Praxis“), sondern interkulturell entwickelt und analektisch (aus der Perspektive der Opfer und Randständigen) verortet werden muss. Es ist nicht zufällig, dass diese Entwicklungen auch als Gegenentwurf zu einem seit den 1950er Jahren immer stärker transnationalen ("globalisierten") und deregulierten Kapitalismus auftreten, der zudem Politik und Ethik, ja sogar die Kultur und Religion, subsidiär dienstbar zu machen und somit den Subjekten von Emanzipation und Befreiung den Todesstoß zu versetzen versucht.

Statt auf einem abstrakten und „universalen“ – in Wirklichkeit aber sehr partikulären – Menschenbild und der damit verbundenen Menschenrechtsidee aufzubauen, gehen diese postkapitalistischen (und häufig auch feministischen) Gerechtigkeitskonzeptionen von konkreten leiblich verfassten und mit materiellen Bedürfnissen versehenen Menschen mit ihrer jeweiligen Verletzlichkeit *(vulnerabilidad)* aus, die man hinsichtlich des epistemologischen und wirtschaftlichen *Mainstreams* als „andere“ bezeichnen könnte.[217] Und diese Konzipierung und epistemologische Option kommt ohne einen Rekurs auf die zum Teil unsichtbar gemachten und oft als „vormodern“ abgewerteten religiösen und spirituellen Traditionen der Menschheit nicht aus. Der Dekolonisierungsdiskurs verbindet die Kolonisierung zu Recht mit der Moderne, und diese wiederum mit dem aufkommenden Kapitalismus und der fortschreitenden ökonomischen Globalisierung. Es kommt nicht von ungefähr, dass die „materiale“ Befreiungsethik (Dussel)[218] entscheidende Anleihen bei der semitischen religiösen und spirituellen Tradition (Levinas) genommen hat, und die Fundamentalkritik am ideologischen und religiösen Kapitalismus (Hinkelammert) von religiösen Quellen der jüdisch-christlichen Tradition (vor allem Propheten, Jesus und Paulus) inspiriert ist.[219]

These 4: Eine kontra-hegemoniale Epistemologie muss von der Verletzlichkeit des Lebens ausgehen und eine vorrangige Option für die Opfer treffen. Dies ist die Grundlage der Wissensformen, wie sie sich etwa im andinen Gut Leben ausdrücken.

Dass Religion und Spiritualität auch Quellen von „Erkenntnis“, also gleichsam Geburtshelfer einer neuen und alternativen Epistemologie[220] sein können, diese Idee verdankt sich vor allem dem Aufkommen und Sichtbarwerden indigener Religiosität und Spiritualität. Während im Abendland gewachsene und von der abendländischen Zivilisation geprägte religiöse und

---

[217] Daher auch der Bezug auf eine „analektische“ Perspektive bei der Konstituierung von Erkenntnis und Gerechtigkeit, in dem Sinne, wie Enrique Dussel den Begriff eingeführt hat.

[218] Dussel, Enrique (2000). *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik.* Aachen: Mainz-Verlag (*Concordia-Monographien.* Band 31). Gekürzte Übersetzung von *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta (1998). Vgl. Drees, Stefan (2002) *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog*. Aachen: Mainz-Verlag, Schelkshorn, Hans (1992). *Ethik der Befreiung: Einführung in die Philosophie Enrique Dussels.* Freiburg im Breisgau.

[219] Hinkelammert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI; Idem (2012). *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekín. Auf Deutsch erschienen: Idem (2010). *Luzifer und die Bestie: Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie*. Luzern: Exodus; Idem (2012). *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet: Paulus von Tarsus und das kritische Denken*. Luzern: Exodus.

[220] Ob der Begriff der "Epistemologie" selber interkulturell dekonstruiert werden muss, weil er eine in sich die "symbolische Gewalt" des Abendlandes widerspiegelt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden, sei aber als noch ausstehende Aufgabe angemerkt. Es ist sicher so, dass die griechisch-abendländische *Epistémé* nicht einfach universalisierbar ist. Fornet-Betancourt schlägt als (vorläufige) Alternative den Begriff der "Erkenntniskultur" vor (mündliche Konversation).

spirituelle Traditionen praktisch vom epistemologischen Paradigma der logozentrischen und diskursiven Vernunft usurpiert und unterwandert worden sind, ist das gleiche bei außer-abendländischen indigenen Traditionen viel weniger oder überhaupt nicht der Fall. Deshalb ist es sicher auch lohnenswert, die im abendländischen Kontext definitorisch normierten Begriffe von ‚Religion', ‚Spiritualität', ‚Religiosität', usw. einer interkulturellen Dekonstruktion zu unterziehen.[221] Der seit der Renaissance zu beobachtende künstlich herbeigeführte und zunehmende Antagonismus zwischen einem „wissenschaftlichen" und einem „religiösen" Zugang zur Wirklichkeit führte bekanntlich, aufgrund der Sektorialisierung und Privatisierung des Religiösen, zur Hegemonie der „wissenschaftlichen Epistemologie" (im Sinne einer "Wissenschaftstheorie"), die sich im 20. und ausgehenden 21. Jahrhundert zu einer eigentlichen Epistemologie der Wirtschaftslogik und Gewinnmaximierung verengt hat.

Als Erkenntnisquellen *sui generis* aber haben Religion und Spiritualität spätestens seit dem Triumphzug des positivistischen Wissenschaftsideals scheinbar ausgedient und werden auch von Staat und Wirtschaft nur noch im Sinne von Lückenbüßern und Abfederung von unvermeidlichen „Kollateralschäden" geduldet. Gleichzeitig aber treten diese Bereiche der „Kontingenzbewältigung" unter postsäkularen Vorzeichen heute wieder ins Bewusstsein einer Öffentlichkeit, die sich mit einem reduktionistisch verstandenen Markt und einer auf Genuss und Konsum ausgerichteten Wirtschaftslogik nicht mehr länger zufriedengibt. Die Allianzen zwischen zivilgesellschaftlichen Emanzipations- und Protestbewegungen (*Occupy*; Weltsozialforen; *Indignados*; Arabischer Frühling; usw.) und religiös und/oder spirituell motivierten Bevölkerungsschichten zeigen, dass ein Ende der erwähnten Dichotomie, auch im politischen Sinne (etwa zwischen links-revolutionären und religiösen Akteuren), absehbar wird.

Das andine „Gut Leben" *(Vivir Bien; Buen Vivir)* etwa setzt dem Wachstumswahn und Gewinnstreben kapitalistischer Marktlogik das Ziel eines harmonischen und ebenmäßigen Zusammenlebens in sozialem, ökologischen, kosmischen und spirituellen Sinne entgegen.[222] Die damit einhergehende "Erkenntniskultur" nährt sich ausdrücklich aus den spirituellen und religiösen Quellen andiner Weisheitstraditionen. Das andine "Gut Leben" beabsichtigt keine alternative Entwicklung, sondern versteht sich als Alternative zur Entwicklung, also als Beitrag zu einer Post-Entwicklungs-Theorie, bzw. einer Position der Exteriorität hinsichtlich des aktuell vorherrschenden System-Welt. Deshalb ist es auch müßig zu fragen, inwiefern als dieses Ideal im Sinne einer Marktlogik operationalisierbar ist, bzw. inwiefern es quantitativ zu erfassenden Indikatoren geben könne.

These 5: Die Wissenschaft ist weder objektiv noch supra-kulturell, und genauso wenig ist es die vorherrschende Epistemologie; sie spiegelt vielmehr die Einzelinteressen und die jeweiligen kulturellen und Gender-Annahmen.

---

[221] Vgl. dazu: Estermann, Josef (2008). "El mercado de la religión y la religión del Mercado: Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes". In: Idem (Koord.). *Religión y desarrollo en los Andes: Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT. 53-75.

[222] Vgl. dazu: Estermann, Josef (2013). „Zivilisationskrise und das Gute Leben: Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modelles aufgrund des andinen *Allin Kawsay / Suma Qamaña*". In: *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* Nr. 63. 19-48; Idem (2010). "Gut Leben" als politische Utopie: Die andine Konzeption des "Guten Lebens" *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens". In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Aachen: Mainz-Verlag. 261-286.

Da Erkenntnis und damit auch die entsprechenden Epistemologien immer interessengeleitet sind, geht die Konstitution einer alternativer und kontra-hegemonialen "Erkenntniskultur" Hand in Hand mit der (interkulturellen) Dekonstruktion der hegemonialen und zusehends imperialistischen Epistemologie abendländischer „Techno-Wissenschaft".[223] Im Kontext des neoliberal und global verfassten Kapitalismus besteht das Interesse und Ziel einer jeden Erkenntnis letztlich in der Gewinn- und Konsummaximierung, und alle Anstrengungen in den Bereichen Bildung, Wissenschaft und Kultur werden diesem Basisinteresse instrumentell und funktional untergeordnet. Eine aus den unerschöpflichen Quellen religiöser und spiritueller Traditionen sich ableitende "Erkenntniskultur" dagegen wird als leitendes Interesse und Ziel ihres „Erkenntniszuwachses" das Leben, dessen Ermöglichung, Förderung und Erhaltung haben. Alle großen religiösen und spirituellen Traditionen sprechen von diesem fundamentalen Wert, der sich zu einem Recht erweitert und damit auch für den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" entscheidend wird.

Wenn einmal das erkenntnisleitende Ziel bestimmt ist, leiten sich daraus die entsprechenden Strategien, Instrumente und Maßnahmen ab, die für die Zielerreichung entscheidend und unerlässlich sind. Im Falle der vorherrschenden „Techno-Wissenschaft" ist der Turbo- und Casino-Kapitalismus die adäquate Strategie, um dem Ziel der Gewinnmaximierung und Konsumismus näher zu kommen. Ökologische und soziale „Korrekturen" sind nur insofern von Bedeutung, als sie diesem Ziel förderlich sind, bzw. als deren Unterlassung das System an sich (also den Spätkapitalismus) und damit die Zielerreichung gefährden könnten. Oder zynischer gesagt: Armutsbekämpfung und Maßnahmen gegen den Klimawandel im Rahmen der vorherrschenden kapitalistischen Logik der Gewinnmaximierung dienen bloß dazu, dass zehn Prozent der Weltbevölkerung auch weiterhin in Saus und Braus leben können. Ganz anders wären die Verhältnisse und die entsprechende Zielhierarchie, wenn die zugrunde liegende "Erkenntniskultur" vom Vorrang des Lebens (im Sinne des *Vivir Bien*) ausginge: die Wirtschaftsordnung, die politischen Strukturen, die akademische Wissenschaft, die technologischen Instrumente und der Ressourcenverbrauch müssten sich diesem gemeinsamen Ziel der Lebensförderung und –Erhaltung und damit einer als universale Konvivenz verstandenen globalen Gerechtigkeit unterordnen, und nicht etwa umgekehrt, wie es heute weltweit der Fall ist. Die Ökonomie hätte damit wieder primär die Aufgabe, das „gemeinsame Haus" *(oikos)* zu gestalten (*nomos*: „regulieren"), das Leben für alle ermöglicht, und die ihr zugrundeliegende Epistemologie müsste sich von diesem Auftrag herleiten lassen.

Es dürfte klar geworden sein, dass es eine „objektive" und gleichsam supra-kulturelle Wissenschaft nicht gibt (und nie gegeben hat), und dass eine Epistemologie, die ihr zugrunde liegt, entweder ideologisch und monokulturell oder aber ausdrücklich kontextuell, interessengebunden und „parteiisch" ist. Die „Option für die Opfer" (im Sinne der Analektik und der Befreiungsphilosophie als solcher) entscheidet sich nicht erst bei der politischen Aktion oder dem religiös motivierten Engagement, sondern bereits bei der Wahl der jeweiligen Epistemologie. Und diese wiederum hängt entscheidend vom gesellschaftlichen Standort der Entscheidungsträger ab: bei der vorherrschenden abendländischen Epistemologie ist dies (idealtypisch) der weißhäutige, erwachsene, wohlhabende, säkularisierte männliche

[223] Im lateinamerikanischen Kontext hat sich der Begriff der *tecno-ciencias* inzwischen in den Sozialwissenschaften einen wichtigen Platz erobert. Vgl. Echevarría, Javier (2003). *La revolución tecnocientífica.*
Madrid: Fondo de Cultura Económica. In Anlehnung an den „militärisch-industriellen Komplex" könnte man durchaus von einem „wissenschaftlich-technologischen Komplex" sprechen, zu dem nicht nur die Gentechnologie, Pharmaindustrie, Bio- und Nanotechnologie und *Green Technology* gehören, sondern auch die so genannten Stiftungslehrstühle transnationaler Unternehmen an öffentlichen Hochschulen, die Marktkompatibilität akademischer Abschlüsse und die Forschungsvorgaben neoliberal dominierter Regierungen.

Privateigentümer, im Falle einer „Epistemologie von unten“ aber (wiederum idealtypisch) die farbige, greise, mittellose, volksreligiöse weibliche Landlose. Spiritualität und Religion sind dabei entscheidende, wenn auch sicher nicht alleinige Faktoren der Wissensproduktion.[224]

These 6: Die Spiritualität ist die Ressource und die Fähigkeit des Menschen, eine bessere Welt vorzustellen und für dessen Verwirklichung zu kämpfen. Deshalb ist sie Quelle von Erkenntnis und militantes Verlangen nach Gerechtigkeit.

Zurück zur Ausgangsfrage: Weltweite soziale Gerechtigkeit: eine religiöse Utopie oder das Ergebnis materieller Umverteilung? Es dürfte klar sein, dass „Gerechtigkeit“ (oft im Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit diskutiert) auch und vor allem mit dem Zugang zu den Lebensgrundlagen (Lebensmittel, Grund und Boden, Wasser, Gesundheit, Bildung, Behausung, usw.) zu tun hat, aber zugleich die ökonomische Dimension bei weitem übersteigt. Die vorherrschende neoliberale Marktlogik und Wachstumsideologie des Kapitalismus vermögen die Metaphern weltweiter sozialer Gerechtigkeit genauso wenig zu füllen wie ein auf dem positiven Rechtsbegriff basierender Gerechtigkeitsbegriff (Gerechtigkeit als Rechtskonformität). Religiöse und spirituelle Traditionen entwerfen dank ihrem „mythischen“ Sprachspiel eine ganzheitliche und umfassende Vorstellung von „Gerechtigkeit“ im Sinne eines utopischen Potenzials und Korrektivs des politischen Realismus. Dieses Ideal hat aber als heuristische Größe auch Erkenntnischarakter, weil es im Sinne einer „interessegeleiteten“ Epistemologie konkrete Strategien und Instrumente zu dessen Umsetzung voraussetzt und als kritisches Korrektiv immer wieder darauf zurückwirkt. Wenn zum Beispiel die jüdische Tradition von *Shalom* oder die christliche vom „Reich Gottes“, die andine vom *Suma Qamaña* oder *Sumak Kawsay* (Gut Leben), die Guaraní-Spiritualität vom *Ivi Maräei* (Land ohne Übel) sprechen, können und müssen sich konkrete wirtschaftliche, soziale oder politische Schritte und Strategien daran messen. Es geht dann um Kompatibilitäten in sozialer, spiritueller, kultureller, ökologischer und wirtschaftlicher Sicht. Eine Epistemologie und Wissenschaft, die zum Beispiel zur Malaria forscht und ein Präparat auf den Markt bringt, das unter dem Patent-Monopol eines transnationalen Unternehmens steht und für die übergroße Mehrheit der Weltbevölkerung unerschwinglich ist, erweist sich als sozial inkompatibel mit den erwähnten „utopischen“ Metaphern. Oder ein ökonomisches Wissenschaftsideal, das sich der Gewinnmaximierung und Spekulationsoptimierung verschrieben hat, ist mit diesen Idealen ökonomisch inkompatibel.

Die religiöse „Utopie“ – besser wäre vielleicht: die spirituellen Menschheitsgeschichten als „gefährliche Erinnerungen“ – ist der „Wissenschaft“ nicht entgegengesetzt, sondern deren eigentlicher Sinn- und Orientierungsgrund. Dies gilt auch für die so genannte positivistische oder szientistische Epistemologie, deren „Utopie“ einer absoluten empirischen Evidenz und Beweisbarkeit ihr interesseleitend zugrunde liegt. Oder für die Epistemologie kapitalistischer Marktwirtschaft, deren „Utopie“ eines absolut deregulierten Marktes alle Anstrengungen und Prämissen von Menschen bestimmt, die sich ihm verschrieben haben. Deshalb ist es unabdingbar, bei der Konstruktion neuer und alternativer Epistemologien – auch den sogenannten „Epistemologien aus dem Süden“[225] – auf den Reichtum spiritueller und religiöser Gegenbilder und utopischer Metaphern zurückzugreifen und diese im Sinne

[224] Im spanischen hat sich dafür der Begriff „*producción de los saberes*“ eingebürgert, also das Konstruieren und Hervorbringen unterschiedlicher Wissens- und Erkenntnisformen. Auf Deutsch besitzt das Wort „Wissen“ keine Pluralform“. Die *Saberes* sind nicht einfach wissenschaftliches Wissen oder rational begründete Erkenntnis, sondern schliessen auch Weisheitstraditionen, spirituelle Erfahrung, religiöse Erkenntnis und poetische Metaphorik, neben anderen, mit ein.

[225] De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una Epistemología del Sur*. Mexiko: Siglo XXI.

vorausliegender Sinnbildung und Orientierungshilfe konstitutiv in den Erkenntnisprozess einzubeziehen.

Um einen kritischen und auf Befreiung und Widerstand ausgerichteten Begriff der "Spiritualität" von einem durch das vorherrschende hegemoniale System der Gewinnmaximierung usurpierten Begriff (im Sinne der "Abfederung" oder seelischer "Wellness") zu unterscheiden, schlage ich vor, zwei entscheidende Merkmale als konstitutiv mitzudenken: die Vorstellungskraft und der Widerstands- und Kampfwille. Angesichts des "totalitären" Charakters des vorherrschenden Kapitalismus und der damit einhergehenden hegemonialen Epistemologie ist es unumgänglich, sich eine Welt vorstellen zu können, in der nicht die Gewinnmaximierung, Merkantilisierung, Monetarisierung und Wachstumsideologie das Sagen haben, sondern die Selbstbestimmung, das "Gut Leben", die Kreativität, Solidarität und Gratuität (was allen kostenlos zur Verfügung steht), kurz: eine "Welt, in der alle Platz haben". Die Vorstellungskraft, eine "andere Welt" als Alternative überhaupt ins Blickfeld zu rücken, ist Bestandteil einer kritischen (oder prophetischer) Spiritualität. Dazu kommt die anti-hegemoniale Kraft des Widerstands und des Kampfes für die Verwirklichung kontra-hegemonialer "Gegenwelten", wie es etwa die Zapatisten-Bewegung, die Weltsozialforen, die Bewegung der *Indignados/as* und vor allem die indigenen Entwürfe eines "Gut Leben" sind. "Spiritualität" in diesem Sinne ist militante Utopie (oder besser: "Eutopie") im Sinne des Altermundialismus.

These 7: Unabdingbare Werte einer neuen Erkenntniskultur sind: Alterität und Exteriorität; "weibliche" Tugenden *(Muliertudes)* wie Sorge oder Mitgefühl; Zuhören und die Stille; Erinnerung; Relationalität.

Die abendländische Geistesgeschichte baut im Wesentlichen auf den vom platonischen Sokrates begründeten und durch Aristoteles systematisch erfassten Tugendbegriff *(areté; virtus)* auf[226], der nicht nur die patriarchale Verfasstheit des griechisch-römischen Logos, sondern auch den militärischen Geist von Stärke, Angriffslust, Selbstkontrolle und Eroberungsdrang spiegelt. Die Tugenden *(virtudes)* sind getreues Abbild eines männlich (*vir*: "Mann"; *vis*: "Kraft") dominierten Erkenntnis- und Praxisideals, bei dem die Subjekt-Objekt-Spaltung und generell die Aufspaltung der Wirklichkeit in zwei einander diametral entgegengesetzte Bereiche, Seinsarten und Erkenntniszugänge im Vordergrund stehen. Diese wiederum werden axiologisch überhöht und idealtypisch dem jeweiligen biologischen Geschlecht und/oder soziologischen Gender zugeordnet: der rational diskursive und analytische Geist, der dem wahren unveränderlichen Sein entspricht, die souveräne und spontane Freiheit des Subjekts, der zupackende und die Natur durchdringende Eroberungsdrang, sowie die Kardinaltugenden Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung einerseits, die alle dem "männlichen" Bereich zugeordnet werden und prinzipiell einen höheren Stellenwert haben, sowie die unmittelbare sinnliche Anschauung und Empfindung, die dem unwahren veränderlichen Werden entspricht, die träge Bestimmtheit des Objekts, die rezeptive und geistlose Natur, sowie die Gefühle und Leidenschaften

[226] Der deutsche Begriff "Tugend" stammt vom Verb "taugen" und meint die "Tauglichkeit" und "Tüchtigkeit" des Subjekts, was auf den militärischen "Sitz im Leben" des Begriffs schließen lässt. Nach heutigem Forschungsstand wird der griechische Begriff *areté* mit *areíōn*, dem Komparativ von *agathós* („gut“) in Verbindung gebracht. In der archaischen Zeit bezog sich *agathos* in Aussagen über Personen in erster Linie auf die Kampftüchtigkeit des Mannes, der als „gut“ galt, wenn er tapfer kämpfte. Ein solcher Kämpfer gehörte einer gesellschaftlichen Elite an, er war angesehen, vornehm und in der Regel wohlhabend, daher konnte *agathos* auch „adlig“ bedeuten. Demgemäß hatte der Komparativ *areion* – und damit *areté* die Hauptbedeutung „tapferer, stärker, (im Kampf) tüchtiger“. Der lateinische Begriff *virtus* bezieht sich auf die moralische Verfasstheit des Mannes *(vir)* und damit auf die damit verbundenen Werte von Mut, Entschlossenheit, Schmerzfreiheit und Kampfeskraft. In der römischen Mythologie war *Virtus* die Gottheit des Mutes und der militärischen Kraft.

andererseits, die alle dem "weiblichen" Bereich zugordnet werden und prinzipiell einen niedrigeren Stellenwert haben.

Dabei haben sich in der abendländischen Geistesgeschichte unter der Vorherrschaft patriarchaler Strukturen ganz klar erstere "Werte" durchgesetzt und damit den bereits in den Anfängen vorhandenen Androzentrismus in der Neuzeit auf die Spitze getrieben. Das vorherrschende Erkenntnis- und Wissenschaftsideal (absolut unbeteiligte und gefühllose Objektivität), die grenzenlose Ausbeutung und Unterdrückung der Natur (und so genannter "naturwüchsiger" Völker), die Ökonomisierung und Monetarisierung des Lebens, dies alles zeugt von einem im Grunde nekrophilen, auf den Grundlagen maskuliner Analytizität beruhenden Eroberungs- und Objektivierungsdrang, der durchaus als durch und durch androzentrisch bezeichnet werden kann. Andere Zugänge zur Wirklichkeit, wie sie etwa von Frauen (bzw. "weiblich" disponierter Männer) oder außer-abendländischen Zivilisationen und Kulturen, praktiziert worden sind, wurden entweder als "des Teufels" gebrandmarkt (Hexenverbrennungen; "Ausrottung des Götzendienstes"; Exkommunikation), oder aber schlicht und einfach ignoriert, in der Unsichtbarkeit und Bedeutungslosigkeit belassen und damit größtenteils "vergessen".

Aufgrund des "Todeswunsches" und der impliziten Nekrophilie des aktuell vorherrschenden Erkenntnis- und Praxisideals, das in einem nicht-biologischen und nicht-stereotypischen Sinne als "männlich" oder "androzentrisch" bezeichnet werden kann, sind für eine kontra-hegemoniale Kultur der Erkenntnis unbedingt die unsichtbar gemachten und "vergessenen" weiblichen Tugenden *(muliertudes)*[227] als Bestandteil einer Spiritualität des Lebens in die Mitte zu rücken. Die (männliche) Analytizität etwa erfasst die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Auflösbarkeit in ihre Bestandteile (*análisis*: "Dekomposition") und der Erkenntnis derselben im Sinne einer epistemischen Rekonstruktion des Ganzen als Summe der Teile; dies ist ohne Herbeiführen des Todes nur bei "toten" Gegenständen möglich, was generell zu einer Überbewertung der (toten) Kunstwelt von Technik und Finanzen geführt hat. Die (weibliche) Organizität dagegen nähert sich der Wirklichkeit in einem ganzheitlichen und "intuitiven" (als sorgfältige Wahrnehmung) Sinne und erfasst diese als eine "organische" Einheit, bei der das Ganze mehr ist als die Summe der Teile; damit steht das irreduzible und der diskursiven Logik nicht zugängliche Leben und dessen Fluss im Vordergrund, wie dies in einer eher "weiblichen" und auch indigenen Rationalität und Spiritualität der Fall ist.

Zum Schluss möchte ich einige dieser "gynophilen Tugenden" und anderer Werte kurz erläutern, die für eine neue kontra-hegemoniale Erkenntniskultur und Spiritualität unabdingbar sind. Bei "Alterität" und "Exteriorität" handelt es sich um zwei komplementäre Begriffe, die mit der Bedingung der Möglichkeit zu tun haben, eine dem System transzendente Perspektive und damit einen eigentlichen Ausgangspunkt von System-Kritik zu erlangen. Abendländisches Denken und dessen vorherrschende Epistemologie zeichnen sich durch "Geschlossenheit" aus, sei es in ontologischem oder transzendentalem Sinne; das "Andere" gelangt nur insofern in den Bereich von Erkenntnis und Wirklichkeit, als es Noema einer Noesis, also innerhalb der Parameter des Erkenntnissubjekts zu erkennendes Objekt werden kann. Deshalb war es für die vorherrschenden hegemoniale Epistemologie und Ontologie des Abendlandes unmöglich, die Frau, die Indígenas, außereuropäisches Denken, die Natur oder eine nicht objektivierbare Spiritualität zu erkennen und schon gar nicht zu

[227] Es sollte klar sein, dass es mir bei diesen Gender-Bezeichnungen nicht um stereotypische Zuschreibungen von Werten und "Tugenden" geht, sondern um die generell "androzentrische" Verfassung der abendländischen Philosophie und Geistesgeschichte und die eher "gynophilen" nicht-abendländischen spirituellen und philosophischen Traditionen, bei denen eben die "weiblichen Tugenden" (im Spanischen: *muliertudes* [*mulier*: 'Frau'] im Gegensatz zu *virtudes* [*vir*: 'Mann']) im Vordergrund stehen. Diese können selbstverständlich sowohl Frauen wie Männern zugeschrieben werden.

verstehen, es sei denn, diese fügten sich den (abendländischen) Erkenntnis- und Seinsstrukturen und werden durch diese absorbiert. Dies aber bedeutet, dass sie damit gerade ihre Alterität verlieren und somit Bestandteil der (männlich dominierten) Egologie abendländischen Denkens werden. Die Alterität und Exteriorität in den Mittelpunkt zu rücken bedeutet also, der Tyrannei des Selben zu entrinnen und einen Standpunkt zu gewinnen, der jenseits des vermeintlich einzig möglichen Systems liegt. Und dies ist der erste und entscheidende Schritt aus dem Fatalismus von Monokulturalität, Eurozentrismus und Androzentrik.

Gynophile Tugenden wie "Sorge" und "Mitgefühl" – die nicht etwa nur Frauen vorbehalten sind[228] - betonen die umfassende Relationalität von allem, die Allverbundenheit des Lebens, und überwinden somit die für die hegemoniale Epistemologie des Abendlandes grundlegende Subjekt-Objekt-Spaltung. Sorge und Mitgefühl haben mit den materialen Voraussetzungen des Lebens zu tun (Essen, Trinken, Wohnen, Gesundheit) und spiegeln eine "organisch" verfasste Erkenntnisstruktur, die auch dem indigenen Ideal des "Gut Lebens" innewohnt. Die Wirklichkeit wird als komplexer Organismus wahrgenommen, den es nicht in seine Teile zu zerlegen gilt, sondern zu dem man Sorge tragen muss, weil er sich in einem fragilen Gleichgewicht befindet. Die Option für die Opfer, für die VerliererInnen des ungebremsten Wachstums kapitalistischer Produktions- und Konsumweise, ist nur aufgrund eines vor-diskursiven Mitgefühls möglich, das keineswegs nur "emotional" zu verstehen ist, sondern mit einer Erkenntnisfähigkeit zu tun hat, die in Lateinamerika als "*Senti-Pensar*", also als "sinnliches Denken" bezeichnet wird.

In einer Welt dauernder Berieselung durch die Massenmedien, das Internet und die Technologien der Telekommunikation sind die Werte der "Stille" und des "Zuhörens" als Ausdruck des Widerstandes und der Bedingung der Möglichkeit, aus der Diktatur des Marktes und Kapitals auszubrechen, von besonderer Bedeutung. Die hegemoniale Epistemologie ist eine solche des "Redens" *(legein; logos)* und nicht des "Zuhörens"; sie ist in einem eigentlichen Sinne Selbst-Rede ("Mono-log"), weil das Subjekt bereits weiß, was es zu wissen gibt. So kann das cartesianische *Cogito ergo Sum* übersetzt werden, und so zeigt es sich auch im spätkapitalistischen und postmodernen *Consumo ergo Sum*. "Zuhören" bedeutet, dass ich die Wahrheit (noch) nicht kenne, dass der gemeinsame *Logos* erst gesucht werden muss (im Dia-log oder Poly-log) und dass der oder die Andere etwas Entscheidendes für die Konstituierung einer wahrhaft interkulturellen und spirituellen Erkenntniskultur beizutragen hat. Das "Zuhören" bricht die Arroganz abendländischer Selbstverliebtheit und deren vermeintliche Universalität, die allerdings nichts anderes ist als eine philosophisch aufgeladene Form des Egozentrismus. Und die "Stille" bricht den tyrannischen Charakter abendländischer Chronometrie und schafft somit "gewinnfreie" und "konsumfreie" Räume eigentlichen Lebens.

Die "Erinnerung" ist der aktive Widerstand gegen die Diktatur der immerwährenden unmittelbaren Gegenwart, wie sie die kapitalistische Weltordnung vertritt und dauern reproduziert. Dabei geht es vor allem um die "Erinnerung" an die von der hegemonialen Epistemologie "vergessenen", verdrängten, unterdrückten und an den Rand gedrängten Geschehnisse und Weisheiten, also die in derselben Geistesgeschichte unter die Räder der (männlich dominierten) instrumentellen Vernunft gekommene heterodoxen Ideen, aber vor allem auch um die von ihr schon gar nicht erst wahrgenommenen "anderen" Philosophien, Weisheiten, Spiritualitäten und Wissensformen, wie sie etwa in den indigenen Kulturen und

[228] Ich möchte nochmals darauf hinweisen, dass es nicht um eine Zuweisung von geschlechterspezifischen Rollen geht, sondern um Werte, die in der abendländischen Tradition mehrheitlich der männlichen, bzw. der weiblichen Sphäre zugeordnet worden sind und damit je nachdem verabsolutiert (im Fall der "männlichen Tugenden") oder unsichtbar gemacht und vergessen wurden (im Falle der "weiblichen Tugenden").

Traditionen enthalten sind. Erinnerung ist daher für das System selbst immer ein Akt des Widerstandes und der Kritik, also eine "gefährliche Erinnerung"; Geschichtenerzählen ist ein subversiver Akt, und die Erinnerung an die Opfer und "Verliererinnen" der Heldengeschichte Teil der kontra-hegemonialen Erkenntnis- und Befreiungskultur.

Schließlich sei nochmals die "Relationalität" als Grundkategorie nicht-abendländischer Spiritualität und Philosophie in Erinnerung gerufen, wie es etwa in den indigenen Traditionen von *Abya Yala* (Lateinamerika) der Fall ist. Eine Erkenntniskultur und Spiritualität, die nicht auf dem abgesonderten und individuellen Subjekt oder der in sich genügsamen Substanz, sondern auf der Bezüglichkeit (Relationalität) von allem aufbaut, vermeidet von Beginn an jede Art ausschließlicher und ausschließender Dualismen, Dichotomien und Antagonismen. Deshalb ist die Relationalität ein Prinzip, das sowohl die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, aber auch die Gleichheit und "Gerechtigkeit" (im Sinne der kosmischen Harmonie oder des universalen Gleichgewichts) zu benennen und erkennen vermag. Die Relationalität ist die Bedingung der Möglichkeit eines "Gut Leben", wie es die indigenen Traditionen von *Abya Yala* (und darüber hinaus) im Sinne einer radikalen Alternative zum gegenwärtig vorherrschenden hegemonialen Welt-System *(sistema mundo)* des Kapitalismus und dessen Produktion von Ungleichheit, Ökozid, Misere und Tod. Weltweite soziale Gerechtigkeit ist nur aufgrund der skizzierten Werte dieser neuen und mit der herrschenden Epistemologie total inkompatiblen Spiritualität und Erkenntniskultur zu erreichen.

10. Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum und den Benelux-Ländern

1. Einführung

Die Interkulturelle Philosophie kann unter dieser Bezeichnung auf über 25 Jahre Geschichte zurückblicken. Obwohl vieles in Bewegung ist und sich Strömungen und „Schulen“ erst ansatzweise abzeichnen, kann bereits eine Art „Geschichte der Interkulturellen Philosophie“ verfasst werden. Obwohl der Diskurs zur „Interkulturalität“ im Zuge der Postmoderne von den Geistes- und Sozialwissenschaften bereits eine längere Tradition aufweist und mit dem so genannten *Cultural Turn* in diesen Wissenschaften zusammenhängt[229], war es die Interkulturelle Philosophie, die den praktischen Fragestellungen um interkulturelle Kommunikation, Migrationsproblematik, mehrsprachige Erziehung, interkulturelle Kompetenz, Multikulturalismus und viele andere Felder eine solide und systematische konzeptionelle Grundlage zu geben trachtete.

Die Interkulturelle Philosophie hat verschiedene ideengeschichtliche Wurzeln. Im Abendland war es vor allem die Komparative Philosophie (Vergleichende Philosophie), die gleichsam als „interkulturell“ *avant la lettre* bezeichnet wird. Das Werk *La philosophie comparée* von Paul Masson-Oursel (1923)[230] wird allgemein als das erste Buch in der abendländischen Philosophiegeschichtsschreibung angesehen, das Weltphilosophie aufgrund einer vergleichenden Methodologie zu diskutieren versuchte. Dieses in positivistischer Absicht verfasste Werk kontrastiert mit einer anderen Tradition, die von Schopenhauer her kommt und in seinem Schüler und Interpreten Deussen und dessen Werk *Allgemeine Geschichte der Philosophie*[231] einen eloquenten Ausdruck findet, in dem er neben der abendländischen Tradition auch indische, chinesische und japanische Traditionsstränge erläutert.

John Dewey verwendete in seiner Einführung zum ersten Band der legendären Zeitschrift für Komparative Philosophie *Philosophy East and West* (1952, zusammen mit den indischen Philosophen S. Radhakrishnan und G. Santayana) zum ersten Mal das Attribut „interkulturell“ in einem spezifisch philosophischen Kontext: *The basic prerequisite for any fruitful*

---

[229] Der *Cultural Turn* („kulturelle Wende“) beschreibt Entwicklungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften, die mit dem Aufkommen der Kulturwissenschaft *(Cultural Studies)* und dem wachsenden Einfluss der Kultursoziologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusammenhängen. Es geht dabei um die Wende zu einem erweiterten Kulturverständnis, das im Zusammenhang mit der Kritik der Postmoderne hergebrachte Werte in Frage stellt. Der *Cultural Turn* beinhaltet im Wesentlichen eine Abkehr von einem elitären Kulturbegriff und der Hinwendung zu einer Populärkultur der durchschnittlichen Kultur und des Alltags, sowie der wachsenden Multikulturalität westlicher Gesellschaften. Seinen Ausgang nahm der *Cultural Turn* in den angelsächsischen Traditionen von Linguistik und Anthropologie. Anfänge dieser „kulturellen Wende“ werden schon im frühen 20. Jahrhundert gesehen; ein Höhepunkt war die Gründung der „Kulturwissenschaft“ um etwa 1960.

[230] Masson-Oursel (1882-1956) war ein französischer Orientalist und Philosoph, der sich in der Tradition des Vitalismus Bergsons um eine Vermittlung zwischen abendländischem und asiatischem Denken bemühte. *La philosophie comparée* (Paris 1923) wurde in mehrere Sprachen übersetzt und galt lange Zeit als Grundlage der Komparativen Philosophie. Im Internet unter: http://classiques.uqac.ca/classiques/masson_oursel-_paul/etudes_philo_comparee/etudes_philo_comparee.html.

[231] Paul Deussen (1845-1919) war ein deutscher Philosophie-Historiker und Indologe, der als Begründer der Schopenhauer-Gesellschaft als erster westlicher Philosoph das asiatische Denken dem abendländischen gleichgestellt hat. Die *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* (1894ff.) umfasst die folgenden Bände: Bd. I/1: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's* (1894); Bd. I/2: *Die Philosophie der Upanishad's* (1898); Bd. I/3: *Die nachvedische Philosophie der Inder* (1908); Bd. II/1: *Die Philosophie der Griechen* (1911); Bd. II/2.1: *Die Philosophie der Bibel* (1913); Bd. II/2.2: *Die Philosophie des Mittelalters* (1915); Bd. II/3: *Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer* (1917).

development of inter-cultural relations – of which philosophy is simply one constituent part – is an understanding and appreciation of the complexities, differences, and ramifying interrelationships both within any given country and among the countries, East and West, whether taken separately or together.[232] Dabei sollte die pragmatistische Ausrichtung vor allem die US-amerikanische Debatte um die Interkulturelle Philosophie prägen, während sich die Wurzeln der europäischen Ansätze zwar ebenfalls auf die Komparative Philosophie zurückführen lassen, aber angereichert durch eine von Arthur Schopenhauer antizipierte und durch die Phänomenologie vorbereitete Diskussion um „Weltanschauungen", „Rationalitätstypen" und „Kulturphilosophie".

2. Anfänge der Interkulturellen Philosophie in Europa

Bereits im Jahre 1973 hatte der indischstämmige Philosoph Ram Adhar Mall (geboren 1937) regelmäßig Dozent/-innen, Studierende und Oberstufenschüler/-innen anlässlich seiner Forschungen am Husserl-Archiv in Deutschland eingeladen, um mit ihnen einmal im Monat über europäische und asiatische Philosophie zu diskutieren. Mall lehrte von 1977 bis 1989 Philosophie an der Universität Trier, von 1989 bis 1998 Philosophie und Religionswissenschaft an den Universitäten Wuppertal, Bremen und Heidelberg, und von 1998 bis 2005 an der Ludwig-Maximilian-Universität München. Seit 2005 lehrt er an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Dabei tat sich Mall bis in die 1980er Jahre nicht speziell als „interkultureller Philosoph" hervor, auch wenn seine Studie auf dem Gebiet der Komparativen Philosophie 1974 erschienen war.[233] Aus der erwähnten Gruppe erwuchs schließlich ein Verein, der 1992 als „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) e.V." begründet und dessen Gründungspräsident Mall wurde. Drei Jahre zuvor war in Bonn das Werk *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa* erschienen, das Ram A. Mall zusammen mit Heinz Hülsmann herausgab.[234]

Dieses Werk, das oft als Auftakt zur Interkulturellen Philosophie in Europa angesehen wird, atmete noch stark den Geist der Komparativen Philosophie und hatte eine klar philosophiehistorische Ausrichtung. Das Verständnis der Interkulturellen Philosophie als philosophiegeschichtliche Stoßrichtung, die sich auf die Erforschung der verschiedenen „Geburtsorte" der Philosophie ausrichtete, sollte auch in Zukunft ein Ansatz sein, der vor allem im europäischen Kontext sehr ausdrücklich anwesend ist. Der Titel und der Grundduktus des Werkes offenbaren aber bereits ein zweites vorherrschendes Merkmal der Interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen (und niederländischsprachigen) Raum: eine Vorliebe für den europäisch-asiatischen Dialog, und erst in zweiter Linie der Dialog mit (in dieser Reihenfolge) Afrika, Lateinamerika und Ozeanien.

Fast zeitgleich mit Mall wandte sich in Wien Franz Martin Wimmer den Fragen der Komparativen Philosophie zu. 1988 (also ein Jahr vor dem erwähnten Werk von Mall und Hülsmann) erschien das Werk *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*[235], das Wimmer herausgab und Beiträge von Margaret Chatterjee (New Delhi, Indien), Rafael Ángel Herra (San José, Costa Rica), Thomas H.C. Lee (Hong Kong), Ryosuke Ohashi (Kyoto, Japan), Henry Odera Oruka (Nairobi, Kenia), Ramakant Sinari (Indien), Marcien Towa (Yaoundé, Kamerun) und Franz Martin Wimmer selbst enthält. Auffallend ist

[232] John Dewey, „On Philosophical Synthesis", in: *Philosophy East and West.* Bd. I/1 (April 1952) 3.
[233] Ram Adhar Mall, *Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie*, Meisenheim/Glan 1974.
[234] Ram Adhar Mall / Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989.
[235] Franz Martin Wimmer (Hrsg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988.

dabei, dass Wimmer schon zu diesem Zeitpunkt neben Asien auch Afrika und Lateinamerika in die Diskussion einbezieht. Die Ausrichtungen der Beiträge haben noch einen deutlich vergleichenden Charakter, und auch der Beitrag von Wimmer selbst[236] atmet deutlich den Geist der Komparativen Philosophie.

Im Sinne der „drei Geburtsorte“ der interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen Raum ist zudem Raúl Fornet-Betancourt zu nennen, der sich ab den frühen 1990er Jahren von der „klassischen“ Befreiungsphilosophie Lateinamerikas immer mehr auf die Herausforderung einer interkulturellen Transformation der lateinamerikanischen Philosophie im Besonderen, und der Weltphilosophie im Allgemeinen eingelassen hat. Schon im ersten Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd, das im November 1989 unter dem bezeichnenden Titel „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“ in Freiburg (im Breisgau) stattfand, kündigte Fornet-Betancourt die Veranstaltung als Beitrag zum interkulturellen Dialog in der Philosophie an.[237] 1993 fand im Rahmen des Weltkongresses für Philosophie in Moskau ein ebenfalls von Fornet-Betancourt schon anlässlich des erwähnten Seminars in Freiburg geplantes „Forum für interkulturelle Philosophie“ statt. Wegen den großen Veränderungen in Russland konnten die Akten dieses Forums leider nie veröffentlicht werden.

1994 erschien dann sein bahnbrechendes Werk *Filosofía Intercultural*[238], und 1995 fängt eine Reihe von Kongressen an, die explizit dem Anliegen der Interkulturellen Philosophie gewidmet sind.[239] Fornet-Betancourt, gebürtiger Kubaner, aber mit einer breiten theologischen und philosophischen Ausbildung in Spanien, Frankreich und Deutschland, war lange Zeit Leiter der Lateinamerika-Abteilung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. (MWI) in Aachen, und ist bis heute Professor an der Technischen Hochschule in Aachen und an der Universität Bremen. Seiner Initiative sind auch verschiedene Publikationsreihen und Dialogprogramme, sowie eine Weltumfrage zur Situation der Philosophie zu verdanken, auf die ich später näher eingehen werde. Mit diesem „dritten Geburtsort“ erhält die Interkulturelle Philosophie nicht nur eine deutlich politische und transformatorische Ausrichtung, sondern bewegt sich vor allem auch im Brückenschlag zwischen der abendländischen Tradition und Philosophien aus verschiedenen Kontinenten.

Bei der Genese der Interkulturellen Philosophie in Europa darf ein weiterer Name nicht fehlen, der zwar von seiner Herkunft her dem deutschsprachigen Raum zugeordnet werden kann, aber aufgrund seiner Lehr- und Forschungstätigkeit zum niederländischen Kulturraum gehört: Heinz Kimmerle. Gebürtig von Solingen in Deutschland, folgte Kimmerle 1976 einem Ruf als ordentlicher Professor an die Erasmus-Universität in Rotterdam, wo er zunächst „Methoden der Philosophie“ lehrte. Während der letzten fünf Jahre seiner Anstellung (1991-1995) hatte er einen Stiftungs-Lehrstuhl zu „Grundlagen der interkulturellen Philosophie“ inne. Seit der Gründung im Jahre 1989 war Kimmerle Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (GIP), und 1991 erschien sein Werk *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*[240]. Durch Kimmerle wurde nicht nur die afrikanische Philosophie in Europa immer mehr rezipiert, sondern haben sich auch die Niederlande als „Ort“ interkulturellen Philosophierens etabliert. Dies zeigt sich neben dem erwähnten Lehrstuhl in Rotterdam

---

[236] „Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiehistorie“, in: ebenda, S. 154-161.

[237] Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Einleitung”, in: ders. (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen [2]1990, S. 6-8. “Der interkulturelle Dialog ist im Bereich der Philosophie heute bei weitem noch nicht selbstverständlich. […] Man kann also feststellen, dass der interkulturelle Dialog in der Philosophie mehr Programm als Realität ist“ (S. 6).

[238] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, Mexiko 1994.

[239] Siehe dazu unter 5.2.

[240] Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991.

an der 1996 von Kimmerle ins Leben gerufenen *Stichting voor interculturele filosofie en kunst* („Stiftung für Interkulturelle Philosophie und Kunst"), sowie der privaten Philosophie-Schule *Filosofie Oost-West* in Utrecht.

3. Zwei (bzw. drei) Gesellschaften für Interkulturelle Philosophie

Auch wenn große Persönlichkeiten an der Wiege der Interkulturellen Philosophie in Europa gestanden haben, wurden deren Verbreitung und Vertiefung vor allem möglich durch die Gründung philosophischer Gesellschaften, die sich ausdrücklich der Förderung interkulturellen Philosophierens verschrieben haben.

Die „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie / Société de Philosophie Interculturelle / Society of Intercultural Philosophy" (GIP)[241] wurde 1992 als gemeinnütziger Verein von Ram Adhar Mall gegründet und hat inzwischen Mitglieder in allen Erdteilen, die gemeinsam an der Sache der Interkulturellen Philosophie arbeiten. Gemäß ihrem Selbstverständnis gilt es, „die engen Schranken der eigenen kulturellen Bedingtheiten im Philosophieren zu öffnen und sich sowohl systematisch als auch historisch im gegenseitigen Austausch mit den philosophischen Bemühungen anderer, zunächst fremder Kulturen auseinander zu setzen"[242]. Zu den Aktivitäten der Gesellschaft zählen Tagungen, Kongresse und Publikationen. Die Gesellschaft gibt eine wissenschaftliche Reihe, *Studien zur Interkulturellen Philosophie – Studies in Intercultural Philosophy – Etudes de philosophie interculturelle*, heraus. Diese Reihe erscheint seit 1993 im Verlag Rodopi, Amsterdam und New York; bisher sind 18 Bände herausgegeben worden, wobei ab Band 18 der Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen für die deutschsprachigen Ausgaben zeichnet.[243] Ab 2009 gibt GIP unter der Federführung von Claudia Bickmann und Markus Wirtz im Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen die Schriftenreihe *Weltphilosophien im Gespräch* heraus. Bis jetzt sind insgesamt 11 Bände erschienen.[244] Außerdem hat die GIP eine zweite Schriftenreihe auf den Weg gebracht, die *Interkulturelle Bibliothek*, die beim Traugott Bautz-Verlag erscheint und von Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Hermann-Josef Scheidgen, Harald Seubert und Ina Braun herausgegeben wird. Inzwischen sind über 140 Bände erschienen.[245]

Seit ihrem Bestehen hat die GIP verschiedene Symposien, Forschungskolloquien und Tagungen, insbesondere an der Universität zu Köln, durchgeführt, die in verschiedenen Schriftenreihen dokumentiert sind. Zu erwähnen sind etwa:

- *Philosophie: Interkulturell* - Podiumsgespräch mit anschließender Diskussion, Universität Köln, 11. Dezember 2002.
- *Philosophien im Kulturenvergleich: Gibt es philosophische Universalien?* Tagung, Universität Köln, 8. Dezember 2003.
- *Interkulturelles Gespräch - Grundlegungsprobleme der Philosophie: Wie ist interkulturelles Philosophieren zwischen relativierender Skepsis und dogmatischer Selbstbehauptung möglich?* Fachtagung, Universität Köln, 8. Dezember 2003.
- *Die Herausforderung der Religionen – Philosophie und Religion im Widerstreit? Eine interkulturelle Perspektive.* Tagung, Universität Köln, 20. Dezember 2004.
- *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Internationaler Kongress an der Universität Köln, 13. - 16. Juli 2006.

---

[241] http://www.int-gip.de/.
[242] Siehe die Webseite der Gesellschaft: http://www.int-gip.de/ Startseite.
[243] Siehe zu dieser Schriftenreihe unter 6.2.
[244] Siehe zu dieser Schriftenreihe unter 6.2.
[245] Siehe zu dieser Reihe unter 6.2.

- *Grenzgänge zwischen Religion und Philosophie*. Tagung des Forschungskolloquiums Interkulturelle Philosophie, Universität Köln, 12. und 13. Februar 2007.
- *Selbstverhältnis im Weltbezug? Eine interkulturelle philosophische Perspektive*. Tagung des Forschungskolloquiums Interkulturelle Philosophie, Universität zu Köln, 11. und 12. Juli 2007.
- *Gerechtigkeitsideen und -erfahrungen in interkultureller Perspektive*. Tagung im Rahmen des 4. Philosophiefestivals Hannover, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (FIPH), 16. und 17. März 2014.

Der heutige Vorstand besteht aus Claudia Bickmann (ab 2004) von der Universität Köln (Präsidentin), Georg Stenger (seit 2009) von der Universität Wien (kooptierter Präsident) und Ichirō Yamaguchi (ab 2005) von der Tōyō-Universität in Tokyo (Vizepräsident). Geschäftsführer ist Bernd Müller aus Köln, als Beisitzer fungieren Ram Adhar Mall, Ehrenpräsident, Ryosuke Ohashi aus Kyoto und Markus Wirtz aus Köln. Assoziierte Mitglieder sind Klaudius Gansczik und Nils Weidtmann. Die Gesellschaft hat zurzeit ca. 100 Mitglieder.

Fast zeitgleich mit der GIP wurde in Wien 1994 die *Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* (WiGIP) gegründet. Zu den damaligen Gründungsmitgliedern gehörten neben dem Mentor Franz Martin Wimmer, Ursula Baatz, Hakan Gürses, Peter Jurkowitsch, Diethard Leopold, Michael Shorny und Wolfgang Tomaschitz. 1998 gründete WiGIP die Zeitschrift *polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*; bis Mitte 2014 sind insgesamt 31 Nummern, je zwei pro Jahr, erschienen.[246] Die WiGIP wurde zwei Jahre nach der GIP ganz klar in Abgrenzung zu dieser ins Leben gerufen und setzt gemäß dem eigenen Selbstverständnis etwas andere Akzente. Auf ihrer Homepage stellt die WiGIP ihr Anliegen folgendermaßen vor: „Philosophieren ist nicht nur eine kulturelle Tätigkeit, es findet immer auch in einem kulturellen Kontext statt. Einen solchen Kontext bot und bietet aber nicht bloß, wie generell angenommen, die okzidentale Kultur. Daher verstehen wir unter interkulturellem Philosophieren zunächst die Orientierung, philosophische Diskurse aus vielen verschiedenen Kulturen und Traditionen als gleichberechtigte Beiträge wahrzunehmen und zu respektieren. Es reicht aber nicht, verschiedene Philosophien vergleichend nebeneinander zu stellen. Philosophische Diskurse unterschiedlicher Traditionen sind in einen offenen, gemeinsamen Raum zu leiten - damit sie in einem Polylog ihre Unterschiede verstehen, einander verändern und gemeinsame Positionen entwickeln können. Das Projekt interkulturelles Philosophieren wird von der Annahme getragen, dass Probleme unserer heutigen Welt nur durch Beiträge aller betroffenen Kulturen und Traditionen gelöst werden können. Die WiGIP versteht sich als ein Forum eines solchen philosophischen Polylogs.“[247]

Neben der Zeitschrift *polylog* führt die WiGIP Tagungen, Symposien und Kolloquien zur Interkulturellen Philosophie durch; besonders interessant sind die so genannten *Jours fixes* oder *Interkulturelles Philosophieren in Theorie und Praxis*, Abendveranstaltungen mit Autor/-innen von *polylog*, aber auch mit Vorträgen ausgewählter Vertreter/-innen interkulturellen Philosophierens. Seit 1998 existiert zudem die Internet-Plattform *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* (www.polylog.org), dessen Gründer und Chefredakteur Bertold Bernreuter diese bis heute betreut und aktualisiert. Dabei ist *InterPhil (Intercultural Philosophy News)* eine moderierte Mailingliste und bietet eine mehrsprachige Nachrichtenbörse zu Veranstaltungen und sonstigen Informationen aus dem Bereich interkultureller und komparativer Philosophie.[248]

---

[246] Siehe zur Zeitschrift *polylog* unter 6.1.
[247] Siehe: http://www.wigip.org/index.php?id=9.
[248] http://interphil.polylog.org/index-de.htm.

Zurzeit besteht der Vorstand von WiGIP aus Bianca Boteva-Richter (Präsidentin), Karin Kuchler (Vizepräsidentin), Franz Martin Wimmer (Schriftführer), Viktoria Frysak (Kassiererin) und weiteren Personen; Geschäftsführerin ist Dina Garza-Zeilberger. Die Gesellschaft zählt über 100 Mitglieder; Ehrenmitglieder sind Michael Shorny, Mathias Thaler, Tina Ambos und Hsueh-i Chen.

Die beiden „Geburtsorte" interkulturellen Philosophierens im deutschsprachigen Raum – Bonn/Köln und Wien – haben auch das Leben und die Ausrichtung der beiden philosophischen Gesellschaften geprägt. Während die GIP sich auch explizit mit dem Phänomen des Religiösen als interkulturellem Thema der Philosophie befasst, hat sich die WiGIP lange Zeit von dieser Thematik distanziert, sie aber in letzter Zeit, auch durch das aktive Engagement einiger Mitglieder, doch ins Blickfeld gerückt. Die GIP ist seit 2003 eng mit dem Philosophischen Seminar der Universität Köln und dem Lehrstuhl, den die jetzige Vorsitzende Claudia Bickmann innehat, verbunden. Die WiGIP dagegen hat sich seit der Gründung stark an das Philosophische Institut der Universität Wien angelehnt, an der Franz Martin Wimmer seit 1997 als außerordentlicher Professor tätig ist, und wo seit 2011 Georg Stenger die neu geschaffene Professur für „Philosophie in einer globalen Welt" innehat, der bis jetzt einzige Lehrstuhl für Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum.

Im niederländischsprachigen Raum wurde in den 1990er Jahren die *Dutch-Flemish Association for Intercultural Philosophy (Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie*: NVVIF) begründet, die zuerst von Heinz Kimmerle und später von Wim van Binsbergen präsidiert wurde und in Rotterdam ihren Sitz hat. Die Vereinigung hat eine eigene Reihe von Beiträgen ihrer Mitglieder herausgegeben, in der auch der wegweisende Text *Cultures do not exist* von Wim van Binsbergen erschienen ist.[249] Die letzte Generalversammlung fand 1998 statt, und allem Anschein nach hat sich die Gesellschaft inzwischen aufgelöst.[250]

4. „Orte" interkulturellen Philosophierens

Auch wenn das interkulturelle Philosophieren nicht an einen bestimmten Ort gebunden und inzwischen an vielen Universitäten und philosophischen Instituten im deutschsprachigen Raum und den Benelux-Staaten diskutiert wird, gibt es doch in gewisser Weise „Brennpunkte" der Interkulturellen Philosophie, die mit der Genese dieser neuen Ausrichtung der philosophischen Tätigkeit und mit wichtigen Persönlichkeiten, die sich auf diesem Feld einen Namen gemacht haben, zu tun haben. Laut N. Schirilla und ihrer empirischen Erhebung „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie"[251] findet interkulturelles Philosophieren in Europa noch immer vorwiegend außerhalb der formalen universitären Strukturen statt. Viele Philosophinnen und Philosophen, die sich die interkulturelle Ausrichtung und Transformation der Philosophie auf die Fahne geschrieben haben, sind nicht formell an akademischen Institutionen beschäftigt oder nehmen häufig Professuren und Lehraufträge wahr, die nicht explizit „interkulturell" sind. Die Universität ist zwar sicherlich

[249] Wim van Binsbergen, *Cultures do not exist: Exploding self-evidences in the research of interculturality*, Rotterdam 1999. Weitere Publikationen aus der Reihe: Vincent Shen, *Intercultural philosophy, Confucianism, Taoism*; Henk Oosterling, *Aporie als existentiele ervaring: (spi)ritualiteit*; ders., *Een wereld van verschil: Over zingeving en (spi)ritualiteit in postmoderne tijden*; ders., *Kunst en de spiritualiteit van het nihilisme*; Wim van Binsbergen, *In search of spirituality: Provisional conceptual and theoretical explorations from the cultural anthropology of religion and the history of ideas*; ders., *Derrida on religion: Glimpses of interculturality*.

[250] Siehe die Website der NVVIF, die seit 2000 nicht mehr aktualisiert worden ist: http://www.geocities.ws/nvvif/.

[251] Nausikaa Schirilla, „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie", in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011) 31-38.

ein „Ort“ interkulturellen Philosophierens, aber weder der einzige noch der wegweisendste und meist versprechende.[252]

Die „Akademie“ bekundet nach wie vor bestimmte Vorbehalte und Berührungsängste mit den Kernanliegen der Interkulturellen Philosophie. Bisher gibt es im deutschsprachigen Raum nur einen einzigen Lehrstuhl, der sich explizit der Interkulturellen Philosophie widmet: „Philosophie in einer globalen Welt: Interkulturelle Philosophie und außereuropäische Traditionen“ am Institut für Philosophie der Universität Wien. Diesen Lehrstuhl hält seit 2011 Georg Stenger inne; zuvor wurde er von Franz M. Wimmer besetzt. In Rotterdam (NL) gibt es an der Philosophischen Fakultät den Lehrstuhl „Grundlagen der interkulturellen Philosophie“ *(Grondslagen van de interculturele filosofie)*, der von 1990 bis 1998 von Heinz Kimmerle, und seit 1998 von Wim van Binsbergen besetzt worden ist, aber seit 2005 und dessen Emeritierung nur noch im Bachelor-Programm und auf Niederländisch abgehalten wird.

Wenn wir versuchen, eine „Geografie“ der Interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen Raum und in den Benelux-Ländern zu skizzieren, ergeben sich die folgenden „Orte“ und Regionen:

Deutschland: Aachen / Köln / Bremen / Trier / Bamberg

Österreich: Wien / Salzburg

Schweiz: keine spezifischen „Orte“

Niederlande: Rotterdam / Zoetermeer / Utrecht

Belgien: Löwen (Leuven) / Antwerpen / Brüssel

Luxemburg: keine spezifischen „Orte“

Dass vor allem Deutschland und Österreich, sowie Rotterdam in den Niederlanden eine Vorreiterrolle bei der Entwicklung der Interkulturellen Philosophie eingenommen haben, hängt in erster Linie mit den Persönlichkeiten von Ram Adhar Mall, Raúl Fornet-Betancourt, Franz Martin Wimmer und Heinz Kimmerle zusammen, die als „interkulturelle Philosophen“ der ersten Generation nicht nur das konzeptionelle Gerüst des interkulturellen Philosophierens bereitgestellt, sondern zudem verschiedene Initiativen bezüglich Forschungsprojekten, Lehrveranstaltungen und Publikationen in die Wege geleitet haben.[253]

4.1 Deutschland

Die Orte interkulturellen Philosophierens in Deutschland wurden in einer ersten Phase von zwei Immigranten geprägt, von Ram Adhar Mall aus Indien und Raúl Fornet-Betancourt aus Kuba. Beide haben ihren interkulturellen Ansatz ausgehend von ihrer eigenen Erfahrung der Interkulturalität und Binationalität und in ständigem Dialog mit ihren jeweiligen Herkunftskulturen und –traditionen entwickelt. Mall prägte vor allem die späteren Schwerpunkte Köln und Trier, Fornet-Betancourt Aachen und Bremen. Bis 1977 forschte und lehrte Mall in Köln und sammelte in dieser Zeit bereits einen Kreis von Interessierten um sich, die sich mit Fragen der Komparativen Philosophie beschäftigten und die später zum

[252] Anhand ausgewählter Beispiele (20 Hochschulen in Deutschland und Österreich) hat Schirilla die Fragen untersucht, „ob sich interkulturelles Philosophieren in den Bachelorstudiengängen an den Hochschulen etabliert [habe] und ob der Gegenstand interkultureller Philosophie auch in den Curricula an Hochschulen im deutschsprachigen Raum verankert“ (a.a.O. 32) sei. Nur drei Hochschulen (Bremen, Köln und Wien) bieten Interkulturelle Philosophie als eigenes Modul an, und nur eine (Düsseldorf) erwähnt im Curriculum Außereuropäische Philosophie. Schirillas Fazit besagt demnach, „dass interkulturelles Philosophieren unberücksichtigt bleibt und nicht etwa schon in den Mainstream eingegangen ist“ (a.a.O. 36).

[253] Auf die Personen komme ich unter Punkt 7 eingehend zu sprechen.

Kern der Gründergeneration der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) werden sollten. Er habilitierte sich in Trier, wo er von 1977 bis 1989, dem Jahr der Publikation von *Die drei Geburtsorte der Philosophie*[254], lehrte.

In dieser Zeit wurde gewissermaßen der Grundstein für die Interkulturelle Philosophie in Deutschland gelegt und **Trier** als wichtiger zukünftiger „Ort" der Interkulturellen Philosophie gefestigt. Trier erlangte in den 1990 und 2000er Jahren den Ruf einer „interkulturell" ausgerichteten Philosophie, vor allem durch die „Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie" (FIP) an der Universität Trier, welche die Schriftenreihen „Interkulturelle Bibliothek", „Wege zu…", „Bausteine zur Mensching-Forschung" und „Studien zur Weltgeschichte des Denkens" betreut, Symposien und Tagungen durchführt und Forschungs- und Publikationsvorhaben zur Interkulturellen Philosophie ermöglicht. Treibende Kraft hinter diesen Initiativen ist der iranischstämmige Hamid Reza Yousefi, der als Privatdozent für Interkulturelle Philosophie und Philosophiegeschichte an der Universität Koblenz-Landau lehrt. Er ist Referent an der FIP und Leiter des „Instituts zur Förderung der Interkulturalität" in Trier, das seit 2002 interkulturelle Seminare zu den folgenden Themen anbietet: Kultur und Kulturstandards; Multikulturalität/Transkulturalität/Interkulturalität; Das Eigene und das Andere; Interkulturelle Kompetenz; Interkulturelle Semantik; Interkulturelle Hermeneutik; Interkulturelle Komparatistik; Interkulturelle Toleranz; Interkulturelle Ethik.

Raúl Fornet-Betancourt, der sich seit seiner Studienzeit intensiv mit lateinamerikanischer Philosophie und Theologie beschäftigt hat, initiierte als Referent des Lateinamerikareferats des *Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. (MWI)* in **Aachen** verschiedene Projekte, die mit der Entwicklung und weiteren Verbreitung der Interkulturellen Philosophie in Deutschland und weltweit zu tun haben. Zu erwähnen sind die Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie (und deren Dokumentation), die Internationalen Seminare des Dialogprogramms Nord-Süd (und die entsprechende Dokumentation), die „Wissenschaftliche Schriftenreihe „Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität" (bis heute 37 Bände), sowie die „Reihe Monographien" der Zeitschrift *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie* (mit insgesamt 62 Titeln).[255] Fornet-Betancourt hält seit Jahren als Honorarprofessor am Theologischen Institut der Technischen Hochschule Aachen (RWTH) Vorlesungen im Bereich Systematische Theologie und am Fachbereich „Kulturwissenschaften" der Universität Bremen verschiedene Vorlesungen im Rahmen des Moduls „Philosophie im Vergleich der Kulturen".

Das *Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V. (MWI)* in Aachen hat unter der Leitung von Josef Estermann und dank den Initiativen von Raúl Fornet-Betancourt verschiedene Initiativen zur Förderung der Interkulturellen Theologie und Philosophie unternommen. Dazu gehören die seit 1995 in einem zweijährigen Rhythmus stattfindenden Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie, die seit 1989 alle zwei Jahre stattfindenden Internationalen Seminare des Dialogprogramms Nord-Süd, die Zeitschrift „*Chakana*: *Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie*", die von 2003 bis 2005 in sechs Ausgaben erschienen ist[256], sowie eine Weltumfrage zur Situation von Theologie und Philosophie zu Beginn des neuen Jahrtausends. Dabei ging es insbesondere um die Frage, inwiefern die bestehenden Studienpläne in Theologie und Philosophie den Ansprüchen des jeweiligen Kontextes genügen und für eine interkulturelle Transformation gerüstet seien. Die

[254] Ram Adhar Mall / Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989.

[255] Ich werde auf diese Veranstaltungen und Publikationsreihen noch speziell eingehen. Vgl. Punkt 5 und 6.

[256] Die Ausgabe 2003/1 hatte den Fokus „Partikularismus und Kommunikation"; 2003/2 „Vier Kontinente – vier Kontexte"; 2004/3 „Religiöse Identität und Migration"; 2004/4 „Synkretistisch glauben?"; 2005/5 „Afrikanische Theologie" und 2005/6 „Gesichter des Islam". Die ersten drei Ausgaben wurden von Josef Estermann, die letzten drei von Hyondok Choe herausgegeben.

Ergebnisse der Weltumfrage wurden publiziert[257] und gaben Anlass für ein groß angelegtes Forschungsprojekt zur Revision der Studienpläne in Theologie und Philosophie. Dieses Projekt wurde während über zehn Jahren weitergeführt und in den Kontinenten Asien, Afrika und Lateinamerika vertieft.[258]

Ein weiterer „Ort“ interkulturellen Philosophierens in Deutschland ist **Bremen**, an dessen Universität Ram Adhar Mall von 1989 bis 1998 lehrte, und mit der Raúl Fornet-Betancourt weiterhin mit verschiedenen Lehraufträgen im Bereich „Philosophie im Vergleich der Kulturen“ verbunden ist. Verschiedene Lehrbeauftragte haben sich in den letzten Jahren für eine interkulturelle Transformation der Philosophie und eine konsequente Transdisziplinarität bei der Realisierung von Forschungsprojekten eingesetzt (z.B. Hans-Jürg Sandkühler).

In **Köln** ist am philosophischen Seminar der Universität zu Köln, vor allem unter der Leitung von Claudia Bickmann, eine intensive Beschäftigung mit interkulturellen Fragen im Gange. Das „Lehr- und Forschungszentrum für inter- und transkulturelle Studien“ (CITS) der philosophischen Fakultät gibt seit 2006 eine eigene Reihe interkultureller Studien heraus. Als erste Vorsitzende der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) ist Bickmann maßgeblich an Veranstaltungen und Publikationen der GIP beteiligt; ihr Schwerpunkt ist der interkulturelle Dialog von abendländischer und arabischer Philosophie.

Schließlich sei noch **Bamberg** erwähnt, an deren Otto-Friedrich-Universität es eine „Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung“ gibt, die von Erwin Schadel und Heinrich Beck geleitet wird. Laut eigenem Verständnis sind Zweck und Aufgaben der Einrichtung „die sowohl ideengeschichtliche als auch systematische Erarbeitung eines ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnisses im Rahmen eines interkulturellen Dialogs. In diesem Zusammenhang liegt ein besonderer Schwerpunkt auf der philosophischen Erschließung des Werkes und der 'Pansophie' des Jan Amos Komenský (lateinisch: Comenius).“[259] Damit soll auch die Tätigkeit von Heinrich Beck in der interkulturellen Zusammenarbeit, für die er international mit seinem Projekt "Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen" geworben hat, weitergeführt werden.[260]

---

[257] Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Quo Vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen 1999; ders. (Hrsg.), *Theologie im III. Millennium – Quo Vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Frankfurt/M. 2000. Bzgl. der Philosophie lauteten die an 100 Philosoph/-innen aus aller Welt gestellten Fragen:
1. Welches sind Ihrer Meinung nach die geschichtlichen Ereignisse gewesen, die die Entwicklung der Philosophie in diesem Jahrhundert [20. Jh.] am stärksten geprägt haben, und zu welchen sollte die Philosophie sich heute noch äußern?
2. Welche Ereignisse des 20. Jahrhunderts haben sich bei Ihrer eigenen philosophischen Entwicklung am meisten ausgewirkt, und welche haben zu einer Veränderung Ihrer philosophischen Position geführt?
3. Welche Vorschläge, Ideen, Strömungen oder Werke würden Sie bei einer Bilanz der Philosophie im 20. Jahrhunderts als wesentlich betrachten?
4. Welche philosophischen Traditionen dieses Jahrhunderts erachten Sie als entwicklungsfähig für die Zukunft?
5. Welche Aufgaben schienen Ihnen für die philosophische Reflexion zu Beginn des 21. Jahrhunderts als vorrangig?

[258] Die Ergebnisse einer Fachtagung in Afrika dokumentiert: L.G. Mlilo und N.Y. Soédé (Hrsg.), *Doing Theology and Philosophy in the African Context*, Frankfurt/M. 2003. Die Beiträge an einer theologischen Fachtagung 2002 in Bangkok sind veröffentlicht in: Hyondok Choe / Annette Meuthrath (Hrsg.), *Das Schweigen brechen: Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2003.

[259] Siehe http://www.uni-bamberg.de/?id=8590.

[260] Eine Publikation unter diesem Titel ist 1995 auf Deutsch, 1996 auf Englisch und Spanisch und 1998 auf Chinesisch erschienen. Vgl. Heinrich Beck/Gisela Schmirber (Hrsg.), *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*, Frankfurt/M. 1995; dies., *Paz creativa a partir del Encuentro de Culturas del Mundo*, Maracaibo, Venezuela 1996; dies., *Creative Peace through Encounter of World Cultures*, Delhi 1996; dies., *Wun ming: chong "chong tu" zo xang he ping*, Peking 1998.

Zu erwähnen ist noch Gerd-Rüdiger Hoffmann, der sich in der damaligen DDR einen Namen als Kenner der afrikanischen Philosophie gemacht und das bekannte Werk des Beniners Paulin Hountondji auf Deutsch herausgegeben und mit einem Kommentar versehen hat.[261] Hoffmann war maßgeblich beteiligt an der Vorbereitung und Durchführung des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, 2005 in **Senftenberg**.

4.2 Österreich

Neben Deutschland hat sich im europäischen Kulturraum vor allem Österreich beim Entstehen und der Weiterentwicklung der Interkulturellen Philosophie hervorgetan. Praktisch zeitgleich mit den ersten Aufbrüchen in Deutschland Ende der 1980er Jahre wurde in **Wien**, vor allem durch die Initiative und fortdauernde Bemühung von Franz Martin Wimmer, ein eigener Ansatz interkulturellen Philosophierens entwickelt, der sich von den erwähnten Strömungen in Deutschland nicht unwesentlich unterscheidet. Wimmer ist seit 1997 außerordentlicher Professor am philosophischen Institut der Universität Wien und hat seit dem Erscheinen von *Die drei Geburtsorte der Philosophie* (1988) die Interkulturelle Philosophie in Lehre, Forschung und durch Publikationen intensiv gefördert. Der von ihm inne gehaltene Lehrstuhl wurde als erster und neben dem erwähnten Rotterdammer Lehrstuhl bislang in Europa einziger explizit der Interkulturellen Philosophie gewidmet: „Philosophie in einer globalen Welt: Interkulturelle Philosophie und außereuropäische Traditionen“. Er wird seit 2011 von Georg Stenger besetzt.

Wien hat sich einerseits mit der Begründung der „Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (WiGIP)[262] in Szene gesetzt, andererseits aber auch und vielleicht nachhaltiger mit *polylog*, der bislang einzigen Zeitschrift, die sich explizit und exklusiv dem interkulturellen Philosophieren verschrieben hat. *polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (www.polylog.net) wurde 1998 ins Leben gerufen und gibt jährlich zwei Nummern zu einem bestimmten Schwerpunkt heraus. Zudem fördert der „Wiener Kreis“ die Interkulturelle Philosophie durch unterschiedliche Veranstaltungen, Forschungsprojekte, Gastprofessuren und Promotionsvorhaben. Neben Wimmer und Stenger ist sicherlich Hans Schelkshorn zu erwähnen, der mit dem Institut für Christliche Philosophie der theologischen Fakultät verbunden ist und die Frage der Modernität und Aufklärung in die interkulturelle Diskussion einbringt. Außerdem ist er eine Schaltstelle zu den von Fornet-Betancourt initiierten und durchgeführten Internationalen Kongressen für Interkulturelle Philosophie. Vom 8. bis 11. Mai 2013 fand an der Universität Wien der X. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie zum Thema „Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven“ statt, der wesentlich von Schelkshorn mitgetragen war.

Ein weiterer „Ort“ interkulturellen Denkens in Österreich ist **Salzburg**, vor allem das „Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“[263] der Paris Lodron-Universität Salzburg, das 2006 gegründet und heute von Franz Gmainer-Pranzl geleitet wird. Gmainer-Pranzl ist eng mit der Zeitschrift *polylog* verbunden und zeichnet sich durch seine

[261] Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hrsg.), *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität / Paulin J. Hountondji.* Aus dem Engl. von Christian Neugebauer und Franz Martin Wimmer. Mit einem Essay von Gerd-Rüdiger Hoffmann und Christian Neugebauer, Berlin 1993.
[262] Siehe unter Punkt 3.
[263] Zur Ausrichtung siehe: Ulrich Winkler, „Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption“, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 11 (2007) 58-73. Siehe auch: www.uni-salzburg.at/index.php?id=34263.

Untersuchungen zu einer Hermeneutik der Interkulturalität aus.[264] Auch wenn der Schwerpunkt der Forschungen und Lehrveranstaltungen des Zentrums im Bereich der Interkulturellen Theologie und dem Religionsdialog liegt, hat Salzburg aufgrund der Vernetzung mit Projekten interkulturellen Philosophierens auch im Bereich der Philosophie einen Namen erworben.[265]

4.3 Niederlande

Die Interkulturelle Philosophie wurde in den Niederlanden vor allem durch die Initiative und die große Anstrengung von Heinz Kimmerle eingeführt und weiterentwickelt. Der aus Solingen in Deutschland stammende Theologe und Philosoph erhielt 1976 einen Ruf der Erasmus-Universität **Rotterdam**, um dort als ordentlicher Professor „Methoden der Philosophie" zu lehren. Aufgrund seiner Beziehungen begann er sich immer mehr mit afrikanischer Philosophie zu beschäftigen und hielt in diesem Rahmen verschiedene Gastvorlesungen an afrikanischen Universitäten. Während der letzten fünf Jahre seiner Anstellung, von 1991 bis 1995, hatte er einen Stiftungs-Lehrstuhl für „Grundlagen der interkulturellen Philosophie" inne.

1996 gründete Kimmerle die „Stiftung für Interkulturelle Philosophie und Kunst" *(Stichting voor Interculturele Filosofie en Kunst)*, deren Vorsitzender er ist. In Rahmen der Stiftung finden zahlreiche Projekte statt, vor allem die jährlichen Ausstellungen von Künstlern aus den Niederlanden und von der spanischen Insel La Palma von 1996 bis 2008 sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Ein weiteres herausragendes Ereignis war, dass vom August bis Oktober 2005 im *Zuid Afrika Huis* in Amsterdam und vom Oktober bis Dezember 2005 im *Stadsmuseum* in Zoetermeer Werke von acht Künstlern aus dem Venda-Gebiet in Südafrika ausgestellt wurden. Von 2001 bis 2010 hat Heinz Kimmerle an der privaten Philosophie-Schule *Filosofie Oost-West* in Utrecht mitgearbeitet, wo er regelmäßig Vorlesungen über afrikanische Philosophie gehalten hat.

Seit 1999 wird der außerordentliche Lehrstuhl „Grundlagen der interkulturellen Philosophie" von Wim van Binsbergen in der Funktion als „außerordentlicher Professor" *(Bijzonder Hoogleraar)* besetzt. In seiner Antrittsvorlesung unter dem Titel „Kulturen existieren nicht. Die Erforschung der Interkulturalität als ein Aufbrechen von Selbstverständlichkeiten" *(Culturen bestaan niet: het onderzoek van intercultualiteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden)* distanziert sich van Binsbergen dezidiert von essentialistischen Kulturbegriffen im Kontext der Interkulturellen Philosophie. Beim Studium der Interkulturellen Philosophie in Rotterdam (das Teil des Bachelor-Studiums ausmacht) kommt dem von van Binsbergen verfassten Werk *Intercultural Encounters*[266] eine Schlüsselrolle zu. Van Binsbergen ist auch Herausgeber von *Quest: An African Journal of Philosophy – Revue Africaine de Philosophie*, das 1987 in Lusaka an der *University of Zambia* gegründet wurde und dann lange Zeit am *African Studies Center* in Leiden (NL) angesiedelt war, bevor es von Rotterdam aus betreut wurde und seit 2002 sowohl in Print- als auch digitaler Form

---

[264] Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls* (Philosophie. 64), Wien/Berlin 2007.

[265] Ein ähnliches Programm gibt es auch in Frankfurt am Main, wo bereits seit 1984 unter der Bezeichnung „Theologie Interkulturell" jährlich eine Gastvorlesung und ein internationales Symposium zu interkultureller Theologie besteht. Die Gastvorlesungen sind in einer eigenen Buchreihe und die Symposien in Einzelausgaben dokumentiert. Siehe dazu unter: http://www2.uni-frankfurt.de/44390579/theologie_interkulturell?-legacy_request=1, wo die entsprechenden Publikationen aufgeführt sind.

[266] Wim Van Binsbergen, *Intercultural encounter: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin/Münster 2003.

erscheint.[267] Eine andere Gestalt, die bei der Interkulturellen Philosophie in Rotterdam eine entscheidende Rolle spielt, ist Henk Oosterling, der nicht nur an der Universität Interkulturelle Philosophie lehrt, sondern zudem versucht, seine Forschungserkenntnisse in der multikulturellen Gesellschaft der niederländischen Hafenstadt umzusetzen.

Neben Rotterdam hat sich auch **Zoetermeer** als ein „Ort" interkulturellen Philosophierens in den Niederlanden etabliert. Die „Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst" (IFK) beschäftigt sich mit Ausstellungen und Publikationen von interkultureller Kunst und philosophischer Forschung, die in engem Kontakt mit den unterschiedlichen Kulturen und dem Publizieren philosophischer Texte betrieben wird. Die Stiftung geht von der Hypothese aus, dass die interkulturelle Kommunikation auf den Gebieten der Kunst und Philosophie auf der Grundlage völliger Gleichheit erfolgen kann. Ein Schwerpunkt der Forschung besteht im Versuch, verschiedene Dialogformen zwischen afrikanischen und abendländischen Philosophien auf den Weg zu bringen. Die IFK unterhält sehr gute Beziehungen mit der in Köln ansässigen „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" (GIP). Als eigentlicher Grundlagentext für die Ausrichtung dient die Einleitung zu dem von Kimmerle und Oosterling herausgegebenen Werk *Sensus communis in Multi- and Intercultural Perspective*.[268]

Zu erwähnen ist noch die private Philosophie-Schule *Filosofie Oost-West* (FOW) in **Utrecht**, die ein umfangreiches Vortrags- und Lehrprogramm anbietet, das sich an Personen richtet, die sich weltweit in philosophische, spirituelle und religiöse Traditionen vertiefen und diese auch für ihr persönliches Leben fruchtbar machen möchten. Diese Schule versucht vor allem die beiden Grundwerte der abendländischen und östlichen Philosophie, intellektuelle Reflexion und praktische Umsetzung, miteinander zu verbinden. Den Lehrkörper bilden über 50 Gelehrte aus den Niederlanden und Flandern, die in den für die FOW wichtigen Aspekten und Bereichen spezialisiert sind. Die Interkulturelle Philosophie ist nur ein Teil davon. Die FOW wurde 1994 nach dem Beispiel der belgischen *School voor Comparatieve Filosofie Antwerpen* (SCFA), die 1989 von Ulrich Libbrecht errichtet worden ist, ins Leben gerufen. Bis heute hat die FOW eher den Charakter eines Projekts der „Komparativen Philosophie" (Europa-Asien) beibehalten.

4.4 Belgien, Schweiz, Luxemburg und Liechtenstein

Im Vergleich zu den erwähnten drei Ländern fristet die Interkulturelle Philosophie in der Schweiz, Liechtenstein und den beiden anderen Ländern des Benelux ein Mauerblümchendasein, auch wenn sich individuelle Persönlichkeiten auf dem Gebiet der Interkulturellen Philosophie in besonderer Weise hervorgetan haben und dies mit ihren Beiträgen und Aktivitäten weiterhin tun. Die institutionelle Verankerung der Interkulturellen Philosophie in diesen Ländern ist aber sehr schwach bis inexistent.

Am philosophischen Institut der flämisch sprachigen Universität **Löwen** *(Universiteit Leuven)* gibt es einen Forschungsschwerpunkt des „Zentrums für Metaphysik und Kulturphilosophie" zu „Kulturphilosophie als Modernitätskritik" *(Cultuurfilosofie als Moderniteitskritiek)*, der sich praktischen, nicht aber interkulturellen Fragestellungen, sondern eher kulturphilosophischen Problemkreisen widmet, die in der abendländischen Tradition gründen. Am internationalen Kongress der Philosophielehrer/-innen 2009 in Leusden (Niederlande) hat der flämische Philosoph und Politiker Herman Lodewyckx, Dozent an der Katholischen Hochschule Brugge-Oostende, einen Vortrag zu *Interculturele en/of*

[267] http://www.quest-journal.net/access_to_volumes.htm.
[268] Heinz Kimmerle / Henk Oosterling (Hrsg.), *Sensus communis in Multi- and Intercultural Perspective: On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics*, Würzburg 2000, S. 11-16.

transculturele filosofie („Interkulturelle und/oder transkulturelle Philosophie“) gehalten. Er beschäftigt sich insbesondere mit afrikanischer Philosophie. In **Antwerpen** besteht seit 1989 die „Schule für Komparative Philosophie“ (SCFA)[269], die sich vor allem dem Dialog zwischen Abendland und asiatischen Traditionen widmet, aber kaum interkulturelle Grundsatzfragen aufwirft.

Vor rund drei Jahren hat Albert Kasanda Lumembu, ursprünglich aus der Demokratischen Republik Kongo stammend, in **Brüssel** ein Forschungszentrum und eine entsprechende Studiengruppe gegründet. Das Zentrum trägt den Namen CEAF&RI (*Centre d'Études Africaines & de Recherches Interculturelles*; Zentrum für Afrika-Studien und Interkulturelle Forschungen)[270], und die Gruppe nennt sich *Groupe d'Études et de Recherches Interculturelles* (GERI, asbl, Bruxelles). 2012 organisierte Albert Kasanda, der auch in Mexiko gearbeitet hat und somit auf drei Kontinenten zuhause ist, am *Institut International de Théologie Lumen Vitae* in Brüssel ein Kolloquium, dessen Dokumentationsband 2013 veröffentlicht wurde: *Dialogue interculturel. Cheminer ensemble vers un autre monde possible*.[271] Zum erwähnten Kolloquium waren Theolog/-innen, Jurist/-innen, Ökonom/-innen, Historiker/-innen, Philosoph/-innen, Sprachwissenschaftler/-innen, Soziolog/-innen und Spezialist/-innen in interkulturellem Management eingeladen, die sich mit dem Thema „*Universalité et particularité. Enjeux et perspectives du dialogue interculturel en ces temps de globalisation*“ befassten. Albert Kasanda gab den Referent/-innen keine speziellen Themen vor, sondern überließ es ihnen, eine Frage oder ein Thema aus dem Werk *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* von Raúl Fornet-Betancourt[272] auszuwählen und darüber zu sprechen. Die Bedeutung und das Werk von Kasanda sollen im Rahmen der Interkulturellen Philosophie in Afrika gewürdigt werden.

In der **Schweiz** gibt es bis heute keine philosophische Fakultät, die sich dem Thema der Interkulturellen Philosophie widmet oder diese in den Lehrplan aufgenommen hätte. Dennoch ist und bleibt die Interkulturelle Philosophie weltweit mit zwei Namen verbunden, die von ihrer Herkunft her Schweizer sind: Elmar Holenstein und Josef Estermann. Holenstein, der sich insbesondere mit seinem *Philosophie-Atlas*[273] einen Namen im interkulturellen Kontext gemacht hat, lehrte in Bochum und Zürich, bevor er sich mit japanischer und chinesischer Philosophie zu beschäftigen begann und sich selbst in Japan niederließ. Estermann hat aufgrund seiner fast zwanzigjährigen Erfahrung in Lateinamerika (Peru und Bolivien) maßgeblich zur Entwicklung einer indigenen Philosophie im andinen Kontext[274] und zur Grundlegung der Interkulturellen Philosophie beigetragen.

Liechtenstein sollte nicht unerwähnt bleiben, und zwar aufgrund der interkulturellen Übersetzungsarbeit von Helene Büchel, die nicht nur wichtige Werke der Interkulturellen Philosophie übersetzt hat, sondern auch an internationalen Veranstaltungen und deren umfassenden Dokumentation beteiligt ist.[275]

---

[269] *School voor Comparatieve Filosofie Antwerpen vzw*. Siehe: http://www.scfa.be/.

[270] Siehe: http://www.ceafri.net/site/spip.php?rubrique2

[271] Albert Kasanda (Hrsg.), *Dialogue interculturel. Cheminer ensemble vers un autre monde possible*, Paris 2013.

[272] (Paris 2011). Es handelt sich um die französische Übersetzung von: 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.

[273] Elmar Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.

[274] Unter anderen: Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M. 1999.

[275] Als Beispiel: Helene Büchel, „Solidarität als Maßstab politischen Handelns. Auf der Suche nach Wegen zur Universalisierung von Gerechtigkeit“ (2005), in: *polylog*: *Forum für interkulturelles Philosophieren* 6. (Tagungsbericht zum XI. Seminar des Nord-Süd-Dialogprogramms). http://agd.polylog.org/6/rbh-de.htm.

4. Projekte und Veranstaltungen

Neben den Lehrveranstaltungen an Universitäten und Hochschulen, die von Vertreter/-innen der Interkulturellen Philosophie an verschiedenen Institutionen angeboten werden und nicht immer explizit unter dem Etikett der „Interkulturellen Philosophie“ laufen, gibt es eine Reihe von Forschungsprojekten und Veranstaltungen, die in besonderer Weise eine Erwähnung verdienen. Viele wurden bereits am Rande erwähnt, sollen aber an dieser Stelle vertieft werden.

5.1 Dialogprogramm Nord-Süd

Auf Initiative von Raúl Fornet-Betancourt und dank der Unterstützung durch das *Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V.* (MWI) in Aachen (zumindest in den Anfängen) und das *Institut ISIS e.V.* („Institut zur interdisziplinären und interkulturellen Erforschung von Phänomenen sozialer Exklusion“) in Eichstätt (ab 2011) finden seit 1989 in einem unregelmäßigen Zyklus Seminare statt, die sich der Devise verpflichtet fühlen, dass Weltveränderung Dialog voraussetzt. Das Nord-Süd-Dialogprogramm ist eine interkulturelle und interdisziplinäre Veranstaltungsreihe, in deren Mittelpunkt die aktuelle Weiterentwicklung der Interkulturellen Philosophie, vor allem der Dialog zwischen dem Abendland und den Traditionen Lateinamerikas, steht. Teilnehmende aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa erörtern unter anderem Themen wie Menschenrechte und Demokratisierung, Globalisierung und Armut, um den Aufbau einer gerechteren und solidarischeren Weltgemeinschaft zu fördern.

Dieses Dialogprogramm hat sich aus der Debatte zwischen Diskursethik (vor allem in der Person von Karl-Otto Apel) und Befreiungsphilosophie und Befreiungsethik (vor allem in der Person von Enrique Dussel) Ende der 1980er Jahre entwickelt, bevor sich die Thematik stärker konkreten gesellschaftlichen Fragen zuwandte und Fragen der Armut (Dialogseminar V und VI), der Menschenrechte (Dialogseminar VII und VIII), der Demokratie in den Kulturen (Dialogseminar IX) und der Globalisierung (Dialogseminar X) in den Vordergrund rückte. Schon im ersten Seminar, das im November 1989 unter dem bezeichnenden Titel „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“ in Freiburg (im Breisgau) stattfand, sprach Raúl Fornet-Betancourt von der Notwendigkeit, „auf die Grundprobleme einzugehen, die sich stellen, wenn die philosophische Diskussion den Weg der Interkulturalität einschlägt“[276].

Der gleichberechtigte Dialog mit anderen Wissenschaften und kontextuellen Denkkulturen des Südens, die sich oft nicht selbst als Philosophie verstehen, fördert die selbstkritische Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kontextualität jeden Wissens. Gleichzeitig bietet er die Chance, neue Perspektiven für Solidarität und Gerechtigkeit (Dialogseminar XI, XIV und XV) in der Begegnung der Wissenskulturen (Dialogseminar XII und XIII) zu erarbeiten und so zum Aufbau eines menschlicheren Zusammenlebens beizutragen.

Hier eine Zusammenstellung der bis 2014 durchgeführten 17 Seminare:

1. „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“, Freiburg, 24. - 25. November 1989.
2. „Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt“, Mexiko-Stadt, 28. Februar - 1. März 1991.

[276] Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Einleitung”, in: ders. (Hrsg.), *Ethik und Befreiung* (Concordia Reihe Monographien. 4), Aachen 1990, S. 6-8, hier: S. 6 und 7.

3. „Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung“, Mainz, 10. - 12. April 1992.
4. „Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik“, São Leopoldo, 27. September - 1. Oktober 1993.
5. „Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive“, Eichstätt, 2. - 6. April 1995.
6. „Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur“, Aachen, 4. - 7. November 1996.
7. „Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität“, San Salvador, 26. - 30. Juli 1998.
8. „Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung“, Bremen, 4. - 7. Oktober 2000.
9. „Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen“, Mexiko-Stadt, 12. - 15. März 2002.
10. „Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen“, Sevilla, 2. - 6. März 2004.
11. „Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren“, Eichstätt, 19. - 23. September 2005.
12. „Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog“, Chennai, 28. - 31. Januar 2007.
13. „Die Bedeutung der Erde in den Kulturen: Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung“, Barcelona, 16. - 19. Dezember 2008.
14. „Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd“, São Leopoldo, 18. - 20. Mai 2010.
15. „Kapital, Armut, Entwicklung“, Eichstätt, 6. - 9. Dezember 2011.
16. „Der Kampf um Land und Ernährungssouveränität“, Barcelona, 4. - 6. April 2013.
17. „Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität“, San Cristobal de las Casas, 14.-18. Juli 2014.

Alle Seminare sind dokumentiert[277], und es gibt bereits verschiedene Forschungsvorhaben und Dissertationen zum Dialogprogramm.[278]

5.2 Internationale Kongresse für Interkulturelle Philosophie

Ebenfalls auf Initiative von Raúl Fornet-Betancourt finden seit 1995 in einem zweijährigen Zyklus die Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie statt. Ziel dieser internationalen Veranstaltungsreihe ist es, die Entwicklung einer Interkulturellen Philosophie zu fördern, die im Dialog der verschiedenen Kulturen der Menschheit zur Lösung der gemeinsamen Anliegen der Völker beiträgt. Zu den Themen der bisherigen Kongresse zählen: Fragen zur interkulturellen Kommunikation in der Philosophie, aber auch kontextuelle Themen wie die Dialektik von Tradition und Innovation in den Kulturen, die Beziehung zwischen Macht und Kulturen, das Verhältnis zwischen Gender, Erziehung und Interkulturalität oder die Dominanz der Kulturen im Kontext neoliberaler Globalisierung.

---

[277] Siehe dazu unter 6.2.

[278] Speziell zu erwähnen ist: Stefan Drees, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophen*, Aachen 2002.

Die bis 2013 insgesamt zehn Kongresse sind an verschiedenen Orten in Lateinamerika (4), Europa (4) und Asien (2) abgehalten worden und hatten durch Themenstellung und Besetzung stets einen internationalen Charakter, auch wenn der lokale Kontext des Durchführungsortes eine entscheidende Rolle bei der konkreten Umsetzung spielte. Neben Grundsatzreferaten zum Kongressthema gab und gibt es Inputs aus den verschiedenen Kontinenten (Asien, Afrika, Lateinamerika, Nordamerika, Europa) und einen regen Austausch zu den vorgetragenen Positionen und Thesen. Die Kongresse dienen auch als Plattform für den Austausch von wissenschaftlichen Gesellschaften, Forschungsvorhaben und Publikationen über die Kontinente hinweg.

Hier eine Zusammenstellung der bis 2013 durchgeführten 10 Kongresse:

1. „Kulturen der Philosophie“, Mexiko-Stadt, 6. - 10. März 1995.
2. „Unterwegs zur interkulturellen Philosophie“, São Leopoldo, 6. - 11. April 1997.
3. Kulturen zwischen Tradition und Innovation: Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?“, Aachen, 22. - 25. November 1999.
4. “Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization”, Bangalore, 16. - 20. September 2001.
5. “Interkulturalität, Gender und Bildung“, Sevilla, 3. -7. März 2003.
6. „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“, Senftenberg, 23. - 27. Mai 2005.
7. „Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung“, Buenos Aires, 20. - 22. September 2007.
8. „Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute“, Seoul, 1. - 4. Juli 2009.
9. „Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt: Eine interkulturelle Annäherung”, San José, Costa Rica, 14. - 18. Februar 2011.
10. „Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität: Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven“, Wien, 8. - 11. Mai 2013.

In der Folge gehe ich etwas näher auf die in Europa abgehaltenen Kongresse ein, die aufgrund des „Ortes“ ihrer Durchführung eine spezifische Verbindung zum europäischen Kontext aufweisen und dadurch einmal mehr die Tatsache vor Augen führen, dass Interkulturelle Philosophie immer an bestimmte Kontexte gebunden ist und nicht in einem luftleeren suprakulturellen Raum völliger Kontextlosigkeit stattfinden kann.

Vom 22. bis 25. November 1999 fand der **III. Kongress für Interkulturelle Philosophie in Aachen** in Deutschland, und damit nach Mexiko (1995) und São Leopoldo (Brasilien) zum ersten Mal in Europa, statt.[279] Er stand unter dem Titel „Kulturen zwischen Tradition und Innovation - Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?“ und wurde unter der Federführung von Raúl Fornet-Betancourt vom *Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. (MWI)* organisiert. Eine Anzahl von Hauptvorträgen führte in die zentrale Thematik des Kongresses ein; dabei nahmen sie ihren Ausgangspunkt in bedeutenden Kulturregionen der Menschheit – der islamischen, indischen, europäischen und lateinamerikanischen – sowie in einer Kultur, die außerhalb ihrer ursprünglichen territorialen und sprachlichen Grenzen besteht, nämlich der *Latino*-Kultur in den Vereinigten Staaten. Daneben wurde die Thematik in Arbeitsgruppen mit jeweiligem Plenum diskutiert, und zwar ausgehend von zwei Ländern:

[279] Siehe dazu auch den Bericht von Diana de Vallescar Palanca, „Die interkulturelle Herausforderung. Zwischen Tradition und Innovation“, in: *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* 1 (2000). Online: http://agd.polylog.org/1/rvd-de.htm.

Indien und Mexiko – beide ausgewählt, da sie in hohem Maße für traditionelle Kulturen als repräsentativ erscheinen, die heute mit den unterschiedlichen Einflüssen neoliberaler Globalisierung konfrontiert sind.

Zum europäischen Kontext war vor allem der Vortrag von Lars Lambrecht aus Hamburg mit dem Titel „Tradition und Innovation in Europa“ von Bedeutung, in dem er der These eines „Endes der europäischen Tradition“ entgegentrat, die sich angesichts der nordamerikanischen Dominanz, der Postmoderne und den aufstrebenden Kulturmächten Indien und China abzeichnen soll. Lambrecht meinte, dass sich Europa nicht aus sich selbst heraus definieren könne, sondern nur von einer Globalsicht her, in der die Welt über seine zukünftige Rolle mitentscheide. Ein kritisches Eingehen auf Europa bedeute nicht nur, dass es einzig mit der Erfahrung von *Shoa* und Auschwitz verbunden sei, sondern ebenso mit dem Bewusstsein, dass es angesichts der „fragwürdigen" Traditionen des westlichen politischen Denkens gewonnen worden sei. Es gelte, Europa als gleichwertigen Partner in den interkulturellen Dialog (oder Polylog) einzubringen und sich nicht etwa als Schiedsrichter in einem solchen aufzuspielen.

Der **V. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie** fand vom 3. bis 7. März 2003 **in Carmona bei Sevilla** (Spanien) statt und stand unter dem Titel „Interkulturalität, Gender und Bildung“.[280] Organisiert wurde die Veranstaltung wiederum vom *Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. (MWI)* in Aachen und vor Ort von der Universität Pablo de Olavide in Sevilla. Der Kongress nahm die vier Jahre zuvor lancierte Weltumfrage zur Situation der Theologie und Philosophie zu Beginn des neuen Jahrtausends und das in der Folge entstandene Forschungsprojekt zur Revision der Lehrpläne in den Bereichen von Theologie und Philosophie auf und versuchte zum ersten Mal, die Gender-Perspektive mit der Frage der Interkulturalität zu verbinden und diese Verbindung im Horizont einer interkulturellen und gender-sensitiven Bildung weiter zu denken.

Bei der Revision der Lehrpläne in der Philosophie weltweit besteht das Grundproblem darin, wie Josef Estermann in seiner Einleitung ausführte, dass diese nach wie vor geprägt seien von „einer bestimmten philosophischen Kultur, die sich jenseits aller Unterschiede wähnt, die aber in Wirklichkeit ein ganz bestimmtes kontextualisiertes Paradigma fortschreibt und universalisiert: die abendländische Philosophie, die zum größten Teil von Männern hervorgebracht worden ist“.[281] Aus europäischer Sicht geht es vor allem darum, den monokulturellen Anspruch auf eine *a priori* definierte Universalität aufzugeben, weil diese nicht nur einen bestimmten kulturellen und zivilisatorischen Kontext zur Norm des Philosophierens erhebe, sondern zudem patriarchale und androzentrische Sichtweisen mittransportiere. Die Einwürfe aus anderen kontinentalen Traditionen waren denn auch grundsätzlich gegen diesen Monopolanspruch und die als „Phallosophie“ gestaltete abendländische „Universalphilosophie“ gerichtet.

Schon zwei Jahre später fand der **VI. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie** vom 23. bis 26. Mai 2005 in Senftenberg (Deutschland) statt. Er stand unter dem Thema „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ und wurde getragen vom *Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. (MWI)* in Aachen, der *Rosa-Luxemburg-Stiftung* in Berlin und der Fachhochschule Lausitz mit den Studienorten Senftenberg und Cottbus. Im Kontext des „neuen“ Bundeslandes Brandenburg und angesichts der

[280] Siehe dazu auch den Bericht von Franz Gmainer-Pranzl in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 13 (2005), S. 130-131. O

[281] Josef Estermann, „Einführung”, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation.* Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Frankfurt/M. 2004, S. 12.

ökologischen und gesellschaftspolitischen Herausforderungen, mit dem der Osten Deutschlands konfrontiert ist, stellte sich der Kongress explizit der Machtfrage im Zusammenhang mit dem Kulturdialog und dem Ideal einer herrschaftsfreien Interkulturalität.

Schließlich tagte der **X. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie** vom 8. bis 11. Mai 2013 in Wien (Österreich). Er trug den thematischen Titel „Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität: Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven" und wurde gemeinsam von *Concordia* (Internationale Zeitschrift für Philosophie), dem Institut für Christliche Philosophie der Universität Wien, dem Institut für Philosophie und dem Institut für Wissenschaft und Kunst derselben Universität, sowie vom Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen der Universität Salzburg organisiert und getragen.

Innerhalb der 1. Sektion mit dem Fokus „Philosophische Grundlagen" referierten Juan Carlos Scannone aus Argentinien, Peter Hershock aus den USA, Serge Goughbèmon aus Benin, Matthias Kettner aus Deutschland und Abdullahi Ahmed An-Na'im aus den USA/Sudan. Aus einer europäischen Perspektive verdienen vor allem die Beiträge von Gougbèmon („Der europäische Humanismus angesichts der kulturellen Vielfalt, aus afrikanischer Perspektive") und Kettner („Nichtrelativistische Begründung kultureller Relativität") Beachtung.

Im Rahmen der 2. Sektion mit dem Fokus „Politische Perspektiven" trugen Hans Schelkshorn aus Österreich, Dora Elvira García aus Mexiko, Eduardo Mendieta aus den USA, Anke Graneß aus Deutschland, Sarhan Dhouib aus Tunesien/Deutschland, Sangbong Kim aus Südkorea, Josef Estermann aus Bolivien/Schweiz, Anand Amaladass aus Indien und Franz Gmainer-Pranzl aus Österreich vor. Aus europäischer Sicht seien vor allem die Beiträge von Schelkshorn („Kosmopolitische Diskurse der Moderne: Eine kleine Typologie in interkultureller Perspektive"), Graneß („Feminismus und Afrika: Das Gendermodell und seine Grenzen") und Gmainer-Pranzl („»Gerechte Universalität« lernen? *Global Studies* als erkenntnistheoretisches und gesellschaftspolitisches Projekt") erwähnt.

Der Kongress setzte auch die inzwischen bereits etablierte Tradition fort, bestehende Vereinigungen und Publikationsprojekte vorzustellen. Einerseits wurde in Wien die „Südamerikanische Vereinigung interkultureller Philosophie und Theologie" (*Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais*: ASAFTI), andererseits die ortsansässige „Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie" (WiGIP) vorgestellt. Zudem erfolgte die Präsentation der neuesten Nummer der Zeitschrift *polylog* zum Thema „Arabischer Frühling"[282], durch Sarhan Dhouib, einem der Referenten des Kongresses.

Das Thema des Kongresses nahm ein seit den Anfängen latent anwesendes Dilemma interkulturellen Philosophierens auf, nämlich die Spannung zwischen (suprakultureller) Universalität und Kulturrelativismus. Allerdings ging es nicht um eine rein theoretische Erörterung dieser Grundsatzfrage, sondern um die politische Frage „gerechter" Universalität. Damit bestätigt die Interkulturelle Philosophie nach zehn Kongressen und zwanzig Jahren intensiven Austausches, dass eine wahre Universalität (oder Globalität) ohne werthafte Position im politischen Sinne („Gerechtigkeit") nicht möglich ist und bloß zur Zementierung von Partikularismen und Asymmetrien führt.

5.3 Weitere Veranstaltungsreihen

Während die beiden erwähnten Veranstaltungsreihen in einer relativ konstanten Folge und bereits seit zwanzig und mehr Jahren stattfinden, gibt es an verschiedenen Orten im

[282] Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (Hrsg.), *polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 28 (2012).

deutschsprachigen Europa und den Benelux-Ländern Initiativen zu unregelmäßig stattfindenden Einzelveranstaltungen zur Interkulturellen Philosophie.

Zu erwähnen sind die (nicht immer unter diesem Begriff angekündigten) Lehrveranstaltungen zu „Interkultureller Philosophie“ an europäischen Universitäten, die allerdings oft von den persönlichen Vorlieben und Ausrichtungen von Lehrstuhlinhaber/-innen und Lehrbeauftragten abhängen. Außer den beiden bereits erwähnten Lehrstühlen an der Universität Wien und der Erasmus-Universität Rotterdam finden Lehrveranstaltungen zum interkulturellen Philosophieren unter anderem in Aachen, Bremen, Köln, Bamberg, Trier, Freiburg und Salzburg statt.[283]

Unter der Federführung der „Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (WiGIP) finden in Wien in unregelmäßiger Folge Konferenzen zur Interkulturellen Philosophie statt. Die jüngste wurde vom 26.-28. September 2013 ausgetragen, organisiert von der WiGIP, dem Institut für Philosophie und dem Institut für Wissenschaft und Kunst der Universität Wien, und stand unter dem Thema „Ort/e des Denkens: Zum Anspruch interkultureller Philosophie“. Unter den Vortragenden fanden sich Vertreter aus Europa, Afrika, Asien und den USA. Die WiGIP veranstaltet zudem in loser Folge (etwa dreimal im Jahr) die so genannten „*Jours fixes* – Interkulturelles Philosophieren in Theorie und Praxis“, an denen die neuesten Forschungsergebnisse, die jüngste Ausgabe von *polylog* oder ein Buchprojekt vorgestellt werden, aber auch eine Debatte zu einem aktuellen Thema stattfindet. Zusätzlich dazu organisiert die Gesellschaft Vortragsreihen mit Gastreferent/-innen bzw. in Wien tätiger Philosoph/-innen.

In Trier organisiert die transdisziplinär ausgerichtete „Forschungsstelle für interkulturelle Philosophie“ (FIP) der Universität Trier Veranstaltungen und Tagungen zur Interkulturellen Philosophie und fördert Forschungsvorhaben auf diesem Gebiet. Daneben fungiert sie als Herausgeberin verschiedener Publikationsreihen.[284] Das ebenfalls in Trier ansässige „Institut zur Förderung der Interkulturalität“ (IFI) organisiert Forschungsprojekte zu einschlägigen Themen interkulturellen Philosophierens; deren Resultate werden in den Schriftenreihen „Studien zur Weltgeschichte der Philosophie“ und „Interkulturelle Bibliothek“ publiziert. Die jüngsten Forschungsprojekte widmen sich dem Thema Ethik im „Weltkontext“ (erscheint 2014 im Springer-Verlag), sowie der Erarbeitung eines „Wörterbuchs der Kulturwissenschaft“. Unter den realisierten Projekten seien jene zu „Toleranz im Weltkontext“, „Menschenrechte im Weltkontext“ und „Verstehen und Verständigung in einer veränderten Welt“ erwähnt. Ein groß angelegtes Projekt ist „*Konkordantia* – Interkulturelle Begriffsenzyklopädie“, die in einem interaktiven Rahmen auf eine möglichst umfassende Darstellung interkulturellen Philosophierens auf den verschiedenen Kontinenten abzielt.[285]

Die „Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung“ der Universität Bamberg widmet sich der Kulturbegegnung und der Förderung der Interkulturellen Philosophie. Nach eigenen Angaben besteht der Zweck der Stelle in der „sowohl ideengeschichtlichen als auch systematischen Erarbeitung eines ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnisses im Rahmen eines interkulturellen Dialogs. In diesem Zusammenhang liegt ein besonderer Schwerpunkt auf der philosophischen Erschließung des Werkes und der 'Pansophie' von Jan Amos Komenský (lateinisch: Comenius).“[286] Leiter der Forschungsstelle ist Privatdozent Erwin Schadel, in Verbindung mit Heinrich Beck, emeritierter Philosophieprofessor von Bamberg und Vortragender am I. Internationalen

[283] Siehe dazu auch die empirische Bestandsaufnahme „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie“ von Nausikaa Schirilla in: *polylog* 25 (2011) 31-38.
[284] Siehe unter 4.1. und 6.2.
[285] Siehe: http://konkordantia.de/.
[286] http:www.uni-bamberg.de/~ba2pl1/forschung/kult/kult.htm.

Kongress für Interkulturelle Philosophie, 1995 in Mexiko-Stadt. Die Forschungsstelle gibt eine eigene Schriftenreihe zu „Triadik und Ontodynamik“ heraus (bisher sind 30 Bände erschienen) und veranstaltet regelmäßige Tagungen zu Comenius und dessen Vermächtnis für die Utopie einer globalen Weltordnung.

Die *Stichting voor Interculturele Filosofie en Kunst* (IFK: „Stiftung für Interkulturelle Philosophie und Kunst“) im niederländischen Zoetermeer widmet sich der Klärung der theoretischen Prinzipien für die interkulturelle Kommunikation und ihrer praktischen Verwirklichung zwischen Philosoph/-innen und Künstler/-innen aus verschiedenen Kulturen. Dabei besteht ein Schwerpunkt der Forschung darin, Dialoge zwischen afrikanischen und westlichen Philosophien in Gang zu bringen und zu führen. Partner sind unter anderem die afrikanischen Universitäten von Dakar, Abidjan, Ghana, Nairobi, Daressalam, Pretoria, Venda und die europäischen Universitäten von Rotterdam, Bochum und Wien. Mit der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP), die ihren Sitz in Köln hat, besteht eine enge Zusammenarbeit. Die Serie von Ausstellungen der Werke von Künstlern aus Zoetermeer und der Kanarischen Insel La Palma ist ein herausragendes Beispiel für ein integriertes interkulturelles Projekt, das den Namen „Ultramar“ trägt.

Auch in Rotterdam gab und gibt es Initiativen, die Interkulturelle Philosophie durch Tagungen und Publikationen einem breiteren Publikum vertraut zu machen. Eine Zeitlang war die NVVIF *(Nederlands-Vlaamse Verenigung voor Interculturele Filosofie)*[287] bei der Veranstaltung von monatlichen Debatten federführend, aber in letzter Zeit sind die Veranstaltungen mit dem Stiftungs-Lehrstuhl „Grundlagen der Interkulturellen Philosophie“ und dessen Inhaber Wim van Binsbergen (inzwischen emeritiert) und dem Lehrbeauftragten Henk Oosterling verbunden. Die wichtigsten Themen von Forschung und Konferenzen sind Interkulturelle Konflikte, Ursprünge und Bedingungen philosophischen Denkens und ein Buch-Projekt zum so genannten *mediatic turn*.[288]

6. Zeitschriften und Publikationsreihen

Die Bibliografie zur Interkulturellen Philosophie ist inzwischen, nach rund 25 Jahren, uferlos und unübersichtlich geworden und umfasst neben Zeitschriften und Schriftenreihen viele Monografien, Zeitschriftenbeiträge und didaktisch aufbereitete Studientexte. Auch wenn inzwischen weltweit die meisten Beiträge auf Englisch vorliegen, war das bis vor kurzem noch nicht der Fall: Deutsch und Spanisch beherrschten bis vor kurzem die Szene der Interkulturellen Philosophie. Im Gebiet, dem dieser Teil gewidmet ist, bilden die Veröffentlichungen in deutscher Sprache zweifellos den Hauptteil der Publikationen, gefolgt von einigen niederländisch- und französischsprachigen Werken.

6.1 Zeitschriften

Bis heute ist *polylog* die einzige noch existierende deutschsprachige und neben der italienischen Zeitschrift *Simplegadi* und der digitalen *Cirpit Review*[289], sowie der in Chennai

[287] Siehe dazu unter Punkt 3.

[288] Zu den Einzelheiten der Forschungsprojekte, Veranstaltungen und Publikationen, siehe: http://www.shikanda.net/general/gen3/index_page/philosop.htm.

[289] Die Zeitschrift *Simplegadi. Rivista di Filosofia Interculturale*, die von 1996 bis 2008 im Verlag Mimesis in Milano-Udine (Italien) erschien, behandelt ausdrücklich Themen der Interkulturellen Philosophie in Beiträgen in italienischer Sprache. Der frühere Redakteur von *Simplegadi*, Marcello Ghilardi, ist heute Redakteur der Reihe „Pensieri d’Oriente“, die ebenfalls im Verlag Mimesis in Milano-Udine erscheint. 2010 wurde vom *Centro Interculturale Raimon Panikkar* in Monte San Savino (Italien) die *Cirpit Review* als digitale Publikationsform

(Madras) in Südindien erscheinenden *Satya Nilayam*[290] meines Wissens auch weltweit einzige philosophische Zeitschrift, die sich ausdrücklich dem Anliegen der Interkulturellen Philosophie verschrieben hat.[291] Die „Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren", wie sich das Organ im Untertitel nennt, wurde 1998 durch die Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGIP) aus der Taufe gehoben und hat bis Mitte 2014 in halbjährlicher Folge insgesamt 31 Nummern herausgebracht. Die Zeitschrift hat ein internationales Redaktionskomitee von insgesamt 15 namhaften Philosoph/-innen, hauptsächlich aus Österreich und Deutschland, sowie einen wissenschaftlichen Beirat von 17 Mitgliedern aus insgesamt 12 Ländern. Parallel dazu gibt es das dreisprachige (deutsch, englisch, spanisch) Internet-Forum *Polylog- Forum für interkulturelle Philosophie* (http://www.polylog.org) das ein Archiv der Diskussionsforen, eine ausführliche Anthologie in alphabethischer Reihenfolge von einschlägigen Beiträgen zur Interkulturellen Philosophie, einen thematischen Fokus, Rezensionen, Kurzbesprechungen, Berichte von Tagungen, sowie den Veranstaltungskalender *InterPhil (Intercultural Philosophy News)* enthält, der seit Jahren von Bertold Bernreuter betreut wird und eine Vielzahl von Tagungen, Seminaren und Forschungsvorhaben weltweit ankündigt und kommentiert.[292]

Die einzelnen Ausgaben der Zeitschrift *polylog* (www.polylog.net) befassen sich jeweils mit einem thematischen Schwerpunkt und setzen sich aus den folgenden Sektionen zusammen: Hauptteil mit den thematischen Beiträgen, „Forum" mit einem interessanten Anstoß zur Debatte, „Rezensionen & Tipps" mit vielen interessanten Buchrezensionen und Kurzbeschreibungen von Neuerscheinungen.

Die thematischen Schwerpunkte der bis Mitte 2014 erschienenen 31 Nummern waren: Vier Ansätze interkulturellen Philosophierens (1); Kwasi Wiredus Konsensethik. Ein afrikanisches Modell (2); Andere Geschichten der Philosophie (3); Frau & Kultur. Kolonisierung von Differenz (4); Erkenntnisquellen (5); Gerechtigkeit (6); Neue Ontologien (7); Hybridität (8); Ästhetik (9); Philosophie im 20. Jahrhundert (10/11); Das zweite Europa (12): Biotechnologie (13); Menschenrechte zwischen Wirtschaft, Recht und Ethik (14); Formen des Philosophierens (15); Gerechter Krieg? (16); Philosophie im Islam (17); Weltzivilgesellschaft (18); Subjektivität - Asiatisch-Europäische Konstellationen (19); Universalismus (20); Toleranz (21); Sinneskulturen (22); Geld (23); Übersetzen (24); Das Projekt der interkulturellen Philosophie heute (25); Selbstkultivierung – Politik und Kritik im zeitgenössischen Konfuzianismus (26); Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens (27); Der arabische Frühling (28); Natur (29); Migration (30) und Heidegger interkulturell? (31).

Erwähnt sei noch die Zeitschrift *chakana. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie*, die von 2003 bis 2005 in sechs Nummern erschienen ist. *Chakana* (Quechua für „Brücke") wurde vom *Missionswissenschaftlichen Institut missio e.V.* in Aachen herausgegeben; verantwortlicher Initiant und anfänglicher Schriftleiter war Josef Estermann. Die Ausgabe 2003/1 hatte den Schwerpunkt „Partikularismus und Kommunikation", 2003/2 „Vier Kontinente – vier Kontexte", 2004/3 „Religiöse Identität und Migration", 2004/4 „Synkretistisch glauben?", 2005/5 „Afrikanische Theologie" und 2005/6 „Gesichter des Islam". Die ersten drei Ausgaben wurden von Josef Estermann, die letzten drei von Hyondok

---

ins Leben gerufen, die sich vor allem dem Vermächtnis des großen Förderers des interkulturellen und interreligiösen Dialogs widmet. Siehe: http://www.raimonpanikkar.it/riviste.asp?L=2&H=23&M=11&P=&ie=&idp=.

[290] *Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy*. Satya Nilayam Publications. Chennai. Seit 2002 werden in dieser Zeitschrift die englischsprachigen Beiträge von *polylog* publiziert.

[291] Die in Rotterdam herausgegebene Zeitschrift *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, ist zwar interkulturell ausgerichtet, aber versteht sich nicht explizit als Zeitschrift für Interkulturelle Philosophie.

[292] Siehe: http://interphil.polylog.org/index-de.htm.

Choe herausgegeben. Die Zeitschrift musste aufgrund von Sparmaßnahmen eingestellt werden.

Zudem sollte auch die Zeitschrift *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* erwähnt werden, die 1982 von Raúl Fornet-Betancourt begründet wurde und zweimal im Jahr im Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen mit je rund 120 Seiten erscheint. Nach eigenen Aussagen ist es „ein besonderes Anliegen der Zeitschrift, den Austausch zwischen dem deutschen, französischen, spanisch-lateinamerikanischen und nordamerikanischen Kulturraum zu fördern. So werden in jeder Nummer Beiträge und Rezensionen in vier Sprachen veröffentlicht. Zu dieser Vermittlungsaufgabe, die sich explizit als Beitrag zur Förderung einer interkulturellen Philosophie versteht, gehört aber auch eine andere Besonderheit, die *Concordia* wesentlich charakterisiert, nämlich die Veröffentlichung von Gesprächen mit wichtigen Philosophen unserer Zeit."[293] Immer wieder werden auch explizit Beiträge zur Debatte der Interkulturellen Philosophie abgedruckt. Ab 1984 erscheint auch die Schriftenreihe *Concordia. Reihe Monographien*.[294]

6.2 Schriftenreihen zur Interkulturellen Philosophie

Neben *polylog* gibt es im deutschsprachigen Raum verschiedene Schriftenreihen, die sich explizit oder indirekt dem Anliegen der Interkulturellen Philosophie verschrieben haben. Zu erwähnen sind insbesondere die von Raúl Fornet-Betancourt initiierten Reihen *Concordia. Reihe Monographien* (ab 1984) und *Denktraditionen im Dialog* (ab 1996), die von der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) herausgebrachten Reihen *Studien zur interkulturellen Philosophie* (ab 1993) und *Weltphilosophien im Gespräch* (ab 2009), die in Trier von Hamid Reza Yousefi (und anderen) herausgegebenen Reihen *Interkulturelle Bibliothek* (IKB), *Wege zu ...* (WZ), *Bausteine zur Mensching-Forschung* (BMF) und *Studien zur Weltgeschichte des Denkens* (SWD).

Concordia. Reihe Monographien startete 1984 noch vor dem Aufkommen interkulturellen Philosophierens, aber bereits mit dem Anliegen, außereuropäische (insbesondere lateinamerikanische) Beiträge in Europa zugänglich zu machen und den Dialog mit der vorherrschenden abendländischen Tradition zu fördern. Später nahm die Reihe die Anliegen der Interkulturellen Philosophie auf und publizierte Dissertationen und Monographien zu Themen der Interkulturellen Philosophie, sowie anfänglich auch die Dokumentation der internationalen Seminare des Dialogprogramms Nord-Süd (1990-1996).[295] Ebenfalls in dieser Reihe ist die Dokumentation des I. und VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie erschienen.[296] *Concordia. Reihe Monographien* umfasst mittlerweile 62 Bände[297],

---

[293] Siehe *Impressum* der Zeitschrift.

[294] Siehe unter 6.2.

[295] Es handelt sich um die folgenden Publikationen: *Ethik und Befreiung.* Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika (Concordia Reihe Monographien. 4), Aachen 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt (Concordia Reihe Monographien. 6), Aachen 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik.* Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung (Concordia Reihe Monographien. 9), Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik* (Concordia Reihe Monographien. 13), Aachen 1994; *Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive*. (Concordia Reihe Monographien. 16), Aachen 1996.

[296] Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (Concordia Reihe Monographien. 19), Aachen 1996; *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung. Concepts of Human Being and Interculturality. Cultures of Humanization and Recognition. Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad.*

von denen neben der bereits erwähnten Weltumfrage zur Situation der Philosophie am Ende des zweiten Jahrtausends vor allem die Publikationen von Raúl Fornet-Betancourt selber einen wichtigen Platz im Kontext der interkulturellen Philosophie einnehmen.[298]

Die Schriftenreihe *Denktraditionen im Dialog – Studien zur Befreiung und Interkulturalität* wurde ebenfalls von Raúl Fornet-Betancourt 1997 ins Leben gerufen. Die Bände 1-28 erschienen bis zur Auflösung des Verlags 2008 beim IKO-Verlag (Verlag für Interkulturelle Kommunikation) in Frankfurt am Main, und ab Band 29 (2009) beim Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen. Neben der Dokumentation der Weltumfrage zur Situation der Theologie am Ende des zweiten Jahrtausends (Bd. 7), der Dokumentation der Internationalen Seminare des Dialogprogramms Nord-Süd (Bde. 2, 6, 12, 16, 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34) und der Dokumentation der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie (Bde. 4, 11, 15, 19, 25, 30, 32, 36) sind in der Reihe wichtige Monographien im Bereich der Interkulturellen Philosophie veröffentlicht worden.[299] Insgesamt sind bis Mitte 2014 37 Bände publiziert worden.[300]

Ab 1993 gibt die Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) die Schriftenreihe *Studien zur interkulturellen Philosophie – Studies in intercultural communication* heraus, die von Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall begründet und heute von Henk Oosterling und Hermann-Josef Scheidgen herausgegeben wird. Bis 2007 wurden sowohl die deutsch- wie englischsprachigen Ausgaben vom Rodopi-Verlag (Amsterdam/New York; Editions Rodopi), ab 2008 (bzw. Band 18) werden die deutschsprachigen beim Traugott Bautz-Verlag (Nordhausen) verlegt. Inzwischen sind 23 Bände erschienen, die sich explizit der Verbreitung der Interkulturellen Philosophie verschrieben haben. Unter den Autor/-innen befinden sich vor allem Mitglieder der GIP, aber auch Doktorand/-innen und weitere Vertreter/-innen der Interkulturellen Philosophie.[301] Speziell zu erwähnen sind die Publikationen von Ram Adhar

---

Culturas de Humanización y Reconocimiento. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Concordia Reihe Monographien. 48), Aachen 2009.

[297] Eine Übersicht aller Ausgaben findet sich bei: http://isis-eichstaett.org/ueber-isis/102-publikationen.

[298] Unter den wichtigsten Werken, die in direktem Zusammenhang mit der Interkulturellen Philosophie stehen, seien erwähnt: Carlos M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch (1922-1979)* (Concordia Reihe Monographien. 26), Aachen 1999; Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hrsg.), *Quo vadis, Philosophie Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage* (Concordia Reihe Monographien. 28), Aachen 1999; Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Concordia Reihe Monographien. 36), Aachen 2003; ders., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Concordia Reihe Monographien. 37), Aachen 2004; ders., *La interculturalidad a prueba* (Concordia Reihe Monographien. 43), Aachen 2006; ders. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell* (Concordia Reihe Monographien. 48), Aachen 2008; ders., *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural* (Concordia Reihe Monographien. 49), Aachen 2009; ders., *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose* (Concordia Reihe Monographien. 52), Aachen 2010; ders., *Interkulturalität und Religion* (Concordia Reihe Monographien. 55), Aachen 2012; ders., *Interculturalidad, crítica y liberación* (Concordia Reihe Monographien. 57), Aachen 2012; ders., *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Concordia Reihe Monographien. 61), Aachen 2013.

[299] Unter den für die Interkulturelle Philosophie bedeutsamen Publikationen seien die folgenden erwähnt: Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (Denktraditionen im Dialog:1), Frankfurt/M. 1997; Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit* (Denktraditionen im Dialog: 5), Frankfurt/M. 1999; Raúl Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika* (Denktraditionen im Dialog:14), Frankfurt/M. 2002; Jean Kapumba Akenda, *Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation* (Denktraditionen im Dialog: 21), Frankfurt/M. 2004; Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Interkulturalität in der Auseinandersetzung* (Denktraditionen im Dialog: 27), Frankfurt/M. 2007; Britta Saal, Kultur, *Tradition, Moderne im Spiegel postkolonialer Differenzbewegungen: Eine interkulturelle Kritik der Moderne* (Denktraditionen im Dialog: 34); Thomas Fornet-Ponse, *Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. 35), Aachen 2013.

[300] Eine Übersicht aller Bände findet sich unter: http://isis-eichstaett.org/ueber-isis/102-publikationen.

[301] Die bisher erschienenen Bände (außer Bde. 18, 20 bis 22) sind einzusehen unter:

Mall (Bde. 1 und 5) und Heinz Kimmerle (Bde. 2 und 3), sowie die Dokumentation der von der GIP durchgeführten Symposien (Bde. 16 und 18).

Die Reihe *Weltphilosophien im Gespräch* erscheint im Rahmen der GIP seit 2009 und wird vom Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen verlegt. Herausgeber/-innen der Schriftenreihe sind die an der Universität Köln lehrenden Claudia Bickmann und Markus Wirtz. Den Herausgeber/-innen zufolge zielt die Buchreihe „auf die Erforschung der Grundlagen philosophischer Selbstauslegung in verschiedenen kulturellen Traditionen. Erarbeitet werden die Tiefenstrukturen der philosophischen Selbstverständnisse, um Übersetzungshilfe zwischen unterschiedlichen philosophischen Traditionen zu leisten. Auf diese Weise erhält die Philosophie eine Brückenfunktion im Dialog der Kulturen.“[302] Die Reihe umfasst sowohl Monographien als auch Aufsatzsammlungen und Sammelbände. Jeder Band ist so konzipiert, dass ein philosophisches Kernproblem im Fokus der Auseinandersetzung steht. Bisher sind zehn Bände erschienen.[303]

Auf Initiative von Hamid Reza Yousefi, ein aus dem Iran stammender und in Koblenz lehrender Philosoph, sind inzwischen vier Schriftenreihen entstanden, die vom Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen und dem LIT-Verlag in Berlin verlegt werden. Das wohl ambitiöseste Projekt ist die Reihe *Interkulturelle Bibliothek* (IKB), seit 2005 herausgegeben von Hamit R. Yousefi, Klaus Fischer, Hermann Josef Scheidgen, Harald Seuber und Ina Braun (anfänglich auch Ram Adhar Mall), die bis 2011 bereits 135 Bände umfasste. Laut eigenen Worten hat die IKB zum Ziel, „eine grundsätzlich interkulturelle Orientierung zu etablieren. Dementsprechend ist sie bestrebt, der Geschichte menschlichen Denkens nachzuspüren, verschüttete und vernachlässigte Quellen freizulegen und die Vielfalt philosophischer und wissenschaftlicher Zugänge zur Welt zu dokumentieren. Sie dient dem Ziel, die interkulturelle Orientierung in Lehre und Forschung in Theorie und Praxis interdisziplinär zu entfalten. Die Bände beleuchten die theoretischen und empirischen Grundpositionen, -probleme und -perspektiven einzelner Fächer oder Theorierichtungen innerhalb der Fachrichtungen werden dargelegt sowie klassische und neuere Autoren interkulturell gelesen“.[304] Die verschiedenen Bände ermöglichen einen interkulturellen Zugang zu kaum interkulturell ausgerichteten Denker/-innen und Fachbereichen.

Eine weitere Reihe nennt sich *Wege zu …*, dessen Initiator und Mitherausgeber (zusammen mit Hermann Josef Scheidgen, Klaus Fischer und Ina Braun) wiederum Hamid Reza Yousefi ist. Die Reihe sollte eine interkulturelle Hinführung zu unterschiedlichen Wissensbereichen und Fachrichtungen ermöglichen. Bislang sind neun Bände erschienen, ebenfalls beim Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen. Seit 2006 wurden die folgenden Fachbereiche in einer

---

http://www.rodopi.nl/senj.asp?SerieId=SIP.

[302] Siehe: http://bautz.de/philo/philo.html.

[303] Alle sind im Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen erschienen: Band 1: Claudia Bickmann / Tobias Voßhenrich / Hermann-Josef Scheidgen / Markus Wirtz (Hrsg.), *Rationalität und Spiritualität* (2009); Band 2: Kai Hochscheid, *Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida* (2009); Band 3: Myriam-Sonja Hantke, *Die Poesie der All-Einheit bei Friedrich Hölderlin und Nishida Kitarō*. (2009); Band 4: Claudia Bickmann / Markus Wirtz (Hrsg.), *Selbstverhältnis im Weltbezug*. Teil I. (2010); Band 5: Claudia Bickmann / Markus Wirtz (Hrsg.), *Selbstverhältnis im Weltbezug*. Teil II. (2011); Band 6: Paul Janssen, *Zeitlichkeit als Element von Weltbildungen*. (2011); Band 7: Claudia Bickmann / Markus Wirtz (Hrsg.), *Absolutheit und Kontingenz. Beiträge zum Universalismus/Relativismus-Problem*. (2011); Band 8: Jason Dockstader / Hans-Georg Möller / Günter Wohlfart (Hrsg.), *Selfhood East and West: De-Constructions of Identity*. (2012); Band 9: Claudia Bickmann / Markus Wirtz (Hrsg.), *Sinnhorizonte. Weltphilosophien zur Bildbarkeit des Menschen*. (2012); Band 10: Giovani Morrone (Hrsg.), *Universalität versus Relativität in einer interkulturellen Perspektive*. (2013).

[304] Siehe: http://bautz.de/interkulturell/interkulturell.shtml. Der erste Band war sicher wegweisend für die weitere Entwicklung der Reihe: Hamid Reza Yousefi / Ram Adhar Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005.

interkulturellen Perspektive erörtert: Wege zur Philosophie (Grundlagen der Interkulturalität), Kommunikation, Religionswissenschaft, Wissenschaft, Kultur, zu Menschenrechten, zur Geschichte, Religion und Globalisierung.

Eine dritte Buchreihe unter der Federführung von Hamid Reza Yousefi sind die *Bausteine zur Mensching-Forschung*, die dem Theologen und Religionswissenschaftler Gustav Mensching (1901-1978) gewidmet sind und einen Beitrag zur Toleranz in interkultureller Perspektive leisten möchten. Die Reihe wurde 2002 ins Leben gerufen und wird seither vom Traugott Bautz-Verlag in Nordhausen verlegt. Bis heute sind insgesamt 12 Bände veröffentlicht worden, die neben eher religionswissenschaftlichen auch philosophische Themen aus interkultureller Sicht behandeln.

Schließlich sei als vierte Reihe des außerordentlich produktiven iranisch stämmigen Philosophen und Privatdozenten Yousefi die *Studien zur Weltgeschichte des Denkens – Denktraditionen neu entdeckt* erwähnt. Herausgegeben wird die Reihe von Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Jacob Mabe, Eun-Jeung Lee und Raúl Fornet-Betancourt; sie verfolgt ein ähnliches Ziel wie die Reihe *Interkulturelle Bibliothek*. Die Reihe erscheint seit 2010 beim LIT Verlag (Berlin/Münster/Wien/Zürich/London) und anderen Verlagshäusern. Bis heute sind insgesamt 15 Bände erschienen.[305]

7. Vertreter/-innen der Interkulturellen Philosophie

Trotz der noch relativ jungen Geschichte der Interkulturellen Philosophie kann man bereits von einer „ersten“ und „zweiten Generation“ (vielleicht sogar schon von einer „dritten“) sprechen. Vertreter/-innen der „ersten Generation“ sind die eigentlichen Gründergestalten, die allesamt männlich sind und mehrheitlich in Europa, mehr noch: im deutschsprachigen Europa beheimatet sind, auch wenn sie nicht alle in diesem Kontext aufgewachsen sind. Sie sind in anderen philosophischen Traditionen groß geworden und haben sich im Verlaufe ihrer beruflichen Laufbahn dem Anliegen der Interkulturalität geöffnet und das Fundament für eine Interkulturelle Philosophie gelegt. Die „zweite Generation“ dagegen ist nicht nur von der Herkunft, sondern auch bezüglich Geschlecht und Einbindung in die akademische Welt viel mannigfaltiger: immer mehr Frauen und junge Philosoph/-innen widmen sich dem Anliegen der Interkulturellen Philosophie, die nicht-deutschsprachigen Gegenden Europas und die außer-europäischen Kontinente sind prominent vertreten, und neben der deutschen und englischen Sprache liegen immer mehr Beiträge auf Spanisch, Italienisch und Französisch vor.

7.1 Die „Gründergeneration“

Die „Gründergeneration“ der Interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen Raum umfasst vor allem die Namen von vier Philosophen, die in der Literatur immer wieder als Referenzrahmen und Bezugsgrößen auftreten: Ram Adhar Mall, Raúl Fornet-Betancourt, Franz Martin Wimmer und Heinz Kimmerle. Dabei sind zwei davon nicht in Europa groß geworden: Mall stammt aus Indien, und Fornet-Betancourt aus Kuba. Kimmerle hat relativ

[305] Die für die Interkulturelle Philosophie wichtigsten Titel: Hamid Reza Yousefi (Hrsg.), *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten - Entstehungsorte - Neuere Entwicklungen*, Wiesbaden 2013; ders., *Die Bühnen des Denkens. Neue Horizonte des Philosophierens*, Münster 2013; Hamid Reza Yousefi / Heinz Kimmerle, *Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung in einer veränderten Welt*, Nordhausen 2012; Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer, *Viele Denkformen – eine Vernunft? Die vielfältigen Gestalten des Denkens*, Nordhausen 2010; Hamid Reza Yousefi, / Hermann-Josef Scheidgen / Henk Oosterling (Hrsg.), *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie.* Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag, Nordhausen 2010.

ausgedehnte Aufenthalte in Afrika aufzuweisen, und nur Wimmer ist von seiner Biografie her ein typisch „europäischer“ Philosoph, was allerdings nichts über seine interkulturelle Orientierung aussagt. Auch wenn die Interkulturelle Philosophie *in strictu sensu* in Europa entstanden ist, ist sie das Produkt von transnationalen Biografien und Inspirationen aus anderen kulturellen Kontexten (Indien, Kuba, Afrika).

Ram Adhar Mall (*1937), studierte Philosophie, Psychologie, Sanskrit, Anglistik und Indologie sowie Wirtschaftswissenschaften an den Universitäten Kolkata (Kalkutta), Göttingen und Köln. Geboren in Indien, lebt und arbeitet Mall seit 1967 in Deutschland. Von 1977 bis 1989 lehrte er Philosophie an der Universität Trier, nach kurzen Lehraufträgen von 1991 bis 1998 in Bremen, und von 1998 bis 2005 in München. Seitdem lebt und lehrt er in Jena. Mall ist Gründungspräsident (1991) der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) und Mitherausgeber der Reihe *Studien zur interkulturellen Philosophie*. Mall gilt als einer der Begründer der Interkulturellen Philosophie überhaupt. Er ist der Überzeugung, dass eine *philosophia perennis* niemandes Besitz, auch keiner Kultur allein, sein kann. Seine Arbeiten beschäftigen sich vor allem mit dem Dialog zwischen den abendländischen und indischen Traditionen. Zu seinen bekanntesten Werken gehören: *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa* (Bonn 1989; zusammen mit Hülsmann); *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung* (Darmstadt 1995); *Intercultural Philosophy* (New York/Oxford 1999/2000).

Raúl Fornet-Betancourt (*1946) ist sowohl im deutsch wie spanisch sprachigen Raum beheimatet und hat sich intensiv mit dem Dialog zwischen der europäischen Tradition und dem lateinamerikanischen philosophischen Denken beschäftigt. Geboren in Kuba, lebt und arbeitet er seit 1972 in Deutschland. Fornet-Betancourt hat Philosophie, Theologie, Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften in Valencia, Salamanca, Paris und Aachen studiert; er arbeitete lange Zeit als Referent für den Bereich Lateinamerika am *Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V.* in Aachen und nahm, bzw. nimmt Lehraufträge an den Universitäten von Aachen und Bremen wahr. Fornet-Betancourt fühlt sich der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie verpflichtet und versteht somit die Interkulturelle Philosophie als eine kreative Weiterführung derselben. Er ist Begründer der Zeitschrift *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, der gleichnamigen monographischen Reihe *(Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie - Reihe Monographien)*, der Schriftenreihe *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Initiant und Organisator des *Dialogprogramms Nord-Süd* (ab 1989) und der internationalen *Kongresse für Interkulturelle Philosophie* (ab 1995). Fornet-Betancourt war maßgeblich daran beteiligt, das interkulturelle Philosophieren in Lateinamerika bekannt gemacht zu haben. Er vertritt in seinen Publikationen eine post-eurozentrische Epistemologie, eine pluritopische Hermeneutik, eine dialogische Anthropologie und eine Ethik der Befreiung. Unter den wichtigsten deutschsprachigen Werken seien erwähnt: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (Frankfurt/M. 1997); *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika* (Frankfurt/M. 2002); *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie* (Nordhausen 2005), neben den auf Spanisch erschienenen programmatischen Werken *Filosofía Intercultural* (Mexiko 1994) und *Transformación intercultural de la Filosofía* (Bilbao 2001).[306]

Franz Martin Wimmer (*1942) studierte Philosophie und Politikwissenschaft in Pullach und Salzburg und habilitierte sich 1990 an der Universität Wien, wo er seitdem lehrt und bis

[306] Der vollständige Titel lautet: *Transformación intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización.* Dieses Werk ist auch auf Italienisch (Übersetzung und Edition durch Giacomo Coccolini; Bologna 2006) und Französisch (Übersetzung von Albert Kasanda; Vorwort von Fred Poché, Paris 2011) erschienen.

2012 den Lehrstuhl für Interkulturelle Philosophie innehatte. Er ist Gründungsmitglied (1994) und langjähriger Präsident der *Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* (WiGIP), sowie Mitbegründer der Zeitschrift *polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (ab 1998). Wimmer hat sich darum bemüht, die Interkulturelle Philosophie theoretisch zu begründen und zu untermauern. Dabei ist ihm der Begriff des „Polylogs" zentral, also eines vielfältigen und multidimensionalen Austauschs zwischen unterschiedlichen philosophischen Kulturen. Wimmer kommt zum Schluss, dass keine philosophische These gut begründet werden könne, wenn an ihrem Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt seien. Dank Wimmer konnte die Interkulturelle Philosophie in Österreich etabliert werden und trug dank vielfältiger Forschungsvorhaben und einem eigens dazu eingerichteten Lehrstuhl maßgeblich zu ihrer Verbreitung bei. Unter den wichtigsten Werken seien erwähnt: *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* (Wien 1988; als Herausgeber); *Globalität und Philosophie: Studien zur Interkulturalität* (Wien 2003); *Über Europa hinaus: interkulturelle Philosophie im Gespräch* (Osnabrück 2003); *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung* (Wien 2004).

Heinz Kimmerle (*1930) studierte von 1951 bis 1957 in Tübingen, Bonn und Heidelberg Philosophie, Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Exegese des Neuen Testaments. Nach verschiedenen Tätigkeiten als Studienleiter und wissenschaftlicher Mitarbeiter habilitierte er sich 1971 an der Ruhr-Universität Bochum für Philosophie, wo er fünf Jahre lang Dozent war, bevor er einem Ruf an die Erasmus-Universität Rotterdam als ordentlicher Professor für Methoden der Philosophie folgte. Von 1991 bis 1995 hatte er dort einen Stiftungs-Lehrstuhl für „Grundlagen der Interkulturellen Philosophie" inne. Kimmerle spezialisierte sich auf afrikanische Philosophie und war in diesem Rahmen oft Gastprofessor an afrikanischen Universitäten, insbesondere in Kenia, Ghana und Südafrika. Seit 1989 ist er Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP).1996 gründete er die *Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst (Stichting voor filosofie en kunst)*, deren Vorsitzender er ist. Von 2001 bis 2010 hat Kimmerle an der privaten Philosophie-Schule *Filosofie Oost-West* in Utrecht mitgearbeitet, wo er regelmäßig Vorlesungen über afrikanische Philosophie gehalten hat. Schon 1988 gelangt Kimmerle durch seine Auseinandersetzung mit afrikanischer Philosophie zum Ansatz einer Interkulturellen Philosophie. Er versteht sich vor allem als Vermittler zwischen der abendländischen Tradition Europas und den philosophischen Ansätzen aus Afrika. Kimmerle ist maßgeblich daran beteiligt, dass die Interkulturelle Philosophie heute auch im niederländisch-flämischen Sprachraum beheimatet ist. Unter seinen wichtigsten deutschsprachigen Werken seien erwähnt: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff* (Frankfurt/M. 1991); *Interkulturelle Philosophie zur Einführung* (Hamburg 2002); *Rückkehr ins Eigene: Die interkulturelle Dimension in der Philosophie* (Nordhausen 2006); *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie* (Nordhausen 2009).

7.2 Die „zweite Generation" interkulturellen Philosophierens

Die **zweite Generation** von interkulturell orientierten Philosoph/-innen (etwa ab Mitte der 1990er Jahre) zeichnet sich durch ein paar Merkmale aus, die bei der ersten Generation noch nicht so deutlich zu erkennen waren. Zuerst einmal befassen sich immer mehr Frauen mit Interkultureller Philosophie, zweitens sind nur wenige Inhaber/-innen von Lehrstühlen an Universitäten, und drittens ist eine deutliche Hinwendung zur Inter- und Transdisziplinarität festzustellen. Auch wenn die meisten Vertreter/-innen europäischen Ursprungs sind, haben viele zum Teil jahrelange Lebens- Lern- und Lehrerfahrungen in außereuropäischen Kontexten. Unter den Vertreter/-innen der „zweiten Generation" interkulturellen

Philosophierens im deutschsprachigen Raum und in den Benelux-Ländern seien die folgenden Namen genannt, ohne dabei Vollständigkeit beanspruchen zu wollen:

- Hamid Reza Yousefi, Privatdozent an der Universität Koblenz-Landau, Herausgeber verschiedener Schriftenreihen (u.a. „Interkulturelle Bibliothek“), Leiter des „Instituts zur Förderung der Interkulturalität“ in Trier.
- Claudia Bickmann, Professorin für Philosophie an der Universität Köln, Präsidentin der GIP. Ihr Spezialgebiet: Deutscher Idealismus und arabische Philosophie.
- Hans Schelkshorn, Außerordentlicher Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Wien. Sein Spezialgebiet: Theorien der Moderne und lateinamerikanische Philosophie.
- Georg Stenger, Professor und Inhaber des Lehrstuhls „Philosophie in einer globalen Welt“ am Institut für Philosophie der Universität Wien, kooptierter Präsident der GIP.
- Wim van Binsbergen, emeritierter Außerordentlicher Professor für „Grundlagen der interkulturellen Philosophie“ an der Erasmus-Universität Rotterdam, Herausgeber der Zeitschrift *Quest*.
- Henk Oosterling, Dozent für Interkulturelle Philosophie an der Erasmus-Universität Rotterdam. Sein Spezialgebiet; Prozesse in einer multikulturellen Gesellschaft.
- Josef Estermann, Bildungsleiter RomeroHaus und Dozent an der Universität Luzern (CH), mit langer Lateinamerikaerfahrung (Peru und Bolivien). Sein Spezialgebiet: andine Philosophie und Theologie.
- Elmar Holenstein, emer. Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität in Bochum und an der ETH in Zürich, spezialisiert in asiatischer, vor allem japanischer Philosophie.
- Anke Graneß, Leiterin der Redaktion von *polylog*, Dozentin an der Universität Wien, spezialisiert in afrikanischer Philosophie.
- Ursula Baatz, Gründungspräsidentin von MiGIP und Gründungsmitglied von *polylog*, Lehraufträge an den Universitäten Wien und Graz. Ihr Spezialgebiet: Konfliktforschung und interreligiöser Dialog.
- Dieter Senghaas, Professor für internationale Politik und Gesellschaft an der Universität Bremen. Sein Spezialgebiet: Friedensforschung und Dritte Welt-Themen.
- Kai Kresse, Vizedirektor für Forschung am Zentrum Moderner Orient in Berlin. Sein Spezialgebiet: afrikanisches Denken und Orientforschung.
- Bianca Boteva-Richter, Präsidentin von WiGIP und Redaktionsmitglied von *polylog*. Ihr Spezialgebiet: Japanologie und japanische Philosophie.
- Bertold Bernreuter, Dozent für Interkulturelle Philosophie an der UNAM in Mexiko, Gründer und Chefredaktor von *Polylog. Forum für interkulturelle Philosophie*. Sein Spezialgebiet: lateinamerikanische Philosophie und Sozialphilosophie.
- Heiner Bielefeldt, Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Erlangen-Nürnberg. Sein Spezialgebiet: Menschenrechtsfragen weltweit.
- Nausikaa Schirilla, Dozentin für Soziale Arbeit, Migration und Interkulturelle Kompetenz an der Katholischen Hochschule Freiburg i. Br., Redaktionsmitglied von *polylog*.

8. Bibliografie

Die Publikationen, die sich mit Interkultureller Philosophie beschäftigen und sich selbst dieser Richtung der zeitgenössischen Philosophie im deutschsprachigen Raum und in den Benelux-Ländern Europas zuordnen, sind inzwischen, nach kaum 25 Jahren, nicht mehr zu übersehen. In dieser Bibliographie sollen weder die zuvor erwähnten Zeitschriften und Schriftenreihen, noch Arbeiten zu ganz spezifischen Themen interkulturellen Philosophierens aufgeführt

werden, sondern die wichtigsten Werke, die den Weg der Interkulturellen Philosophie in den erwähnten geografischen Kontexten maßgeblich geprägt haben. Dabei versuche ich möglichst chronologisch vorzugehen.

Vor 1990:

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

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

1990-1994:

Kimmerle, Heinz, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991.

Mall, Ram Adhar und Lohmar, Dieter, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie,* Amsterdam/Atlanta 1993.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía Intercultural*, Mexiko 1994.

Kimmerle, Heinz, *Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie,* Amsterdam/New York 1994.

1995-1999:

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

Stenger, Georg, „Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie: Ein Diskussionsbericht“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 90-103 (1996) 323-338.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität,* Frankfurt/M. 1997.

Schneider, Notker; Lohmar, Dieter; Ghasempour, Morteza und Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.), *Philosophie aus interkultureller Sicht – Philosophy from an Intercultural Perspective,* Amsterdam/Atlanta 1997.

Schelkshorn, Hans, *Diskurs und Befreiung: Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam 1997.

Mall, Ram Adhar, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1 (1998) 54-69.

Estermann, Josef, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit,* Frankfurt/M. 1999.

2000-2004:

Mall, Ram Adhar, *Intercultural Philosophy*, New York / Oxford 1999/2000.

Kimmerle, Heinz, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung,* Hamburg 2002.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 2002.

Holenstein, Elmar, „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“ (2003), in: http://them.polylog.org/4/ahe-de.htm.

Wimmer, Franz Martin, *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien 2003.

Van Binsbergen, Wim, *Intercultural encounter: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin/Münster 2003.

Wimmer, Franz Martin, *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*, Osnabrück 2003.

Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.

Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004.

2005-2009:

Fornet-Betancourt, Raúl, *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Nordhausen 2005.

Yousefi, Hamid Reza und Mall, Ram Adhar, *Grundprobleme der interkulturellen Philosophie. Interkulturelle Bibliothek*, Nordhausen 2005.

Yousefi, Hamid Reza, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005.

Oosterling, Henk (Hrsg.), *Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles*, Nordhausen 2005.

Bickmann, Claudia; Scheidgen, Hermann-Josef; Voßhenrich, Tobias und Wirtz, Markus (Hrsg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*, Amsterdam/New York 2006.

Kimmerle, Heinz, *Rückkehr ins Eigene: Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*, Nordhausen 2006.

Stenger, Georg, *Philosophie der Interkulturalität: Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg i. Br. 2006.

Fischer, Carolin; Harth, Helene; Viallon, Philippe und Viallon, Virginie (Hrsg.), *Identität und Diversität: Eine interdisziplinäre Bilanz der Interkulturalitätsforschung in Deutschland und Frankreich*, Berlin 2007.

Gmainer-Pranzl, Franz, „»Atopie« – »Responsivität« – »Polylog«. Zu einigen Konversionsprinzipien interkulturellen Philosophierens“, in: *Salzburger Zeitschrift für Philosophie* 52 (2007) 31-50.

Gmainer-Pranzl, Franz, *Heterotopie der Vernunft: Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien/Berlin 2007.

Paetzold, Heinz und Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.), *Interkulturelle Philosophie*, Weimar 2007.

Yousefi, Hamid Reza; Braun, Ina; Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.), *»Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie«. Eine interkulturelle Orientierung*. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag, Nordhausen 2007.

Fornet-Ponse, Thomas, „Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog“, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 12 (2008) 230-243.

Paul, Gregor, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008.

Földes, Csaba und Weiland, Marc, „Blickwinkel und Methoden einer integrativen Kulturforschung: Aktuelle Perspektiven interkultureller Philosophie als Grundlagenwissenschaft“, in: *Eruditio – Educatio. (Komárno)* 4 (2009) 5–34.

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

Krotz, Stefan, „Interkulturelle Philosophie", in: *Stimmen der Zeit* 10 (2009) 709-713.

Boteva-Richter, Bianca, *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro: Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag für das Arbeiten im interkulturellen Bereich*, Nordhausen 2009.

2010-2014:

Mabe, Jacob Emmanuel, „Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie“, in: Yousefi, Hamid Reza und Fischer, Klaus (Hrsg.), *Interkulturalität: Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*, Nordhausen 2010, S. 35-52.

Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.), *Von der Hermeneutik zur Interkulturellen Philosophie.* Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag, Nordhausen 2010.

Yousefi, Hamid Reza und Oosterling, Henk (Hrsg.), *Von der Hermeneutik zur Interkulturellen Philosophie.* Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag, Nordhausen 2010.

Yousefi, Hamid Reza und Braun, Ina, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt 2011.

Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung*, Aachen 2011.

Schirilla, Nausikaa, „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011) 31-38.

Graneß, Anke, „Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011) 55-74.

Thies, Christian, „Ist Philosophie interkulturell?“, in: Barmeyer, Christoph; Genkova, Petia; Scheffer, Jörg (Hrsg.), *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, Karl Stutz Verlag, Passau 2011, S. 191-206.

Bernreuter, Bertold, „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie. Praxis und Fiktion eines Ideals“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011) 101-114.

Barmeyer, Christoph, *Taschenlexikon Interkulturalität*, Göttingen/Bristol 2012.

Jammal, Elias, „Interkulturelle Philosophie und Interkulturalität“, in: *Interculture Journal* 16/11 (2012), in: http://www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/126.

Estermann, Josef, „Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie. Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27 (2012) 21-40.

Baatz, Ursula, „Interkulturelle Philosophie: ein Konflikt“, in: Gmainer-Pranzl, Franz und Graneß, Anke (Hrsg.), *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen.* Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012, S. 101-113.

Senghaas, Dieter, „Sozialwissenschaftliche Rückfragten an Interkulturelle Philosophie“, in: Gmainer-Pranzl, Franz und Graneß, Anke (Hrsg.), *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*. Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012, S. 147-158.

11. Zur interkulturellen Transformation der Philosophie: Zwei Jahrzehnte eines interkontinentalen Dialogs - die *Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie*

1. Einführung

Vor zwanzig Jahren, vom 6. bis zum 10. März 1995, fand in Mexiko City der erste *Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie* statt, der vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. und der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität von Mexiko organisiert wurde. Seitdem wurden im Abstand von jeweils zwei Jahren zehn internationale Kongresse dieser Reihe durchgeführt. Der XI. Kongress dieser Veranstaltungsreihe, die 2015 in Santo Domingo fortgesetzt wird, leitet das dritte Jahrzehnt in dieser Arbeitsperspektive im Bereich philosophischer Reflexion ein. Eine kritische Evaluierung der bisherigen Arbeit ist daher angesagt. Sie soll uns helfen, die Vision, an der wir weiterarbeiten wollen, noch klarer zu erkennen und uns dafür noch entschiedener einzusetzen. Zu dieser zweifachen Zielsetzung will der folgende Überblick beitragen.

Mit einer persönlichen Bemerkung möchte ich beginnen, aus der ein typisches Merkmal aller zehn Kongresse deutlich wird: Diese Kongresse waren stets und sind bis heute Orte wahrhaft interkultureller Begegnungen zwischen Freunden und Freundinnen, Weggefährtinnen und Weggefährten. Ich hatte das Privileg, zur ersten Gruppe zu gehören, die diesen Weg der interkulturellen Philosophie von Anfang an gingen. Mit Ausnahme des VIII. Kongresses nahm ich an jedem Kongress aktiv teil. Meine Eingliederung in dieses große Projekt war wie so viele Aspekte des Lebens eher zufällig. Raúl Fornet-Betancourt, *spiritus rector* und *lebendige Mitte* dieses Projekts, bat mich, am ersten Kongress in Mexiko teilzunehmen und einen Referenten zu ersetzen, der aufgrund eines unvorhergesehenen Zwischenfalls kurzfristig absagen musste. Raúl kannte meine Veröffentlichungen über Emmanuel Levinas und wusste, dass ich damals in einem *Pueblo Joven* (wörtlich „Junges Volk"; so nennt man die Städte des Elends in Peru) in der Stadt Cusco arbeitete.

2. Das Projekt der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie

Bekanntlich wurde die interkulturelle Perspektive von der Philosophie erst gegen Ende der 1980er Jahre[307] aufgenommen – einerseits als eine Weiterentwicklung des Poststrukturalismus und der Postmoderne, und andererseits als eine neue Gestalt der politischen und engagierten Philosophie. Während sich die erstgenannte Strömung hauptsächlich auf die komparatistische Philosophie und die „kulturelle Wende" (*cultural turn*) der Sozialwissenschaften stützte und sich vor allem in Europa entwickelte, stellte sich die zweite von Anfang an eindeutig in die Tradition der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie und widersetzte sich als solche den Tendenzen einer neoliberalen und merkantilistischen Globalisierung ebenso sehr wie einer abgeschwächten, kulturalistischen Neuauflage der Postmoderne.

1988 erschien der von Franz Martin Wimmer herausgegebene Sammelband *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*[308] in Wien. Ein Jahr später wurde das Werk *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*[309] von Ram Adhar Mall

[307] Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 39), Aachen 2015.

[308] Franz Martin Wimmer (Hrsg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988.

[309] Ram Adhar Mall/ Heinz Hülsmann (Hrsg.), *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989.

und Heinz Hülsmann in Bonn veröffentlicht. Beide Werke, die auf Deutsch ediert wurden, verstanden sich noch als Beiträge zur komparatistischen Philosophie. Ersteres umfasste jedoch bereits die Kontinente Afrika und Lateinamerika, die damals von der überwiegenden Mehrheit der Philosophinnen und Philosophen als philosophisches Neuland galten. In dem im Jahr 1994 veröffentlichten Werk *Filosofía intercultural* von Raúl Fornet-Betancourt[310] wurde die neue Perspektive nicht nur systematisiert. Sie wurde zudem erstmals einer spanischsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht und gewann eine befreiende Ausrichtung. Ein weiterer Gelehrter ist ebenfalls zu erwähnen, der sich vor allem mit Afrika befasste: Heinz Kimmerle. 1991 veröffentlichte er sein Werk *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*[311], worin erstmals der Begriff „Interkulturelle Philosophie" im Titel erwähnt wird. 1992 wurde in Deutschland auf Initiative von Ram Adhar Mall die *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* gegründet. 1994 folgte die Gründung der *Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie*, die von Franz Martin Wimmer mit angeregt wurde.

Raúl Fornet-Betancourt, der als Leiter des Lateinamerikareferats am Institut für Missionswissenschaft missio e.V. in Aachen tätig war, hatte bereits 1989 ein internationales Nord-Süd-Dialogprogramm initiiert, das sich als Beitrag zur lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie verstand und einen Austausch mit europäischen Gesprächspartnern, vorrangig mit Karl-Otto Apel, suchte. In seiner Einführung zum ersten Seminar dieses Nord-Süd-Dialogprogramms erklärte Raúl Fornet-Betancourt: „Der interkulturelle Dialog ist im Bereich der Philosophie noch längst nichts Selbstverständliches. […] Es lässt sich beobachten, dass der interkulturelle Dialog in der Philosophie vielmehr ein Programm denn eine Wirklichkeit darstellt."[312]

All dies förderte die Entwicklung eines internationalen Projekts für einen interkulturellen Erfahrungsaustausch in der Philosophie. Dank der entscheidenden Unterstützung vonseiten des Instituts, an dem Raúl Fornet-Betancourt tätig war, konkretisierte sich die Idee allmählich dahingehend, regelmäßig internationale Kongresse durchzuführen, um die interkulturelle Transformation der Philosophie anzuregen und zu fördern. Von allem Anfang an wies dieses Projekt einige Merkmale auf, die in den Veröffentlichungen und Aktivitäten der beiden erwähnten Gesellschaften für interkulturelle Philosophie nicht oder nur teilweise auftraten:

1. Es muss ein realer Dialog zwischen Menschen an einem konkreten physischen Ort stattfinden.
2. Dieser Dialog hat möglichst viele Kontexte zu umfassen; anders ausgedrückt, es muss eine interkontinentale Begegnung sein.
3. Dem örtlichen Kontext des Dialogs kommt eine wichtige Rolle zu.
4. Der Dialog ist zu dokumentieren.
5. Es muss eine Verpflichtung gegenüber der aktuellen weltweiten soziopolitischen Situation gegeben sein.
6. Es ist ein multi-, inter- bzw. inklusiver transdisziplinärer Ansatz anzuwenden.

In seiner Einführung zum *I. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie* beschrieb Raúl Fornet-Betancourt die Zielsetzung dieses Projekts mit folgenden Worten: „Mit

---

[310] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, Mexiko 1994.

[311] Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991.

[312] Es handelt sich um die erste Tagung des Nord-Süd-Dialogprogramms zum Thema „Philosophie der Befreiung: Grundlagen der Ethik in Deutschland und in Lateinamerika", die vom 24. bis zum 25. November 1989 in Freiburg im Breisgau stattfand. Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung* (Concordia Reihe Monographien. Bd. 4), Aachen 1990. Das Zitat ist von Raúl Fornet-Betancourt, „Einleitung", in: ebenda, S. 6-8, hier 6.

diesem Kongress wird also eine Arbeitsperspektive zur Transformation der Philosophie aus der Sicht von und aus dem Austausch zwischen verschiedenen Kulturtraditionen der Menschheit. Die grundlegende Intention ist demnach nicht die, Ansätze aus der Tradition der Kulturphilosophie zu erneuern, noch besteht sie darin, die Perspektive der vergleichenden Philosophie zu radikalisieren. Es geht vielmehr darum, über die Kulturphilosophie und die vergleichende Philosophie hinauszugehen, indem eben der Versuch unternommen wird - und gerade darin besteht die eigentliche Herausforderung -, Philosophie aus dem Austausch zwischen den Kulturtraditionen, die sie ja jeweils anders prägen, neu zu konfigurieren.“[313] Wie aus diesen Worten hervorgeht, unterscheidet sich die interkulturelle Perspektive ausdrücklich von einem komparatistischen Ansatz und umfasst von Anfang an eine ethische Verpflichtung zur Solidarität und gleichberechtigten Achtung unter den verschiedenen kulturellen Traditionen der Menschheit.

3. Einige Tatsachen und Kontexte

Auch wenn das Ziel, möglichst viele kulturelle und geographische Kontexte in einer interkulturellen Dialogreihe zu verbinden, weitgehend erreicht wurde, fanden die zehn zwischen 1995 und 2013 veranstalteten Kongresse vor allem aus infrastrukturellen und finanziellen Gründen in begrenzten geographischen und kulturellen Bereichen statt. Vier Kongresse wurden bereits in Lateinamerika durchgeführt – dieser Kongress ist der fünfte –, vier in Europa und zwei in Asien. Bislang fand noch kein Kongress in Afrika oder Ozeanien statt, ebenso wenig im anglo- oder frankophonen Amerika. Mir persönlich ist durchaus bewusst, dass immer wieder Anstrengungen unternommen wurden, einen Kongress in Afrika durchzuführen. Aus Gründen, die mit der neoliberalen Globalisierung zusammenhängen, konkretisierte sich dieser Plan jedoch nicht: Visaprobleme, hohe Reisekosten, schwer zugängliche Orte, knappe ökonomische Mittel, usw. Im Falle von Ozeanien ist klar, dass die Kosten äußerst hoch wären, und im Falle des anglophonen oder frankophonen Amerikas hat sich bislang noch keine geeignete Gastgeberorganisation gefunden.

Was die gastgebenden Länder betrifft, so nahm Deutschland bereits zweimal die Kongressteilnehmer/-innen auf, 1999 in Aachen und 2005 in Senftenberg, im Osten Deutschlands. Weitere europäische Länder, in denen Kongresse stattfanden, waren Spanien (Sevilla, 2003) und Österreich (Wien, 2013). Zu den gastgebenden Ländern in Lateinamerika zählen Mexiko (Mexiko City, 1995), Brasilien (São Leopoldo, 1997), Argentinien (Buenos Aires, 2007) und Costa Rica (San José, 2011). Die beiden asiatischen Gastgeberländer waren Indien (Bangalore, 2001) und Südkorea (Seoul, 2009). Die Auswahl der erwähnten Veranstaltungsorte hängt mit bereits bestehenden Kontakten zu örtlichen Universitäten und regionalen Vertreter/innen der Interkulturellen Philosophie zusammen, aber auch mit der bestehenden Infrastruktur und der internationalen Erreichbarkeit.

Mehrere Kongressteilnehmer/innen waren bei verschiedenen Veranstaltungen dieser Reihe zugegen, einer sogar bei allen. Dies trifft meines Wissens allein auf den Initiator und Koordinator des gesamten Projekts, Raúl Fornet-Betancourt, zu, der an allen zehn Kongressen teilnahm. Die argentinische Philosophin Dina Picotti und ich selbst nahmen an neun, und andere Kongressteilnehmer wie Enrique Dussel, Raimon Panikkar (er ruhe in Frieden), Vincent Furtado, Hans Schelkshorn, Hyondok Choe und Antônio Sidekum wenigstens an der

[313] Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), „Einführung“, in: ders. *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (Concordia Reihe Monographien. Bd. 19), Aachen 1996, S. 7-13, hier 10.

Hälfte der bisherigen zehn Kongresse teil.[314] In diesem Zeitraum von zwanzig Jahren erfolgte ein „Generationswechsel“ in dem Sinne, als die Mitarbeiter/-innen der ersten Stunde heute bereits eine kleine Minderheit darstellen oder sogar schon verstorben sind, und die Teilnehmer/-innen an den jüngsten Kongressen ihre philosophische Ausbildung mehrheitlich während oder nach Beginn des Projekts erhalten haben. Diese Tatsache kommt nicht nur in den thematischen Schwerpunkten und der Dynamik der Treffen zum Ausdruck, sondern auch in den Veranstaltungsorten: Die letzten drei Kongresse fanden an den Universitäten von Seoul, San José und Wien statt - dank des Einsatzes und der Initiative jüngerer Kolleg/innen.

Erwartungsgemäß stellte die Sprache immer eine besondere interkulturelle Herausforderung dar. Im Gegensatz zu anderen interkontinentalen Projekten war Englisch nie die vorherrschende Sprache, sondern Spanisch und Deutsch, und in einigen seltenen Fällen Französisch. Die Dokumentation der Kongresse umfasste folglich Beiträge in diesen vier Sprachen. Vorwort und Einführungsvortrag wurden immer in diese vier Sprachen übersetzt, die übrigen Beiträge in der Sprache des jeweiligen Vortrags veröffentlicht. Wegen knapper Mittel konnten die Kongresse normalerweise nicht auf einen professionellen Übersetzungsdienst zurückgreifen. Dies bedeutete, dass der interkulturelle Polylog auch in sprachlicher Hinsicht vielstimmig war und erhebliche Anstrengungen für persönliche Übersetzungen erforderte.

Ein bezeichnendes Merkmal aller Kongresse war die Intention, diese im entsprechenden geographischen Raum und geschichtlichen Moment zu „kontextualisieren“. Ein Teil der Vorträge befasste sich mit dem lokalen, regionalen oder nationalen Kontext. Ebenso wurden Exkursionen bzw. kulturelle Rahmenprogramme organisiert, um der jeweiligen Veranstaltung eine stärker gegenwartsbezogene und kontextuelle Note zu geben. Zu den Überzeugungen der Interkulturellen Philosophie zählt, dass nicht in einem räumlich-zeitlichen und kulturellen Vakuum philosophiert wird, sondern stets in einer „Situiertheit“ bzw. „Respektivität“, was durch die erwähnte Kontextualisierung explizit zum Ausdruck gebracht wurde. Ein weiteres gemeinsames Merkmal aller Kongresse war das Bemühen um multidisziplinäre Annäherungen, jeweils in Übereinstimmung mit dem Leitthema, dem geschichtlichen Ort und Zeitpunkt. So wurden neben Beiträgen aus der Philosophie im engeren Sinn immer auch Beiträge aus der Theologie, aus Literatur und Kunst, aus den Sozialwissenschaften, aus der Pädagogik und den Politikwissenschaften vorgestellt.

4. Der Leitfaden und die thematischen Schwerpunkte

Zu den Herausforderungen interkulturellen Philosophierens zählt die Rekontextualisierung philosophischer Reflexion und ihrer verschiedenen Traditionen in der entsprechenden geschichtlichen Epoche. Diese Aufgabe bildete eine Konstante in den letzten zehn internationalen Kongressen für Interkulturelle Philosophie: „[…] Wege zur Rekontextualisierung der Philosophie freizulegen, […] damit die interkulturelle Dimension auf keinen Fall verdrängt [wird].“[315]

Dies schließt die Aufgabe der „Interkulturalisierung“ der Philosophie selbst ein, anders ausgedrückt, ihre interkulturelle Transformation und ihren Auszug aus einer monokulturellen und ethnozentrischen Verschlossenheit. In diesem Sinn konfrontiert sich die Interkulturelle

[314] Die vollständige Dokumentation der zehn Kongresse geben einen guten Überblick über die Personen, die an den Kongressen teilnahmen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass es auch Teilnehmer/innen gab, die keinen veröffentlichten Beitrag leisteten. Vgl. http://isisenred.blogspot.ch/2013/08/internationale-kongresse-fur.html

[315] Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), „Einführung“, in: ders. *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (Concordia Reihe Monographien. Bd. 19), Aachen 1996, S. 7-13, hier 8.

Philosophie – und die erwähnten Kongresse belegen dies eindrücklich – mit den Bestrebungen zu einer weltweiten Globalisierung, die von einer einzigen vorherrschenden Zivilisation ausgehen, welche die kulturelle und zivilisatorische Pluralität der geschichtlichen Reflexion verkennt.

Eine weitere Aufgabe, die ebenfalls die zwanzigjährige Geschichte dieser internationalen Kongressreihe bestimmt, ist in der Vertiefung der Interkulturellen Philosophie als kritisch-konstruktive Reflexion der Interkulturalität als einer realen geschichtlichen Möglichkeit und einem geschichtlichen Imperativ zu sehen. In diesem Sinne trugen viele Diskussionsbeiträge zur Bereicherung des philosophischen Begriffs der „Interkulturalität", der Methodologie des interkulturellen Denkens und Handelns, sowie der Pluralität der philosophischen Herangehensweise an die anthropologische Tatsache kultureller Diversität bei. Auch wenn sich die Interkulturelle Philosophie nicht als eine neue Strömung oder gar als eine (universale) philosophische Schule versteht, sondern als transversale Aufgabe allen Philosophierens, trugen die Kongresse ebenfalls dazu bei, die Positionierung und den Prozess der grundlegenden Option für eine interkulturelle Transformation der Philosophie zu klären.[316] Ihr Gegenstand ist nicht die Interkulturalität als solche (Materialobjekt), sondern die „klassischen" Themen philosophischer Reflexion, jedoch ausgehend von der interkulturellen Perspektive bzw. Respektivität (Formalobjekt). Es gab jedoch auch Bemühungen für eine ausdrückliche Thematisierung der „Interkulturalität" als einer genuin philosophischen Fragestellung.

Eine Konstante, die bislang erst ansatzweise zum Ausdruck kam, war die Verbindung von Interkulturalität und Gender-Perspektive. Auch wenn die philosophische Kritik am Ethnozentrismus bzw. kulturellem Zentrismus nicht mit der (nicht nur feministischen) Kritik am vorherrschenden Androzentrismus, der in vielen philosophischen Traditionen festzustellen ist, gleichzusetzen ist, teilen sie einige Anliegen. Beide sind bestrebt, ideologische Haltungen kritisch zu „dekonstruieren", die auf partikularen Interessen gründen – sei es, dass diese vonseiten einer bestimmten Kultur oder Zivilisation vorgebracht oder vonseiten der männlichen Hegemonie und des Patriarchats geltend gemacht werden. Beide beabsichtigen, die philosophischen Schwerpunkte in dem Sinne zu „pluralisieren", dass sie ausgeblendeten und von einer bestimmten vorherrschenden philosophischen Tradition (vor allem der westlichen Tradition, die von Männern mit heller Hautfarbe geschrieben wird) marginalisierten und diskriminierten Subjekten Stimme und Raum geben.[317]

Einen weiteren Leitfaden der Kongresse für Interkulturelle Philosophie bildet das Selbstverständnis eines Philosophierens, das sich dem Einsatz für Gerechtigkeit, Ökologie, Inklusion und eine friedliche Konvivenz der Menschheit verpflichtet weiß. Mit anderen Worten: die Kongresse fügen sich – ohne in diesem Aspekt Exklusivität beanspruchen zu wollen – in die Traditionen der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie und der politischen Philosophie ein, die ethische und axiologische Aspekte ganz bewusst implizieren. Darin heben sich die Kongresse ebenso von eher „kulturalistischen" bzw. „ästhetisierenden" Strömungen der Interkulturellen Philosophie ab, wie von jenen einer vermeintlich „neutralen" komparatistischen Philosophie. Die Kongresse und ihre Teilnehmer/-innen haben sich stets zu einer Option bekannt und Partei ergriffen, weil die Interkulturelle Philosophie, die diese Kongresse prägt, in der Überzeugung gründet, dass es angesichts der Krisen und Probleme, die die Welt bedrängen, keine Neutralität gibt. Diese Option ist eine Option für die

[316] Zu den verschiedenen Arten Interkultureller Philosophie und ihren Schwerpunkten siehe: Josef Estermann, „Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophieren", in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27 (2019) 21-40, besonders 23ff.

[317] Vgl. dazu: Diana de Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid 2000.

vergessenen oder unsichtbar gemachten philosophischen Subjekte und die Themen, die als nicht-philosophisch gelten. Im Laufe der bisherigen zehn Kongresse lässt sich eine gewisse Fokussierung der Teilnehmer/-innen auf politische und gesellschaftliche Themen der Gegenwart feststellen. Zu Beginn dieser Veranstaltungsreihe war die komparatistische und postmoderne Linie (Wimmer, Bickmann, usw.) der Interkulturellen Philosophie stärker vertreten. Doch im Lauf der Zeit kristallisierte sich eine Gruppe heraus, die sich ganz bewusst in die Tradition der befreienden und engagierten Tradition der Philosophie stellte.[318]

Die Kongresse als solche bildeten eine Gegenströmung zur neoliberalen und durch die Massenmedien vorangetriebenen Globalisierung, jedoch auch zu einer sterilen und spekulativen Philosophie, die universalistische Ansprüche hegt, jedoch gleichzeitig stark monokulturell geprägt ist. In diesem Prozess transformiert sich die Philosophie als menschliche Praxis und akademische „Disziplin“ – und zwar sowohl im Hinblick auf ihre Methode, institutionelle Ausdrucksform als auch auf die Vorgehensweisen und thematischen Schwerpunkte. Zu den zentralen Erkenntnissen aus dieser zwanzigjährigen Arbeit zählt die Einsicht, dass sich die Philosophie nicht interkulturell transformieren lässt, ohne das „Unternehmen Philosophie“ ebenfalls zu transformieren, das heißt, ihre akademische Funktionsweise, ihre begrifflichen Normen und Methoden, ihre Institutionalität und nicht zuletzt ihre Definition. In diesem Transformationsprozess verändert sich auch die Vorstellung von dem, was Philosophie ist und was als „Philosophie“ definiert wird. Auch wenn die Interkulturelle Philosophie auf eine einzige kulturübergreifende Meta-Narrative verzichtet, nimmt sie gleichwohl nicht den universalen Anspruch auf philosophische Reflexion zurück. Allerdings stellt die philosophische „Universalität“ nicht mehr eine fraglos vorausgesetzte Prämisse bzw. ein *a priori* einer bestimmten philosophischen Tradition oder ihres heuristischen Ideals dar, sondern die Konvergenz vieler *logoi* und Rationalitäten, in und durch unzählige Polyloge.

Trotz dieser gemeinsamen Merkmale hatte jeder Kongress eine besondere Thematik, in der sich die Dringlichkeit des geschichtlichen Augenblicks und die Notwendigkeit widerspiegelt, in der philosophischen Reflexion über eine weltweite immer komplexere und bedrängende Situation voranzukommen. Die Interkulturelle Philosophie und die in diesen zwanzig Jahren durchgeführten Kongresse verstehen sich insgesamt als eine Alternative zur homogenisierenden Globalisierung, zu postmoderner Indifferenz und zu einem sektiererischen und nationalistischen Fundamentalismus. Viele der von den Kongressen vorgeschlagenen Themen fügen sich in diese Gratwanderung zwischen der Skylla des „einzigen Weges“ des kapitalistischen und Konsummarktes, und der Charybdis der autoritären und gewaltsamen fundamentalistischen Versuchung in Religion, Politik und Kultur ein. Die Strömung der Interkulturellen Philosophie, die auf dem Weg dieser Kongresse dominiert, distanziert sich ebenfalls von einer „postmodernen“ Konzeption der Interkulturalität und Multikulturalität, wenngleich sie einige Überzeugungen mit dieser Auffassung teilt, wie beispielsweise diejenige, dass eine einzige monokulturelle Meta-Narrative heute nicht mehr möglich ist. Im Gegensatz zu einer interkulturellen Philosophie postmodernen Zuschnitts verzichtet sie jedoch nicht darauf, die Dimensionen von Macht, Werten und ethischen Prinzipien zu thematisieren, mit anderen Worten: sie verzichtet nicht auf die Frage nach „Gerechtigkeit“ und „Befreiung“.[319]

---

[318] Die Spannung zwischen den beiden Modellen war beim ersten Kongress in Mexiko City und beim letzten Kongress in Wien deutlicher spürbar. Bei ersterem, weil er gleichsam einen ersten Schritt mit Vertreter/innen verschiedener „Schulen“ darstellte; und bei letzterem, weil in Wien die Linie von Franz Martin Wimmer und sein philosophisches Projekt des Polylogs sehr stark präsent waren.

[319] Die postmoderne Philosophie orientiert sich stärker an der Multikulturalität als an der Interkulturalität. Daher fällt es ihr viel leichter, mit den komparatistischen Ansätzen der Interkulturellen Philosophie zusammenzuarbeiten als mit deren befreienden und kritischen Bewegungen.

5. Entwicklung und Vertiefung der Interkulturellen Philosophie

Die im Laufe der zwanzig Jahre vorgeschlagenen Rahmenthemen ebenso wie die allmähliche Erneuerung des Teilnehmerkreises – es lässt sich mit guten Gründen von einem „Generationenwechsel“ sprechen – verweisen auf den Lernprozess, den das Projekt der Interkulturellen Philosophie in den internationalen Kongressen und durch diese verwirklicht hat. Der Reichtum dieses Lernprozesses wird in zehn Tagungsbänden dokumentiert, die sämtliche Vorträge in ungekürzter Fassung enthalten und einen Einblick in die Entwicklung der Interkulturalität in der Philosophie geben.[320] Bei näherer Betrachtung der Themen, auf welche die einzelnen Titel der Dokumentationsbände verweisen, wird eine gewisse Differenzierung und ein Prozess der Vertiefung deutlich.

Die nachstehende Liste der Rahmenthemen der zehn Kongresse gibt Einblick in die thematischen Schwerpunkte der einzelnen Veranstaltungen:

1. „Kulturen der Philosophie“: Mexiko D.F., Mexiko, vom 6.-10. März 1995.
2. „Unterwegs zu einer interkulturellen Philosophie“: São Leopoldo, Brasilien, vom 6.-11. April 1997.
3. „Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir vor dem Ende der traditionellen Kulturen?“: Aachen, Deutschland, vom 22.-25. November 1999.
4. „Kulturen und Dominanz: Interaktion und Asymmetrie zwischen den Kulturen im Kontext der Globalisierung“: Bangalore, Indien, vom 16.-20. September 2001.
5. „Interkulturalität, Gender und Bildung“: Sevilla, Spanien, vom 3.-7. März 2003.
6. „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“: Senftenberg, Deutschland, vom 23.-27. Mai 2005.
7. „Konzeptionen des Menschseins und Interkulturalität: Kulturen der Humanisierung und Anerkennung“: Buenos Aires, Argentinien, vom 20.-22. September 2007.
8. „Das gute Leben als humanisierendes Leben: Konzeptionen des guten Lebens in den Kulturen und seine Konsequenzen für Politik und Gesellschaft heute“: Seoul, Südkorea, vom 1.-4. Juli 2009.
9. „Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der Welt heute: Eine interkulturelle Annäherung“: San José, Costa Rica, vom 14.-18. Februar 2011.
10. „Unterwegs zu einer gerechten Universalität: Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven“: Wien, Österreich, vom 8.-11. Mai 2013.

---

[320] Im Folgenden eine Übersicht über die Dokumentation der ersten zehn Kongresse:

1. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen 1996.
2. Ders. (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998.
3. Ders. (Hrsg.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt/M. 2001.
4. Ders. (Hrsg.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, Frankfurt/M. 2002.
5. Ders. (Hrsg.), *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung*, Frankfurt/M. 2004.
6. Ders. (Hrsg.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 2006.
7. Ders. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen 2009.
8. Ders. (Hrsg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Aachen 2010.
9. Ders. (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung*, Aachen 2011.
10. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Schelkshorn / Franz Gmainer-Pranzl (Hrsg.), *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, Aachen 2013.

5.1 Die 1990er Jahre

Die ersten drei Kongresse, die in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durchgeführt wurden, werfen die Frage nach der Interkulturellen Philosophie als Notwendigkeit, Chance und noch ausstehende Aufgabe auf. Bei diesen Veranstaltungen ist die Suchbewegung deutlich zu spüren. Neuland wird erkundet. Es gab eine große Vielfalt von Teilnehmer/-innen und Beiträgen, die insgesamt nicht immer bewiesen, dass sie auf der Höhe der Herausforderungen und der Debatte waren, wie es vom Organisationsteam geplant war. Dennoch gelang es bei diesen ersten drei Kongressen, die komplizierten Beziehungen zwischen Kultur und Philosophie weitgehend zu klären. Zu den wichtigen Ergebnissen zählt die Verständigung darauf, dass die Interkulturelle Philosophie nicht einfach eine Neuauflage der Philosophie der Kulturen ist (die innerhalb der westlichen Philosophie bereits seit geraumer Zeit besteht)[321] noch der komparatistischen Philosophie, die in den 1980er Jahren entstand. Zudem wurde immer deutlicher, dass die Interkulturelle Philosophie sich nicht als eine neue Strömung oder philosophische „Mode" versteht, sondern als einen Schwerpunkt, eine Haltung des Philosophierens, eine transversale Perspektive, und vor allem als offenen Prozess.

Franz Martin Wimmer, der am ersten Kongress in Mexiko teilnahm und seit damals nicht mehr als Referent fungierte, warf diese Frage ausdrücklich auf: *Ist die Interkulturelle Philosophie ein neuer Zweig oder eine neue Ausrichtung in der Philosophie?*[322] Aber es war Raimon Panikkar, der mit seinem Vortrag über „Philosophie und Kultur: Eine problematische Beziehung" auf dem ersten Kongress für Interkulturelle Philosophie in Mexiko[323] die Dynamik der Debatte zu Beginn der Kongressreihe prägte. Sein Vortrag skizzierte den Horizont für die Debatte der Interkulturellen Philosophie der folgenden Jahre. In diesem Zusammenhang formulierte Panikkar die folgenden Worte, die sich als prophetisch erwiesen: „Die Interkulturalität ist Niemandsland, Utopie, befindet sich zwischen zwei oder mehreren Kulturen. Sie muss Schweigen bewahren. Aber da sie sich heute als Modeerscheinung durchsetzt – und die geschichtlichen Archetypen wiederholen sich –, befürchte ich, dass wir uns wie Moses vor einem »verheißenen Land« , ohne dass es uns jemand verheißen hätte, fühlen; vielleicht weil es gar nicht existiert, es sei denn als Utopie."[324]

Dieses »Niemandsland« wurde nicht bevölkert, dieser utopische Charakter hat sich in den letzten zwanzig Jahren nicht aufgehoben. Anstelle eines »verheißenen Landes» hat sich die Interkulturelle Philosophie in einen unermüdlichen Kampf verwandelt, in eine ungelöste Aufgabe, eine ständige Herausforderung.

Bei diesen ersten Kongressen war auch die Sorge deutlich spürbar, spezifische Beiträge aus den verschiedenen Kontinenten zu bekommen. Am ersten Kongress bemühte man sich – abgesehen von der erwähnten Reflexion über die Beziehung von Philosophie und Kultur – um „kontextuelle" Beiträge aus Afrika (Ludwig Bertsch: *La pensée interculturelle en Afrique*)[325], Lateinamerika (Dina Picotti: *Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América*)[326], Europa (Josef Estermann: *Hacia una filosofía del escuchar*)[327] und Asien (Ram

---

[321] Vgl. David Sobrevilla (Hrsg.), *Filosofía de la Cultura*, Madrid 2006 (Reihe: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía).

[322] Vgl. Franz Martin Wimmer, „Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie* (Concordia Reihe Monographien. Bd. 19), Aachen 1996, S. 101-118.

[323] Raimon Panikkar, „Filosofía y cultura: una relación problemática", ebenda, 15-41.

[324] Ebenda, 15. [eigene Übers.].

[325] Ebenda, 43-54.

[326] Ebenda, 151-168.

[327] Ebenda, 119-149.

Adhar Mall: *Intercultural Thinking – An Asian Perspective*)[328] . Diese Form des Austauschs – die kontinentalen Perspektiven zu einem gemeinsamen Thema zu hören – wiederholte sich bei den ersten Kongressen, wobei das geringe Bewusstsein der Teilnehmer/-innen von den philosophischen Traditionen anderer Kontinente, die nicht Europa bzw. der eigene Kontext sind, deutlich wurde. Afrika und Asien kannten Lateinamerika praktisch nicht. Und Lateinamerika wiederum wusste kaum etwas von der afrikanischen Philosophie. Europa war mit wenigen Ausnahmen nicht auf dem Laufenden, was die jüngsten Beiträge der Philosophie in Afrika, Asien oder Lateinamerika betraf. Der Dialog war daher ein ausgezeichneter Raum für ein wechselseitiges Lernen, eine Bereicherung oder einfach die Bewusstmachung der philosophischen Alterität.

Inwiefern die Differenzierung nach „Kontinenten" tatsächlich den philosophischen Reichtum des Planeten widerspiegelt, bleibt eine offene Frage. Wenigstens bemerkte man bald, dass es notwendig war, andere geographische und kulturelle Modelle einzubeziehen wie beispielsweise die spanische Minderheit in Nordamerika, die arabischen Kulturen im Maghreb und Maschrek, den indischen Subkontinent, die indigenen Traditionen von *Abya Yala* oder die afrikanische Diaspora in Europa. Ozeanien verdiente noch keinen spezifischen Schwerpunkt – das verweist auf die in der philosophischen Gemeinschaft (und in der Gesellschaft im Allgemeinen) noch weithin vorherrschende Vorstellung, es handle sich entweder um ein philosophisches Niemandsland oder um ein Anhängsel des Westens.[329] Abgesehen von diesem „vergessenen" Kontinenten waren im Laufe der zwanzigjährigen Geschichte der Kongresse auch die japanischen, chinesischen, russischen[330], persischen und arabischen[331] Kontexte nicht oder nur am Rande präsent, was ebenso für Osteuropa und Schwarzafrika[332] zutrifft. Wie bereits gesagt hängt vieles mit den ökonomischen Mitteln zusammen, dem Fehlen von Kontaktpersonen, einer schwachen Infrastruktur oder einer geringen Bereitschaft, sich in einen laufenden Prozess einzuschalten, aber auch mit dem Beginn der Kongresse um den Schwerpunkt Lateinamerika-Europa und die Ausrichtung auf die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie.

5.2 Das erste Jahrzehnt nach der Jahrtausendwende

Ab dem vierten Kongress und mit dem Beginn des neuen Jahrtausends wenden sich die Kongresse immer stärker Gegenwartsfragen und der Interkulturierung von Problematiken zu, die als traditionelle Themen der Philosophie gelten. Zu den Themen der Gegenwart zählen beispielsweise die Genderfrage (V. Kongress), die Globalisierung (VI. Kongress), die kulturelle Dominanz (VI. Kongress) und das menschliche Zusammenleben (IX. Kongress). „Klassische" philosophische Themen wie die Anthropologie oder die Universalität wurden bei zwei Veranstaltungen dieser Kongressreihe einer „Interkulturierung" unterzogen: beim VII. Kongress, der sich mit Konzeptionen des Menschseins aus interkultureller Sicht befasste, und beim X. Kongress, der das Thema der gerechten Universalität interkulturell in den Mittelpunkt rückte. Der XIII. Kongress war in dieser Hinsicht einzigartig, denn er diskutierte einen Begriff, der in einem partikulären Kontext aufgetaucht war (im indigenen Kontext von *Abya Yala*)[333] und versuchte ihn zu „interkulturieren". Es geht um den Begriff des andinen

[328] Ebenda, S. 67-82.

[329] Auch im bereits erwähnten Werk zur Geschichte der Interkulturellen Philosophie: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Bd. 39), Aachen 2015, bleibt Ozeanien *terra incognita.*

[330] Zum Teil repräsentiert durch den Russen Edward Demenchonok, der in den USA lebt.

[331] Zum Teil repräsentiert durch den Tunesier Sarhan Dhoub, der in Deutschland lebt.

[332] Zum Teil repräsentiert durch den Kongolesen Jean C. Kapumba Akenda, der zwischen Europa und der Demokratischen Republik Kongo unterwegs ist.

[333] So lautet die endogene Bezeichnung des amerikanischen Kontinents.

„Guten Lebens“ und dessen Äquivalente, die in verschiedenen Kulturen, mit anderen Bezeichnungen und innerhalb anderer Modelle, anzutreffen sind. Diese Absicht, nicht-westliche Vorstellungen philosophischer Traditionen zu „interkulturieren“, scheint mir sehr interessant zu sein, weil die vorherrschende Gestalt in der interkulturellen Debatte jene war, die vermeintlich universale Philosophie westlicher Herkunft bzw. einige ihrer *philosophemata* zu „interkulturieren“.

In einem meiner Beiträge unter dem Titel „De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación“[334] problematisierte ich die Vermittlung des interkulturellen Dialogs oder Polylogs über die Bezugnahme auf die vorherrschende Philosophie des Westens mit ihrer Begrifflichkeit und ihren Methoden, vor allem jedoch über die bestimmende Hegemonie der „philosophischen Themen“, die in interkultureller Perspektive zu behandeln sind. Nicht nur die Aeronautik, der Handel und die Kommunikationsmedien konzentrieren sich in *Hubs* (Knotenpunkten bzw. Verbindungen, um im globalen Norden zwischenzulanden). Auch die Philosophie orientiert sich noch immer an der vorherrschenden Tradition des Westens als „mentalem *Hub*“, einschließlich beim Versuch der Interkulturierung „traditioneller“ Themen. Tatsache ist, dass es ohne die ökonomische, logistische und konzeptionelle „Vermittlung“ von Europa oder den USA praktisch keinen philosophischen Austausch zwischen Lateinamerika und Afrika, zwischen Asien und Afrika oder zwischen Asien und Lateinamerika gäbe. Normalerweise geht dieser Süd-Süd-Dialog über die Vermittlung von Philosophen und Philosophinnen nicht-europäischer Herkunft, die ihre philosophische Laufbahn in Europa, den USA oder Kanada absolviert haben. Aufgrund der realen und symbolischen Machtbeziehungen heute ist ein direkter Dialog beinahe unmöglich, beispielsweise zwischen der andinen Philosophie von *Abya Yala* und der Bantu-Philosophie in Schwarzafrika. Eine wichtige Grenze dieses Dialogs bildet die Frage der Sprache, aber noch tiefgründiger ist die Frage der (Un-)Vergleichbarkeit von Begriffen, Intuitionen, Lebenserfahrungen und Ritualen, jenseits einer „Vermittlung“ durch eine dominante Kultur, die definitiv nicht das „Niemandsland“ oder die Utopie ist, von der Panikkar beim ersten Kongress sprach.[335]

Ich betone dieses Beispiel, weil es eine größere Aufgabe für die Zukunft sein könnte, in nicht-westlichen Kontexten entstandene Vorstellungen und Konzeptionen zu „interkulturieren“ und unmittelbare Begegnungen zwischen diesen Kontexten zu ermöglichen, d.h. eine Art Dialoge oder Polyloge Süd-Süd. Seit kurzem gibt es die *Asociación de Filosofía Afro-Indo-Americana* (FAIA)[336], die einen Dialog zwischen den philosophischen Traditionen von Afrika mit denen Lateinamerikas aufbauen will. Aber ihr Erfolg hängt von Personen ab, die beide Kontexte kennen und die entsprechenden Sprachen beherrschen. Meines Wissens gibt es keine ähnlichen Initiativen zwischen Asien und Afrika; vielleicht gibt es sie, wie es sie zwischen Asien und Lateinamerika geben sollte, aufgrund der zunehmenden Migration in beide Richtungen.

5.3. Das Jahrzehnt ab 2010

Im dritten Jahrzehnt, das mit dem Jahr 2010 begonnen hat, konzentrieren sich die Kongresse – 2011 in San José von Costa Rica und 2013 in Wien – erneut auf die Gegenwart und fordern von der Philosophie (und ganz allgemein von den Humanwissenschaften) prophetische

[334] Vgl. Josef Estermann, „De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación” [“Von Cusco nach Chotanagpur, mit Zwischenlandung in Athen: Indigene Philosophien und ihre Vermittlung”], in: *Concordia* 46 (2004) 73-95.
[335] Vgl. Anm. 18.
[336] Vgl. http://www.editorialabiertafaia.com/faia/

Antworten auf die Probleme der Kriege und interethnischen Konflikte, der „Finanzialisierung“ der Ökonomie, des drohenden Zusammenbruchs des Planeten Erde und des Skandals der sich verschärfenden Ungleichheit zwischen den verschiedenen Gesellschaften, sowohl im Süden als auch im Norden. Die Frage nach dem Zusammenleben der Menschen, Thema des XI. Kongresses, bleibt ein heißes Thema, angesichts der zunehmenden Fundamentalisierung in Politik und Ökonomie und der sich allerorts verschärfenden Nationalismen und Ethnozentrismen. Und die Frage nach der „Gerechtigkeit“, die mit gewisser Dringlichkeit an diesem X. Kongress thematisiert wird, bleibt weiterhin sehr wichtig und widerspiegelt gleichsam das Wenige, das die Interkulturelle Philosophie auf dem internationalen politischen Szenarium bewegen konnte. Seit mehr als drei Jahrzehnten der Bemühungen und intensiver Dialoge ist das, was Raúl Fornet-Betancourt vor mehr als zwanzig Jahren sagte, von ungebrochener Aktualität: „Man kann feststellen, dass der interkulturelle Dialog in der Philosophie eher ein Programm ist denn eine Realität.“[337]

Andererseits wurde in diesen zwanzig Jahren das Thema „Interkulturalität“ in alle Bereiche des Wissens eingeführt. Während die feministische Kritik und die Gender-Hermeneutik das Bewusstsein für die inklusive Sprache und die Sensibilität für sexistische und Gender-feindliche Haltungen stark verbreiteten, förderte der interkulturelle Diskurs eine vermehrte Wertschätzung kultureller Diversität und Sensibilität für ethnozentrische und rassistische Haltungen. Doch all dies bietet keine Garantie dafür, dass die interkulturelle Transformation des Wissens und Handelns nicht durch entgegengesetzte Tendenzen gebremst wird, wie dies heute am Beispiel des zunehmenden Nationalismus und Ethnozentrismus zu beobachten ist. Die Interkulturelle Philosophie ist nur einer von vielen Akteuren und bleibt innerhalb des „philosophischen Treibens“ noch immer am Rande dessen, was als akademische Normalität gilt. An vielen Universitäten und höheren Bildungsstätten ist das Thema Interkulturalität noch nicht präsent oder wird lediglich als ein exotischer Schwerpunkt geduldet, der jenseits oder am Rande des traditionellen Kanons der als „universal“ geltenden Philosophie liegt.[338]

6. Herausforderungen für die Zukunft

Trotz der offenkundigen Errungenschaften und der unermüdlichen Bemühungen ist der zurückgelegte Weg noch sehr kurz. Viele der angesprochenen Themen sind noch zu vertiefen und miteinander auszutauschen. Die zehn Kongresse für Interkulturelle Philosophie haben eine gewisse Akzeptanz nicht-westlicher kontextueller Philosophien vonseiten der Akademie erreicht. Es gelang ihnen jedoch bisher noch nicht, das „Philosophieren“ so zu transformieren, dass die interkulturelle Transformation der Philosophie irreversibel wäre. Es gibt Tendenzen zur Wiederherstellung des „dogmatischen Traums“ von der westlichen Philosophie als Philosophie schlechthin oder als einzige Philosophie, die diese Bezeichnung verdient. Zudem wächst die Gefahr der „Kulturisierung“ der Philosophie im Sinne einer postmodernen kulturellen Gleichgültigkeit gegenüber der Hegemonie des neoliberalen Wirtschaftsmodells und des westlichen kulturellen Imperialismus. Das könnte zu einer „Romantisierung“ oder „Exotisierung“ der Ansätze Interkultureller Philosophie führen. Nach zwanzig Jahren sind die Herausforderungen für dieses Projekt keineswegs geringer geworden.

Zum Abschluss dieses Beitrags möchte ich exemplarisch auf einige Aufgaben hinweisen, die die nächsten Kongresse aufgreifen sollten:

---

[337] Raúl Fornet-Betancourt, „Einleitung“, in ders. (Hrsg.): *Ethik und Befreiung* (Concordia Reihe Monographien. Bd. 4), Aachen 1990, S. 6-8, hier S. 6.

[338] Zu den europäischen Universitäten vgl. den Bericht von Nausikaa Schirilla, „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelle Philosophie* 25 (2011) 31-38.

1. Meines Erachtens hat sich die Institutionalität der Philosophie noch nicht spürbar „interkulturiert“. Die westlichen akademischen Normen bleiben praktisch an allen Universitäten und Instituten weltweit intakt. Wir begegnen denselben Curricula zur Erreichung akademischer Grade. Die philosophische Methodologie hat sich nicht deutlich diversifiziert. Es bleibt dieselbe „Ordnung“ durch den klassischen Kanon der „Fachdisziplinen“. Der Text bleibt die Norm in der akademischen Debatte. Dieser Kongress[339] zeigt diese Herausforderung auf und thematisiert eine „interkulturelle Transformation der höheren Bildung“. Mein Eindruck ist, dass dies ein lobenswerter Anfang für einen noch weiten Weg ist.
2. Die Bemühungen um eine Internationalisierung der Interkulturellen Philosophie sollten weiter intensiviert werden. Unterschiedliche Verhältnisse in der Ökonomie, in Bildung und Technologie führen dazu, dass die Herausforderung der Interkulturalität nicht überall gleichzeitig und mit derselben Entschiedenheit aufgegriffen wird. Während Westeuropa und Lateinamerika in der Reflexion über die Interkulturalität ziemlich weit fortgeschritten sind, kommen andere Kontexte wie Asien (ausgenommen Indien und Südkorea), Afrika, die arabische Welt, Osteuropa und Ozeanien nicht ebenso rasch voran. Bei den Treffen und Kongressen stoßen wir auf diese Unterschiede, die auch eine Chance bieten, voneinander zu lernen. Es wäre vielleicht interessant, künftige Kongresse an Orten wie Nairobi, Moskau, Tunis, Havanna, Teheran oder Shanghai durchzuführen.
3. Die Themen Ethnozentrismus (oder kultureller Zentrismus) und Androzentrismus sollten noch viel konsequenter bearbeitet werden; anders ausgedrückt, die Frage des Kulturellen sollte mit der Gender-Frage verbunden werden. Deren interkulturelle Dekonstruktion stellt noch immer eine nicht eingelöste Aufgabe dar. Im Laufe der Kongresse hat die Zahl engagierter interkultureller Philosophinnen zugenommen. Das ist sehr gut. Auch wenn die Sensibilität für Ethnozentrismen sehr oft mit der Sensibilität für Androzentrismen einhergeht, ist es doch nicht immer so: Es gibt Frauen und Männer, die für Fragen rassischer und kultureller Diskriminierung sehr empfindsam sind, jedoch nicht dieselbe Sensibilität für den philosophischen Androzentrismus mitbringen, und umgekehrt.
4. Es wird notwendig sein, die Dialoge und Polyloge zwischen nicht-westlichen indigenen oder nicht-indigenen Traditionen ohne organisatorische, finanzielle und konzeptuelle Vermittlung durch den Westen zu fördern. Die Asymmetrien zwischen den Kulturen bleiben bestehen und das Geld, anders ausgedrückt, die ökonomische Macht, ist bedauerlicherweise eine ihrer konkretesten Ausdrucksformen. Im Zeitalter des Internets können wir uns andere Formen der Begegnung vorstellen, auch wenn die zehn Kongresse die Notwendigkeit und tiefe „Humanität“ der physischen Begegnungen von Angesicht zu Angesicht, leibhaftig und in konkreten Kontexten und nicht im virtuellen Raum, unter Beweis gestellt haben.
5. Aus meiner Sicht gibt es Themen, die bisher noch kaum angesprochen wurden. Eines davon ist der koloniale und neo-koloniale Charakter der heute vorherrschenden Philosophie in ihren verschiedenen Ausdrucksformen. Eine vertiefte Dekolonisierung der Philosophie aus einer interkulturellen Perspektive und mit den Instrumenten der postkolonialen und dekolonialen Studien steht noch aus. Für die Philosophien der Peripherie (im ökonomischen und geopolitischen Sinn) ist das Thema der Ort-losigkeit und des Mimetismus noch immer aktuell. Mein Eindruck ist, dass die philosophische Kritik ihre zentrale Bedeutung als kritische Wissenschaft in diesem Bereich verloren hat und sich den Bemühungen der Sozialwissenschaften anschließen sollte. Die „De-kolonisierung“ ist kein ausschließliches Thema kolonisierter Gesellschaften, sondern

[339] Ich beziehe mich auf den *XI. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie*, der vom 17.-20. September 2015 in Santo Domingo, Dominikanische Republik, zum Thema „Bildungstraditionen, Spiritualität und Universität“ durchgeführt wurde.

auch der Philosophien und der kolonialen und neokolonialen Prämissen kolonisierender und neokolonisierender Gesellschaften.

6. Ein anderes Thema, das beim letzten Kongress (2013 in Wien) im Zusammenhang mit der Debatte über die Universalität der Philosophie angesprochen wurde, ist die Frage der „Gerechtigkeit“. Das Verhältnis zwischen der kulturellen und der sozialen Frage, oder genauer gesagt, zwischen den Kategorien der kulturellen Alterität und jenen der sozialen und ökonomischen Marginalisierung, sollte noch besser zum Ausdruck gebracht werden. Die sich in fast allen Gesellschaften weltweit verschärfende Ungleichheit droht, zu einem unüberwindbaren Hindernis für ein friedliches Zusammenleben unter den Menschen zu werden. Daher muss eine engagierte Interkulturelle Philosophie auf die großen weltweiten Herausforderungen heute eine Antwort geben. Phänomene wie der Islamische Staat, Boko Haram, neue Nationalismen, ein drohender neuer Kalter Krieg, die Auflösung Europas und der schleichende Abbau des Sozialstaats fordern von der Philosophie, politisch und gleichzeitig interkulturell zu sein.
7. Ein weiteres Thema, das bereits implizit in verschiedenen Kongressen präsent war, jedoch vorrangig behandelt werden sollte, sind die Migrationsströme und Flüchtlingstragödien. Die starke Verbindung des Kapitals mit rassischen und ethnischen Kategorien zieht weltweit eine zunehmende Ethnisierung, Indigenisierung und Feminisierung von Armut und Migration nach sich. Bei diesem Thema verbinden sich Reflexionen über Gender, Interkulturalität, Ökonomie und Geopolitik.
8. Ein genuin philosophisches Thema, das noch wenig erforscht ist, bildet die Pluralität der Rationalitäten, Modernitäten und Wege der Entwicklung. Auch wenn beachtliche Fortschritte in Bezug auf die Begründung der „interkulturellen Rationalität“ als einem inter-epistemologischen und inter-paradigmatischen Dialog erreicht wurden, steht eine Vertiefung von Themen noch aus, bei denen der Westen – wie im Falle der „Moderne“ oder der „Entwicklung“ – die Definitionsmacht weiterhin innehat. Diese Art von Themen zu interkulturieren ist meines Erachtens noch immer eine Aufgabe. Vielleicht auch eine bleibende Aufgabe. Noch einmal möchte ich diesen XI. Kongress[340] hervorheben, der bestrebt ist, Spiritualität und Universität zu verbinden; ein Bemühen, das lange Zeit für selbstverständlich galt, jedoch im Zuge des positivistischen Reduktionismus von Wissenschaft und Universität in vielen Teilen der Welt, ausgehend von Europa, in Vergessenheit geraten ist.
9. Und schließlich bin ich überzeugt, dass das Projekt der Inter- oder Transdisziplinarität, ein Ergebnis interkultureller Reflexion und Kritik am „Klassifizierungswahn“ des Westens, zum Kernbestand eines jeden Kongresses für Interkulturelle Philosophie zählen sollte. Das bedeutet nicht, dass andere Begriffe zu wählen sind – anstatt von „Philosophie“ beispielsweise von „Wissen“ oder von einer „Perspektive“ zu sprechen. Vielmehr geht es darum, dass alle Teilnehmer/-innen, abgesehen von ihrer analytischen und synthetischen philosophischen Fähigkeit, als Bürger/-innen, Hausherr/-innen, Mütter und Väter, Gläubige und Agnostiker/-innen, Jugendliche und ältere Menschen am Aufbau dieses großen gemeinsamen Hauses mitarbeiten, das unsere eine Welt ist, damit wir alle darin Platz finden und sie miteinander gleichberechtigt teilen können.

[340] Vgl. Anm. 33.

12. Globalität und Universalität: Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie

Seit rund fünfzig Jahren ist in unterschiedlichen Bereichen ein Prozess im Gange, der unter dem gemeinsamen Nenner der „Globalisierung“ zusammengefasst wird. Dieser Prozess macht mit der Erkenntnis ernst, dass die Erde rund ist, also ein „Globus“, der in sich abgeschlossen und endlich ist. Ganz augenscheinlich drang diese Erkenntnis zum ersten Mal ins Bewusstsein einer großen Anzahl von ErdbewohnerInnen, als in den 1960er Jahren die ersten Bilder des „blauen Planeten“ von einer Raumsonde aus gemacht und in unzähligen Reproduktionen immer und immer wieder vor Augen geführt wurden. Was zuvor noch eine relativ abstrakte und sinnlich nicht erfahrbare Erkenntnis war, wurde mit diesem Perspektivenwechsel plötzlich zu einer unumstößlichen Wahrheit: wir alle leben auf diesem einen Boot „Erde“ inmitten eines kosmischen Ozeans unermesslicher Größe.

Dem wachsenden Bewusstsein der „Globalität“ und der unleugbaren Endlichkeit irdischer Existenz stellten sich aber zeitgleich die gegenläufigen Tendenzen einer radikalen Aufteilung dieses einen Globus in drei oder gar vier „Welten“ und später in einen „globalen Süden“ und „globalen Norden“, aber auch die vermeintliche Grenzenlosigkeit wirtschaftlichen und technologischen Wachstums zur Seite. Damit setzte sich ein Prozess fort, der schon lange vor der abendländischen Moderne in Philosophie und Geisteswissenschaften eingesetzt und sich schließlich im modernen Wissenschaftsideal durchgesetzt hat: die Universalisierung[341] kontextuell bestimmter Erkenntnisse, Methoden, Wertvorstellungen und Wahrheitsansprüchen. Dabei hat sich die (abendländische) Philosophie mit dem Rekurs auf den supra-kulturellen[342] Kern einer *philosophia perennis* schon lange vor der real erfolgten Globalisierung einen Ehrenplatz im Ideenhimmel reserviert. Gleichzeitig scheint das Bewusstsein von der „Globalität“ der Menschheit Fundamentalismen und Nationalismen aller Art als widerständige Gegenbewegungen hervorzubringen. Zeitgenössisches Denken und Handeln findet sich in dieser Dialektik von ethnozentrisch zentripetalen und globalisierend zentrifugalen Kräften wieder.

1. *Extra Occidentem nulla philosophia*

Es scheint trotz der Möglichkeit von virtuellen Reisen und methodischen Standortwechseln zur menschlichen Natur zu gehören, die eigene Perspektive und den jeweils gerade vorherrschenden Standpunkt als jenes „Zentrum“ zu definieren, von dem aus alle Phänomene verortet, in Beziehung gesetzt und bewertet werden können. Schon Xenophanes aus Kolophon (570–475 v. Chr.) hat sich darüber gewundert, dass die Vorstellungen der Gottheiten meistens den Merkmalen der sie verehrenden Menschen entsprechen, und Francis Bacon (1561-1626) hat diese anthropologischen Projektionen treffend mit dem Begriff der *Idola Tribus* umschrieben. Trotz dieser (selbst-) kritischen Anstrengungen hat sich aber gerade die

[341] Der Begriff “Universalisierung“ rührt von der ungebührlichen Äquivalenz zwischen „Erde“ und „Welt“ *(mundus; universum)* her und katapultiert die für den gesamten Erdkreis zutreffende Gültigkeit auf alle möglichen „Welten“ oder Universen. Die „universelle“ Gültigkeit der Menschenrechte zum Beispiel meint die auf dem gesamten Planeten Erde bestehende Verpflichtung zur Achtung der Menschenrechte; ob sie auch für alle Teile des Universums gilt, in denen möglicherweise keine Menschen existieren, ist eine anthropozentrischen Extrapolation, die im Begriff der umfassenden Gültigkeit nicht gegeben ist.

[342] Der Begriff der Supra-Kulturalität (oder Meta-Kulturalität) wieder später eingehend erklärt. Er beinhaltet die Vorstellung von Prinzipien und Wahrheiten, die jeglicher kultureller Kontextualisierung und Bestimmung enthoben sind und gleichsam „über“ *(supra)* oder „jenseits“ *(meta)* aller Kulturen Bestand haben.

(abendländische) Philosophie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein geweigert, ihre eigene Kontextualität und „Zentriertheit“ überhaupt nur zu erkennen, geschweige denn in Frage zu stellen, bzw. stellen zu lassen. Heidegger etwa wies die adjektivische Kontextualisierung des Denkens als „abendländische Philosophie“ entrüstet als Tautologie und damit als unnötige Differenzierung von der Hand, und bis heute geht man in den Vorlesungsverzeichnissen der philosophischen Fakultäten in unterschiedlichen geografischen und kulturellen Kontexten stillschweigend davon aus, dass es um „DIE Philosophie“ gehe, weil man (eher Mann als Frau) davon ausgeht, dass sich ein klärendes und kontextualisierendes Adjektiv (abendländisch, indisch, chinesisch, lateinamerikanisch, afrikanisch, usw.) erübrige.[343]

Diese fast schon genetisch anmutende Tendenz zur „Zentriertheit“ oder zum „Zentrismus“ philosophischen (und auch theologischen) Denkens ist zwar keine exklusive Errungenschaft des Abendlandes und des *Homo Occidentalis*, hat aber aufgrund der realen Bedingungen von Kolonialisierung[344], Imperialismus und Globalisierung ein Gewicht und ein Ausmaß angenommen, das zu anderen Zeiten nicht mal das „Reich der Mitte“, das ottomanische Reich oder das Mongolenreich inne hatten. Im Falle der Philosophie und Theologie kommt dazu der Umstand, dass sich der Trugschluss von der Natur ihres Gegenstandes (das „Absolute“) auf die Natur der Aussage darüber („absolute Gültigkeit“) immer schon nahe gelegt hat: die Philosophie des Absoluten ist absolute Philosophie (Hegel). Oder etwas salopper ausgedrückt: das Nachdenken über das Unbedingte ist selbst unbedingt.[345]

Dabei geht es nicht mal darum, diesen Prozess der Anthropomorphisierung und Ethnozentrierung einfach als unkritisches Bewusstsein oder mangelnde Bereitschaft zur Selbstkritik abzutun. Menschen haben insgesamt die Neigung zur Projektion und Introjektion, und wir alle erwarten in der Außenwelt irgendetwas von dem zu entdecken, das uns aufgrund unserer eigenen Lebenswelt vertraut ist. In diesem Sinne sind wir tatsächlich in gewissem Sinne das perspektivische „Zentrum“ unserer Wahrnehmung und damit der Referenzrahmen von Wahrheit überhaupt (Kant würde sagen: die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis). Aber diese „existentielle“ Verfasstheit, die faktisch zu einer Pluralität von Standpunkten und Perspektiven führt (die berühmt-berüchtigten *Points de Vue* von Leibniz), wird in der abendländischen Moderne im Sinne der „Universalisierung“ philosophisch aufgehoben und ins Gegenteil verkehrt: die kontextuelle und perspektivische Verortung wird auf die Ebene

---

[343] Dies gilt nicht etwa nur für europäische und nordamerikanische Universitäten und Fakultäten, sondern auch für die meisten in Asien, Afrika, Ozeanien und Lateinamerika angesiedelten Bildungsstätten. Mehr noch: oft sind an europäischen und nordamerikanischen Bildungseinrichtungen Angebote nicht-abendländischer Philosophie und Theologie zu finden, während etwa im Angebot lateinamerikanischer oder afrikanischer Fakultäten die eigenen Denktraditionen völlig fehlen.

[344] Hinsichtlich der verwendeten Terminologie unterscheidet der Duden zwischen „Kolonisierung“, bzw. „Kolonisation“ (im Sinne der Gründung und Entwicklung von Kolonien) und „Kolonialisierung“ (jemanden in koloniale Abhängigkeit bringen). Da es mir in dieser Arbeit nicht um die (geschichtliche) Konstituierung von Kolonien geht, sondern um die fortdauernde Fremdbestimmung im Sinne einer Asymmetrie, verwende ich in erster Linie den Ausdruck „Kolonialisierung“. Ähnlich sieht die linguistische Situation bezüglich „Entkolonisierung“ aus: Der Duden führt „Dekolonisation“ (Entlassung einer Kolonie aus der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Abhängigkeit vom Mutterland), „Dekolonisierung“, „Entkolonisierung“ und „Entkolonialisierung“, nicht aber „Dekolonialisierung“ auf. Als Adjektiv wird nur „postkolonial“, nicht aber „de(s)kolonial“ akzeptiert. Im anglophonen Sprachraum ist „decolonial“, „decolonisation“, bzw. „decolonization“, „decolonize“ und „decoloniality“, und im spanischen Sprachraum „de(s)colonial“, „de(s)colonizar“, „de(s)colonización“ und „de(s)colonialidad“ geläufig. In Anlehnung an den internationalen Standard verwende ich für die aktuelle Debatte der (mentalen) “Entkolonialisierung” den Begriff der “Dekolonisation”, aber nicht im Sinne der historischen Gewinnung politischer Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien.

[345] In der abendländischen Philosophie steht dieses „Konnaturalitätsprinzip“ an der Wiege deterministischer Auffassungen, die sich (oft implizit und unbewusst) von Parmenides bis Heidegger durchziehen.

universell gültiger und damit suprakulturell normierter Wahrheit „gehoben“ und damit zunichte gemacht.

Dieser in der formalen Logik und den induktiven Wissenschaften allgemein als *Non sequitur* bekannte Trugschluss (auch unter dem Stichwort der „Verallgemeinerung“ oder *fallatia compositionis* bekannt) hat in der Geschichte der abendländischen Philosophie bekanntlich Auswirkungen auf die Bestimmung von „Philosophie“ als solcher, und damit auf die Dynamik von Ein- und Ausschluss. Die abendländische Perspektive oder Kontextualität menschlichen Denkens wird in einem ersten Schritt zur normativ bestimmenden Perspektive und Kontextualität erklärt (Super-Kulturalität), um dann in einem zweiten Schritt jeglicher Perspektivität und Kontextualität entledigt zu werden (Supra- oder Meta-Kulturalität).[346] Aus einer bestimmten Art menschlichen Denkens wird unter der Hand die einzig gültige und wahre Art des Denkens, womit alle anderen Formen und Rationalitäten eben als „ungültig“ oder zumindest mangelhaft erscheinen müssen. Im Falle der Philosophie bedeutete dies die von Martin Heidegger auf den Begriff gebrachte Gleichsetzung von „Philosophie“ mit „abendländischer Philosophie“ und in deren Windschatten den Ausschluss jeglichen nicht-abendländischen Denkens aus dem Kanon des „Philosophischen“: *Extra Occidentem nulla philosophia*.

Auch die verschiedenen Globalisierungswellen konnten dieses Dogma nicht stürzen, sondern trugen eigentlich noch zu dessen Verfestigung bei. Jedes Mal, wenn man im Zuge der Expansion abendländischer Zivilisation und Kultur auf andere Denkweisen und Rationalitäten stieß, war es eigentlich *a priori* klar, dass es sich nicht um „Philosophie“ im eigentlichen Sinne handelte, ja nicht einmal handeln konnte, sondern (nur) um „Denken“, „Kosmovision“, „Ethnophilosophie“, „Weisheitslehre“, „Mythos“ oder „spirituelle Praxis“. Etwas Ähnliches geschah übrigens auch mit Errungenschaften wie der „Moderne“, den „Menschenrechten“ oder der „Entwicklung“, für die das Abendland das *Copyright* beansprucht, diese aber zugleich als „universell gültig“ und damit global verbindlich erklärt.[347] Nicht-abendländische Denkerinnen und Denker können sich nach dieser auto-referentiellen Definition von „Philosophie“ nur dann als VertreterInnen der Philosophie verstehen, wenn sie sich mental okzidentalisieren, also sich der „hellenistischen Beschneidung“ unterziehen.

Diese „koloniale“ Verfasstheit philosophischen und theologischen Denkens wird auch „Anatopismus“ genannt, also eine Verpflanzung kontextuell bestimmten Denkens in einen völlig anderen Kontext (bzw. *Topos*), ohne dass dabei Inhalt, Begrifflichkeit und Methode in irgendeiner Art und Weise Veränderungen erführen. In der Theologie war dies das klassische Missionsmodell der *Plantatio Ecclesiae*, in der Wissenschaft könnte man von einer *Plantatio Universitatis* sprechen. Deshalb wird an lateinamerikanischen oder asiatischen Universitäten beispielsweise ein „orthodoxer“ Positivismus gelehrt, gibt es ausgewiesene Hegel- und Heidegger-KennerInnen, werden alle akademischen Formalitäten aus den USA oder Europa übernommen oder haben indigene Wissens- und Denkformen nichts verloren. Dabei ist die

[346] Im Gegensatz zur „Supra- oder Metakulturalität“ entledigt sich die „Super-Kulturalität“ nicht ihrer Kontextualität oder kultureller Verwurzelung, sondern erhebt in einer asymmetrischen und hierarchischen Anordnung Anspruch auf den normativen Vorrang gegenüber allen anderen Kulturen. Eine kontextuell bestimmte partikuläre Kultur wird gleichsam „aufgebläht“ und erlangt normativen und hegemonialen Charakter, ohne zwingend bereits meta-kulturell (also die Kulturen transzendierend) zu sein. Der Schritt von der Super-Kulturalität (die „beste“) zur „Supra-Kulturalität“ (die „einzige“) ist allerdings fließend und sehr klein. Siehe später zu diesem Punkt.

[347] Dies ist meiner Meinung nach auch einer der wichtigsten Widersprüche postmoderner Theorien: die Postmoderne sieht sich als Überwindung der sich als universal gültig gebärdenden Moderne, die aber genuin dem abendländischen Kontext verhaftet bleibt. Damit wird auch die Postmoderne zu einer abendländischen Kritik an der abendländischen Moderne, und somit zu einer prinzipiell intra-kulturellen und nicht inter-kulturellen Kritik. Das Abendland hat nicht das Monopol über die Moderne, sodass es wichtig ist, von einer (kulturellen) Pluralität von Modernen zu sprechen. Siehe auch den zweiten Beitrag in dieser Publikation.

Dialektik von Ausschluss und Einschluss überhaupt nicht nur der Philosophie, Theologie oder der Universität als Bildungseinrichtung vorbehalten, sondern zieht sich gleichsam durch alle Bereiche kultureller und zivilisatorischer Errungenschaften durch.[348]

Mit anderen Worten: der real existierende Globalisierungsprozess ist drauf und dran, den ideologisch erhobenen Universalitätsanspruch des abendländischen Paradigmas einzulösen und in einer vermeintlichen „Globalkultur" konkret umzusetzen. Die globalisierte Welt unserer Tage **ist** durch den global expandierten kapitalistischen Markt zur überall präsenten, aber ursprünglich abendländisch verfassten Kultur- und Zivilisationsform geworden.

2. Postmoderne als Superkulturalität

Dabei ist die Postmoderne mit dem Anspruch angetreten, die „großen Erzählungen" der (abendländischen) Moderne zu dekonstruieren und deren universalen Geltungs- und Wahrheitsanspruch radikal in Frage zu stellen. Diese (selbst-) kritische Infragestellung hatte und hat bis heute aber nicht die Absicht, den Hegemonieanspruch des Abendlandes als solchen zur Diskussion zu stellen, sondern lediglich die Vorherrschaft und universalen Geltungsansprüche bestimmter Traditionen und Ansätze innerhalb des abendländischen Denktypus. Es handelt sich um eine genuin intra-kulturelle oder vielleicht genauer „intra-zivilisatorische" Fundamentalkritik, wodurch die Meta-Erzählungen des Abendlandes, also die unterschiedlichen allumfassenden philosophischen Erklärungsversuche (wie etwa der Historizismus oder Idealismus), generell unter Verdacht gestellt werden, nicht aber das Zivilisationsmodell „Abendland" als solches. Mehr noch: bei der Postmoderne handelt es sich nicht – wie oft moniert wird – um eine kulturrelativistische Position, sondern um eine intra-abendländische Relativierung von Positionen mit einem gewissen Wahrheits- und Hegemonieanspruch. Die Postmoderne thematisiert die Problematik von Globalität und Interkulturalität gar nicht, weil sie eigentlich stillschweigend von der eben erwähnten Gleichung „Philosophie = abendländische Philosophie" ausgeht.

Dies zeigt sich auch etwa am Umstand, dass bei der „Überwindung" der Moderne unhinterfragt von der „abendländischen" Moderne ausgegangen wird, diese aber in einem globalen Sinne aufgefasst wird (außerhalb des Abendlandes gibt es keine Moderne, sei es denn die verwestlichte), und somit nicht nur die Moderne, sondern auch die Postmoderne mit demselben Universalitätsanspruch positioniert. Auch wenn die Postmoderne supra-kulturelle Wesenheiten und philosophische Wahrheiten in Abrede stellt – ihr anti-platonischer Reflex –, so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eigene ihr zugrunde liegende Kultur oder Zivilisation (eben die abendländische) als die bestimmende, am weitesten „fortgeschrittene" und vorherrschende, also als super-kulturelle Größe angesehen wird.

Während die abendländische Moderne sowohl supra- wie superkulturelle Züge aufwies – sie sah sich selber jenseits von kontextuell verstandenen kulturellen Zuschreibungen verortet *(supra)* und zugleich auch als bestimmende und hegemoniale philosophische Tradition *(super)* –, weist die Postmoderne den Anspruch der Suprakulturalität seitens der (abendländischen) Philosophie klar zurück, nicht aber jenen der Superkulturalität.[349] Dies

[348] Während vor fünfzig Jahren die Aus- und Einschlusskriterien noch „wissenschaftlich" begründet wurden, hat die Wirtschaft und das Marketing, zusammen mit den Massenmedien und dem Internet in letzter Zeit diese Aufgabe übernommen.

[349] Allerdings erfolgt diese Positionierung meines Wissens nicht explizit und bewusst, sondern gleichsam im Analogieschluss: in dem Sinne, wie die abendländische Moderne einen super-kulturellen Anspruch erhoben hat, wird die Position, die als Dekonstruktion derselben auftritt, einen ähnlichen Anspruch erheben. Zudem tritt die Super-Kulturalität der Postmoderne *de facto* vor allem im Umstand in Erscheinung, dass sie stillschweigend davon ausgeht, dass ihre Prinzipien auch in nicht-abendländischen Kulturräumen unbeschränkte Gültigkeit besitzen.

erscheint als Paradox, da ja die Postmoderne gerade die Differenz, Vielfalt und Relativität von Lebensentwürfen, philosophischen Ansätzen, kulturellen und religiösen Ausdrucksformen und ideologischen Positionen betont und an deren Irreduktibilität (bzw. Inkommensurabilität) festhält. Eine alles bestimmende Meta-Erzählung wird von nun an immer unter Ideologieverdacht stehen.

Wie kaum eine andere Strömung der zeitgenössischen abendländischen Philosophie ist die Postmoderne ein Kind der voranschreitenden Globalisierungsprozesse und zugleich deren ideologischer Widerschein. Die real existierende und vor allem wirtschaftlich bestimmte Globalisierung geht tatsächlich von der Irrelevanz kultureller, religiöser, ideologischer und ethischer Grenzziehungen aus. Der globalisierte und kapitalistisch strukturierte Markt[350] kennt weder Hautfarben, noch religiöse Credos oder kulturelle Vorlieben; das Geld „stinkt" nicht, wie schon die Römer sagten *(pecunia non olet)*, kümmert sich also nicht um kulturelle, soziale, religiöse und anderweitige Identitäten ihrer BesitzerInnen, und spiegelt auch nicht die moralischen Umstände seines Erwerbes. Dies darf aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass sowohl der kapitalistische Markt als auch die Postmoderne, die ihm zum Teil subsidiär ideologische Schützenhilfe leistet, einer ganz bestimmten zivilisatorischen und kulturellen „Meta-Erzählung" hegemonialen und letztlich auch normativen Charakter einräumt, die den gegenwärtigen Globalisierungsprozess begleitet.

Das Abendland – vor allem die Moderne und Postmoderne – ist die eigentliche „Mega-Erzählung" oder eben „Super-Kultur" realer Globalisierungsprozesse.[351] Sie begleitet den Expansionskurs des neoliberal deregulierten Marktes kapitalistischer Prägung, die kybernetische und mediale Globalisierung durch das Internet und die *Social Media*, und sie bestimmt die dabei zugrundeliegenden Werte wie Individualität, Kompetenz, Effizienz, Gewinnstreben, Wachstum, Konsum- und Sozialverhalten. Die so genannte „globale Kultur" ist nichts anderes als die globalisierte abendländische Kultur, sei es in Form des *American Way of Life*, sei es als postmoderne Beliebigkeit oder sei es als marktkompatibler Eklektizismus mit Versatzstücken aus außer-abendländischen Kulturräumen.[352] Die Strategien und Formen dieser „postmodernen" Kolonialisierung des Globus kommen zwar viel dezenter und weniger militärisch und ideologisch daher als die klassische Kolonialisierung durch die abendländische Moderne, stehen aber dieser hinsichtlich Wirksamkeit und „Totalität" in keiner Weise nach. Der zeitgenössische Neo-Kolonialismus[353] weist Merkmale auf, die sonst

---

[350] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der „Markt" nicht einfach deckungsgleich mit der kapitalistisch strukturierten Marktwirtschaft ist, sondern auch nicht-kapitalistische Formen von Produktion und Handel umfasst. Siehe dazu etwa die Ausführungen in: De Sousa Santos, Boaventura (Hrsg.), *Producir para Vivir: Los caminos de la producción no-capitalista*, Mexiko 2011.

[351] Zur Differenzierung bzgl. des Begriffs des „Abendlandes" siehe unter IV.1 und bei Punkt 4 dieses Beitrages.

[352] Die Strategie der Fast-Food-Kette *McDonalds* ist ein Paradebeispiel für diese mono-kulturelle Globalisierung des *American Way of Life*. Außer der Hautfarbe der Angestellten und der jeweiligen lokalen Währung ist das Angebot derart uniform normiert, dass dies etwa im Falle von Bolivien dazu geführt hat, dass sich der Konzern aus dem Land hat zurückziehen müssen. Andere Ketten *(Pizza Hut; Kentucky Fried Chicken)* dagegen optieren für einen bestimmten Grad von Eklektizismus (Lokalkolorit; Anpassung an jeweilige Essensgewohnheiten), ohne aber die ihnen zugrundeliegenden Werte der Herkunftskultur aufzugeben.

[353] Es mag seltsam anmuten, die zurzeit erfolgenden Globalisierungsprozesse im Sinne von „Neo-Kolonialisierung" zu analysieren und zu verstehen zu versuchen. Insbesondere die in Lateinamerika (und Indien) entstandenen „postkolonialen Theorien" und Diskurse zur „Dekolonisation" haben aber gezeigt, dass die Debatten um Globalisierung, Post-Okzidentalismus, *Post Development Theories* und *Décroissance* eng mit den Fragen um die so genannten *Subaltern Studies* und *Postcolonial Studies*, aber auch mit der Debatte um Eurozentrismus und Okzidentozentrismus verbunden sind. Zur theologischen Debatte im deutschsprachigen Raum siehe: Nehring, Andreas/Tielisch, Simon (Hrsg.), *Postkoloniale Theologien: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11), Stuttgart 2013. Zur philosophischen Debatte im deutschsprachigen Raum siehe: Purtschert, Patricia, „Postkoloniale Philosophie: Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen", in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*,

nur totalitäre politische Systeme besitzen. Nur brauchen die Unterhaltungsindustrie und der allgegenwärtige Markt in den meisten Fällen keine Gewalt oder gar Armeen, sondern psychotechnische Methoden sanfter Überredung, mentaler Umpolung und medialer Verhexung.

Erst die kontra-hegemonialen Bewegungen der letzten Zeit, wie etwa die Zapatistenbewegung, die Weltsozialforen, die *Indignados*, die *Occupy*-Bewegung oder die Aufbrüche in der arabischen Welt, aber auch die vielfältigen fundamentalistischen Bestrebungen in den großen Weltreligionen, die zu den „großen Erzählungen" zurückfinden möchten, haben deutlich gemacht, dass die von den aktuellen Globalisierungsprozessen angepeilte „Universalität" eine in einer ganz bestimmten Denk- und Lebenstradition beheimatete Super-Kulturalität, und nicht etwa eine unter allen kulturellen und religiösen Akteuren ausgehandelte „Globalität" ist. Mir scheint, dass die Postmoderne zwar den Universalitätsanspruch philosophischen (und theologischen) Denkens aufgegeben hat, nicht aber den Globalitätsanspruch eines bestimmten Wissenschaftstypus und einer bestimmten Erkenntnisstruktur. Bei modernen und vor-modernen Wissenschaftstheorien ging man noch von einer irgendwie verfassten universal oder gar absolut gültigen (sei es in realontologischer oder transzendentaler Auslegung) Wahrheit und Wissenschaftlichkeit aus, die mit den konkreten Expansions- und Machtbestrebungen kultureller Traditionen nur bedingt zu tun haben, wohl aber einen von diesen losgelösten, eben supra-kulturellen Status innehaben.

Die Postmoderne weist eine auf ontologischen oder transzendentalen Strukturen fußende *a priori* „Universalität" als ideologisch zurück, vermag aber den realen Prozess der „Globalisierung" als eines super-kulturellen oder kultur-imperialistischen Vorgangs der Expansion des abendländischen Zivilisations- und Kulturparadigmas im Sinne einer neo-kolonialen „Universalität" und sich in allen Kontexten hegemonial festsetzenden „Globalität" nicht kritisch zu dekonstruieren. Der entscheidende Punkt dabei besteht darin, dass mit dem Axiom kultureller „Beliebigkeit" oder A-Normativität auch das kritische Potential oder der ethische Anspruch der Alterität unwiederbringlich geopfert wird. An die Stelle der (zu Recht) aufgegebenen Supra-Kulturalität abendländischer Positionen und Wertesysteme, die in der Moderne als Garantie für „Universalität" und als Instrument gegen jegliche Art von Relativismus ins Feld geführt wurde (auch bei Francis Bacon), tritt die bloße Macht der globalen (sogar militärischen) Durchsetzbarkeit eines bestimmten kulturellen Paradigmas. Durch die Abschaffung der ethisch konstituierten „Alterität" hat sich die Postmoderne der Bedingung der Möglichkeit einer (Selbst-) Kritik entledigt.[354] Und diese Alterität zeigt sich im Prozess der real fortschreitenden Globalisierung nicht etwa als Supra-Kulturalität, sondern als Hetero- und Ana-Kulturalität, also als kulturelle und ethnische, aber auch ethische und axiologische Dissidenz und Fremdheit.

3. Interkulturalität und Globalität

Genau an diesem Punkt setzt die Interkulturelle Philosophie ein, die sich weder auf (moderne) Positionen der Supra-Kulturalität noch auf (postmoderne) Ansätze der Super-Kulturalität beruft, sondern mit der im Abendland generell unterbelichteten Position einer Hetero-Kulturalität[355] ernst macht. Und dies hat natürlich auch für die Philosophie (und Theologie)

Wiesbaden 2012, 343-354. Der gesamte Band gibt die zeitgenössische Diskussion um die *Postcolonial Studies* kompakt und in einer großen Breite wieder.

[354] Für die Postmoderne ist die Alterität in erster Linie ästhetisch bestimmt und vermag somit den Diskurs der Diversität und Pluralität ausgezeichnet zu führen und zu unterbauen, nicht aber die Debatte um Asymmetrien, Hegemonien und generell ethisch qualifizierte Sachverhalte (Ungerechtigkeit, Armut, Gewalt, Marginalisierung, Diskriminierung, usw.).

[355] Dieser Begriff soll über die bloße Pluralisierung von „Kultur" im Sinne der Multi-Kulturalität hinausweisen und den Aspekt der grundlegenden Andersheit und „Sperrigkeit" von Kulturen zum Ausdruck bringen. Der

als solche weitreichende Konsequenzen. Die Zurückweisung der Supra-Kulturalität von Philosophie und Theologie (an sich) ist zugleich das dezidierte Bekenntnis zur anthropologisch verankerten Kontextualität jeglichen philosophischen und theologischen Sprechens und Denkens. Auch wenn Philosophie das „Universale“ im Blick hat, ist das konkrete Nachdenken und Austauschen darüber, so wie es leibhaftige Subjekte zu tun pflegen, noch lange nicht „universal“, sondern immer kulturell, historisch und auch gendermäßig kontextuell.

Und die Zurückweisung der Super-Kulturalität (abendländischer) Philosophie und Theologie, einschließlich deren postmoderner Erscheinungsweisen, ist die klare Negation des Anspruchs, eine einzige menschliche Kultur oder Zivilisation – mag sie noch so mächtig und global bestimmend sein – sei in der Lage, das Insgesamt menschlicher Erkenntnis und Weltgestaltung zu umfassen oder gar zu erschöpfen. „Universalität“ im Sinne der Interkulturellen Philosophie ist weder ein supra-kulturelles Apriori noch das Resultat einer globalisierten Super-Kultur, sondern das (offene) Ergebnis vieler Begegnungen, Dialoge, Diskurse und konkreter Versuche der Weltgestaltung von Hetero-Kulturalitäten, also von kulturellen Alteritäten. Und dabei spielen die philosophisch und theologisch „Anderen“ natürlich eine durchschlaggebende Rolle, nicht nur mit dem Ziel der Dekonstruktion des vermeintlichen Supra- und Super-Kulturalitätsanspruchs des Abendlandes, sondern auch im Sinne einer durch konkrete Erfahrung gefüllten „Universalität“. Der und die Andere sind für diesen auf konkreter Erfahrung beruhenden Universalitätsbegriff konstitutiv; ohne dessen oder deren Einbezug verkommt Universalität zu einer durch Macht und Gewalt durchgesetzten Globalität.

Während die vom globalen kapitalistischen Markt und der Postmoderne propagierte „Universalität“ durchaus auch eine Universalität ist, die auf konkreten historischen Prozessen beruht (also *a posteriori* konstituiert wird), ist sie doch im Gegensatz zum interkulturellen Ideal eine hegemoniale und letztlich eben monokulturelle Größe. Sie ist die von der europäischen Moderne theoretisch grundgelegte, aber bis Ende des 20. Jahrhunderts faktisch nicht eingelöste „Globalität“ des abendländischen Geistes, oder genauer: des abendländischen Erkenntnis- und Wissenschaftsideals, das heute im Begriff ist, sich auch *de facto* „universal“ (sprich: weltweit oder global) durchzusetzen. Auch das Ideal von „Universalität“, wie es die Interkulturelle Philosophie konzipiert, nimmt Abstand von einem supra-kulturellen Apriori (meta-kulturelle Wesenheiten; ahistorische Wahrheit) und weiß sich somit ebenfalls in einem historischen Erfahrungshorizont eingebettet (ist also auch *a posteriori* verfasst). Sie weist aber sowohl die Möglichkeit der „Universalisierung“ eines bestimmten Rationalitätstyps oder Wissenschaftsideals durch real erfolgende Globalisierungsprozesse – die mehr oder weniger „imperialistisch“ vor sich gehen – zurück, als auch einen Kulturrelativismus und den Verzicht auf universale Normen und Werte, wie es die Postmoderne postuliert.

Die Interkulturelle Philosophie geht grundsätzlich von einer Pluralität von Rationalitätstypen aus, wobei die vorherrschende abendländische Tradition einen unter anderen darstellt. Dies zieht weiter nach sich, dass das abendländische Erkenntnis- und Wissenschaftsideal keine Monopolstellung einnimmt und auch keinen Anspruch auf Universalisierbarkeit erheben kann, wohl aber, dass es ein wichtiger „Player“ im Polylog der Wissensformen und im Streben nach einer noch ausstehenden Universalität darstellt. Solange sich die abendländische Philosophie und Theologie als Hüterinnen oder gar Besitzerinnen universaler Wahrheiten und normativer methodischer Verfahren sehen, ist eine wahrhaft interkulturell zustande gekommene Universalität noch weit entfernt und wird stattdessen

---

Begriff der „Ana-Kulturalität“ nimmt zudem, in Anlehnung an die aus der Befreiungsphilosophie erwachsene Analektik, den hermeneutischen Ort des globalen „Randes“ oder die auch kulturell verfasste „Option für die Armen“ (in Theologie und Philosophie) in den Fokus.

durchgehend eine monokulturell verfasste Super-Kulturalität oder gar Supra-Kulturalität als „Universalität“ ausgegeben.[356]

Wie ich schon angedeutet habe, ist die Differenzierung von „Universalität“ und „Globalität“ alles andere als eindeutig und klar. Der sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie als klassisch geltende Begriff der „Universalität“ – von *universum*: „Welt“; „Kosmos“; „Universum“ – wird meistens in einen Gegensatz zu „Kontextualität“, „Historizität“, „Regionalität“ und ähnliche Größen gebracht und beansprucht damit über zeitliche und räumliche Konnotationen hinausgehende Gültigkeit. „Universalität“ wäre also der genaue Gegenbegriff zu „Partikularität“, und „universale Gültigkeit“ oder „universale Wahrheit“ wären solche, die alle Teilbereiche (Partikularitäten) übersteigen. In der vormodernen Zeit wurde die „Universalität“ ontologisch in den die partikulären Seienden transzendierenden *Transcendentalia* verankert; in der modernen Epoche leitet sich die Universalität von der Transzendentalität des menschlichen Bewusstseins ab und ist eigentlich letztlich nichts anderes als Inter-Subjektivität oder epistemologisches Apriori. Diese Anthropozentrisierung der „Universalität“ in der Neuzeit nimmt zwar Abschied von transzendenten supra-kulturellen Wesenheiten, geht aber weiterhin von der abstrakten Idee des Menschlichen (als Apriori) aus und stellt sich daher blind hinsichtlich des Projektionsmechanismus, der im Sinne der Super-Kulturalität einen bestimmten Menschen- und Zivilisationstypus als „universal“ betrachtet und propagiert.

Dieser sich in der abendländischen Neuzeit vollziehende Prozess hat möglicherweise auch mit einer schleichenden Ineinssetzung der Begriffe „Welt“ *(mundus)* und „Erde“ *(terra)* zu tun, wie sie ab der Renaissance einsetzt und sich heute im kollektiven Unterbewusstsein ganzer Generationen festgesetzt hat.[357] Man spricht von „Weltkarte“ und „Weltmeisterschaft“, von „weltumspannendem Markt“ und „Weltenbummlern“, meint aber eigentlich immer den Planeten Erde als Referenzgröße. Die „Universalität“ hat sich also auf „Erd-Dimensionen“ verkürzt und somit gleichsam zur „Globalität“ – von *globus*: „Kugel“, „Klumpen“, später dann „Erdkugel“ – gewandelt. Man spricht von der „universalen“ Erklärung der Menschenrechte und meint damit deren globalen Gültigkeitsbereich; bei transnationalen Unternehmen geht es um „Universalstandards“, die für alle Kulturen und Staaten der Erde gelten sollen.

„Globalität“ ist heutzutage eine mehrdeutige Größe: Einerseits wird der Begriff als (postmodernes) Synonym von „Universalität“ verwendet, andererseits gilt er auch als Inbegriff des durch die realen Globalisierungsprozesse angepeilten Endzustandes von erdumspannender Vereinheitlichung und hegemonialer Vorherrschaft („Globalkultur“, „globaler Markt“). Und schließlich wird er auch von kontra-hegemonialen und globalisierungskritischen Positionen im Sinne einer herrschaftsfreien planetarischen Konvivenz („globales Bewusstsein“; „globale Solidarität“) verwendet.

---

[356] Im Gegensatz zur Postmoderne verzichtet die Interkulturelle Philosophie nicht auf „universale Kriterien“, die zwar interkulturell zu verhandeln sind, aber durchaus auch Anspruch auf kultur-transzendente Gültigkeit erheben können. Ein prominentes Beispiel ist die Diskussion um die Kulturgebundenheit oder Kulturtranszendenz der Menschenrechte. Die Interkulturelle Philosophie sieht darin keinen unauflöslichen Antagonismus, sondern die Aufgabe, mittels vieler Polyloge und ausgehend von kultur-determinierten Werte- und Gültigkeitsformen zu universal verbindlichen Werten und Normen zu gelangen, die in einem nicht ontologischen oder transzendentalen Sinne als „supra-kulturell“ zu bezeichnen wären.

[357] Während die germanischen Begriffe („Welt“; *world; wereld*) etymologisch auf das gotische Wort „wer-alt“ („Menschensaat“; „Menschenalter“) zurückgehen und somit seit dem späten Mittelalter eine anthropozentrisch verengte Bedeutung erlangt haben, gehen die romanischen Parallelbegriffe *(monde; mundo; mondo)* auf das lateinische *mundus*, was die Übersetzung des griechischen *chronós* war, zurück. Paradoxerweise ist heute in den romanischen Sprachen von der „Mundialisierung“ *(mondialisation; mondialización)* und nicht so sehr von der „Globalisierung“ die Rede; die germanischen Sprachen haben sich dagegen auf den für den Planeten Erde *(globus)* eher zutreffenden Begriff der „Globalisierung“ festgelegt. Siehe auch Fußnote 341.

Die Interkulturelle Philosophie ist zwar dem (kritischen und kontra-hegemonialen) Begriff der „Globalität“ nicht grundsätzlich abgeneigt, hält aber an jenem der „Universalität“ fest, allerdings in einem trans-modernen (weder neuzeitlichen noch post-modernen) Sinne. Ich meine, dass sie dies aus *folgenden Gründen tut: Einerseits ist der Begriff der „Globalität“ aufgrund der sich de* facto abspielenden hegemonialen Globalisierungsprozesse kapitalistischer, kybernetischer und medialer Natur bereits semantisch besetzt und steht dabei für die nach dem Fall der Berliner Mauer einzig übriggebliebene Alternative des globalen Kapitalismus und des damit einhergehenden Wissenschafts- und Erkenntnisideals. Damit wird der Begriff der „Globalität“ zum Inbegriff der „Dystopie“[358] monokulturell verfasster Super-Kulturalität, in der Alterität irgendwelcher Art keinen Platz hat. Andererseits ist der Begriff der „Globalität“ mit der in der abendländischen Neuzeit stark gewordenen Zentrierung auf den Menschen (trotz der astronomischen Dezentrierung durch Kopernikus) verknüpft und grenzt somit Positionen tendenziell aus, die eine kosmozentrische oder biozentrische statt anthropozentrische Ausrichtung haben.[359] Dies ist im Kontext einer (interkulturellen) Debatte zu Wissenschaft und Erkenntnismodellen besonders wichtig.

Grundsätzlich ist der Horizont interkulturellen Denkens natürlich auch „global“ im Sinne einer weltweiten oder erdumspannenden Konvivenz und einer aufgrund unzähliger Polyloge zu erfolgenden und aufzubauenden „Universalität“. Im Unterschied zu den hegemonialen Bestrebungen von Globalisierung, deren Ideal von „Globalität“ paradoxerweise nicht globalisierbar ist – für die erdumspannende Umsetzung des *American Way of Life* bräuchten wir sieben Planeten –, optiert die Interkulturelle Philosophie für eine „Globalität“, die mit den zukünftigen Generationen, der nicht-menschlichen Natur, den existierenden Zivilisations- und Wissensformen und der spirituellen Vielfalt kompatibel ist. „Globalisierbar“ ist ein wirtschaftliches, politisches, soziales und kulturelles Modell nur dann, wenn es Alteritäten und Vielfalt konstitutiv in den Prozess der Weltgestaltung (vielleicht besser: „Erdgestaltung“) einbezieht und möglichst symmetrische Beziehungen aufbaut. Und dies gilt auch für die Philosophie und Theologie als Bereiche des „globalen Denkens“: Sie sind nicht globalisierbar, solange sie auf der Vorherrschaft des abendländischen Erkenntnis- und Wissenschaftsideals beharren und dieses auf dem Weg super-kultureller Auferlegung (sprich: „Kolonisierung“) allen Kontexten dieses unseres Planeten Erde auferlegen wollen.

4. Dekolonisation abendländischer Philosophie und Theologie

Die meisten Theorien zur Dekolonisation sind in Kontexten von ehemals formal kolonisierten Gebieten in Asien, Afrika, Lateinamerika und Ozeanien entstanden und haben die direkten oder indirekten Konsequenzen des „klassischen“ Kolonialisierungsprozesses und des so genannten „internen Kolonialismus“[360] zum Thema. Einige widmen sich, vor allem im

[358] „Utopie“ ist eine zwar meist positiv konnotierte, aber doch im Gegensatz zur real existierenden Gesellschaft definierte und gefüllte Alternative. Um diesem relativ neutralen Begriff eine je nachdem unterschiedliche Werthaftigkeit zu geben, redet man immer mehr von „Eutopie“ (Utopie in einem positiven Sinne) und „Dystopie“ (Utopie in einem negativen Sinne). Dies entspricht mehr oder weniger den religiösen Metaphern von „Himmel“ und „Hölle“.

[359] Die meisten außer-abendländischen Kulturen und Philosophien sind eher kosmozentrisch oder biozentrisch, und die vor-moderne abendländische Philosophie war eher theozentrisch und ontozentrisch ausgerichtet. Indigene Kulturen und Zivilisationen weisen eine stark anti-anthropozentrische Ausrichtung auf und können je nachdem als „ökozentrisch“, „biozentrisch“ oder „energozentrisch“ bezeichnet werden.

[360] Auch wenn bereits Lenin und Gramsci (in anderen Worten) vom Phänomen sprachen, behandelte Leo Marquard 1957 in Bezug auf Südafrika zum ersten Mal ausdrücklich das Phänomen des „internen Kolonialismus“ (Marquard, Leo, *South Africa's Colonial Policy*, Johannesburg 1957). 1965 benutzte Pablo González Casanova den Begriff für Mexiko (González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno”, in: CLACSO, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires 2006), und im Jahre 1973 Sergio Salvi in seinem Buch über die zehn „verbotenen Völker“ von Westeuropa (Salvi, Sergio, *Le nazioni proibite. Guida a dieci colonie*

Rahmen der politischen Philosophie und Kapitalismuskritik, auch dem Phänomen des „Neo-Kolonialismus“. Da mag es erstaunen, dass die Frage der Dekolonisation auch auf die abendländische Tradition zugespitzt werden soll, zumal die meisten Stammländer dieser Tradition (Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Spanien, Niederlande) kaum Erfahrungen der (militärischen und politischen) Kolonisierung durch andere Kultur- und Zivilisationsräume aufweisen, oder dass diese so weit zurückliegen (etwa im Falle der Germanen oder Kelten), dass von einer Dekolonisation kaum mehr die Rede sein dürfte.[361]

Beim Thema der Dekolonisation abendländischer Philosophie und Theologie geht es aber nicht in erster Linie um einen Befreiungs- und Emanzipationsprozess aus der Perspektive kolonisierter und/oder neu-kolonisierter Kulturen, Zivilisationen, Wertvorstellungen, Wissensformen und spirituell-religiöser Inhalte, sondern um einen (selbst-) kritischen Bewusstwerdungsprozess des eigenen (aktiven) Kolonialisierungspotenzials. Und damit verbindet sich die Frage der Dekolonisation unmittelbar mit den zuvor aufgeworfenen Fragen von „Globalität“ und „Universalität“. Das entscheidende Stichwort ist dabei der vor allem aus Lateinamerika erhobene Vorwurf des „Eurozentrismus“ oder genauer „Okzidentozentrismus“, der eigentlich nichts anderes ist als die (unbewusste) Universalisierung monokulturell begründeter und kontextuell im Abendland verankerter Wertvorstellungen, Wissens- und Wissenschaftsstandards, religiöser Praxis und ethischer Normen.[362]

Was in der „klassischen“ Moderne noch als theoretisch geforderte und entsprechend begründete „Universalität“ daherkam – Philosophie ist eigentlich „abendländische Philosophie –, hat sich im Zuge der real erfolgenden kapitalistischen Globalisierung zu einem Prozess neokolonialer Okzidentalisierung („Verwestlichung“) globalen Ausmaßes entwickelt. Das vorherrschende abendländische Wissenschaftssystem und der damit einhergehende industriell-militärische und technologische Komplex sind nicht nur als universal gültig erklärt und philosophisch begründet worden, sondern werden in den Bildungseinrichtungen und transnationalen Unternehmen rund um den Erdball tagtäglich real umgesetzt und dienen *ex effectu* als Rechtfertigung für die These ihrer Überlegenheit und den immer schon behaupteten Universalitätsanspruch. Dekolonisation abendländischer Wissenschaft im Allgemeinen und abendländischer Philosophie und Theologie im Besonderen beinhaltet demnach eine interkulturelle Dekonstruktion ihres supra- oder super-kulturellen Anspruchs und damit eine Kritik am Zentrismus, der dem sich aktuell immer noch in Expansion befindenden Globalisierungsprozess zugrunde liegt.

---

interne dell'Europa occidentale, Rom 1973). Das Buch, auf das sich seither viele Forscher beziehen, ist *Internal Colonialism* von Michael Hechter aus dem Jahr 1975 (Hechter, *Michael, Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, Berkeley 1975). Unter „internem Kolonialismus“ versteht man die strukturelle politische und ökonomische Ungleichheit zwischen einzelnen Regionen innerhalb eines Staates, also eigentlich die innerstaatliche Abbildung dessen, was im Rahmen der Kolonialsysteme weltweit erfolgt ist.

[361] Wie Salvi in der erwähnten Publikation analysiert, hat Westeuropa aber nach wie vor mit den ungelösten Reminiszenzen des „internen Kolonialismus“ zu tun, wie etwa die Unabhängigkeitsbestrebungen Schottlands, Kataloniens oder des Baskenlandes beweisen.

[362] Zu den klassischen Werken lateinamerikanischer Kritik des Eurozentrismus gelten die beiden Werke von Enrique Dussel *1492 - el encubrimiento del otro: El origen del mito de la modernidad* (La Paz 1994; zuerst auf Deutsch erschienen: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne* (Theologie interkulturell, Bd. 6), Düsseldorf 1993) und *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid 1998; es gibt eine gekürzte Übersetzung auf Deutsch: *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*, hrsg. von Raúl Fornet-Ponse, Aachen 2000.), sowie eine 2005 erschienene Kompilation von Beiträgen namhafter Intellektueller unter dem Titel *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires 2000). Darin sind unter anderen die wegweisenden Artikel von Enrique Dussel (Dussel, Enrique, “Europa, Modernidad y eurocentrismo“, in: a.a.O., 41-52) und Aníbal Quijano, (Quijano, Anibal, „Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina“, in: a.a.O., 201-246) aufgenommen. Den Auftakt zur Kritik am Eurozentrismus gab aber Samir Amin (Amin, Samir, *L’eurocentrisme: Critique d’une idéologie*, Paris 1988).

An dieser Stelle sei eine klärende Bemerkung zu den Begriffen „abendländisch“, „Abendland“ oder „Okzident“ erlaubt. Während heutzutage in soziologischen und entwicklungspolitischen Debatten vom „globalen Süden“ und „globalen Norden“ die Rede ist, hat sich insbesondere in Philosophie und Theologie der kulturelle und zivilisatorische Begriff des „Abendlandes“ behaupten können.[363] Dabei sollte auch dieser heute einer interkulturellen Kritik und Dekonstruktion unterzogen werden, da er eigentlich in einem historischen Kontext spielt, in dem der (zivilisatorische) Gegensatz von Orient und Okzident, von Ost und West im Vordergrund stand, und zwar nicht etwa in einem politischen Sinne, wie dies etwa in der Periode des Kalten Krieges (von 1948 bis 1989) der Fall war, sondern eher in einem kulturtheoretischen und religiösen Sinne. Eigentlich ist die Begriffsbestimmung des „Abendlandes“ eine vorkoloniale und vor-moderne Typisierung, die weder den „Süden“ noch den „extremen Westen“ (also die beiden Amerikas) und auch nicht Ozeanien im Blickfeld hatte. „Abendland“ hat sich spätestens seit der *Conquista* von *Abya Yala* (wie der lateinamerikanische Kontinent von der indigenen Bevölkerung bezeichnet wird)[364] von einer geografischen zu einer zivilisatorisch-kulturellen oder gar ideologischen Größe gewandelt.

So wird eben von einer „abendländischen Philosophie“, einer „abendländischen Kultur“ oder von „abendländischen Werten“ gesprochen, die in keiner Weise auf die geografischen Stammgebiete des Okzidents, also auf (West-) Europa begrenzt werden, sondern bewusst eine Erweiterung und Expansion erfahren haben, sodass das „Abendland“ heute drauf und dran ist, im wörtlichen Sinne global zu werden. In der Antike und im Mittelalter stand der Begriff *sol occidens* („untergehende Sonne“) für den dem vermeintlichen Sonnenuntergang am nächsten stehenden Teil der damals bekannten Erdteile, also das heutige Westeuropa. Der Begriff „Okzident“ (auf Deutsch in der Folge als „Abendland“ übersetzt) findet sich zum ersten Mal 1529 bei Kaspar Hedio, einem deutschen Historiker und reformierten Theologen. Oswald Spengler fasst den Begriff in seinem berühmten Werk „Der Untergang des Abendlandes“ (1918)[365] im Sinne der Nordamerika (wobei Mexiko nicht dazu gezählt wird) und Europa vereinigenden kulturellen Klammer, die vor allem vom jüdisch-christlichen Gedankengut geprägt werde. Damit war auch die Grundlage für eine (implizite) Verknüpfung von Christentum und Abendland im Begriff des „christlichen Abendlandes“ gegeben, ein Umstand, der noch vor kurzem bei der Erarbeitung einer *Carta Magna* der Europäischen Union zu heftigen Debatten Anlass gegeben hat. Edward Said kritisierte in *Orientalism* (1978)[366] das Gegensatzpaar Orient/Okzident als (ideologisches) Bestreben, durch die Abgrenzung gegen das jeweils Andere eine eigene Identität (zurück) zu gewinnen, aber ohne ontologische Grundlage.

Heute hat sich dieser ideologische Gegensatz stark aufgelöst und zum Teil anderen ideologischen Kampfarenen Platz gemacht, ohne aber aus dem Rampenlicht des aktuell auch militärisch geführten Kulturkampfes zu verschwinden. Samuel Huntington sah in seinem

---

[363] So ist sehr wohl die Rede von „abendländischer Philosophie“ und in minderem Masse von „abendländischer Theologie“, nicht aber von „Nord-Philosophie“ oder „Süd-Theologie“. Im theologischen Kontext wird der Begriff „Theologie aus dem Süden“ oder früher „Theologie der Dritten Welt“ verwendet, nicht aber sein Gegenstück „Theologie aus dem Norden“, bzw. „Theologie der Ersten Welt“.

[364] Der Begriff *Abya Yala* (in der Sprache der Kuna Panamas bedeutet er „Erde in voller Reife“) wird heutzutage von lateinamerikanischen Intellektuellen und VertreterInnen indigener Völker vermehrt als (post-kolonialer) Gegenbegriff zum kolonial geprägten Begriff „Lateinamerika“ verwendet.

[365] Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1 Wien 1918, Bd. 2 München 1922; die neueste Gesamtausgabe: Düsseldorf 2007.

[366] Said, Edward, *Orientalism*, New York 1978. Das Buch gilt als Grundlagendokument und zugleich Auftakt für die ab den 1980er Jahre einsetzenden *Postcolonial Studies*.

berüchtigten Aufsatz *The Clash of Civilizations*[367] die eigentliche Konfliktlinie noch zwischen einem (christlich inspirierten) Westen und einem (islamisch orientierten) Osten, womit einmal mehr religiöse Kategorien zur Untermauerung der zivilisatorischen Unterschiede bemüht wurden. Die Ansichten von Huntington waren maßgeblich dafür verantwortlich, dass sich das nach 1989 unipolare Weltbild wieder vermehrt zu einem bipolaren entwickelt hat, diesmal aber unter der Formel „*The West against the Rest*“[368].

Philosophisch hat sich der Begriff des „Abendlandes“, bzw. vor allem die adjektivische Formulierung einer „abendländischen Philosophie“ spätestens seit der „Entdeckung“ des östlichen Denkens (vor allem die chinesischen und indischen Philosophien) zu einem Abgrenzungs- und Identitätsmerkmal der europäischen Philosophie und deren Expansion im Zuge von Kolonialisierung und Neo-Kolonialisierung auf die von europäischen Mächten dominierten Gebiete im Süden und Osten entwickelt.[369] Der Begriff steht dabei für einen Fundus von Ideen und Prinzipien, die sich im Laufe der über 2500 Jahre alten Geschichte „abendländischen Denkens“ herausgebildet haben und die für die politische, ökonomische, soziale und kulturelle Weltgestaltung in den letzten vier Jahrhunderten – also der Moderne – von entscheidender Bedeutung waren und es noch immer sind. Auch wenn dieser Fundus niemals genau bestimmt werden kann – ein abendländisches philosophisches Dogma gibt es nicht –, so gehören dazu sicherlich wesentliche Bestandteile neuzeitlicher Befindlichkeit, wie etwa die Entzauberung der Welt, die Autonomie des Individuums, die Menschenrechte, die Herausbildung des menschlichen Subjekts, aber auch die Betonung von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit (in dieser Reihenfolge).

Die Abtrennung vieler dieser religiös motivierten Prinzipien von ihren spirituellen Quellen hat zu einem Reduktionismus und einer immer gefährlicher werdenden Verengung vormals „emanzipatorischer“ und „befreiender“ Ideen geführt. Die Betonung individueller Selbstbestimmung wurde zum Individualismus, der Kampf um Freiheitsrechte zum Terror ökonomischer Freiheiten, die Subjektwerdung des Menschen zur Instrumentalisierung und Mechanisierung der Natur, die Religionsfreiheit zur Privatisierung aller Religion, und die technologische Entwicklung zur neuen Sklaverei.

Abendländische Philosophie und Theologie haben demzufolge eine doppelte Aufgabe der „Dekolonisation“: Einerseits die bereits erwähnte interkulturelle Dekonstruktion ihres supra- oder super-kulturellen Anspruchs und damit Hegemoniegehabes, andererseits aber auch die Befreiung ihrer selbst von ihren eigenen Engführungen und Reduktionismen, gleichsam von der Geiselnahme durch die real existierende ökonomische und kulturelle Globalisierung. Solange die dominante abendländische Philosophie und Theologie – es gibt natürlich in der europäischen Geistesgeschichte genügend Beispiele einer heterodoxen und oft unsichtbar gemachten Gegen-Tradition – bewusst oder unbewusst Steigbügelhalter einer super- oder suprakulturellen Globalisierung bleibt oder diese gar legitimiert, wird sie nicht nur zur Komplizin von Ethnozid und Ökozid, sondern verliert auch jede Basis für die Katharsis eines Dekolonisationsprozesses in den eigenen Reihen.

---

[367] Huntington, Samuel, “The Clash of Civilization and the Remaking of World Order”, *Foreign Affairs* Bd. 72, Nr. 3/1993, 22–49 (später als Buch erschienen: New York 1996). Auf Deutsch: Huntington, Samuel Phillips, *Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 2002.

[368] Siehe die Publikation: Hall Stuart, „The West and the Rest: Discourse and Power”, in: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hrsg.), *Formations of Modernity: Introduction to Sociology*, Oxford/New York 1992, 185-227.

[369] Siehe dazu: Mall, Ram Adhar/Hülsmann, Heinz, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989.

13. Das Mittelmeer und der Titicacasee: Der Eurozentrismus in der Perspektive der Andinen Philosophie

Die Wiege der abendländischen Zivilisation, das Mittelmeer, ist die Brücke zwischen drei Kontinenten und zugleich Ort langer und blutiger Kriege, mythologischer Begegnungen von Göttern und Menschen, aber auch aktueller Schauplatz von Tragödien von Flüchtlingen und MigrantInnen aus Afrika, die in die „Festung Europa" eindringen möchten. Für die Römer war es das *Mare Nostrum*, für die ersten ionischen Philosophen erster und wichtigster Referenzpunkt, und für die neue christliche Religion ein wichtiges Vehikel zu ihrer Verbreitung. Das Mittelmeer ist viel mehr als die Visitenkarte Europa; es wurde lange Zeit als „Zentrum der Welt" *(in medio terrarum)* gesehen, und die noch immer gebräuchlichen Weltkarten (Merkator-Projektion) verorten es tatsächlich im Schnitt der beiden Diagonalen.

Für die andine Weltanschauung und Philosophie dagegen spielt der Titicacasee (besser: *Titiqaqa*)[370] eine ähnlich zentrale Rolle. Auch er gilt als mythologischer Schauplatz der Entstehung des Menschengeschlechts und Ort der Begegnung von Sonne *(Inti)* und Mond *(Killa)*, unabdingbare Voraussetzung für die Entstehung von Leben. Vom Titiqaqa aus machte sich das menschliche Ur-Paar auf, um die Dynastie der Inkas in Cusco zu begründen und damit den Grundstein für eine der bedeutendsten Zivilisationen zu legen, dem *Tawantinsuyu*, besser bekannt in Europa als „Inkareich".[371]

1. Ist Lateinamerika der *Far West* Europas?

In seinem polemischen Werk *Clash of Civilizations*[372] schwankt Samuel Huntington bezüglich der Zuordnung von Lateinamerika zwischen einer Position, die den Erdteil der „abendländischen Zivilisation" zuordnet, und einer solchen, die ihm einen Status *sui generis* zugesteht. Jahrhundertelang wurde *Abya Yala* – wie „Lateinamerika" eigentlich heißt – als der *Far West* von Europa gesehen, als (koloniale) Extrapolation der abendländischen Zivilisation, als „der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit" (Hegel), oder neuerdings als „Hinterhof" der Vereinigten Staaten. Die Christianisierung des Kontinents, der heute mehrheitlich katholisch ist, und seine kulturelle und mediale Verwestlichung scheinen das erreicht zu haben, was Pizarro an jenem denkwürdigen Tag im Jahre 1532 in Cajamarca (heute im Norden Perus gelegen) angefangen hatte: die „Europäisierung" von *Abya Yala*.[373]

Generationen von Intellektuellen und ganze Heere von Händlern und Unternehmern haben versucht, *ex effectu* zu beweisen, dass sich der Kontinent aufgrund seines Mestizentums *(mestizaje)* und der „Latinität" definiere und dass diese „verfluchte und kranke Rasse" (Francisco Martín Moreno) von AbyayalenserInnen (indigene Völker) schon bald einer in Museen und Bibliotheken ruhenden Vergangenheit angehöre. Die Auferlegung europäischer Sprachen (daher die Bezeichnung „latein-"), einer in Asien entstandenen und in Europa groß gewordenen Religion, einer vorwiegend hellenistisch-römischen Philosophie und einem liberal-kapitalistischen Geist des Merkantilismus sollten die dauerhafte und irreversible Eingliederung des Kontinents in das abendländische Zivilisationsmodell absichern.

[370] So die indigene Schreibweise. Wörtlich bedeutet *Titiqaqa* „Fels des andinen Jaguars".
[371] *Tawantinsuyu* („Reich der vier Himmelsrichtungen") ist die indigene Bezeichnung für das Inkareich.
[372] Huntington, Samuel, *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
[373] *Abya Yala* hat sich inzwischen in Lateinamerika als endogener Begriff für den Erdteil eingebürgert. Er stammt von der Ethnie Kuna aus Panama und bedeutet „Erde in voller Reife". Die (zum Teil legendäre) Begegnung von Pizarro und dem letzten Inka-Führer Atawallpa in Cajamarca wurde zu einer totalen „Entgegnung" und damit zum Auftakt von Völkermord, Invasion, Plünderung und Fremdbestimmung.

Lateinamerika sollte in dem Masse Zukunft haben, wie es sich Europa (und später den USA) anzugleichen fähig ist; im gegenteiligen Fall habe es keine Zukunft. *Abya Yala* gibt sich entweder selbst auf (löst sich also in der Assimilation auf) oder wird aber aufgegeben und bleibt außerhalb der Menschheitsgeschichte, es „europäisiert" sich oder es hört auf zu existieren, *tertium non datur*.

Die kolonialen Politiken zielten auf einen Prozess der „Zivilisierung" der indigenen Völker ab, was *de facto* einer „Europäisierung" gleichkam. In religiöser Hinsicht versuchten die verschiedenen „Kampagnen zur Ausrottung des Götzendienstes" im 17. Jahrhundert, den „Indio" zu christianisieren und ihm die europäische Art und Weise zu glauben, zu beten und sich mit dem Göttlichen in Verbindung zu setzen, aufzuerlegen. In sprachlicher Hinsicht hatte die starke „Kastellanisierung" (oder „Lusitanisierung")[374] des Unterrichts an Universitäten und Schulen zum Ziel, die indigenen Sprachen, die als rückständig und grob eingeschätzt wurden, einem langsamen, aber sicheren Tod auszuliefern. In wirtschaftlicher Hinsicht sollten der Merkantilismus und aufkommende Kapitalismus jede Art von „kommunitärer" Wirtschaft von Tauschhandel und Gemeinschaftsarbeit im Keim ersticken und damit die Monetarisierung und Kapitalakkumulation einführen. In biologischer Hinsicht wurde der *Mestizaje* (Rassenvermischung) bewusst als „Verbesserung der Rasse" propagiert, um die dunkelhäutige Bevölkerung („Bronce-Rasse"; Alcides Arguedas) zu weißeln und damit aus der Minderwertigkeit zu befreien. Und in philosophischer Hinsicht wurde *Abya Yala* einfach als jungfräuliches Terrain erklärt, also dem philosophischen Denken gänzlich fremd und dessen unfähig, um zugleich die jeweiligen europäischen Denkströmungen einzuführen und als verbindlich zu erklären.

2. Der Widerstand von *Abya Yala*

Die andine Region war, zusammen mit Mittelamerika, die zäheste und starrköpfigste im Widerstand gegen diese Angriffe der „Zivilisation" seitens der europäischen *Conquistadores*, Missionare und Intellektuellen. Während der Kolonialzeit und im Verlaufe der späteren republikanischen Nationalstaaten haben die indigenen Völker der Anden unterschiedliche Strategien des Widerstandes gegen diese „hellenistische Beschneidung", wie sie von den Vorreitern der abendländischen Moderne auferlegt worden ist, entwickelt.

Erstens haben sie die Strategie des „doppelten Diskurses", der „doppelten Treue" und der „doppelten Nationalität" umgesetzt und tun sie dies auch heute noch immer. Diese stützt sich auf eines der Grundprinzipien der Andinen Philosophie: dem Prinzip des eingeschlossenen Dritten *(principium tertii datur)* oder dem Prinzip der Inklusivität. Die Europäer qualifizierten diese Fähigkeit schon bald als „Doppelgesicht" *(iskay uya; pä uñnaqani)* ab und sahen sie als Ausdruck von Unaufrichtigkeit, existentiellem Wankelmut oder gar teuflischer Täuschung. In religiöser Hinsicht ahmten die indigenen Menschen die katholischen (und später auch protestantischen) Missionare derart perfekt nach, dass diese den Verdacht hegten, es handle sich um ein Werk des Teufels selber, der sich der christlichen Gebete und Rituale bedienen könnte, um die Träger des wahrhaftigen Glaubens zu täuschen. Dasselbe geschah übrigens – *mutatis mutandi* – auch hinsichtlich der Verwendung der spanischen Sprache, der zweiwertigen Logik des Westens, der Eingliederung in den kapitalistischen Markt und den Kleidungs- und Konsumgewohnheiten: äußerlich passten sich die *Indígenas* den Forderungen der Kolonialherren an, aber im Verborgenen sprachen sie weiterhin Quechua oder Aymara[375], kleideten sich auf ihre traditionelle Art und Weise, heirateten in der andinen Form

[374] Also Unterricht auf Spanisch *(Castellano)* oder Portugiesisch.

[375] Auf Deutsch sind auch die Varianten „Ketschua" (für „Quechua") und „Aimara" (für „Aymara") zulässig, werden aber weniger verwendet als die in dieser Publikation verwendeten „Quechua", bzw. „Aymara".

(sirwinakuy/sirwisiña), blieben dem Tauschhandel treu und dachten in einer inklusiven Logik.[376]

Zweitens etablierte sich schon bald eine Art zivilisatorischer und kultureller Parallelismus. In politischer Hinsicht sprach man von „zwei Republiken", eine für die *Criollos* und Weißen, und die andere für die *Indígenas*; auf kontinentaler Ebene wurde ein europäisches „Lateinamerika" einem indigenen „tiefen Amerika" *(Amerindia* oder *América Profunda)* gegenübergestellt. Und in religiöser Hinsicht – wegen dem Scheitern der „Ausrottung des Götzendienstes" – existieren die beiden religiösen Universen, das christliche und das andin-vorkoloniale, bis heute Seite an Seite, in einer Art besonderer doppelten religiösen Zugehörigkeit (Synoikismus), die sogar in ein und derselben Person auftreten kann. In politischer und wirtschaftlicher Hinsicht existieren zwei (oder mehr) Systeme im selben geografischen Raum zusammen: die westliche liberale Demokratie und die indigene kommunitäre Demokratie, die kapitalistische Marktwirtschaft und die kommunitäre Wirtschaft der Reziprozität. So hat Bolivien heute etwa den wirtschaftlichen, politischen und juridischen Pluralismus in der neuen Staatsverfassung (von 2009) festgeschrieben.

Drittens bleibt auch der kulturelle Eklektizismus als Strategie des Widerstands gegen die Dampfwalze des Eurozentrismus virulent. Die *Indígenas* der Anden akzeptieren gewisse Elemente der europäisch-abendländischen Zivilisation (wie etwa die Technologie, katholische Feste, Nutztiere und –pflanzen), weisen aber andere strikt zurück (wie etwa *Fast Food*, Musik, Kleidung oder den Individualismus). Dieser kulturelle Eklektizismus hat verschiedene typisch andine Formen einer sprachlichen Hybridität (ein andines Spanisch), des religiösen Synkretismus (ein andines Christentum), der *Criollo*-Küche und der andinen Bekleidungsmode (*Pollera*, andiner Hut, Poncho) hervorgebracht.

Viertens taucht heute eine radikale und militante Form des Widerstands auf, der sich vor allem unter dem Banner der „Dekolonisierung" und „Re-Andinisierung" der andinen Gesellschaften bemerkbar macht, die sich in den unterschiedlichen Formen von Indigenismen (Pachamamismus, Panandinismus, Indianismus, Katarismus, Neo-Inkaismus, usw.) äußern. Der Diskurs der „Dekolonisierung", der sogar in der neuen Staatsverfassung Boliviens aufscheint, nährt sich einerseits von einer starken Kritik an einem Eurozentrismus oder Occidentozentrismus in all seinen Ausprägungen, und andererseits von der Bewusstwerdung der eigenen Weisheitstraditionen und ursprünglichen Lebensformen der andinen Welt.

3. Der Titiqaqa spiegelt sich im Mittelmeer

Aus bekannten Gründen hat sich der Eurozentrismus („das Mittelmeer spiegelt sich im Titiqaqa") in den Anden vor allem durch die militärische, wirtschaftliche und politische Kolonisierung durch Spanien festgesetzt. Trotzdem aber sollte der Einfluss der französischen und deutschen Denktraditionen im Bildungswesen und dem Rechts- und Politiksystem, sowie des britischen und US-amerikanischen Liberalismus und Kapitalismus in der Ausbeutung der Bodenschätze (Bergbau, fossile Brennstoffe) nicht unterschätzt werden. Deshalb ist die andine Kritik am Eurozentrismus eigentlich eine viel umfassendere Kritik am Occidentozentrismus (dem zivilisatorischen Zentrismus des Abendlandes), und zwar im Sinne einer interkulturellen Dekonstruktion der „Kolonisierung der Seelen" (Fernando Mires) durch die vorherrschenden Philosophien und Ideologien abendländischer (europäisch-nordatlantischer) Prägung.

[376] Zur Andinen Philosophie und ihren logischen und pachasophischen Prinzipien, siehe: Estermann, Josef, *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M 1999.

Die Renaissance von autochthonen andinen Philosophien und Theologien stellt nicht nur den ideologischen Prozess der „Unterjochung“ durch eine erzwungene „hellenistisch-abendländische Beschneidung“ und eine entsprechende Hirnwäsche durch die abendländische Moderne in Frage, sondern auch den Anspruch der „Zentrizität“ des abendländischen Denkens und seiner vermeintlichen Universalität, wie sie während Jahrhunderten behauptet wurde und *manu militaru* auch größtenteils umgesetzt worden ist. Sich der Kontextualität eines jeden menschlichen Denkens bewusst zu werden, wie es die Interkulturelle Philosophie programmatisch vorschlägt und durchbuchstabiert,[377] führt zu einer grundsätzlichen Kritik eines jeden monolithischen, hegemonialen und dominierenden „Zentrismus“. Jeder Kontext besitzt sein epistemologisches, axiologisches und lebensweltliches „Zentrum“ (also seine „Perspektivität“ oder „Respektivität“) und kann somit nicht universalisiert werden, als ob seine Besonderheit alle Möglichkeiten in sich enthalte, das Menschliche zu verwirklichen.

Mit anderen Worten: die kontextuelle Andine Philosophie „offenbart“ die Kontextualität der abendländischen Philosophie selbst, und zwar im genauen Sinne des Adjektivs „abendländisch“, welches das Substantiv unauflöslich begleiten muss, weil es die „Philosophie“ als solche gar nicht gibt. Die Spiegelung des Titiqaqa im Mittelmeer, diese Kritik des dogmatischen Schlummers des abendländischen Zentrismus durch die philosophische Alterität, ist das Ergebnis einer interkulturellen diatopischen Hermeneutik.[378] Der intellektuelle und zivilisatorische Totalitarismus des Abendlandes – sekundiert von den Massenmedien, dem Internet und dem neoliberalen Markt – trifft unerwartet auf das Antlitz (um mit Lévinas zu sprechen) und die Rationalität des und der Anderen, auf die philosophische, religiöse, weisheitliche und zivilisatorische Alterität, die sich nicht von der „Selbigkeit“ des Zentrums absorbieren lässt.

Diese philosophische Alterität („Titiqaqa“) oder „andere“ Philosophie kommt seit fast dreißig Jahren in der so genannten „Andinen Philosophie“ zum Ausdruck, einer Manifestation einer jahrtausendealten nicht-abendländischen Weisheits- und Denktradition. Die Andine Philosophie fordert die Vielfalt nicht nur von Philosophien ein, sondern von Rationalitätsformen und Zivilisationsparadigmen, von denen die europäische Philosophie und Zivilisation nur eine von vielen kulturell bestimmten und kontextualisierten menschlichen Möglichkeiten und Wirklichkeiten sind. Die Andine Philosophie gründet auf einer einschließenden und holistischen Rationalität, die sich im Prinzip der Relationalität als unvordenklicher Grundlage für das Verstehen von Wirklichkeit, Mensch und Ethik auskristallisiert.[379]

4. Offenbarung von blinden Flecken

Jede Kultur und Zivilisation hat ihre „blinden Flecken“, die niemals intra-kulturell, sondern nur inter-kulturell (also durch die Alterität) offenbart werden können. Die abendländische Philosophie hat in ihrer ruhmreichen Geschichte immer wieder versucht, diese blinden Flecken durch intra-kulturelle Kritik sichtbar zu machen, zuletzt noch in der postmodernen Philosophie. Aber letztlich ist ihr das nicht gelungen, solange sie mit der Fremd-Offenbarung durch die „andere“ Philosophie Mühe bekundet und diese immer wieder in narzisstischer Attitüde zurückweist. Die Andine Philosophie könnte also – neben vielen „anderen“

[377] Dies konsequent und systematisch voranzutreiben, ist eines der großen Verdienste von Hamid Reza Yousefi, für den dieser Beitrag im Rahmen einer Festschrift zu seinem 50. Geburtstag gedacht ist.

[378] Vgl. dazu: Estermann, Josef, “Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens“, *Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27 (2012), 21-40. Aufgenommen als Kapitel X in der vorliegenden Publikation.

[379] Siehe dazu Estermann, Josef, *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M 1999.

Philosophien – der abendländischen Philosophie zu ihrer Selbstaufklärung verhelfen, würde sie wie Narziss nicht nur immer das eigene Gesicht im Wasser des Mittelmeers entdecken, sondern auch das ganz andere, in diesem Fall den „Titiqaqa“. Hier seien nur ein paar der „blinden Flecken“ erwähnt, über die die Andine Philosophie das abendländische Denken aufzuklären imstande wäre.

a. Die heterodoxe nicht-dominante Tradition der abendländischen Philosophie, die oft vom *Mainstream* unsichtbar gemacht worden und vergessen gegangen ist. Auch in der abendländischen philosophischen Tradition gibt es *Logoi spermatikoi* von Konzeptionen, die in der Andinen Philosophie (und anderen außer-abendländischen Traditionen) von vorrangiger Bedeutung sind. Der Hylozoismus oder Panpsychismus von Ernst Haeckel, der kosmische Symbolismus von Pythagoras, der Organizismus von Thomas Nagel, die homöopathischen Prinzipien eines Johan Baptist van Helmont, der Panentheismus von Karl Ch. F. Krause und Sergei Bulgakow, die kosmische Relationalität von Gottfried W. Leibniz, die *Coincidencia Oppositorum* von Nikolaus von Kues oder die Apokatastasis eines Johannes Scotus Eriugena sind nur einige Beispiele einer reichen „heterodoxen“ Tradition im Abendland.

b. Die „klassifizierende Manie“ von Europa und der abendländischen Philosophie, also das Bestreben, alle Phänomene und Wirklichkeiten in konzeptuelle Schubladen einzuordnen. Der „Begriff“ selber ist eine sehr wirkmächtige Erfindung des platonischen Sokrates, um die Herrschaft des Geistes über die chaotische Vielfalt dessen zu erreichen, was uns umgibt. Die „klassifizierende Manie“ reduziert den Reichtum des Lebens notwendigerweise auf ein paar Konzepte oder Begriffe und führt somit zu einer erzwungenen Bändigung oder gar Vernichtung dessen, was mit vorfabrizierten Modellen und Parametern nicht zu erfassen und klassifizieren ist. Dies ist auch der Fall mit vielen Themen, die in der Andinen Philosophie wichtig sind und nicht in die konzeptuellen Behälter des Abendlandes passen und deshalb scheinbar philosophischer Qualität entbehren, wie sie vom Abendland selbst definiert wird.

c. Der interkulturelle und multiethnische Charakter der abendländischen philosophischen Tradition. Was als ein monolithischer Block erscheint – „die“ abendländische Philosophie –, ist in Wirklichkeit das Ergebnis eines geschichtlichen Kampfes zwischen Strömungen mit ganz unterschiedlichen kulturellen Merkmalen (semitisch, arabisch, ägyptisch, keltisch, germanisch, indisch, usw.), einer Geschichte des Vergessens und der Verdrängung, einer Geschichte der Sieger mit ihren siegreichen Ideen. Die Andine Philosophie trifft aufgrund ihrer marginalen und marginalisierten Position die Option für die Nischen der Vernunft, für die Ideen, die als „undenkbar“ gelten, und für eine Inklusion dessen, was anscheinend keine akademische Qualifizierung verdient.

5. Kritik des philosophischen Eurozentrismus aus andiner Perspektive

Einer der wichtigsten „blinden Flecken“ jeglichen Denkens ist die jeweilige kulturelle und zivilisatorische Zentriertheit, die man im Sinne einer menschlichen Bedingtheit auch als „Perspektivität“ oder „Standpunktgebundenheit“ bezeichnen kann. Solange dieser Umstand im Sinne einer interkulturellen Vergewisserung auch als „Kontextualität“ erkannt und ausgewiesen wird, ist keine Rede von „Eurozentrismus“ oder einer anderen Form von Zentrismus. Sobald aber die eigene (kontextuelle) Perspektive als meta-kontextueller Universalismus oder supra-kulturelle Wahrheit daherkommt, ist konstruktive Kritik durch die philosophische Alterität vonnöten. Und diese betrifft insbesondere die folgenden Aspekte abendländischen Denkens:

a. Die Andine Philosophie stellt die Universalität der (vorherrschenden) logozentrischen Rationalität der abendländischen Philosophie in Frage, die sich durch die Prinzipien der zweiwertigen formalen Logik des Widerspruchprinzips, des Identitätsprinzips und des Prinzips des ausgeschlossenen Dritten leiten lässt. Diese ausschließende Rationalität steht im Kontrast zur einschließenden Rationalität der Anden (aber auch von ostasiatischen und anderen außer-abendländischen Philosophien), welche die Gegensätze im Sinne von komplementären Polaritäten und nicht von wechselseitig sich ausschließenden Widersprüchen interpretiert. Die Universalisierung dieser Prinzipien der abendländischen formalen Logik führt zu einem Logizismus und der Verdrängung anderer Ausdruckformen wie den Gefühlen, der Intuition, des Symbols und der Analogie, die übrigens eher weibliche Denkformen sind als das männliche „Schwert des Verstandes".

b. Die Andine Philosophie stellt die abendländischen Dichotomien zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Welt, zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendem, zwischen Heiligem und Profanem, ja sogar zwischen Göttlichem und Weltlichem radikal in Frage. Diese Art der Dichotomisierung der Wirklichkeit führt zu einer dualistischen Aufteilung, einem System der doppelten Wahrheit und einer Ethik sektorialer Gültigkeit. Es stimmt, dass die Entzauberung der Welt durch die abendländische Philosophie zum wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt beigetragen hat, aber dieser ist seinerseits wieder verzaubert worden und hat sich zu einer neuen Gottheit entwickelt. Die Andine Philosophie geht von der Überzeugung aus, dass jede Dichotomie und Aufspaltung in Bereiche, Räume und Sphären zu einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des kosmischen Gleichgewichts und Integrität führen. Die Trennung der „Natur" (als materielle und mechanische *res extensa*) von der menschlichen Welt (als geistige und spontane *res cogitans*) führt zu einer suizidalen Verunstaltung der Umwelt, wie wir heute sehen können. Und die radikale Dichotomie zwischen Göttlichem und Weltlichem führt zu einer Vergöttlichung des Weltlichen im Sinne einer Idolatrisierung von kontingenten Aspekten wie zum Beispiel Fortschritt, Genuss, Geld oder Markt.

c. Die Andine Philosophie kritisiert die im Westen vorherrschende reduktionistische Epistemologie, die beansprucht, mittels der beiden menschlichen Quellen der Vernunft und der Sinneswahrnehmung die volle Wahrheit zu erkennen. Diese Reduktion führt aber zu einer szientistischen Konzeption der Wahrheit und schließt alternative Quellen von Erkenntnis aus, wie Glaube, Intuition, Gefühle, Rituale, Feier oder künstlerische Darstellung. Die Andine Philosophie setzt dagegen auf eine ganzheitliche Epistemologie, die das Menschengeschlecht als Erkenntnissubjekt bei weitem übersteigt. Erkenntnis ist eine Qualität und Fähigkeit aller Seienden, seien diese menschlich oder nicht-menschlich, beseelt oder „unbeseelt" (ähnlich wie dies im Abendland Leibniz vertritt). Und diese Erkenntnis erreicht man auf vielen Wegen wie etwa dem Ritual, der Feier, der Trance, der symbolischen Darstellung oder der mystischen Vereinigung. Diese Kritik stellt die Eindimensionalität des abendländischen Wissens in Frage, wie es in einer technologie-förmigen Medizin, der monokausalen Erklärung von Ereignissen, der Rationalität und Sprachlichkeit des Unterbewussten oder dem unwiederbringlichen Fortschreiten der Zeit zum Ausdruck kommt.

d. Die Andine Philosophie stellt schließlich auch die Institutionalität und Akademizität der abendländischen Philosophie in Frage, die zusehends zu einer intellektuellen Übung von Texten über Texte (also nach Nietzsche eine „wiederkäuende" Philosophie), zu einer intertextuellen Hermeneutik verkommen ist, die den Kontakt mit der unmittelbaren Wirklichkeit verloren hat. Die akademische Forderung des Westens, dass niemand sich zu dem äußern dürfe, was geschehen ist, geschieht oder sich verbirgt, wenn er oder sie sich dabei nicht explizit auf die gesamte Ideengeschichte (des Abendlandes) beziehe, also das Aufblähen des kritischen Apparates und dessen Vorherrschaft über die Originalität

der Gedanken, ist ein Merkmal, das in keiner Weise universalisierbar ist. Das philosophische Schaffen leitet sich nicht durch die Kriterien der Verschriftlichung *(publish or perish)* und intertextuellen Verweisung, wie es ja auch Beispiele aus der abendländischen Tradition selbst zeigen (z.B. Sokrates). Die Andine Philosophie ist in erster Linie eine gelebte Philosophie, ohne auf Texte oder AutorInnen zurückzugreifen, in direktem Kontakt mit der von Männern und Frauen im andinen Kontext erlebten und gedachten vielfältigen Wirklichkeit. Diese Kritik stellt zudem die abendländischen akademischen Standards in Frage, die praktisch allen Institutionen höherer Bildung in der ganzen Welt auferlegt worden sind und es noch immer werden.

14. Andine Philosophie als provozierende Alterität: Eine interkulturelle Kritik des abendländischen Andro- und Ethnozentrismus

Der berühmte Ausspruch von Karl Marx in seiner 11. „These zu Feuerbach“, dass die Philosophie bis anhin die Welt zwar verschieden interpretiert habe, aber dass es jetzt darum gehe, sie zu verändern[380], könnte sehr wohl in folgendem Sinne abgewandelt werden: Bis heute ist die vorherrschende Philosophie ausschließlich als Philosophie der Herrschenden interpretiert worden, aber der Zeitpunkt ist gekommen, dass die (abendländischen) Philosophie aufgrund einer Haltung der *Kenosis* den Beherrschten zu dienen hat und die Welt von unten her verändern sollte.

Als die spanischen Eroberer *Abya Yala*[381] erreichten, das ja bekanntlich irrtümlicherweise als Teil Indiens betrachtet und missbräuchlich „Amerika“ genannt wurde, waren in ihren Köpfen die scholastische Philosophie der Renaissance und die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei präsent. Der spanische Hoftheologe Juan Ginés de Sepúlveda schreibt in seinem Werk *Democrates Alter*, nachdem er „einen wilden Indio entdeckt hatte, der ohne Gesetz und politische Ordnung durch den Urwald streunte und sich näher bei den wilden Tieren und Affen als dem Menschen befände“ [dabei war er nie in der Neuen Welt]: „Vergleiche diese Eigenschaften von Vernunft, Erfindungsgabe, Großherzigkeit, Mäßigung, Demut und Religion der Spanier mit jenen dieser kleinen Kerle, in denen man kaum menschliche Reste erkennen kann und denen es nicht nur an Kultur fehlt, sondern die nicht einmal eine Sprache kennen und benutzen, noch Monumente ihrer Geschichte bewahren, sondern nur eine dunkle und verschwommene Erinnerung an gewisse Ereignisse, die sie in Gemälden festgehalten haben; sie besitzen keine schriftlichen Gesetze und haben nur barbarische Institutionen und Gewohnheiten“.[382]

1. Das Problem des philosophischen „Anderen“

Seit den biblischen Geschichten, die von Griechen und Römern tradiert wurden und die Eroberer und Kulturimperialisten aller Zeiten erreicht haben, ist der als unwiderleglich geltende Syllogismus bis heute derselbe geblieben: „Wir besitzen Zivilisation und Vernunft; die Anderen sind total anders *(totaliter aliter)* als wir; *ergo*: die Anderen besitzen weder Zivilisation noch Vernunft“. Die Völker, die durch das Römische Reich erobert wurden,

---

[380] Marx, Karl (1888). *Thesen über Feuerbach*. In: MEW (1960-1968) (Karl Marx – Friedrich Engels – Werke) III. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. 5-7. 7. Der Titel “Thesen über Feuerbach” stammt von Friedrich Engels. These 11 lautet wörtlich: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.”

[381] Bei der Suche nach einer entsprechenden nicht-eurozentrischen Bezeichnung für den Erdteil Lateinamerika sehen wir uns mit sprachlichen Hindernissen konfrontiert: “Lateinamerika” ist eine Bezeichnung, mit der man sich der Vorherrschaft der abendländischen Sprachen (Latein und dessen Weiterentwicklungen) und der Allüre des italienischen Seefahrers Amerigo Vespucci beugt und somit die einheimischen Sprachen ausschliesst. Auch wenn der Begriff „Abya Yala“ sicherlich ein *Pars pro toto* ist – es handelt sich um einen Ausdruck der Ethnie der Kuna aus Panama -, so nimmt er doch explizit Bezug auf den indigenen Kontinent (das “tiefe Amerika”) mit seinen nicht-abendländischen Merkmalen. In der Kuna-Kultur bedeutet *Abya Yala* „die fruchtbare Erde, auf der wir leben“.

[382] Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), spanischer Geschichtsschreiber und Kirchenmann, Chronist von König Karl V., nahm im Disput mit Bartolomé de Las Casas zur Frage der Legitimität der Conquista und der Unterwerfung der “Indios” im Sinne der Versklavung die traditionelle Gegenposition ein. Das Zitat von Juan Ginés de Sepúlveda stammt von: Pereña, Luciano (1992). “El Proceso a la Conquista de América”. In: Robles, Laureano (Hrsg.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 209. Übersetzung JE.

galten – genauso wie es Ginés de Sepúlveda mit den „Indios“ getan hat – als „Barbaren“ *(barbari)*, also Bartträger und somit „näher bei wilden Tieren und Affen als Menschen“.[383]

Dieses psychologische Gesetz – „Ich bin die Negation des Anderen *(alter alterius)*, bzw. ich bin der Andere des Anderen“ – hat während Jahrtausenden dazu gedient, die eigene Identität zu bekräftigen und den Anderen oder die Andere zu erobern, zerstören und unterjochen, nur wegen dem Umstand, dass er oder sie „anders“ sind. Das philosophische Problem, „verschieden zu sein“[384], wird zum politischen, religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Problem des und der Anderen, das weit mehr eine Tragödie denn ein intellektuelles Problem ist, ein Holocaust, ein permanenter Genozid.

Nachdem die neue Schule von Salamanca (Francisco de Vittorio) die Ideen eines Ginés de Sepúlveda auf denselben philosophischen und theologischen Grundlagen zu entgegnen und entkräften vermochte und die „Menschlichkeit“ der despektierlich als „Indios“ bezeichneten Ureinwohner *Abya Yalas* bejaht hatte, musste die „Verschiedenheit“ oder „Andersheit“ der indigenen Bevölkerung innerhalb der menschlichen Rasse festgestellt und verortet werden, und nicht mehr als „Bestialität“ oder „Animalität“[385] außerhalb des Menschengeschlechts. Die Tatsache, den indigenen Menschen Lateinamerikas „Vernünftigkeit“ und eine „Seele“ zuzugestehen, war dabei nicht so sehr eine Geste der Großherzigkeit, die nach Sepúlveda[386] die Spanier besonders auszeichne, sondern eine Voraussetzung dafür, sie taufen und evangelisieren zu können. „Wilde Tiere“ kann man weder taufen, noch kann man ihnen die „Gute Nachricht“ *(eu-angelión)* predigen, die ja in Tat und Wahrheit für die meisten BewohnerInnen des Kontinents eine „schlechte Nachricht“ *(dys-angelión)* war. Die Zumutung, mit den „Indios“ dieselbe menschliche Natur zu teilen, zwang die Eroberer dazu, andere Merkmale zu suchen und zu bestimmen, um zwischen „ihnen“ und „uns“ einen Unterschied zu machen, also zwischen Demselben und dem Anderen.

Einige der am meisten verwendeten Indikatoren zu diesem Zweck der Abgrenzung und Ausgrenzung sind bis heute rassische und Gender-Merkmale: Der andere Mensch (in einem neutralen Sinne) wird im Verhältnis zu einem selbst aufgrund von Rasse und Geschlecht differenziert und festgeschrieben. Zusammen mit dem egozentrischen Werturteil, dass „der oder die Andere per Definition tiefer stehe als man selbst“, führt dies zu Rassismus und Sexismus, wie sie in allen wichtigen monokulturellen Projekten der symbolischen oder physischen Eroberung zu finden sind. Hätten abendländische philosophische und theologische Bücher Hautfarbe und Geschlecht, wären zweifellos die meisten weiß und männlich.

Seit den Worten von Ginés de Sepúlveda hat sich die Argumentation nicht wesentlich verändert. Die vordem in despektierlicher Art und Weise „Indios“ genannten Wesen haben schrittweise menschliche Züge angenommen, sind also zu „Nicht-Barbaren“ umgewandelt worden, wie die erzwungene Akkulturation an die spanische oder portugiesische Sprache, die Schrift, die formale Bildung, dezente Kleidung, europäische Ess- und Trinkgebräuche,

---

[383] Siehe Fußnote 382. Es handelt sich um ein Zitat von Juan Ginés de Sepúlveda, in dem er sich auf die indigene Bevölkerung des amerikanischen Kontinents bezieht.

[384] Zum ersten Mal ist diese Thematik in seiner ganzen philosophischen Tiefe und Ausmass von Emmanuel Levinas (1905-1995) in *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*. Den Haag: De Gruyter. 1961 [*Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Alber. 2002[3]] vorgebracht worden.

[385] Das rassistische Schema, die “Unterschiede zum/zur Anderen zu markieren”, ist weder typisch noch ausschliesslich eine Angelegenheit der spanischen Eroberer, sondern wiederholt sich in vielen “Nicht-Begegnungen” zwischen Völkern und Kulturen bis heute. Für die Griechen und Römer waren die Sklaven keine Menschen; für die Brahmanen stehen die Dalit (Kastenlose) ausserhalb der “Menschheit”; für Origenes waren Frauen nur halbe Menschen; usw.

[386] Siehe das Zitat, auf das sich Fußnote 382 bezieht.

logisches Denken oder gar die formale Staatsbürgerschaft zeigen. Gewisse „Mängel“[387] aber werden immer bestehen bleiben, die es möglich machen, die Anderen eben als „Andere“ wahrzunehmen und zu bewerten. Einer dieser „Mängel“ (die auf der anderen Seite einem „Ideal“ oder einer „Auszeichnung“ entsprechen), der als letzte Bastion der vermeintlichen Überlegenheit der abendländischen Zivilisation übrigbleibt, ist die von der Akademie behauptete Abwesenheit von Philosophie (in einem abendländischen Sinne).

Das philosophische Problem des oder der „Anderen“ ist also das Problem der philosophischen Alterität, also der „anderen Philosophie“. In anderen Worten: Wenn man davon ausgeht, dass die Philosophie eine (exklusive) Errungenschaft des Abendlandes ist, die sich nur in andere Kulturräume ausbreiten kann, wenn sie ihren eigenen Okzidentalismus bewahrt, dann hat die „andere Philosophie“ keine Existenzberechtigung. Der zugrundeliegende Syllogismus, der von einer solipsistischen Prämisse ausgeht, lautet folgendermaßen: „Die Philosophie ist wesenhaft griechisch (Heidegger); es gibt auf der ganzen Welt PhilosophInnen; *ergo*: diese PhilosophInnen sind wesenhaft griechisch“.[388] Wenn wir das Prädikat „griechisch“ durch weniger plumpe und monokulturelle Attribute wie „vernünftig“, „verschriftlicht“, „von individueller Autorenschaft“, „systematisch“, „zweiwertig“ oder „diskursiv“ ersetzen, kommen wir zum selben Ergebnis: Die „Anderen“ besitzen nur insofern Philosophie, als sie all jene Voraussetzungen erfüllen, die abendländische PhilosophInnen und Philosophie (die „Einen“ oder philosophischen Selben) als wesentlich definieren, um sich diesen Titel anzumaßen.

Bereits im erwähnten Verdikt von Ginés de Sepúlveda werden viele dieser Kriterien genannt, welche die abendländische philosophische Akademie heutzutage gegen die vermeintlichen „indigenen Philosophien“ ins Feld führen: „Kultur“, „Schriftlichkeit“, „Geschichte“, „geschriebene Gesetze“.[389] Wir haben also mit einem gewaltsamen und diskriminierenden Akt von „Definition“ zu tun, der den oder die „Andere“ *a priori* ausschließt. Wenn jemand die „Philosophie“ als ein Phänomen definiert, das von Individuen (PhilosophInnen) erarbeitet und in schriftlichen Texten (Essays, Artikeln, Büchern) festgehalten wird, indem diese eine binäre Logik und eine diskursive Rationalität verwenden, dann schließt man *per definitionem* all jene philosophischen Ausdrucksformen aus, die keinen

---

[387] Ein “Mangel” wird nur als solcher aus der Perspektive eines Ideals bezeichnet, das in diesem Fall der abendländischen Kultur in all ihren Ausprägungen, eingeschlossen der Philosophie, entspricht. Die spanischen Eroberer konnten sich gar nicht vorstellen, dass die indigene Alterität wertvollere Elemente enthalten könnte al jene, die ihre eigene Kultur enthält. Felipe Guamán Poma de Ayala war einer der Ersten, der es wagte, das moralische “Ideal” der Eroberer in Frage zu stellen und ihre “Mängel” zu benennen. Heute wiederholt sich dasselbe Schema, wenn sich zum Beispiel die US-Administration nicht vorstellen kann, dass es Kulturen und Demokratiemodelle geben könnte, die fortgeschrittener sind als ihre eigenen, und dass es bei ihrer eigenen Lebensart gewisse “Mängel” geben könnte. Dies Art und Weise, die Alterität zu verstehen und zu bewerten, ist typisch für ein monokulturelles (oder ethnozentrisches) Denken.

[388] Die erste Prämisse ist eine *Petitio Principii* in dem Sinne, dass sie den Ursprung der abendländischen Philosophie als Wesensdefinition jeglicher Art von Philosophie stipuliert. Auch wenn Heidegger diese Position ganz klar und in ausschliesslicher Form zum Ausdruck gebracht hat, hält die übergrosse Mehrheit der neuzeitlichen, ja sogar der zeitgenössischen PhilosophInnen im Abendland und anderen Teilen der Erde an der These der wesenhaft abendländischen Verfasstheit von „Philosophie“ als solcher fest. Siehe: Estermann, Josef (2003). “Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

[389] An dieser Stelle nochmals das schon verwendete Zitat, mit den erwähnten Begriffen in Kursivform: “Vergleiche diese Eigenschaften von Vernunft, Erfindungsgabe, Großherzigkeit, Mäßigung, Demut und Religion der Spanier mit jenen dieser kleinen Kerle, in denen man kaum menschliche Reste erkennen kann und denen es nicht nur an Kultur fehlt, sondern die nicht einmal eine Sprache kennen und benutzen, noch Monumente ihrer Geschichte bewahren, sondern nur eine dunkle und verschwommene Erinnerung an gewisse Ereignisse, die sie in Gemälden festgehalten haben; sie besitzen keine schriftlichen Gesetze und haben nur barbarische Institutionen und Gewohnheiten”. Siehe Fußnote 382.

individuellen Menschen als AutorIn haben, die nicht verschriftlicht worden sind, die dem logischen Prinzip der formalen Widerspruchslosigkeit entgegenlaufen und die eine nicht-diskursive Rationalität verwenden. Ergo: *non philosophia est*.

Die „andere Philosophie", also die nicht-abendländische Philosophie, ist für die abendländische Philosophie ein philosophisches Problem, zumindest dann, wenn diese sich selbst als die Negation ihrer eigenen Negation versteht, also als Alterität des oder der Anderen, und sich somit auf monokulturelle und kulturzentrierte Art und Weise definiert: „wahre Philosophie ist abendländisch". Solange sich die vorherrschende abendländische Philosophie ihrer eigenen Kulturgebundenheit (kultureller Zentrismus), Rassen-Identität (Ethnozentrismus) und auch vorherrschender Männlichkeit (Androzentrismus) nicht bewusst ist, wird sie andere philosophische Paradigmen nicht als „Philosophien" anerkennen, sondern im besten Falle als „Denken", „Kosmovision", „Mythologie", „Religiosität" oder einfach als „Ethnophilosophie".[390]

2. Der Fall der „Andinen Philosophie"

Dies ist der Stand der Dinge hinsichtlich der Debatte um die „Andine Philosophie". Die Akademie (also die vorherrschende Universitätsphilosophie) weist diese Bezeichnung kategorisch zurück und leugnet die Existenz einer wie auch immer gearteten Andinen Philosophie. Sie schiebt ihre thematischen Inhalte weiterhin zur Seite und verweist sie ins Reich des „mythischen Denkens", der „Religiosität", der „Kosmovision" oder im günstigsten Falle der „Ethnophilosophie". Aufgrund dieser Sicht verwendet sie teilweise dieselben Argumente wie Ginés de Sepúlveda, nur geht es diesmal nicht darum, der indigenen Bevölkerung von *Abya Yala* ihre „Menschlichkeit" abzusprechen, sondern in Abrede zu stellen, dass sie zu einem eigenständigen „Philosophieren" und einer philosophischen Auseinandersetzung mit ihrer Art und Weise, die Welt zu denken und vorzustellen, fähig sei. Der unterschwellige Syllogismus abendländischer Rationalität ist dabei genauso krude wie überzeugend: „In der Andenregion gibt es weder schriftliche Quellen noch individuelle PhilosophInnen, die die indigene Weisheit zum Ausdruck bringen; die Philosophie ist aber notwendigerweise auf schriftliche Quellen und individuelle Autorschaft angewiesen; *ergo*: die indigene andine Weisheit ist keine wirkliche Philosophie".[391]

Die postmoderne Philosophie leistet dieser mono-zentrischen und ausschließenden Haltung trotz ihrer gegenteiligen Ausrichtung insofern Schützenhilfe, also sie sich jeglichen Werturteils enthält, wenn es um „Philosophie", „Denken", „Weisheit", „Kosmovision" oder „Mythos" geht. All diese Bezeichnungen gelten als gleichwertige Alternativen kultureller Ausdrucksformen, sodass man nicht ins Feld führen kann, dass eine von ihnen den anderen überlegen oder fortgeschrittener sei als die anderen. Was auf den ersten Blick als eine Rehabilitierung und Anerkennung indigenen Denkens[392] erscheint, wird angesichts der

---

[390] Der Begriff "Ethnophilosophie" (*ethnophilosophy*) wurde vom benianischen Philosophen Hountondij als Replik auf das Werk des belgischen Missionars Placide Tempels, "Bantu Philosophy" (Paris 1959), geprägt: "In fact, it is an ethnological work, with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy'" (Houtondij, P.J. (1983). *African Philosophy: Myth and reality*. London. 34).

[391] Ich erörtere die Frage der Schriftlichkeit (bzw. Textualität) und individuellen Autorenschaft, bzw. Der mündlichen Tradition und kollektiven Autorenschaft als vermeintlich unabdingbare Voraussetzungen für die Philosophie gründlich in: Estermann, Josef (1999). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Quito: Abya Yala. 63-75. [*Andine Philosophie: Interkulturelle Studien der autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M.: IKO. 1999].

[392] Die postmoderne Philosophie eröffnet die Möglichkeit neuer "Philosophien" und Welterklärungen, die über die "Meta-Erzählungen" der abendländischen Moderne hinausgehen. Trotzdem aber bleibt die grosse Mehrheit der postmodernen PhilosophInnen den kulturellen Parametern des Abendlandes verhaftet. Ihre Kritik der

Machtverhältnisse zwischen real existierenden Kulturen (Huntington nennt sie „Zivilisationen“) schlicht und einfach zu einer unverantwortlichen Idealisierung. Die wirtschaftliche und militärische Macht des Abendlandes erweist sich hinsichtlich des hier vorliegenden Themas als die „definitorische“ Macht oder intellektuelle Definitionshohheit, die eine klare Linie zwischen „Philosophie“ einerseits und „Weisheit“ (bzw. „Denken“, „Mythos“, usw.) andererseits zieht, und zwar mit all ihren axiomatischen und bildungspolitischen Konsequenzen.[393]

Die Verteidigung einer „Andinen Philosophie“ ist deshalb weder eine rein akademische Angelegenheit, noch eine eingebildete Debatte oder ein Spleen von ein paar „Andinophilen“, sondern die Anerkennung und Rehabilitierung einer ganzheitlichen Menschlichkeit, einer spezifischen Art und Weise, die Welt zu begreifen und darzustellen, einer Jahrtausende alten Weisheit, die bisher durch kulturalistische und ethnozentrische Vorurteile beladen war. Zudem erweist sie sich als entscheidender Schritt hin zu einer „Befreiung der Philosophie“[394], die in einem Solipsismus und Dogmatismus gefangen bleibt. „Andine Philosophie“ – wie auch andere indigene Philosophien (Nahua, Maya, Amazonas, Bantu, Munda, usw.) – stellt bestimmte „blinde“ Grundannahmen der vorherrschenden abendländischen Philosophie in Frage, insbesondere deren Ethnozentrismus (vor allem im Sinne eines noch immer nachwirkenden Hellenozentrismus) und Androzentrismus (im Sinne ihrer starken männlichen Rationalität).

Angesichts der Tatsache, dass der konzeptionelle Rahmen der vorherrschenden Philosophie des Abendlandes die theologischen Ideen von „Gott“, der „Welt“ und des „Menschen“ geprägt hat und es immer noch tut, wird die Dekonstruktion des abendländischen Ethno- und Androzentrismus auch eine Veränderung des theologischen Paradigmas nach sich ziehen, etwa im Sinne eines alternativen Modells, wie es die „Andine Theologie“ vorschlägt. Eine solche Dekonstruktion kann durchaus von einer postmodernen Position (etwa Derridas) aus ins Feld erfolgen, aber diese wäre doch eine solche, die vom Innern der abendländischen Philosophie (und Theologie) herrührt und daher prinzipiell intra-kulturell ausgerichtet wäre. Sie ist jedoch nicht imstande, die (unbestrittene) Notwendigkeit und Reichweite einer solchen monokulturellen Dekonstruktion in Frage zu stellen, um die verborgene und unterdrückte Geschichte der abendländischen Philosophie selbst (also etwa die Popularphilosophien, vergessene und marginalisierte Ideen, weibliche Ansätze) zu offenbaren und sie von ihren androzentrischen Krankheiten wie „Dualismus“, „Instrumentalismus“, „Rationalismus“ oder „Egozentrik“ zu befreien. Ich bin der Meinung, dass eine wahrhafte wechselseitige „Befreiung“ und Anerkennung des und der Anderen nur als Frucht einer interkulturellen Dekonstruktion der Philosophie zu erreichen ist.

Wenn ich von „Andiner Philosophie“ spreche, denke ich nicht an ein „reines“ Denken, das überhaupt nicht durch abendländische oder andersartige Ideen durchdrungen wäre; es handelt sich nicht um eine vorkoloniale Inka-, Tiwanaku-, Pukara- oder Wara-Philosophie.[395] Ich

---

Moderne ist im Kern eine intra-kulturelle Kritik. Dies ist der entscheidende Punkt, in dem sie sich von einer interkulturellen Haltung unterscheidet.

[393] Bis heute werden ausser einigen wenigen Ausnahmen (z.B. an der Universidad Mayor de San Andrés in La Paz) in den philosophischen Lehrplänen die indigenen Weisheitslehren und Philosophien nicht in Betracht gezogen.

[394] Die Umkehrung der bekannten “Befreiungsphilosophie” ist das Ergebnis der Selbst-Offenbarung als vorherrschende und beherrschende. Wenn die “vorherrschende Philosophie die Philosophie der Herrschenden” (eine Abwandlung des berühmten Marx-Zitats) ist, dann zieht die „Philosophie der Befreiung“ notwendigerweise die “Befreiung der Philosophie“ nach sich, was nur ausgehend von der philosophischen Alterität möglich ist.

[395] Es gibt Versuche, eine “vor-koloniale Philosophie” zu etablieren, was sicherlich einen historischen Wert und zudem die Anerkennung dieser Art von Denken beinhaltet (zum Beispiel: Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad; Diaz Guzmán, Víctor (1991). *Filosofía Antigua en el Antiguo Perú*. Lima). Die “andine Philosophie” versteht sich weder als vor-kolonial noch

zweifle nicht am Wert und an der Berechtigung, eine vorkoloniale Philosophie zu rekonstruieren, vor allem aus historischen Gründen oder um das intellektuelle und kulturelle Erbe zu sichern, das verloren gegangen oder einfach ignoriert worden ist. Ich sehe es als legitim oder gar als notwendig an, diese geschichtliche Arbeit anzupacken. Aber ich bin der Meinung, dass die „Andine Philosophie“ ein aktuelles und lebendiges Denken spiegelt, das sich in voller Entfaltung befindet, eine komplexe und „synkretistische“ Weisheit in einem Entwicklungsprozess, die sowohl Elemente der prähispanischen Völker und Kulturen (die als solche schon ausgesprochen interkulturell waren) als auch fremde Elemente beinhaltet, die im Verlaufe der Zeit in die Grundmatrix des andinen kulturellen Paradigmas Eingang gefunden haben.[396]

Eine interkulturelle Dekonstruktion der vorherrschenden abendländischen Philosophie kann nicht ohne offenen Dialog mit anderen Traditionen, in diesem Fall mit dem andinen philosophischen Erbe erfolgen. Durch diesen Dialog – soll es keine rein akademische Übung sein – werden beide Gesprächspartner wechselseitig in Frage gestellt, und beide müssen „sich selbst dekonstruieren“.[397] Wir können dies einen „diatopischen hermeneutischen oder interparadigmatischen“ Prozess[398] nennen, in dem sich die eigene philosophische Identität (also die abendländische oder andine) immer Aug in Auge mit der philosophischen Alterität des oder der jeweils Andern konstituiert und „dekonstruiert“. Ich glaube nicht, dass es möglich ist, eine „Andine Philosophie“ von innen her zu erarbeiten, ohne Hilfe einer abendländischen (indoeuropäischen) Sprache wie dem Spanischen und ohne die konzeptionelle Arbeit der „Reflexion“ (die abendländische Tradition als „Spiegel“ und „Projektionshintergrund“). Ich glaube aber auch nicht, dass eine wahrhaftige Dekonstruktion der vorherrschenden abendländischen Philosophie ohne den interkulturellen Dialog mit kulturell völlig anderen Traditionen, wie in unserem Fall der „Andinen Philosophie“, möglich ist.

Wenn ich von zwei *Topoi* (in der „diatopischen Hermeneutik“) spreche, meine ich kulturelle Voraussetzungen und Grundannahmen, die weder seitens des Westens noch der Anden in Frage gestellt werden und die nur aufgrund der Arbeit und dank des oder der jeweils Andern ans Licht gelangt oder in die Vernunft findet. Weder die abendländische noch die andine Tradition vermag die intrinsischen Möglichkeiten und paradigmatischen „Vorurteile“ (im Sinne Gadamers) ihres eigenen *Topos* wirklich zu erkennen und sich dessen wesenhaften Begrenzungen bewusst zu werden. Dies ist nicht nur ein psychologisches Axiom, das die Interaktionen von Individuen bestimmt, sondern ist auch gültig für die Interaktion von kulturellen und philosophischen Paradigmata.

Keine einzige Kultur und kein einziger philosophischer Topos können alle Möglichkeiten der Menschheit ausschöpfen. Dies scheint die grundsätzliche Hybris der abendländischen philosophischen Tradition zu sein: in der übergroßen Mehrheit durch weißhäutige Männer der

---

als indigenistisch, sondern baut auf dem synkretistischen Prozess der kulturellen Vermischung *(mestizaje)* der letzten fünfhundert Jahr als konstitutivem Prozess auf.

[396] In diesem Zusammenhang sollte man sich (*mutatis mutandi*) ernsthaft fragen, ob denn das Christentum einfach als “abendländisch” zu bezeichnen ist (wie es einige AutorInnen zu vertreten meinen), vor allem vor dem Hintergrund, dass es eine andere Wurzel besitzt, die sicherlich genauso bestimmen ist: die semitische Rationalität des Orients.

[397] In der Theologie meint der sri-lankische Theologe Aloysius Pieris, dass ein (interreligiöser) Dialog kein konservatives Unternehmen sei, da er immer neue Möglichkeiten eröffne, die jeweiligen Positionen zu verändern. Wenn einer der Gesprächspartner mit der Absicht in den Dialog eintritt, seine eigene Position unverändert behalten zu wollen, handelt es sich nicht um einen wahrhaftigen Dialog. Dasselbe kann man auch vom interkulturellen Dialog behaupten.

[398] Die “diatopische Hermeneutik” (Panikkar) sucht das Verständnis der Alterität durch einen interkulturellen Dialog zwischen zwei kulturellen ‘Orten’ (*Topoi*), ohne dabei auf einen dritten Punkt der Vermittlung (*tertium mediationis*) zurückzugreifen. Siehe: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

Mittelklasse hervorgebracht, stellt sie sich selbst als „universal“, „super- und suprakulturell“ oder gar als „absolut“ dar. In der Theologie könnte man eine solche Haltung der ethnozentrischen Arroganz, der „Universalisierung“ eines bestimmten kulturellen Gesichtspunktes, diese in einer ganz bestimmten Kultur verwurzelte „Superkulturalität“ als „Götzendienst“ oder „Idolatrie“ bezeichnen. In der Philosophie handelt es sich schlicht um einen Fehlschluss, aber einen, der von der Akademie nicht erkannt und dadurch ständig in Stand gehalten wird.[399]

Wenn wir davon ausgehen, dass die menschlichen *Topoi* des Lebens, Erfahrens und Reflektierens des großen Reichtums des Lebens, des Kosmos, des Göttlichen, des Menschlichen, des Existierenden und Vorgestellten grundsätzlich komplementär zueinander sind, wird der interkulturelle philosophische Dialog zwischen der abendländischen und andinen Tradition (und vielen anderen) zu einem Imperativ für die Selbstoffenbarung der Partner in diesem Dialog. Zugleich aber muss kritisch festgehalten werden, dass dieser Dialog heutzutage nicht unter den Voraussetzungen eines „herrschaftsfreien“ Diskurses (Habermas) erfolgt, sondern unter politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen starker Asymmetrien.

Die Situation der Epoche von Ginés de Sepúlveda hat sich nicht wesentlich verändert: das Abendland – heute eher die US-amerikanische denn die spanische Variante – bleibt weiterhin von seiner „kulturellen Überlegenheit“ überzeugt und fühlt sich im Recht, der ganzen Welt seine zivilisatorische Frohbotschaft zu bringen und seine philosophischen Ideen den „barbarischen“ Völkern zu ihrer Erlösung zu predigen. Die Voraussetzungen für den Prozess und die aktuellen Strategien der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung fördern einen einschließenden (inklusiven) Dialog zwischen der vorherrschenden abendländischen Philosophie und der Andinen Philosophie, in der beide eine gleichwertige Rolle spielen, in keiner Weise.

Die Abschottung seitens bestimmter indigener Gruppierungen könnte ein taktisches Manöver sein, aber sicher kein langfristiges strategisches Ziel. Deshalb glaube ich nicht an die philosophische Durchführbarkeit eines extremen „Indianismus“ oder „Andinismus“, auch wenn diese sicher ihren heuristischen Wert und eine gewisse Bedeutung für die Wiedererlangung der eigenen Identität besitzen. Wir könnten diese Problematik auch mit dem Dilemma vergleichen, vor das sich der klassische Feminismus gestellt sah: entweder sich selber von der androzentrischen Welt isolieren und „befreite Inseln“ errichten, oder aber mit der männlichen Welt in einen Dialog von *realiter* Ungleichen treten. Wenn wir dies auf das Thema der Interkulturalität anwenden, hat es die Andine Philosophie mit dem folgenden entscheidenden Dilemma zu tun: Entweder sich von der abendländischen Welt isolieren und eine absolut unvergleichliche symbolische Welt entwickeln (eben die Haltung eines „Indigenismus“ oder „Andinismus“), oder aber mit dem Abendland in einen Dialog von *realiter* Ungleichen treten (dies die Haltung, die von der „Andinen Philosophie“ eingenommen wird). Trotz der Gefahren der zweiten Alternative gibt es verschiedene Gründe, die von der andinen Weisheitstradition selbst herkommen, die uns ermutigen, in einen solchen Dialog zu treten. Da andine Denken ist in sich selbst inklusiv und sucht Komplementaritäten. Es zielt nicht auf eine entkontextualisierte „Universalität“, sondern auf eine philosophische, kulturelle und zivilisatorische „*Pluri*versität“.[400]

---

[399] Es gehört zum Problem der abendländischen Monokulturalität selbst, dass sie nicht in der Lage ist, sich selber als “götzendienerisch” zu offenbaren, solange sie sich nicht der Interpellation durch andere kulturelle Paradigmen stellt. Der „Trugschluss“ der Suprakultualität wird erst gelöst (und aufgelöst), wenn das Abendland in einen symmetrischen Dialog mit kulturell völlig verschiedenen Paradigmen tritt.

[400] Mir scheint, die paradigmatischen Voraussetzungen des andinen Denkens sind mit einer kulturellen und philosophischen Einigelung, einem ethnischen und kulturellen ‘Purismus’ und der Suche einer von anderen

Sowohl die abendländische wie die Andine Philosophie sind von ihrem Wesen her interkulturell, auch wenn dies nicht immer anerkannt wird. Die abendländische Philosophie ist weder homogen noch von ihrer Genese her monokulturell; im Verlauf von 27 Jahrhunderten hat sie Elemente aus unterschiedlichen Kulturen aufgenommen, wie etwa der ägyptischen, griechischen, römischen, arabischen, germanischen, angelsächsischen und indischen. So ist auch die Andine Philosophie das Ergebnis eines philosophischen Synkretismus mit Elementen aus den Wari-, Pukara-, Aymara-, Inka-, Tiwanaku- und europäischen Kulturen. Im Fall der abendländischen Tradition neigt die vorherrschende Geschichtsschreibung dazu, dies zu vergessen und die inhärente Interkulturalität zu verbergen und abweichende Strömungen und Positionen zu verdrängen (wie dies etwa im andinen Kontext aus der Sicht eines ideologischen „Inkaismus" der Fall ist).[401]

3. Andine Kritik des abendländischen Androzentrismus

Das Aufkommen indigener Theologien (und in geringerem Masse indigener Philosophien) in den letzten Jahren hat die starke und lang andauernde Inkulturation der offiziellen christlichen Theologien der verschiedenen Kirchen in einen abendländischen Kontext augenscheinlich gemacht. Oder in einem konkreteren und spezifischeren Sinne: die stark abendländische und hellenistische Farbe ihrer Sprache und Konzeptualisierungen, sowohl in der katholischen als auch in den evangelischen Kirchen. Seit den 1990er Jahren, als die Befreiungstheologie scheinbar gezähmt war, haben die Glaubenshüter des Vatikans vor allem zwei theologische Ansätze ins Visier genommen: die indische Theologie und die „indianische" Theologie.[402] In beiden Fällen haben wir es mit einer radikalen Infragestellung des abendländischen konzeptionellen Paradigmas als philosophischem Rahmen für den theologischen Ausdruck von bestimmten Dogmen, wie etwa der Stellung von Jesus Christus oder dem Gottesbild, zu tun.

In verschiedenen Verlautbarungen der vatikanischen Glaubenskongregation (Nachfolgerin der Inquisition) zur Rolle von Mann und Frau kam in letzter Zeit die Angst der offiziellen Amtstheologie vor all jenen Positionen zum Ausdruck, die die androzentrischen Grundlagen der abendländischen Kultur, Theologie und Philosophie radikal in Frage stellen, wie etwa der Feminismus, die Gender-Debatte oder indigene und nicht-abendländische philosophische Paradigmen.

Einflüssen unberührten Welt unvereinbar. Der Indigenismus ist ein immer wiederkehrende Strömung, die eine Gegenbewegung und einen Widerstand zu einem politischen und kulturellen Projekt bildet, das die kulturellen, ökonomischen und politischen Vorstellungen im Namen eines abendländischen Messianismus homogenisieren möchte, der sich „kultureller Kolonialismus" und „neoliberale Globalisierung" nennt. Es geht nicht um eine frei gewählte Position, die dem tiefen Gefühl der andinen Komplementarität und Inklusivismus entsprechen würde.

[401] Außer den Versuchen, eine vor-koloniale "Inka-Philosophie" zu restaurieren (siehe Fußnote 85) gibt es politische und soziale Bewegungen in den Anden, die eine "reine" vor-koloniale Ordnung mit einer starken Bezug zum Inkareich des Tawantinsuyo wiederherstellen möchten und dabei die effektive Geschichte einer gelebten und während Jahrhunderten entwickelten Interkulturalität leugnen, wie sie auch schon zur Zeit des Tawantinsuyo der Fall war. In Peru ist vor kurzem die Bewegung des "Ethnocacerismus" entstanden, die mit dem "Katarismus" und "Neo-Katarismus" in Bolivien vieles gemeinsam hat.

[402] Auf Spanisch im Wortspiel *Teología de la India* y *Teología India* prägnant zusammengefasst. Zur Theologie Indiens (speziell der 'Dalit-Theologie') siehe: Massey, James (1989). "Ingredients for a Dalit theology". In: M. E. Prabhakar (Hrsg.). *Towards a Dalit Theology.* Delhi. 57-63; Shelke, Christopher (1994). "Dalit theology: Emergence and emergency". In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-4. 257-273; Massey, James (2000). "Movements of liberation: Theological roots and visions of Dalit theology". In: *Bulletin of Ecumenical Theology* 12. 52-68. Zur indigenen Theologie *Abya Yalas* siehe: López Hernández, Eleazar (1991). "Teología india hoy". In: *Christus* 56-648. 2-26; ders. (1993). "Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century". In: *International Review of Mission* 82-325. 51-56; ders. (2000). *Teología India: Antología.*. Cochabamba: Verbo Divino; Steffens, Elisabeth (2001). "Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte". In: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001.* Frankfurt a.M.: IKO. 193-220.

Im Moment sehe ich zwei große Herausforderungen für die kontextuellen christlichen Theologien auf der ganzen Welt, sei es in katholischer oder evangelischer Perspektive: Einerseits die Herausforderung einer radikalen Enthellenisierung des – oft unbewussten und symbiotischen – konzeptionellen und philosophischen Rahmens, und andererseits eine Dekonstruktion des Androzentrismus, wie er in der großen Mehrheit der klassischen abendländischen Theologien beheimatet ist. Diese beiden Herausforderungen erfordern eine miteinander verbundene doppelte Hermeneutik: eine interkulturelle oder „diatopische" Hermeneutik und eine Gender-Hermeneutik, die weit mehr ist als eine feministische Hermeneutik.[403]

Wie ich eben explizit ausgeführt habe, scheint es mir, dass die philosophische Alterität, in diesem Fall die Andine Philosophie, enorm viel dazu beitragen könnte, diese Herausforderungen zu formulieren und ein paar Wege für deren Dekonstruktion und Rekonstruktion vorzuzeichnen, und zwar sowohl für die philosophische Arbeit wie für die Theologie. Im Folgenden möchte ich im Sinne einer andinen Kritik am herrschenden Androzentrismus der abendländischen Tradition einen Input für eine „diatopische" Gender-Hermeneutik[404] versuchen.

Die Andine Philosophie geht – wie etwa auch die vedische Tradition Indiens[405] – vom Begriff des „Nicht-Dualismus" der Wirklichkeit aus, was nicht dasselbe ist wie ein metaphysischer Monismus. Die Wirklichkeit, also alles was existiert und vorgestellt werden kann, wird nicht als in unvergleichliche oder gar widersprüchliche Aspekte und Sphären aufgespalten aufgefasst: das Göttliche und Menschliche, das Wahre und Falsche, das Himmlische und Irdische, das Religiöse und Profane, das Männliche und Weibliche, das Lebendige und Tote, das Ewige und Zeitliche.

Die vorherrschende abendländische Tradition dagegen – seit der platonischen Philosophie bis zur Phänomenologie und analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts – ist stark von dieser Art von (theologischem, metaphysischem, epistemologischem, ethischem, logischem) Dualismus geprägt, der in einer expliziten und folgenreichen Art und Weise im Prinzip der exklusiven Logik (Widerspruchs-, Identitäts- und Zweiwertigkeitsprinzip) zum Ausdruck kommt: Entweder das Eine oder das Andere, aber eine dritte Möglichkeit gibt es nicht *(tertium non datur)*. Entweder Gott oder der Mensch, entweder Geist oder Materie, entweder Kultur oder Natur, entweder Mann oder Frau.[406]

---

[403] Wie die Interkulturelle Philosophie keine sektorielle Philosophie ist, sondern eine Haltung oder transversale Perspektive, die sich auf alle Themen und Ausrichtungen der philosophischen Tätigkeit auswirkt, genauso erachte ich die Gender-Hermeneutik nicht als „Gender-Philosophie" oder gar „feministische Philosophie", sondern als eine gender-sensitive Philosophie. Eine solche ist ebenso wenig sektoriell, sondern nimmt eine transversale Perspektive ein. Zusammengefasst: die Interkulturelle Philosophie muss hinsichtlich der Gender-Problematik sensibel sein (Dekonstruktion des Androzentrismus), und eine gender-sensitive Perspektive sollte auch hinsichtlich der Interkulturalität sensible sein. (Dekonstruktion des Ethnozentrismus). Man könnte von einer zweiten oder gar dritten ‚epistemologischen Revolution" (mit den entsprechenden Bruchstellen) sprechen.

[404] Die „diatopische Hermeneutik" praktiziert einen interkulturellen Dialog zwischen zwei philosophischen Paradigmen oder *Topoi*, im vorliegenden Fall zwischen dem *Topos* der vorherrschenden abendländischen Philosophie und dem *Topos* der Andinen Philosophie. Eine diatopische Gender-Hermeneutik realisiert diesen Dialog in der Perspektive der Asymmetrien oder Symmetrien von Männlichem und Weiblichem (im Sinne von „Gender"), wie sie in beiden Traditionen bestehen.

[405] Siehe Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

[406] Auch wenn das Widerspruchsprinzip (wenn A wahr ist, kann -A nicht zugleich wahr sein), das dem Identitätsprinzip (A ist A; A ist nicht –A) und dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (entweder A oder –A ist wahr) logisch äquivalent ist, eine formale Beziehung zwischen Propositionen beansprucht, wendet es die abendländische Philosophie auch auf der materialen Ebene in der Ontologie (Theologie, Kosmologie, Psychologie) an.

Die Andine Philosophie denkt in polaren Dualitäten und nicht in Dualismen, und ihr grundlegendes Prinzip ist das der Relationalität, heruntergebrochen in die Axiome von Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität.[407] Die Aufspaltungen von Subjekt und Objekt, von Religiösem und Profanem, von Göttlichem und Menschlichen, von Lebendigem und Nicht-Lebendigem, diese typisch hellenistischen (und bis zu einem gewissen Grad auch semitischen) Diastasen haben für die andine Weltanschauung keine Gültigkeit. Mir scheint, dass das Bedürfnis, die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit aufzuspalten und analytisch zu „reinigen", ein typisch männliches Bedürfnis ist. Als Mann tue ich dies tatsächlich auch in eben diesem Augenblick. Und es ist keineswegs etwas Schlechtes an sich, aber wenn diese androzentrische Herangehensweise, die Welt zu erfassen und zu gestalten, zur einzig möglichen, zum universell gültigen Paradigma und zum einzig wahren Pfad der Erlösung wird, wird sie neurotisch und verheerend.

Das berühmte römische *Divide et impera* ist wohl der klarste und politisch konsequenteste Ausdruck der androzentrischen Tendenz, die Wirklichkeit, die Welt und Geschichte, ja sogar das Göttliche zu begreifen (dabei steckt schon in diesem Wort des „Be-greifens" der Ansatz einer erobernden und besitzergreifenden Männlichkeit)[408] und diese zum „Begriff" zu machen. Der männliche analytische Geist („Analyse" meint wörtlich „auseinandernehmen", „in die Bestandteile zerlegen") ist grundsätzlich anatomisch (*tomein*: „schneiden"), zerlegend, mechanisch, instrumentell, destruktiv. Um das Leben (eine Pflanze, ein Tier, einen Menschen) zu analysieren, müssen wir es in Teile zerlegen und das voneinander trennen, was eigentlich untrennbar ist, mit dem Ergebnis, das Leben selbst zu zerstören. Jede Synthese des Lebens, die auf dem Ergebnis einer tatsächlichen Analyse aufbaut, stellt sich als künstlich und roboterhaft heraus.[409]

Die Andine Philosophie stellt die wesentliche Komplementarität von allem Existierenden in der Form der Ganzheitlichkeit (Integralität; Holismus) dar. Die komplementären Aspekte können nur auf Kosten ihrer eigenen Integrität und Ganzheitlichkeit vom Ganzen getrennt werden; das holistische Prinzip fällt in letzter Konsequenz mit dem Lebensprinzip zusammen. Es gibt kein Leben in isolierter Form, sondern nur in und durch ein Netz komplementärer Beziehungen. Man könnte das andine Denken als „gynosophisch"[410] bezeichnen, insofern wir die Fähigkeit zu synthetisieren, Beziehungen und Bindungen aufzubauen, zu vermitteln und zusammenzuführen als etwas typisch Weibliches identifizieren. Ich nehme dabei nicht Bezug auf den so genannten „Pachamamismus"[411] oder eine Art andines Matriarchat, sondern auf die grundlegende Struktur andinen Denkens, wie sie wahrscheinlich sogar von den Subjekten

---

[407] Für weitere Erläuterungen, siehe: Estermann, Josef, *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998, 114-135 [*Andine Philosophie: Interkulturelle Studien der autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M 1999, 128-152]. Das Prinzip der Relationalität ist das grundlegende, von dem sich die Prinzipien der Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität ableiten.

[408] Trotz der Tatsache, dass das semantische Feld der lateinischen Wurzel *concipio* (dt. *konzipieren*, sp. *concebir*; fr. *concevoir*; it. *concepire*; por. *conceber*; en. *conceive*;) in den romanischen Sprachen auf den Bereich der weiblichen Sexualität und die Theologie *(Inmaculada Concepción)* ausgedehnt worden ist, hat der Begriff doch eine ausgesprochen aktive, possessive und aggressive, also typisch männliche Konnotation behalten (im Sinne eines Besitzergreifens).

[409] Die moderne (und postmoderne) Tendenz, organische Prozesse und Organismen durch mechanische Prozesse und Roboter zu ersetzen, offenbart das männliche Bestreben, den „Schwangerschaftsmangel" im Sinne der Hervorbringung von Leben durch die „begriffliche Schwangerschaft" einer Kunstwelt zu ersetzen und diese somit nach seinem Geschmack zu beherrschen.

[410] Dieser Neologismus (*gyné* und *sophía*) möchte sowohl den Zentrismus („Gynozentrismus" als Parallele zum „Androzentrismus") als auch den Logizismus („Gynologismus") vermeiden und hebt eine ‚weibliche" Rationalität hervor.

[411] Der so genannte Pachamamismus (von *pachamama*: „Mutter Erde") überhöht das weibliche Element (von Fruchtbarkeit und Regeneration) auf Kosten seiner männlichen Ergänzung (von Befruchtung und Anpflanzung), was mit dem Prinzip der sexuellen Komplementarität, das in den Anden so wichtig ist, unvereinbar ist.

desselben (also dem andinen Volk) selber kaum wahrgenommen wird. Die transversalen und paradigmatischen Prinzipien von Relationalität, Komplementarität, Korrespondenz, Reziprozität, Ganzheitlichkeit und Zyklizität scheinen einer weiblichen Lebensweise und „In-der-Welt-Stehen“ (Kusch)[412] näher zu sein als einer männlichen.

Die Andine Philosophie besteht darauf, dass die sexuelle Komplementarität nicht nur ein grundlegendes Merkmal der menschlichen Spezies ist, sondern sich weit über die Menschheit hinaus erstreckt und sogar über das tierische und pflanzliche Leben hinausreicht und somit den ganzen Kosmos und sogar das Göttliche umfasst. Bei anderer Gelegenheit habe ich diese transzendentale Kategorie der andinen Kosmovision „kosmische Sexuität“[413] genannt, die sowohl die biologische Sexualität *(sex)* als auch das soziologische Geschlecht *(gender)* bei weitem übersteigt. Kosmische Sexuität impliziert, dass alle Phänomene dem Prinzip der Komplementarität zwischen dem Weiblichen und Männlichen gehorchen, das natürlich mit Sexualität und Gender zu tun hat, aber das diese beiden Aspekte in vielfältiger Weise transzendiert. Die „sexuierte“ Komplementarität von Sonne und Mond greift zum Beispiel Aspekte der menschlichen Erfahrung und der sozialen Konstruktion des Geschlechtes (Gender) auf (Tag und Nacht; helles und fahles Licht), transzendiert sie aber zugleich. Das Leben reproduziert sich nur als Ergebnis dieser „sexuierten“ Komplementarität und würde sich selbst zerstören, wenn einer der beiden komplementären Aspekte verschwinden sollte.

Für die Theologie stellt die „andine Gynosophie“ eine Reihe von tiefgreifenden Fragen, und zwar sowohl auf der Ebene der Theologie im engeren Sinne (Begriff und Bild des Göttlichen), wie auch bezüglich Christologie, Soteriologie, Pneumatologie und Ethik. Ich werde die Konsequenzen für die kirchliche Institutionalität hier nicht diskutieren, wie etwa die Ämter und Charismen, die pastorale Sorge und theologische Ausbildung. Ich werde sie im Rahmen dieser Arbeit nicht in Betracht ziehen, da dies andere mit viel mehr Erfahrung und Kompetenz zu tun fähig sind, aber es handelt sich zweifellos um ein weites und noch weitgehend unbearbeitetes Feld.

Für die vorherrschende abendländische Philosophie und dessen Androzentrismus stellt das andine Paradigma eine ernsthafte Anfrage und Einladung dar, seine eigenen ideologischen Grundlagen zu bedenken und zu dekonstruieren. Ich möchte an dieser Stelle nur einige Bereiche nennen, die meines Erachtens offensichtlich etwas mit der erwähnten androzentrischen Rationalität zu tun haben, ohne die Tatsache aus den Augen zu verlieren, dass noch immer vorwiegend Männer die Protagonisten dieser Philosophie sind und man(n) die Philosophinnen in der Geschichte der abendländischen Philosophie normalerweise einfach vergisst, es sei denn, sie haben sich die männliche Rationalität zu eigen gemacht.[414]

---

[412] Bekanntermaßen macht Roberto Kusch einen Unterschied (der allerdings nur auf Spanisch möglich ist) zwischen zwei Seinsarten (*ser* und *estar*) und bringt letztere *(estar)* in Verbindung mit der Weltanschauung der ursprünglichen Völker von *Abya Yala* oder dem „tiefen Amerika“. Siehe: Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, Buenos Aires 1970; ders., *América Profunda*, Buenos Aires 1962.

[413] Estermann, Josef, *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998, 206. [*Andine Philosophie: Interkulturelle Studien der autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M 1999, 230]. Wir haben es hier mit einer terminologischen Schwierigkeit zu tun: Im Abendland beschränkt sich die ‚Sexualität“ auf die Lebewesen und im engeren Sinne auf den Menschen. Deshalb hat sie eine biologische (und anthropologische) Konnotation, im Sinne der Reproduktion des Lebens. Für die Andine Philosophie hat „Sexualität“ eine viel breitere Bedeutung (wie etwa auch in den tantrischen und taoistischen Traditionen Asiens); sie ist eine kosmische Größe und übersteigt das Biologische bei weitem. Wenn ich also von „Sexuität“ rede, möchte ich damit diese kosmische und pachasophische Dimension unterstreichen, wie sie in der polaren Konstitution der drei *Pachas* aufscheint, und nicht etwa in einem engeren Sinne die reproduktive, erotische und genitale.

[414] Die (abendländische) feministische Philosophie korrigiert nach und nach die Vorstellung, dass die Frauen bei der Entwicklung der abendländischen Philosophie keinerlei Rolle gespielt haben sollen. Trotzdem aber schließt eine derartige Relektüre der offiziellen Geschichtsschreibung der abendländischen Philosophie noch immer eine

- Wenn wir erstens von einer Gender-Hermeneutik und einer diatopischen Hermeneutik (im Dialog mit der andinen „Gynosophie“) ausgehen, werden wir die vielen Dualismen der abendländischen Philosophie dekonstruieren müssen, die zur Plünderung der Natur, zur Mechanisierung und Instrumentalisierung des Lebens, zur Unterwerfung und Ausrottung des und der Anderen *(alius et alia)*, zur Quantifizierung und Rationalisierung des Nicht-Quantifizierbaren und Irrationalen, sowie zur Monetarisierung der Werte beigetragen haben.[415]
- Zweitens sollten wir die vorherrschende abendländische Rationalität, die sicherlich ausgesprochen viel zum wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt beigetragen hat, aber auf Kosten der Ganzheitlichkeit und Unversehrtheit des Lebens in all seinen Erscheinungsformen, einer interkulturellen und Gender-Kritik unterziehen. So wird die interkulturelle Gültigkeit des Prinzips des ausgeschlossenen Dritten *(principium tertii non datur)* ernsthaft in Frage zu stellen sein, als eines Axioms, das den Ausschluss des und der Anderen ausgesprochen stark gefördert hat und eine kämpferische und imperialistische Rationalität beinhaltet. Es gilt, die abendländische analytische Rationalität als monokausal und ethnozentrisch zu enthüllen und diese durch eine synthetische und inklusive Rationalität nicht-abendländischer Traditionen zu ergänzen.
- Drittens müssen wir auch die allgemeine Akzeptanz der androzentrischen Konzeption der Linearität, Progressivität und Irreversibilität der Zeit, wie sie im Abendland vorherrscht, in Frage stellen und durch einen eher „gynosophischen“ Zugang im Sinne der Periodizität, Zyklizität und Wellenstruktur der Zeit ergänzen. Die Fragmentierung und Monetarisierung der Zeit *(time is money)*, wie sie im Abendland vorherrschend ist, hat nicht nur die gängige Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau und die Aufteilung von öffentlicher und privater Sphäre hervorgebracht, sondern auch die Qualität der Zeit und die geschichtliche Dichte von entscheidenden Momenten *(kairoi)* dem Vergessen anheimgestellt. Während das Abendland eine „korpuskulare“ (oder Quanten-Struktur) und atomare Struktur von Zeit und Geschichte in den Vordergrund stellt, unterstreicht andines Denken vielmehr die „wellenförmige“[416] und molekulare Vorstellung von Zeit und Geschichte, die viel eher gynomorphen Haltungen entspricht.
- Viertens wird man die ethischen Grundannahmen der vorherrschenden abendländischen Philosophie als stark andro- und anthropozentrisch dekonstruieren müssen. Schon der Begriff der ethischen „Tugenden“ verweist etymologisch und genetisch auf die Männlichkeit (*virtus*: *vir* als Mann), mit dem Ergebnis, dass die weiblichen Tugenden (eigentlich *muliertutes*: da *virtutes femininae* ein widersprüchlicher Begriff ist) wie Solidarität, Mitleid, Sensibilität, Sorge und praktische Mitverantwortung kaum eine nennenswerte Spur in der abendländischen Ethik hinterlassen haben. Von Aristoteles bis Heidegger, ist die vorherrschende Ethik des Abendlandes eine solche des männlichen Soldaten *(vir)* und dessen „Tugenden“ (Kraft, Klugheit, Mut, Durchsetzungsvermögen) und des erobernden menschlichen Subjekts *(conquiro ergo sum)* gewesen, die zum Ziel hat, das

---

diatopische Gender-Perspektive aus und nimmt deshalb auch die Dekonstruktion des noch immer gültigen Androzentrismus nicht in Angriff.

[415] Bei vielen Theologien konnte sich das semitische (jüdisch-christliche) Paradigma der „Kommunion“ von Göttlichem und Menschlichem (wie es sich in der „Inkarnation“ und „Schöpfung“ manifestiert) nicht durchsetzen, sondern das hellenistisch-platonische Paradigma einer radikalen und absoluten *Dieresis* zwischen dem Überweltlichen und Weltlichen. Bis einschließlich den Theologien des 20. Jahrhunderts beherrschen diese Dualismen die Debatten in den Bereichen von Politik, Kirche, Erlösung und Ethik, auch wenn sie immer stärker von den kontextuellen Theologien nicht-abendländischen Zuschnitts in Frage gestellt werden.

[416] Es gibt Studien, die die Komplementarität von abendländischem und andinem Paradigma im Rahmen des physikalischen Komplementaritätsprinzips (Heisenberg) zu erklären versuchen und dabei das Abendland mit der Korpuskularstruktur (Quantum) des Lichts und die Anden mit der Wellenstruktur des Lichts assoziieren. Siehe: Medina, Javier, *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*, La Paz 2000; insbesondere 183-206.

„Andere“ (Frauen, Natur, indigene Völker, Homosexuelle, usw.) den ethischen Kriterien der männlichen und patriarchalen Herrschaft zu unterwerfen. Eine ethische Rechtfertigung des so genannten „präventiven Krieges“ (in Irak oder Afghanistan) ist nur aufgrund von androzentrischen Grundannahmen möglich. Die Andine Philosophie beinhaltet eine kosmozentrische Ethik, die eine Reihe von Elementen einer weiblichen Spiritualität einschließt, wie etwa die Sorge um die kosmische Ordnung *(arariwa)*[417], die geteilte Verantwortung (Korresponsabilität), die Erhaltung des Lebens, das Mitgefühl und die Reziprozität als Grundlage für die Solidarität.

4. Andine Kritik am abendländischen Ethnozentrismus

Das zweite Moment der Selbstoffenbarung der philosophischen Bedingtheit des Abendlandes ist die Tatsache, dass der Aspekt des kulturellen und ethnischen Zentrismus nach wie vor gegeben ist, auch in den jüngsten postmodernen Ausprägungen. Die philosophische Tradition des Abendlandes hat eine bewundernswürdige Fähigkeit der Kritik und Selbstkritik an den Tag gelegt, und zwar mittels der verschiedenen paradigmatischen „Verschiebungen“, wie sie im Verlaufe ihrer Entwicklung[418] erfolgt sind: sei es die Verschiebung von einer naiven („dogmatischen“) Position zu einer epistemologisch kritischen Haltung zu Beginn der Neuzeit (die so genannte „kopernikanische Wende“), sei es das Bewusstwerden der materiellen (ökonomischen, sozialen, politischen) Basis philosophischer Ideen in der marxistischen Tradition, sei es die Infragestellung der Vernunft als unhinterfragbare Grundlage der Reflexion durch die unterschiedlichen irrationalen Ansätze des 19. Jahrhunderts (Existenzialismus, Nietzsche, Freud, Romantik), oder sei es die postmoderne Dekonstruktion der großen „Erzählungen“ *(meta-récits)* der neuzeitlichen Philosophie. Diese Anstrengungen sind eindrücklich und zeugen von einer immer kritischeren und selbstkritischeren Haltung der abendländischen Philosophie hinsichtlich ihrer eigenen philosophischen Bedingtheit.

Dennoch aber ist das Abendland in seiner ganzen Geschichte gegenüber zwei Arten systematischer Kritik mit paradigmatischer Reichweite praktisch vollständig immun geblieben: die interkulturelle Kritik der Monokulturalität[419] und des Ethnozentrismus auf der einen Seite, und die Gender-Kritik des Androzentrismus der vorherrschenden philosophischen Tradition des Abendlandes auf der anderen Seite. Beide Kritiken zielen auf eine radikale Dekonstruktion dieser Tradition ab, und zwar mit dem Ergebnis, dass dies nicht nur zum Bewusstsein ihres kulturell kontextuellen, sondern auch ihres ausgeprägt androzentrischen und patriarchalen Charakters führt.

In beiden Fällen müsste die vorherrschende abendländische Philosophie (die so genannte „Akademie“) ihren universellen und androgynen (Gender-neutralen) Anspruch fallen lassen: Sie würde – aber eigentlich ist sie es bereits, ohne sich dessen bewusst zu sein – zu einer kontextuellen Philosophie (wie alle Philosophien) mit bestimmten kulturellen und Gender-Grundannahmen. „Universalität“ im Sinne einer „Suprakulturalität“ oder „Meta-Sexuität“

---

[417] Für die Andine Philosophie ist der Mensch vor allem „Hüter“ (*arariwa*) der Natur und nicht deren Ausbeuter oder gar Feind. Die zentrale pachasophische Funktion des Menschen besteht darin, die kosmische Ordnung zu erhalten und über das Gleichgewicht zwischen allen Sphären und sich ergänzenden Polen zu wachen (vor allem durch das Ritual).

[418] Um nur die wichtigsten „Wenden“ zu nennen: die „anthropologische Wende“ der Renaissance, die „kopernikanische Wende“ von Kant, die „voluntaristische Wende“ von Nietzsche und Schopenhauer, die „ökonomizistische Wende“ von Marx, die „psychoanalytische Wende“ von Freud und Lacan, die „linguistische Wende“ des Strukturalismus und die „dekonstruktivistische Wende“ der Postmoderne.

[419] Die systematische „Verdrängung“ der (Mono-)Kulturalität der abendländischen Philosophie wird im Sinne der „Universalität“, „Suprakulturalität“ und gar „Absolutheit“ dieser philosophischen Tradition bewusst gemacht (um psychoanalytische Terminologie zu verwenden), indem man „abendländische Philosophie“ mit „Philosophie“ als solcher gleichsetzt.

(Gender-Neutralität) wäre dann nicht mehr das Merkmal einer einzigen philosophischen Tradition, sondern das synthetische Resultat eines interkulturellen Dialogs, oder besser: eines „Polylogs“, in dem die abendländische Tradition zwar ein starker und mächtiger Gesprächspartner ist, aber keineswegs der einzige und auch nicht jener mit universaler Gültigkeit.[420]

Für die VerteidigerInnen (es gibt auch weibliche Philosophinnen, die oft konservativer sind als ihre männlichen Kollegen) einer *a priori* Universalität und Suprakulturalität der Philosophie *made in the West*, hat dieser Schritt von einem Monolog zu einem Polylog[421], der vom Westen als Rückschritt und unglaubliche Erniedrigung erfahren wird, einen hohen Preis. Heute manifestiert sich diese vermeintliche „Universalität“ in den globalisierten Prozessen eines neoliberalen Wirtschaftsmodelles und im kulturellen und medialen Imperialismus der Massenmedien und des Internets. Die pandemische Blindheit der Akademie gegenüber der „philosophischen Alterität“ – wie es etwa die kategorische Zurückweisung der Andinen Philosophie beweist – erlaubt es dem Abendland nicht, ihre eigene philosophische Tradition im Sinne einer Selbstaufklärung als kontextuell, provinziell, patriarchal, monokulturell und ethnozentrisch wahrzunehmen und zugleich die „verborgenen“ Stränge interkultureller und weiblicher Elemente anzuerkennen. Es gibt keinen einzigen interkulturellen philosophischen Grund, einerseits das andine Denken als „Ethnophilosophie“ zu bezeichnen und andererseits diese Bezeichnung nicht auch auf die griechisch-römische Weltanschauung anzuwenden. Persönlich hefte ich weder der einen noch der anderen Tradition dieses Etikett an, sondern halte daran fest, dass es sich bei beiden um (kulturell) kontextuelle Philosophien handelt.

Die andine Alterität offenbart das „ethnozentrische“ Gesicht der abendländischen Philosophie[422] in einer diatopischen Hermeneutik und mittels eines offenen und symmetrischen interkulturellen Dialogs. Mit anderen Worten: sie verortet diese und platziert sie an ihren (kontextuellen) Ort, eben als „abendländische“ Philosophie und nicht als „Philosophie an sich“. Es ist sehr schwierig und vielleicht auch unnötig, die andinen Kritiken des abendländischen Androzentrismus und Ethnozentrismus auseinanderzuhalten, aber methodisch geht es um zwei unterschiedliche, aber komplementäre Themen. An dieser Stelle möchte ich als Ergänzung zum vorhergehenden Abschnitt nur ein paar weitere Themen anschneiden.

- Eine interkulturelle Kritik der vorherrschenden abendländischen philosophischen Tradition durch die Andine Philosophie (als einer philosophischen Alterität) wird erstens die verborgene heterodoxe Tradition der abendländischen Philosophie selbst offenbaren, wie ich es oben schon betont habe. Auch in dieser Tradition gibt es *Logoi Spermatikoi* von Begriffen und Vorstellungen, die etwa in der Andinen Philosophie von größter Wichtigkeit sind: Haeckels Hylozoismus oder Panpsychismus, Pythagoras‘ kosmischer Symbolismus, Nagels Organizismus, van Helmonds homöopathische Prinzipien, Krauses und Bulgakows Panentheismus, Leibnizens kosmische Relationalität, Nikolas von Kusas *Coincidentia*

[420] Die Interkulturelle Philosophie leugnet den Universalitätsanspruch der Philosophie keineswegs, interpretiert „Universalität“ aber als „heuristisches Ideal“ eines langen dialogisch interkulturellen Prozesses zwischen unterschiedlichen kontextuellen Traditionen, und nicht als Apriori einer einzigen Tradition, was einer *Petitio Principii* als einem gewaltsamen Akt von Selbst-Definition gleichkäme. Statt eine suprakulturelle „universale“ Philosophie zu begründen, setzt dieser interkulturelle Dialog auf die Entwicklung einer „pluriversalen“ Philosophie.

[421] Es ist klar, dass die Begriffe „Monolog“, „Dialog“ und „Polylog“ noch immer eine starke Verknüpfung mit dem logozentrischen Paradigma des Abendlandes aufweisen; vielleicht wäre es deshalb besser, von einem multilateralen „Austausch“ zu sprechen.

[422] Es ist nicht zufällig, dass ich an dieser Stelle Begriffe verwende, die aus der Philosophie von Emmanuel Lévinas stammen: Die Alterität und deren Anerkennung ermöglicht mir erst, mein eigenes Antlitz zu „offenbaren“, und zwar ausgehend von der „Glorie“ des und der Anderen, und nicht von der neurotischen Selbigkeit der Selbst-Definition der abendländischen Philosophie als „Philosophie“ an sich.

Oppositorum oder Johannes Scotus Eriugenas *Apokatastatis*: sie alle sind nur einige wenige der vielen Beispiele des heterodoxen Reichtums des Abendlandes.[423]

- Zweitens stellt die Andine Philosophie die Universalität der logozentrischen Rationalität der abendländischen Philosophie, die durch die Prinzipien der binären und formalen Logik der Widerspruchsfreiheit, Identität und des Ausschlusses des Dritten bestimmt wird, in Frage. Diese ausschließende Rationalität kontrastiert mit der inklusiven Rationalität der Anden (aber auch mit ostasiatischen und anderen nicht-abendländischen Traditionen), die die Gegensätze im Sinne komplementärer Polaritäten und nicht im Sinne von sich gegenseitig ausschließenden widersprüchlichen Positionen interpretiert. Die Universalisierung dieser Prinzipien der formalen abendländischen Logik hat zu einem Logizismus und der Unterdrückung anderer menschlichen Ausdrucksformen wie den Gefühlen, der Intuition, dem Symbol und der Analogie (die – wie ich schon erwähnte – eher weibliche Ausdrucksformen sind als das männliche „Schwert der Vernunft“) geführt.
- Drittens stellt die Andine Philosophie die „klassifizierende Manie“ des Abendlandes in Frage, also den Drang, alle Phänomene und Wirklichkeiten in konzeptuelle Schubladen einzuordnen. Der „Begriff“ selbst ist eine machtvolle Erfindung des (platonischen) Sokrates, um zu einer intellektuellen Herrschaft über die chaotische Vielfalt dessen zu gelangen, was uns umgibt. Die „klassifizierende Manie“ reduziert den Reichtum des Lebens unweigerlich auf eine bestimmte Anzahl von Begriffen und führt damit zu einer erzwungenen Zähmung oder gar Auslöschung all dessen, was durch vorgefasste Parameter nicht zu klassifizieren ist.[424] Dies ist auch der Fall mit vielen wichtigen Themen Andiner Philosophie, die nicht in die konzeptuellen Formen des Abendlandes passen und daher keinerlei philosophische Qualität beanspruchen dürfen.
- Viertens stellt die Andine Philosophie die abendländischen Dichotomien zwischen dem Menschlichen und der außermenschlichen Welt, zwischen dem Leben und der leblosen Wirklichkeit, zwischen dem Heiligen und dem Profanen, wie auch zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen radikal in Frage. Eine derartige Dichotomisierung der Wirklichkeit führt zu einer dualistischen Spaltung und einem System der doppelten Wahrheiten oder einer Ethik sektorialer Gültigkeit. Es ist klar, dass die Entmythologisierung (Bultmann) der Welt durch die abendländische Philosophie und Theologie sehr viel zum wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt beigetragen hat, aber zugleich hat sie auch zu einer neuen Art von Idolatrie und Hybris geführt. Die Andine Philosophie geht von der Überzeugung aus, dass jede Dichotomie und Trennung von Sphären, Bereichen und Räumen zu einer schwerwiegenden Beeinträchtigung der kosmischen Unversehrtheit und Balance führt. Die Loslösung der Natur (als materielle und mechanische *Res extensa*) von der menschlichen Welt (als spirituelle und spontane *Res cogitans*) impliziert – wie wir heute sehen können – eine suizidale Ausplünderung der Natur. Und die radikale Dichotomie zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen impliziert die Vergöttlichung des Weltlichen im Sinne einer Idolatrisierung einzelner Aspekte wie etwa Fortschritt, Genuss, Markt oder Geld.
- Fünftens kritisiert die Andine Philosophie die reduktionistische Epistemologie des Abendlandes, die den Anspruch erhebt, die Wahrheit ausschließlich aufgrund der menschlichen Quellen von Vernunft und Sinneswahrnehmung zu finden. Dieser Reduktionismus führt zu einem wissenschaftlichen Begriff der Wahrheit und schließt andere

[423] Das Verfassen einer „häretischen Geschichte“ der abendländischen Philosophie steht noch aus. Was im Mittelalter tatsächlich als ‚häretisch“ ausgesondert wurde (man denke etwa an die *Anathemata* des Bischofs von Paris im Jahre 1277), wurde in der Neuzeit einfach vergessen und verschwand im Niemandsland der Bedeutungslosigkeit.

[424] Die eloquenteste und radikalste Ausdrucksform dieser pan-logischen Haltung ist die Überzeugung von Hegel, dass “alle Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich” sei, eine logozentrische Totalität, die keinen Raum offen lässt für nicht-vernünftige Zugänge zur Wirklichkeit und die sich im Politischen und Militärischen als Gewalt und Eroberung offenbart.

Quellen der Erkenntnis aus, wie es etwa Glauben, Intuition, Gefühle, Rituale, Feiern oder künstlerische Darstellung sind. Die Andine Philosophie vertritt dagegen eine ganzheitliche Epistemologie, die das Menschengeschlecht als kognitives Subjekt übersteigt. Erkenntnis *(episteme)* ist eine Qualität aller Wesen, seien sie menschlich oder nicht-menschlich, beseelt oder „leblos“, und wird auf viele Arten erworben, etwa im Ritual, der Feier, der Trance, in symbolischen Darstellungen oder bei der mystischen Vereinigung. Diese Kriterien stellen die Eindimensionalität abendländischen Denkens in Frage, wie sie sich etwa in der techno-morphen Medizin, der monokausalen Erklärung von Ereignissen, der Vernünftigkeit und Sprachlichkeit des Unterbewussten oder dem irreversiblen Fortschreiten der Zeit äußert.

- Sechstens stellt die Andine Philosophie die Institutionalität und den Akademizismus abendländischer Philosophie in Frage, die zu einer intellektuellen Gymnastik an Texten über Texte (von Nietzsche „widerkäuende“ Philosophie genannt), also einer intertextuellen Hermeneutik verkommen ist, die kaum mehr im Kontakt mit dem Boden der Wirklichkeit steht. Der akademische Anspruch des Abendlandes, dass sich jemand nicht zu dem, was geschieht oder was verborgen bleibt, äußern kann, ohne die gesamte Ideengeschichte einzubeziehen, also indem jemand den kritischen Apparat derart aufbläht, dass er die Ursprünglichkeit überdeckt, dieses Merkmal vermeintlicher „Wissenschaftlichkeit“ kann in keiner Weise universalisiert werden. Die philosophische Arbeit wird nicht von Kriterien intertextuellen Verschriftlichung (schriftliche Quellen) und Referentialität (Verweisung auf andere AutorInnen) geleitet und bestimmt, wie auch Beispiele aus der abendländischen Tradition selbst (Sokrates) zeigen. Die Andine Philosophie ist in erster Linie eine lebendige und existentielle Philosophie, ohne auf Texte und AutorInnen zu verweisen, in direktem Kontakt mit der vielfältig erlebten Wirklichkeit und von Frauen und Männern der Anden hervorgebracht. Diese Kritik weckt ernsthafte Zweifel an den abendländischen akademischen Standards, wie sie Institutionen höherer Bildung in der gesamten Welt auferlegt werden.
- Und siebentens offenbart die Andine Philosophie den interkulturellen und multiethnischen Charakter der abendländischen philosophischen Tradition. Was als monolithischer und homogener Block – die „Abendländische Philosophie“ in Großbuchstaben – erscheint, ist in Wirklichkeit das Ergebnis eines geschichtlichen Kampfes von Strömungen unterschiedlicher kultureller Merkmale (semitisch, arabisch, ägyptisch, keltisch, germanisch usw.), einer Geschichte des Vergessens (in einem nicht-heideggerianischen Sinne) und der Verdrängung, einer Geschichte der Gewinner (fast ausschließlich Männer) mit ihren triumphierenden Ideen. Aufgrund seiner marginalen und marginalisierten Verfassung ergreift die Andine Philosophie die Option für die Nischen der Vernunft, für Ideen, die als „undenkbar“ gelten und für eine Inklusion, die keine akademische „Würde“ zu besitzen scheint.

5. Im Sinne einer Schlussfolgerung

Die „kleine Kerle“, von denen Ginés de Sepúlveda sprach und die seiner Ansicht nach „barbarische Institutionen und Gepflogenheiten“ hätten, werden sich möglicherweise in derselben Situation wiederfinden, wie es die Germanen zur Zeit des Römischen Reiches taten und die später zum „philosophischen Volk“ *par excellence* geworden sind. Worin besteht denn die „wahre Barbarei“ heute, wenn wir die noch immer fortdauernden Kriege in Afghanistan oder Syrien, die zum Teil auch im Namen der abendländischen Zivilisation geführt werden, vor Augen haben?

Es ist unumgänglich, dass die abendländische Philosophie die Frage der philosophischen Alterität ernst nimmt und sich durch den und die Andere/n im Sinne einer interkultureller Dekonstruktion der eigenen geschichtlichen und rationalen Reichtümer inspirieren lässt, die im Vergleich zu den multikulturellen und symphonischen Reichtümern der Völker zugleich

eine beschämende Armut darstellen. Diese paradigmatische Verschiebung oder „Wende“, die diesmal von außen angestoßen wird, könnte nicht nur die philosophische und theologische Arbeit in vielen Teilen der Welt verändern, sondern würde auch das Antlitz der Erde wandeln, die sich wegen dem einzig übriggebliebenen Diskurs der instrumentellen Rationalität des Abendlandes heute im Todeskampf befindet. Die Andine Philosophie ist eine der Stimmen in diesem Symphonieorchester, nicht mehr und nicht weniger.

Bibliografie

Díaz Guzmán, Víctor (1991). *Filosofía Antigua en el Antiguo Perú* [Antike Philosophie im alten Ancient Peru]. Lima.

Emmanuel Levinas (1961; 1969). *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*. Den Haag: De Gruyter. 1961.

Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt/M: IKO-Verlag.

Estermann, Josef (2003). “Anatopism as cultural alienation: Dominant and dominated cultures in the Andean environment”. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). *Cultures and Power: Interaction and Asymmetry between cultures in the Context of globalization*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag. 137-163.

Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* [Andine Philosophie: Indigene Weisheit für eine neue Welt]. La Paz: ISEAT.

Estermann, Josef (Koord.) (2006). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena* [Andine Theologie: Vielfältiges Gewebe des indigenen Glaubens]. 2 Bde. La Paz: ISEAT/Plural.

Houtondij, Paul J. (1983). *African Philosophy: Myth and reality*. London.

Kusch, Rodolfo (1962). *América Profunda* [Tiefes Amerika]. Buenos Aires: Hachette.

Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América Latina* [Andines und Volks-Denken in Lateinamerika]. Buenos Aires: Hachette

López Hernández, Eleazar (1991). “Teología india hoy [Indigene Theologie heute]”. In: *Christus* 56-648. 2-26.

López Hernández, Eleazar (1993). “Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century”. In: *International Review of Mission* 82-325. 51-56

López Hernández, Eleazar (2000). *Teología India: Antología* [Indigene Theologie: Anthologie]. Cochabamba: Verbo Divino.

Marx, Karl (1845; 1888). *Thesen über Feuerbach*. In: MEW (1960-1968) (Karl Marx – Friedrich Engels – Werke) III. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. 5-7. 7.

Massey, James (1989). “Ingredients for a Dalit theology”. In: M. E. Prabhakar (Hrsg.). *Towards a Dalit Theology*. Delhi. 57-63.

Massey, James (2000). “Movements of liberation: Theological roots and visions of Dalit theology”. In: *Bulletin of Ecumenical Theology* 12. 52-68.

Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia* [Dialog von Taubstummen:

der Westen und die Indianität. Eine konzeptionelle Annäherung an die interkulturelle und zweisprachige Bildung in Bolivien]. La Paz: CEBIAE.

Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro* [Inka-Philosophie und ihre Projektion in die Zukunft]. Cusco: Universidad San Antonio Abad.

Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India* [Die philosophische Erfahrung Indiens]. Madrid: Trotta.

Pereña, Luciano (1992). "El Proceso a la Conquista de América [Der Prozess der Erorberung in Amerika]". In: Robles, Laureano (Hrsg.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* [Iberoamerikanische Philosophie im Zeitalter der Begegnung]. Madrid: Trotta. 193-222.

Shelke, Christopher (1994). "Dalit theology: Emergence and emergency". In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-4. 257-273.

Steffens, Elisabeth (2001). "Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte". In: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Frankfurt/M.: IKO. 193-220.

Tempels, Placide (1959). *Bantu Philosophy*. Paris.

15. Substanz *versus* Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischer und andiner Philosophie

1. Mehr als nur eine Legende

Die zum Teil geschichtlich abgestützte Legende ist allseitig bekannt: 1532 fand in Cajamarca *(Qasamarka)*, heute im Norden Perus gelegen, im Zuge der spanischen Conquista von *Abya Yala*,[425] dem später unter dem Namen „Amerika" bekannt gewordenen Erdteil im extremen Westen *(Far West)* Europas, die Begegnung zwischen dem spanischen Eroberer Francisco Pizarro und dem letzten Inka-König *Atawallpa* (Atahualpa) statt. Pizarro lud Atahualpa zu einer Audienz auf den Hauptplatz von Cajamarca ein, um ihn in einen Hinterhalt zu locken. Statt dem *Conquistador* erschien aber Vicente de Valverde, ein spanischer Dominikanermönch, der im Gefolge von Pizarro die *Indígenas* zum christlichen Glauben bekehren und taufen sollte. Diese „Begegnung" oder eben dieses „Aufeinanderprallen" zweier Welten soll hier als Aufhänger für die Frage dienen, inwiefern und ob sprachliche Lebenswelten weltanschauliche und religiöse Hinterwelten beeinflussen, formen oder gar bestimmen.

Valverde war mit einem Dolmetscher erschienen, denn niemand seitens der spanischen Invasoren war des Quechuas mächtig, und umgekehrt dürfte es (außer einigen wenigen Dolmetschern) unter den *Qheswa Runa*[426] kaum Personen gegeben haben, die Spanisch konnten. Valverde forderte also – über den Dolmetscher – den Inka-König zum Gehorsam gegenüber der spanischen Krone und zur Bekehrung zum christlichen Glauben auf. Atahualpa aber verlangte einen „Gottesbeweis" für ein derart hirnrissiges Ansinnen. Valverde soll der Legende zufolge die Bibel in die Hände genommen und sie Atahualpa mit den Worten überreicht haben: „Dies ist das Wort Gottes". Dieser soll das schwere und große Buch ergriffen, es an sein Ohr gelegt, aufmerksam und konzentriert gelauscht, und dann feierlich mitgeteilt haben: „es spricht nicht", worauf er es in den Staub geworfen haben soll. Und damit begann der Genozid und Ethnozid, die physische und symbolische Ausrottung des „Anderen" durch die Spanier.

Offensichtlich handelt es sich bei dieser (legendären) Begebenheit um eine Situation absoluten Unverständnisses von beiden Seiten, was sicher nicht nur auf die Mängel sprachlicher Übersetzung, sondern auch auf die teilweise Inkommensurabilität unterschiedlicher Weltanschauungen und religiöser Vorstellungen zurückzuführen ist. Für den in scholastischer Philosophie und altspanischer Ausdrucksweise geschulten Valverde war nicht nur völlig unumstritten, was „Gott" und „Wort" bedeuten, sondern auch was ein „Buch" ist und vor allem, was das ideologische Gewicht genau jenes Buches ist, das sich „Bibel" oder „Heilige Schrift" nennt. Für Atahualpa dagegen, der sich im symbolischen Universum einer oralen Tradition bewegte, aus dem spirituellen Fundus einer nicht-monotheistischen Religiosität schöpfte und eine Sprachstruktur beherrschte, die dem Spanischen in vielerlei

[425] Bei der Suche nach einer entsprechenden nicht-eurozentrischen Bezeichnung für den Erdteil Lateinamerika sehen wir uns mit sprachlichen Hindernissen konfrontiert: „Lateinamerika" ist eine Bezeichnung, mit der man sich der Vorherrschaft der abendländischen Sprachen (Latein und dessen Weiterentwicklungen) und der Allüre des italienischen Seefahrers Amerigo Vespucci beugt und somit die einheimischen Sprachen ausschließt. Auch wenn der Begriff *Abya Yala* sicherlich ein *Pars pro toto* ist – es handelt sich um einen Ausdruck der Ethnie der Kuna aus Panama –, so nimmt er doch explizit Bezug auf den indigenen Kontinent (das „tiefe Amerika") mit seinen nicht-abendländischen Merkmalen. In der Kuna-Kultur bedeutet *Abya Yala* „die fruchtbare Erde, auf der wir leben".

[426] *Runa* ist das Quechua-Wort für „Mensch" oder „Person", und der Begriff *qheswa* verweist sowohl auf die Sprache (Quechua), den geografischen und topografischen Kontext („zerklüftete Täler") als auch die ethnische Identität (Quechuas als Volk, das die Inka-Dynastie hervorgebracht hat).

Hinsicht diametral entgegensteht, war ebenso klar, was „Gott“ und „Wort“ bedeutet – aber eben etwas völlig anderes als für Valverde –, und zugleich völlig unklar, was dieses Objekt sein könnte, das ihm Valverde überreichte.

2. Sind wir zum interkulturellen Missverständnis verurteilt?

Die Sapir-Whorf-Hypothese[427] erklärt das kolossale Missverständnis zwischen Valverde und Atahualpa aufgrund einer weitgehenden Determinierung der weltanschaulichen und religiösen Vorstellungswelt durch die entsprechende Sprachstruktur, in diesem Falle des Spanischen einerseits und des Quechua oder *Runa Simi*[428] andererseits. Diese Hypothese führt in ihrer radikalen Form zu einem linguistischen Determinismus, bzw. Relativismus, also zu einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte und oraler Traditionen.

Die Interkulturelle Philosophie geht dagegen von einer grundsätzlichen „Übersetzbarkeit“ und Kommensurabilität von Begrifflichkeit und symbolischen Codes aus, ohne dabei aber auf eine Art suprakulturelles platonisches *Tertium mediationis* oder *interpretationis* zu rekurrieren.[429] Am Beispiel der Andinen Philosophie[430], die sich auf nicht-abendländische und nicht-indoeuropäische Sprachen abstützt und zudem auf der Mündlichkeit der Überlieferung aufbaut, möchte ich einen Beitrag zur Diskussion um das Verhältnis von (linguistischer) Sprache und Denkstruktur, inneren Sprachformen (Wilhelm von Humboldt) und philosophischen Deutungsmustern, oder noch weiter verkürzt: von Grammatik und Ontologie leisten.

Vicente de Valverde, der Vertreter der abendländischen Gelehrsamkeit und Philosophie, ging stillschweigend von der suprakulturellen platonischen Idee aus, dass Begriffe wie „Wort“ oder „Gott“ in allen möglichen Welten und kulturellen Universen dasselbe bedeuten, nämlich eine sinnbehaftete sprachliche Einheit, die sich textlich durch Zeichen darstellen lässt, bzw. ein transzendentes Wesen oder eine „unendliche Substanz“, die sich in Gegenständen wie einem Buch offenbart. Für beide Ausdrücke gibt es im abendländischen philosophischen Sprachspiel relativ klare Zuschreibungen und dafür vorhergesehene „Orte“ und „Zeichen“ als symbolische Platzhalter. Die indoeuropäischen linguistischen Zeichenkombinationen sind relativ überschaubar und mehr oder weniger gegenseitig austauschbar: „Gott“ ist *theos* ist *deus* ist *dios* ist *dieu* ist *God* ist *god* ist… Und „Wort“ ist

---

[427] In der Linguistik besagt die Sapir-Whorf-Hypothese, dass die Art und Weise, wie ein Mensch denkt, stark durch die semantische Struktur und den Wortschatz seiner Muttersprache beeinflusst oder bestimmt wird. Daraus folgt, dass es bestimmte Gedanken einer einzelnen Person in einer Sprache gibt, die von jemandem, der eine andere Sprache spricht, nicht verstanden werden können. Das Axiom wurde vom US-amerikanischen Linguisten Benjamin Lee Whorf (1897-1941) entwickelt, der sich auf den US-amerikanischen Ethnologen und Sprachwissenschaftler Edward Sapir (1884-1939) beruft. Die Hypothese wurde aus den in den 1950er Jahren veröffentlichten Schriften von Whorf (Whorf, Benjamin Lee, *Language, Mind and Reality*, verfasst 1941, zuerst gedruckt in *The Theosophist*, Madras, Indien 1952, Vol. 63:1, 281–91; erneut in Carroll, John B. (Hrsg.), *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.) 1956, 246–270 [*Sprache, Denken, Wirklichkeit: Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Reinbek bei Hamburg 2008]) zu dem Thema postum abgeleitet.

[428] So die indigene Bezeichnung für das Quechua: „Sprache *(simi)* der Menschen *(runa)*“ oder „Menschensprache“. Im Gegensatz dazu wurde das Spanisch, das den *Indígenas* als hart und kantig erschien, als *Alqu Simi* oder „Hundesprache“ bezeichnet.

[429] Dies bedeutet, dass für die Interkulturelle Philosophie die „Universalität“ weder ein transzendentales *Apriori* noch ein supra- oder meta-kulturelle Größe im Sinne einer von kulturellen Kontexten völlig ausgenommenen Wahrheiten oder Ideen ist, sondern das Ergebnis *a posteriori* von vielen interkulturellen Dialogen und Polylogen. Es gibt, um es bildlich zu sagen, keinen Satelliten, der über den „Kulturen“ schwebt, und deshalb gibt es eigentlich auch kein *Inter*, sondern nur den Prozess des Hin und Her.

[430] Siehe dazu Estermann 1999. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von Estermann 1998, die 2006 in einer erweiterten Ausgabe (Estermann 2006) neu aufgelegt worden ist.

logos ist *verbum* ist *palabra* ist *mot* ist *word* ist *woord* ist… Und doch gibt es bereits innerhalb der abendländischen Sprachfamilie bestimmte Unwägbarkeiten und Unschärfen. Im Französischen etwa unterscheidet man bereits zwischen *mot, parole* und *terme*.

Bedeutend komplexer aber wird das Problem, wenn wir es mit außereuropäischen Sprachen und nicht-abendländischen Philosophien zu tun haben. Für Atahualpa und dessen Muttersprache *Runa Simi* (Quechua) vermochte das spanische Wort *Dios* wohl auch in den zaghaften Übersetzungsversuchen des Dolmetschers kaum eine klare und unmissverständliche Zuordnung im andinen weltanschaulichen und religiösen Sprachspiel zu evozieren. Weder Quechua noch Aymara, die beiden wichtigsten indigenen andinen Sprachen, kennen einen generischen Begriff für das indoeuropäische „Gott". In ihrer Verzweiflung haben die spanischen Missionare denn auch sehr schnell auf die magische Wirkung ihrer eigenen Bezeichnung zurückgegriffen und dieses als Lehnwort an die Phonetik der andinen Sprachen angepasst: *yus* oder *dyus*, oder aber sektoriale religiöse Bezeichnungen als *pars pro toto* eingeführt, wie etwa *apu* (Schutzgeist) oder *achachila* (Urahne als Berggottheit).[431] Atahualpas religiöses Universum kennt dagegen keinen „Gott", und schon gar nicht einen transzendenten, sondern allenfalls konkrete mit Eigennamen versehene „Gottheiten" wie *Wiraqucha, Tunupa, Tiqsi Qhapaq, Pachayachachiq* oder *Pachakamaq*.[432]

Nicht viel deutlicher ist der Sachverhalt bezüglich des indoeuropäischen Begriffs „Wort" und entsprechender Übersetzungsvorschläge in die indigenen Sprachen der Anden. In den Ohren Atahualpas musste der ins Quechua wohl als *simi* oder *qelqa* übersetzte Begriff ganz andere Assoziationen hervorgerufen haben als der aus dem Mund von Valverde stammende Begriff *palabra*.[433] In diesem Fall kommt zur „lexikalischen Inkongruenz"[434] noch die Diastase zwischen einer auf Textualität und schriftlicher Überlieferung basierender Sprache einerseits, und einer auf Oralität und phonetischer Wirkmächtigkeit beruhenden Sprache andererseits. Für Atahualpa bedeutete *simi* oder *qelqa* eindeutig das gesprochene (phonetische) Wort, das nicht unbedingt menschlich zu sein braucht, sondern auch Berge, Flüsse, den Wind oder die Ahnen als Absender haben kann. Für Valverde dagegen war *palabra* der Inbegriff des sich im Text festgelegten und gleichsam materialisierten Zeichens, was ja mit der performativen Zeichenhandlung des Überreichens eines „Buches" noch verstärkt worden ist. Die Perplexität muss für Atahualpa komplett gewesen sein, als ihm Valverde einen (toten) Gegenstand hinhält, und der Dolmetscher diese Symbolhandlung vermutlich mit dem Ausspruch *kay yuspa simin* („dies ist Gottes Wort") sekundiert hat.

Nicht nur die sprachlichen Missverständnisse dauern bis heute an, auch die Frage der Übersetzbarkeit außer-abendländischer Philosophien in westliche Kategorien und die Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen philosophischen Dialogs sind nicht abschließend geklärt. Im Falle von *Abya Yala* bedeutete das „Unverständnis" hinsichtlich der

---

[431] Diese Bezeichnungen haben auch in die Bibelübersetzungen und liturgischen Texte christlicher Kirchen Eingang gefunden: *Apu Taytayku* etwa ist die Bezeichnung für „Gott Vater" oder *Apu Jesukristu* für den „Herrn Jesus Christus". Für die indigene Bevölkerung sind *Apu*, bzw. *Achachila* die spirituellen Beschützer und Lebensspender, die sich in den schneebedeckten Berggipfeln der Anden verdichten *(Apu Salkantay; Achachila Illimani)*.

[432] Zu den verschiedenen Bezeichnungen und deren semantischem Inhalt, siehe: Estermann 2012a, 138-141. Im Kapitel „Übersetzungsprobleme" widme ich mich dem Problem der Übersetzung des abendländisch-europäischen Begriffs „Gott" in die indigenen Sprachen der Anden.

[433] Die Quechua-Wurzel *qelqa-* kann sowohl als Substantiv- als auch Verbform verwendet werden; heute wird *qelqay* meistens als „schreiben" und *qelqa* als „Schrift" oder „Buch" übersetzt, obwohl dies in beiden Fällen nicht dem Wortschatz einer ausschließlich auf mündlicher Tradition beruhenden Zivilisationsform entspricht. So heißt die „Bibel" etwa heute auf Quechua *Diospa Simin Qelqa*, „Schrift des Wortes Gottes". Ursprünglich aber bedeutet *qelqay* „zeichnen", „gestalten" oder „entwerfen". *Simi* dagegen wird nur als Substantiv gebraucht und bedeutet „Zunge", „Sprache" und „Wort", allerdings nie in der Bedeutung des geschriebenen Wortes.

[434] Damit wird die Nichtdeckungsgleichheit im Wortschatz verschiedener Sprachen bezeichnet.

Rationalität und den sprachlichen Denkformen der indigenen Bevölkerung seitens der Eroberer, Kolonisatoren und Missionaren seit der legendären „Nicht-Begegnung“ von 1532 in Cajamarca vor allem Gewalt, Marginalisierung, Diskriminierung, Erniedrigung und Ausgrenzung. Die Formel für diesen hegemonialen Umgang mit (nicht nur sprachlicher) Alterität ist klar und unmissverständlich: weil der oder die Andere „unverständlich“ ist und „unlogisch“ denkt, kann er oder sie nicht beanspruchen, zur menschlichen Gruppe zivilisierter Menschen und schon gar nicht zu den PhilosophInnen zu gehören, wird also als „Barbar“, „Primitiver“, „Wilder“ oder „Exot“ bezeichnet, je nach geschichtlicher Periode oder herrschendem Zeitgeist. In Cajamarca haben, nachdem die „Worte“ unverstanden aufeinandergeprallt sind, die Waffen zu sprechen angefangen.

3. Andine Philosophie: eine (sprachliche) Unmöglichkeit?

Der peruanische Philosoph und Quechuist Mario Mejía Huamán war einer der ersten, der sich die Frage gestellt hat, ob das Quechua oder *Runa Simi* in der Lage sei, philosophische Sachverhalte zu erfassen, auszudrücken und zu kommunizieren. In einem Aufsatz von 1995 (*Valor filosófico del quechua*)[435] meint er den Beweis erbringen zu können, dass auch die Muttersprache von Atahualpa in der Lage sei, die Welt zu deuten und rationale Zusammenhänge sprachlich zu erfassen, wie dies die indoeuropäischen Sprachen für sich beanspruchen, allen voran die „philosophischen“ Sprachen Griechisch und Sanskrit. Auch bei Mejía Huamán mag das Verdikt von Heidegger nachgeklungen haben, wonach Philosophie in ihrem Wesen und Ursprung griechisch sei.[436] Dies hielt ihn aber nicht davon ab, die „Philosophizität“ außer-indoeuropäischer Sprachen (wie eben des Quechua) zu behaupten, wie das auch von anderer Seite immer wieder vorgebracht worden ist und weiterhin wird. Die bekanntesten Beispiele sind Miguel León Portilla mit seinem Werk *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* von 1956 (dasselbe Jahr wie Heideggers „Was ist das – die Philosophie?“)[437] und Placide Tempels mit dem Werk *La philosophie bantoue* von 1945.[438]

Das Bemühen von Mario Mejía Huamán betrifft die andine Region Südamerikas, speziell das auf dem Quechua oder *Runa Simi* aufbauende Weltbild, also das, was man gemeinhin als „Andine Philosophie“ zu bezeichnen pflegt. Dabei ist allerdings die Frage nach der „Philosophizität“ des Quechua (oder Aymara, Nahuátl, Bantu usw.) bei den erwähnten Autoren noch stark von einer monokulturellen abendländischen Definition von „Philosophie“ geprägt. Meine Arbeiten zur „Andinen Philosophie“ gehen von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines unablässigen interkulturellen oder inter-paradigmatischen Dialogs zwischen sprachlichen, zivilisatorischen, ethnischen und religiösen „Welten“ aus, in dessen Verlauf auch die Definition von „Philosophie“ zur Debatte steht und neu ausgehandelt werden muss. Ein solcher Dialog aber bedingt zumindest ein Minimum an „Übersetzbarkeit“ und Kommensurabilität.

Von abendländischer Seite – auch von abendländisch denkenden lateinamerikanischen PhilosophInnen – wird die „Unmöglichkeit“ einer Andinen Philosophie (neben anderen) immer wieder auch mit dem linguistischen Argument untermauert, Quechua und Aymara seien Sprachen, die sich ausschließlich in einer mündlichen Tradition entwickelt hätten und zudem nicht die Möglichkeit besäßen, komplexe Sachverhalte in der gebotenen Abstraktheit

[435] Mejía 1994 und 1997.

[436] „Die oft gehörte Redeweise von der ‚abendländisch-europäischen Philosophie‘ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ‚Philosophie‘ in ihrem Wesen griechisch ist. […] Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Gedankengang ursprünglich ‚philosophisch‘.“ (Heidegger 1981, 7.).

[437] León-Portilla 1956 und 1963.

[438] Tempels 1945. Das Werk ist ursprünglich auf Flämisch geschrieben worden.

auszudrücken. Implizit schwingt dabei die nicht weiter diskutierte Annahme mit, dass Philosophie notwendigerweise auf schriftliche Quellen und Texte angewiesen und in ihrer Rationalität komplex und abstrakt sei. Das Axiom von der „Textualität“ oder Schriftlichkeit von Philosophie als *conditio sine qua non* scheint mir relativ leicht als eurozentrisch, bzw. okzidentozentrisch zu widerlegen sein. Es geht bei der in Texten verfassten Philosophie um eine ganz bestimmte Philosophie, die Nietzsche in seiner bissigen Art und Weise als „widerkäuende Philosophie“ bezeichnet hat.

Schwieriger zu widerlegen ist dagegen das Argument der Komplexität und Abstraktheit philosophischer Rede, das sich seinerseits auf die linguistischen (grammatikalischen und semantischen) Möglichkeiten oder Grenzen der entsprechenden Sprachen stützt. Implizit wird dabei behauptet, die indoeuropäischen Sprachen besäßen einen ausreichenden Grad an abstrakter Begrifflichkeit und an Möglichkeiten, komplexe Sachverhalte adäquat zu erfassen, während dies bei den meisten außer-indoeuropäischen Sprachen nicht der Fall sei. Dabei ist zu bemerken, dass sich auch im Falle des Abendlands eine typisch philosophische Sprache im Sinne von „Abstraktheit“ und „Komplexität“ erst im Verlaufe der Zeit herausgebildet hat und nicht etwa im Ur-Griechischen, Ur-Sanskrit oder Ur-Latein schon vollständig ausgewachsen präsent gewesen ist.[439]

Da das Quechua (und Aymara) erst seit der *Conquista* verschriftlich wird und sich dabei an die spanischen Phoneme angepasst hat, kann man nicht auf vorkoloniale linguistische Quellen zurückgreifen. Dieser Umstand bedeutet, dass das von Atahualpa im Sinne einer Lautfolge gehörte *qelqa* oder *simi* plötzlich zum zeichenhaft sichtbaren *palabra* wird, was nicht nur eine Vorherrschaft des Gesichtssinns *(visio, theoreia)* einläutet, sondern gleichzeitig auch die Rationalität der mündlichen Rede und des Gehörsinns in Diskredit bringt. Damit ist bereits, noch vor der grammatischen und semantischen „inneren Sprachform“ (von Humboldt), ein Umstand angedeutet, der den unterschiedlichen „Rationalitätstypen“ abendländischen und andinen Denkens zugrunde liegt.

Die relativ lange Geschichte der „Verschriftlichung“ oder „Textualität“ indoeuropäischer Sprachen, allen voran des Sanskrits und des Griechischen, hat die Vorrangstellung des Gesichtssinnes *(theoreia, visio)* vor allen anderen Sinneswahrnehmungen entscheidend geprägt und damit auch die Welt*sicht* (sic!) und Weltan*schau*ung (sic!) im Sinne einer Gesamt*schau* präfiguriert.

4. Einsicht *versus* Hinhorchen

Abendländisches Denken orientiert sich am Gesichtssinn und dessen analoger Extrapolation auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas begreifen oder verstehen, bedeutet, es zu „sehen“ und zur „Einsicht“ zu gelangen, sei es aufgrund von „Intuition“ *(intuitio)*, „Schau“ *(theoreia; visio)* oder „Anschauung“. Die philosophische Erfassung der Wirklichkeit heißt seit Platon, für den die Seele das „schauende Subjekt“ ist, „Ideenschau“ *(idein)*, „Betrachtung“ *(contemplatio)* der absoluten Wesenheiten oder einfach „Einsicht“ *(insight; inzicht)*, die entsprechende Theorie heißt „Weltanschauung“ oder „Weltbild“. Das Denken ist nach abendländischer Vorstellung eine Art des „Sehens“, bei dem von kontingenten und zufälligen Aspekten des Gesehenen „abgesehen“, also „abstrahiert“ wird, um die bleibende überindividuelle Wesenheit als „Bild“ mit dem inneren „Auge“ zu erfassen und zu begreifen.

[439] Dies kann man relativ einfach nachprüfen, indem man genuin philosophische Begriffe wie „Substanz“, „Person“, „Bewusstsein“, „Absolutheit“ oder „Transzendentalität“ in ihrer etymologischen Genese nachverfolgt.

Andines (aber auch zum Beispiel semitisches) Denken orientiert sich dagegen an den nicht-visuellen Sinnen, vor allem am Gehörsinn und dessen analoger Anwendung auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas verstehen oder begreifen, bedeutet im Rahmen dieses zivilisatorischen und philosophischen Paradigmas, es „gehört" zu haben, ihm „Gehör" zu verleihen und in „Gehorsam" Folge zu leisten, also die notwendigen (praktischen) Schlüsse aus dem Gehörten zu ziehen. Der Begriff der „Kosmovision", mit dem in Ethnologie, Philosophie und Soziologie oftmals die indigenen Weltanschauungen und Spiritualitäten bezeichnet werden, spiegelt eher die Außensicht als das indigene Selbstverständnis selbst. Es handelt sich gerade nicht um eine „Vision", um eine „Schau" oder „Weltsicht", sondern um eine spirituelle Allverbundenheit, in der der Mensch in einer Haltung des aufmerksamen „Hörens" und anschließenden kosmischen „Gehorchens" seinen spezifischen Ort, bzw. seine genuine Funktion entdeckt und einnimmt. Statt von „Kosmovision" müsste man von „Kosmosensitivität" oder „Kosmospiritualität" sprechen. Statt von „Begriff" von „symbolischer Präsenz".[440]

Der Gehörsinn ist im Andenraum die Grundlage für die unterschiedlichen mnemotechnischen Verfahren der mündlichen Tradition, in der der andine Mensch es zu einer unglaublichen Perfektion gebracht hat, wie man sie im Abendland, zumindest in der Neuzeit, nicht kennt. Die beiden andinen indigenen Sprachen Quechua und Aymara[441] sind ausgesprochen lautmalerische Sprachen; die entsprechende Phonologie beinhaltet einen Reichtum, wie er bei den indoeuropäischen Sprachen nicht vorkommt.

Der *Runa* [Aymara *Jaqi*][442] „hört" die Erde, die Landschaft und den Himmel; er „spürt" die Wirklichkeit mit dem Herzen. Das Verb *rikuy* („sehen") [*unjaña*, mit dem Suffix der Übertreibung *-ja-*] besitzt das reflexive Suffix *–ku*, um darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine unidirektionale Handlung (Subjet-Objekt) handelt; das Verb *uyariy* („hören") [*istaña*] ist zusammengestellt aus dem Stamm *uya*, was „Gesicht" bedeutet, und die enklitische Silbe *–ri*, die als Platzhalter fungiert, um anzudeuten, dass es sich dabei um eine Frage handelt, die eine Beziehung zu bereits Geschehenem hat. Das Verb *tupayuy* („berühren", „ertasten") [*llamt'aña*] ist die Verstärkung von *tupay* („sich treffen", „sich begegnen") mit dem Suffix der Vermehrung *–yu*; das Verb *mallikuy* („schmecken") ist das Reflexiv von *malliy* („probieren", „prüfen") [*mallt'aña*: „schmecken", „probieren"]. Die andine Sensibilität und Sinnlichkeit gibt nicht dem „Sehen" den Vorrang; deshalb ist die gnoseologische Rationalität nicht in erster Linie „theoretisch" *(theorein)*, sondern vielmehr emotional-affektiv, was mit dem Begriff der „Kosmosensitivität" oder „Kosmosensibilität" ausgedrückt wird.

Beide Sprachen, Quechua und Aymara, besitzen eine große Vielfalt an Suffixen und Tonalitäten, um Gefühle, Beziehungsintensitäten und Nähe/Distanz auszudrücken. Demgegenüber sind der Wortschatz und der Suffix-Reichtum für eine logische Rationalität ausgesprochen spärlich und mussten schon bald durch Lehnwörter aus dem Spanischen ergänzt werden. Das Quechua-Wort *yuyay* oder *yuyaykuy* ist praktisch die einzige Wurzel, die eine intellektuelle Aktivität bezeichnet und im Sinne von „denken" oder „sich erinnern" übersetzt werden kann. Im Vergleich dazu hat das Abendland eine große Anzahl von Begriffen zu intellektuellen Aktivitäten entwickelt.

---

[440] Siehe: Estermann 1999, 104 ff.

[441] In der Linguistik wird die gemeinsame Basis (der größte Teil der Grammatik und etwa 35% des Wortschatzes) als „Quechumara" bezeichnet, da es sich um sehr eng verwandte Sprachen handelt, die von der Grundstruktur her ähnliche Voraussetzungen für die entsprechende konzeptuelle Strukturierung der Wirklichkeit aufweisen.

[442] Der Begriff *Runa* (Quechua), bzw. *Jaqi* (Aymara) wird in zweifacher Bedeutung verwendet: einerseits als „Mitglied der Ethnie" (exklusiv), andererseits als „Mensch" im umfassenden Sinne (inklusiv). Dementsprechend gibt es auch zwei Formen der ersten Person Mehrzahl („wir"). In weiteren stehen die Aymara-Ausdrücke in eckigen Klammern.

Die andine Vorstellungswelt und eben auch vorgestellte Welt lebt von der mündlichen Überlieferung und damit von einem weiteren Merkmal, das für die andine Weltanschauung im Vergleich zur abendländischen fundamental ist: es geht um Beziehungen, denn ohne diese bliebe der Überlieferungsstrang stumm und damit die entsprechende Weltanschauung leer. In Schriftkulturen kann man sich die Überlieferung monologisch aneignen, in oralen Kulturen dagegen geschieht dies nur in der Kollektivität und im Dialog.

5. Substanz *versus* Beziehung

Während die indoeuropäischen Sprachen[443] eine klare Subjekt-Prädikat-Struktur aufweisen, die sich um das Substantiv als Orientierungspunkt gruppiert, sind die indigenen Sprachen der Anden agglutinierende Sprachen (wie etwa Türkisch oder Finnisch), bei denen das Verb im Mittelpunkt steht und eine Reihe von Merkmalen als Suffixe „angehängt" bekommt, die fast immer einen relationalen Charakter haben. Bekanntlich spiegelt sich die Subjekt-Prädikat-Struktur der klassischen indoeuropäischen Sprachen Griechisch und Latein in der entsprechenden philosophischen Struktur der Wirklichkeit, oder ganz konkret: in der Ontologie. Das Subjekt entspricht sowohl in der Philosophie von Platon wie Aristoteles der „Substanz" *(hypokeimenon)* und dem unveräußerlichen „Wesen" *(ousia)*, welche Träger von „Akzidenzien" sind, also von Merkmalen, die der Substanz nicht inhärent sind, aber dieser je nachdem „zufallen".

Die abendländische Metaphysik ist im Wesen eine Substanz-Metaphysik. Dabei spielt das grammatikalische, bzw. syntaktische „Subjekt" die Rolle einer in der Sprache grundgelegten Präfiguration ontologischer Sachverhalte. Eine gewisse strukturelle Verwandtschaft von linguistischer und philosophischer Struktur zwischen den indoeuropäischen Sprachen und der vorherrschenden Tradition abendländischer Philosophie ist unverkennbar. Dies wird noch deutlicher, wenn wir dieselbe Thematik im Fall der Andinen Philosophie aufgreifen. Die beiden indigenen Sprachen Quechua und Aymara sind zwar so genannte SOP-Sprachen (Subjekt-Objekt-Prädikat), aber im Gegensatz zu den indoeuropäischen Sprachen nicht um das Substantiv, sondern das Tätigkeitswort (Verb) gruppiert, wodurch der Aspekt der Bezüglichkeit oder Relationalität in den Vordergrund tritt.

Ich beschränke mich bei den folgenden Ausführungen auf das *Runa Simi* oder Quechua; Beispiele könnten auch für das Aymara oder *Jaqi Aru* analog angeführt werden. Das Verb ist in den andinen Sprachen der Beziehungsträger oder Relationator par excellence. Einer Wurzel *(-qo-*: „geben") werden Präfixe vorangestellt und vor allem Suffixe angehängt, die je nachdem eine Beziehung, eine Gefühlslage, eine zeitliche Differenzierung, die Anzahl der involvierten Akteure oder den Grad von Gewissheit oder Zweifel angeben. So gibt es spezifische Suffixe, die eine Relation bezeichnen, sei diese reflexiv *(-ku-)* oder reziprok *(-naku-)*; andere beziehen sich auf interpersonale Beziehungen und verdichten jeweils zwei Personalpronomen (als „Subjekt" und „Prädikat" oder „Komplement") in einem einzigen Suffix: *-wa-*, *-su-*. Damit wird in einem einzigen Wort die Beziehung zwischen mehreren Akteuren ausgedrückt: *t'ant'ata qowan* – „er gibt mir Brot"; *t'ant'ata qonakuyku* – „wir geben einander Brot"; *t'ant'ata qowayku* – „sie geben uns Brot".

[443] Im deutschen Sprachraum hat sich die Bezeichnung „indogermanische Sprachen" eingebürgert und hält sich in Kreisen der Sprachwissenschaft noch immer, obwohl inzwischen klar ist, dass der Begriff unzutreffend und zudem Ausdruck eines bestimmten Germanozentrismus ist. Der Begriff „indoeuropäisch" versteht sich als eine grobe geografische Bezeichnung im Sinne eines Bogens „von Europa bis Indien", ohne dabei andere Sprachen wie Persisch, Kurdisch oder Armenisch auszuschließen und auch europäische Sprachen wie Finnisch, Ungarisch oder Baskisch nicht zu umfassen. Die zur indoeuropäischen Sprachfamilie mit über 3 Milliarden Menschen gehörigen Sprachen zeigen weitreichende Übereinstimmungen beim Wortschatz, in der Flexion, in grammatischen Kategorien wie Numerus und Genus sowie im Ablaut.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Befunde zur jeweiligen sprachlichen Syntax „spiegeln“ sich in zwei sehr unterschiedlichen „Ontologien“, also philosophischen Theorien zur Struktur der Wirklichkeit. Das Abendland baut, wie wir gesehen haben, auf einer Metaphysik der „Substanz“ auf, die eben dem „Subjekt“ und sprachlich dem „Substantiv“ (das im Deutschen sogar durch Großschreibung hervorgehoben wird) entspricht. Der Vorrang der „Substanz“ vor der „Beziehung“ zeigt sich in der seit Aristoteles üblichen Kategorienlehre, gemäß der alle nicht-substantiellen Kategorien (wie Quantität, Qualität und Zeit) als „Akzidenzien“ bezeichnet werden, die einer Substanz „anhaften“ oder ihr „innewohnen“ können, aber dieser gegenüber als sekundär eingestuft werden. Die „Relation“ ist also in abendländischer Perspektive etwas im Vergleich zur „Substanz“ Zweitrangiges oder Akzidentelles: zuerst die „Substanz“, dann die „Relation“. Dies nennt man auch den „ontologischen Vorrang“ der Substanz vor der Relation. Damit zeichnet sich ein Problem ab, das im Verlaufe der abendländischen Philosophiegeschichte in unterschiedlichen Variationen immer wieder in Erscheinung tritt: Wie gelangt eine Substanz mit einer anderen in Beziehung (Problem der Interpersonalität)? Oder noch radikaler formuliert: Gibt es überhaupt eine Substanz außer der eigenen (Problem des Solipsismus)?[444]

Ganz anders ist der Sachverhalt im Falle der andinen Sprachen und der entsprechenden Philosophie. Dem andinen Denken liegt als Grundlage das Prinzip der Relationalität zugrunde: Alles hat mit allem zu tun, alles ist mit allem verbunden.[445] Damit nimmt die „Relation“ den Stellenwert ein, den die „Substanz“ im Abendland innehat. Man könnte auch sagen, dass für andines Denken am Anfang die Beziehung ist und partikuläre Seiende und Identitäten daraus hervorgehen oder dadurch konstituiert werden. So ist etwa die menschliche Person so lange keine eigentliche „Person“ mit Rechten und Pflichten, als sie sich nicht in einer (Paar-) Beziehung durch die Ergänzung „komplettiert“: der Aymara-Ausdruck für „heiraten“ ist *jaqichasiña* und bedeutet wörtlich: „sich gegenseitig zur menschlichen Person machen“. Die Relation hat also „ontologischen Vorrang“ vor der Substanz, die Beziehung geht dem Individuum und dessen Selbstsein und Identität voraus.

6. Sind andine und abendländische Philosophie gegenseitig unübersetzbar?

Der linguistische Determinismus – eine Radikalisierung der Sapir-Whorf-Hypothese – geht von einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte aus. Die Interkulturelle Philosophie dagegen, zu der ich mich selber auch zähle, postuliert trotz der linguistischen, konzeptionellen und kulturellen Unterschiede ein Minimum an „Verstehen“ und sinnvollem „Dialog“ oder „Polylog“ und weist die Vorstellung von „Kulturen“ oder „Zivilisationen“ als inkommensurablen Gefäßen (fensterlosen Monaden), wie es etwa romantische, kulturzentrierte und postmoderne Positionen behaupten, zurück. Dabei ist die Frage der sprachlichen Übersetzbarkeit sicherlich eine wichtige, aber nicht die entscheidende; es geht in erster Linie um die Frage der interkulturellen Hermeneutik, also einer eher metalinguistischen Verständigung und Interpretation von Sinn.

[444] Der Solipsismus („nur ich existiere“) ist zwar eine extreme und kaum vertretene Ansicht, folgt aber logisch zwingend aus der Definition der „Substanz“ als „dem, was für seine Existenz nur seiner selbst bedarf“. Da die „Relation“ als Attribut (oder Akzidens) einer Substanz dieser immanent ist, ist es keineswegs zwingend, dass ihr auch ein *Relatum* außerhalb der eigenen Substanz – also eine andere Substanz oder Person – entspricht. Leibniz hat diesen Widerspruch insofern aufgehoben, als er von einer *harmonie prééestablie* zwischen den Substanzen (bzw. Monaden) ausging und damit die Konkordanz zwischen innerer Struktur und äußeren Beziehungen metaphysisch zu begründen meinte.

[445] Zum Prinzip der Relationalität, siehe: Estermann 1999, 128ff.

Um als Beispiel wiederum die beiden kulturellen oder zivilisatorischen Paradigmen von Abendland (was immer das auch sei)[446] und indigener Andenwelt zu nehmen, wäre es noch relativ leicht, das indoeuropäische „Sein“ durch *Pacha* des Quechumara linguistisch zu übersetzen.[447] Diese beiden Ausdrücke könnten durchaus als „homöomorphe Äquivalente“[448] dieser beiden Paradigmen oder philosophischen Traditionen gelten, aber damit sind vorerst nur die „Orte“ *(topoi)* von zwei Stücken in zwei komplizierten Sprachspielen zugewiesen, die miteinander in Verbindung treten: „Sein“ hat im Sprachspiel der abendländischen Philosophie mehr oder weniger jene „Funktion“ im Sinne eines „Ortes“, die *Pacha* im Sprachspiel der Andinen Philosophie hat. Aber hat damit ein europäischer Philosoph oder eine US-Philosophin verstanden, was denn *Pacha* nun wirklich bedeutet, ohne das gesamte andine Sprachspiel verstanden zu haben? Und umgekehrt: hat der andine *Runa/Jaqi* damit wirklich verstanden, was denn nun „Sein“ bedeutet, ohne das gesamte abendländische Sprachspiel verstanden zu haben?

Eine „diatopische (oder polytopische) Hermeneutik“[449] geht keineswegs von der (strukturalistischen) Hypothese aus, dass sich Sinn nur dann erschließt, wenn das gesamte kulturelle System von Codes (Sprachspiel) verstanden wird. Diese Hypothese spiegelt in sich bereits eine eurozentrische, auf das theoretische und diskursive „Verständnis“ ausgerichtete Sicht von Sinnverständnis. Andines „Verstehen“ zum Beispiel schließt das Ritual, den Tanz, das Feiern, Gefühle und Beziehungen als Erkenntnis- und Verständnisquellen ein (die so genannte Kosmosensitivität). Ein interkultureller Dialog (oder Polylog) wird deshalb immer wieder auch den impliziten *Logos* dieses „Gesprächs“ thematisieren müssen, also die unterschiedlichen Rationalitäten, die durchaus durch linguistische Strukturen präfiguriert, aber nicht derart determiniert werden, dass ein Austausch nicht mehr möglich wäre. Dabei

---

[446] Mit der Kolonialisierung außereuropäischer Kulturkreise wurde der Begriff des „Abendlandes“ von jenem von „Europa“ gelöst, obwohl die beiden auch in vorkolonialer Zeit niemals deckungsgleich gewesen sind. Generell kann man also sagen, dass der Begriff „Europa“ in Vergangenheit und Gegenwart eher als geografischer und politischer Begriff, „Abendland“ dagegen als kulturell-zivilisatorischer und ideologischer Begriff verwendet wird. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass auch „Europa“ je nachdem als ideologischer Kampfbegriff immer wieder herhalten musste und es noch immer tut, etwa wenn von der „europäischen Kultur“ oder dem „europäischen Erbe“ die Rede ist, oder wenn es um die Frage geht, ob denn die christliche Identität in einer Verfassung der Europäischen Union einen Platz haben soll oder nicht.

[447] Siehe dazu: Estermann 2012b, 21-40.

[448] Die Figur der „diatopischen Hermeneutik“ ist bei Raimon 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.“ (Panikkar 1996, 18). 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 je nach *Topos* ein anderer ist).

[449] Der Begriff der „diatopischen Hermeneutik“ wurde von Raimon Panikkar im Kontext der Verhältnisbestimmung zwischen indischen Denktraditionen und der neuzeitlichen abendländischen Philosophie geprägt. 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) 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 sie dasselbe Grundverständnis oder Selbstverständnis habe.“ (Panikkar 1996, 16f.).

kommt der nicht-linguistischen Sprache eine entscheidende Bedeutung zu, also der Begegnung von Mensch zu Mensch in all ihren Möglichkeiten und Facetten.

Trotz der sprachlichen, begrifflichen und kulturellen Verschiedenheiten gibt es beim interkulturellen Dialog immer auch Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, die mit dem Menschsein als solchem verbunden sind, mag das Menschen*bild* (sic!) noch so verschieden sein: wir alle haben Hunger und Durst, brauchen Schlaf, spüren Trauer oder Freude, kennen Nähe und Distanz, werde geboren und sterben. Diesseits der sprachlichen (Übersetzung) und begrifflichen Verständigung (diatopische Hermeneutik) gibt es eine vor-sprachliche und vor-begriffliche, ganz im Sinne der Befreiungsphilosophie, wonach Armut und Unterdrückung keine Erfahrung diskursiver Prozesse oder linguistischer Übersetzungsarbeit ist, sondern schlicht und einfach eine menschliche Erfahrung von Leid und Unrecht. Und genau hier setzt die politische Dimension Interkultureller Philosophie ein, nämlich wenn es darum geht, die Frage von Macht und Asymmetrie zu stellen.

Im Falle eines Dialogs zwischen abendländischer und Andiner Philosophie können deshalb neben den erwähnten Schwierigkeiten die Kolonialgeschichte und die noch immer vorherrschende, zum Teil auch akademisch unterbaute kulturelle und zivilisatorische Asymmetrie nicht unerwähnt bleiben. Für viele VertreterInnen abendländischer Philosophie ist die Andine Philosophie deshalb unübersetzbar, weil es sie gar nicht gibt, bzw. nicht geben kann, ganz nach dem heideggerschen Diktum der „abendländischen Philosophie“ als Tautologie und damit als Monologie. „Sprachspiele“ und „mögliche Welten“ als Metaphern für kulturelle Welten müssen deshalb immer mit einer Machtanalyse gepaart sein, und die Frage nach der „Übersetzbarkeit“ philosophischer Traditionen ist auch immer eine politische Frage.

16. Suffizienz statt Wachstum: Das Ideal der „Genügsamkeit“ in der neuzeitlichen europäischen Philosophie

Die abendländische Welt, die inzwischen die Prinzipien und Praktiken des Kolonialismus und Kapitalismus auf alle Lebensbereiche ausgedehnt hat, steckt heute in einem Hamsterrad fest. Die ursprünglich als „Befreiung“ von herkömmlichen Weltanschauungen und religiösen Lehrgebäuden intendierte Bewegung von Liberalismus und freier Marktwirtschaft ist zu einem neuen Determinismus und einer weit größeren Versklavung der Menschheit – im Süden wie im Norden – mutiert als das, was sie überwinden wollte. Und angeblich soll es zu diesem Hamsterrad keine „Alternative“ geben (TINA: *There is no Alternative*).[450] Die ursprünglich organische Idee von „Wachstum“ und „Entwicklung“ ist zum Wachstumszwang und zum teleologischen Ideal einer auf Akkumulation und Gewinnmaximierung ausgerichteten Wirtschaft verkommen.[451] Die individuellen „Laster“ wie Gier, Überfülle, Neid und erbarmungslose Konkurrenz sind, wie Mandeville gesagt hat, zu öffentlichen „Tugenden“ geworden.[452] Wie hat es zu dieser Umwertung aller Werte kommen können? Und erschöpft sich darin die neuzeitliche europäische Geistesgeschichte, oder gibt es nicht Bestände von Widerstand und alternativen Ansätzen, die nicht gebetsmühlenartig auf das „Immer mehr, immer schneller, immer höher“[453] setzen?

1. Der *Mainstream* in der neuzeitlichen europäischen Philosophie

Während die Renaissance sich zurückgewandt hat, um bereits vorgedachte und nicht vollständig eingeholte anthropologische und ethische Ideale neu aufzulegen und zu vertiefen – wie übrigens auch die Reformation –, begannen die Vertreter des aufkommenden Rationalismus und Empirismus ihren Blick nach vorne zu richten. Plötzlich kam die Zukunft[454] als gestaltbare und zu gestaltende Lebenswirklichkeit in den Blick. Dass dabei das emblematische Jahr 1492, also die so genannte „Entdeckung Amerikas“, einen wichtigen Einschnitt bedeutet, haben viele DenkerInnen bereits hervorgehoben. Europa, das sich während Jahrhunderten in einer Art Randposition im äußersten Westen *(Far West)* der damals bekannten Welt befand, geriet in eine expansive Zentrifugalbewegung, was zu Kolonialismus, Imperialismus, Sklavenhandel und Kapitalismus führte. Zugleich wurde das bisher randständige und auch zivilisatorisch eher rückständige Europa zum Zentrum der damals

[450] Diese Devise stammt bekanntlich von der ehemaligen britischen Premierministerin Margareth Thatcher. Die US-amerikanische Globalisierungskritikerin Susan George hat im Nachhall zur zapatistischen Idee einer „Welt, in der alle Welten Platz haben“ dem TINA eine TATA entgegengesetzt *(There are thousands of alternatives)*. George, Susan, „Another World Is Possible“, *The Nation Magazine*, 18. Februar 2002; http://www.thirdworldtraveler.com/Dissent/AnotherWorldPossible.html, abgerufen am 20.04.2017).

[451] Zur Genese und weiteren Transformation des abendländischen Entwicklungsgedankens siehe: Estermann, Josef (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Entwicklung: Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung?*, Aachen 2017.

[452] Bei Mandeville hieß es: *Private vices, public benefits*. So der Untertitel seines Werks mit dem Namen *The Fable of the Bees*, als Gedicht 1705, als Buch 1714 publiziert. Das Gedicht endet mit den berühmten Zeilen: *Bare Virtue can't make Nations live - In Splendour; they, that would revive - A Golden Age, must be as free, - For Acorns, as for Honesty*.

[453] In Abwandlung des Mottos der neuzeitlichen Olympischen Spiele: *Citius, altius, fortius* („Schneller, höher, stärker“), 1894 nach einer Idee des französischen Dominikanerpaters Henri Didon von Pierre de Coubertin vorgebracht.

[454] Man kann wohl mit Fug und Recht behaupten, dass die europäische Neuzeit die (innerweltliche) Zukunft entdeckt hat und später geradezu davon besessen sein sollte.

bekannten Welt, sowohl geografisch, ökonomisch und kulturell.[455] Entscheidend dafür aber war das sich verändernde Menschenbild, was eine neue Geschichtsauffassung, politische Philosophie und Ökonomie, Ethik und Gesellschaftsauffassung zur Folge hatte. Das neue Menschenbild betonte nicht nur die „Entkoppelung" des (individuellen) Menschen von den „Zwängen" von Herkunft, Familie, ethnischer Zugehörigkeit und Religion, sondern auch seine prometheische Rolle bei der Welt- und Zukunftsgestaltung. Die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie hat das ganz prägnant in der Formel ausgedrückt, dass das cartesianische *Cogito ergo sum* eigentlich ein *Conquiro ergo sum* („ich erobere, also bin ich") sei.[456]

Darin spiegelt sich zum einen die Fokussierung auf das Individuum *(sum)* und damit der Anfang des Siegeszuges des abendländischen Individualismus, zum anderen aber auch eine auf Expansion und Konflikt beruhende Anthropologie. Der Mensch ist sich fortan nicht mehr selbst genug, sondern verwirklicht sich nur durch räumliches und zeitliches Ausgreifen. Und dieses ist im Prinzip grenzenlos. Als philosophische Ideenlieferanten für die neue Zeit von Wachstum, Fortschritt und Maximierung von Geld, Genuss und Macht dürfen Descartes, Hobbes und Smith gelten, auch wenn sie sicherlich nicht nur in dieser Funktion zu bewerten sind.

Mit René Descartes hält in Europa (und in den von ihm abhängigen Kolonien) nicht nur ein Weltbild Einzug, das die nicht-menschliche Natur *(res extensa)* zum Ort der expansiven und imperialen Selbstverwirklichung des Menschen macht, sondern auch den Menschen als selbst-gewisses Subjekt im Sinne der freien Tätigkeit *(res cogitans)* definiert, auch wenn sich Descartes noch darum bemühte, diese beiden völlig gegensätzlichen Bereiche an einen durch die Unendlichkeit charakterisierten Gott zurückzubinden. Was später im Deutschen Idealismus auch geschichtsphilosophisch und metaphysisch eingeholt wird, ist in der cartesianischen Anthropologie bereits angelegt. Und was der spätere Materialismus auf die Spitze treibt, findet sich *in nuce* bereits in der cartesianischen Auffassung von Natur und nicht-menschlichem Leben. Die analytische Methode, wonach das Verständnis des Ganzen nur aufgrund des Verständnisses seiner Teile möglich ist, nimmt den neuzeitlichen Hang zur nekrophilen Technologie- und Geldgläubigkeit vorweg.[457]

---

[455] Lateinamerikanischen Denker wie Enrique Dussel sind nicht zu Unrecht der Ansicht, dass sich Europa durch die Westbewegung vor allem selber „entdeckt" *(descubrimiento)* und dabei die Alterität der so genannt Neuen Welt „verdeckt" *(encubrimiento)* habe. Vgl. Dussel, Enrique, *1492 - El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; auf Deutsch: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993 (Theologie interkulturell 6). Es handelt sich um die Publikation der Gastvorlesung, die Dussel 1992 im Rahmen von „Theologie interkulturell" an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M. gehalten hat.

[456] Dussel, Enrique, "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity", in: Mendieta, Eduardo (Hrsg.), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands NJ 1993, 129-159, 133.

[457] Diese Methode ist bekanntlich in der Philosophie von René Descartes grundgelegt, vor allem im *Discours de la Méthode*. Das Unterteilen *(ana-lysis)* eines „Problems" in seine Bestandteile, die kognitive Erfassung dieser isolierten Einzelteile und die synthetische Zusammensetzung derselben als Schritte zur Erfassung und „Lösung" des Problems galten zwar noch als abstrahierende kognitive Tätigkeit, sollten aber schon bald im Siegeszug der Naturwissenschaften und des darauf aufbauenden Technologieschubs zu realen Schritten des „Aufteilens" werden, was im Falle organischer Lebewesen unweigerlich deren Tod impliziert. Ich habe an anderer Stelle diese analytische Methodologie als ausgesprochen androzentrisch und letztlich nekrophil bezeichnet: Estermann, Josef, "Andean Philosophy as a Questioning Alterity: An Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethnocentrism", in: Note, Nicole; Fornet-Betancourt, Raúl; Estermann, Josef; Aerts, Diederik (Hrsg.), *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Series "Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society" Vol.10, Dordrecht, 129-147, speziell 137-142.

Thomas Hobbes wiederum kann als philosophischer Grundleger der kapitalistischen und kolonialen Anthropologie gelten, die später im Sozialdarwinismus und dem globalen Wettbewerb aller gegen alle gipfelt. Nach ihm ist der Mensch vor allem ein egoistisches Wesen, das sich in dauernder Konkurrenz zu all seinen Artgenossen befindet *(homo homini lupus)*. Das kapitalistische und kolonialistische Menschenbild – wenn es sich überhaupt um ein solches handelt – fußt auf der vermeintlich egoistischen Urnatur des Menschen, die nur durch die Einbindung des Einzelnen in politische Rahmenbedingungen und Kulturleistungen davon abgehalten werden könne, alle anderen Menschen umzubringen oder zumindest eine solipsistische Diktatur zu errichten. Während also im Nachzug von Hobbes freies Wirtschaften und unbegrenzte Akkumulation der menschlichen Natur entsprechen, sind Staatgebilde und noch viel mehr soziale Gerechtigkeit „anti-natürliche" (oder: kulturelle) Errungenschaften der Menschheit, die immer in Gefahr sind, in einen „natürlichen" Kampf aller gegen alle umzuschlagen. Da es keine endgültige Garantie für die Sicherheit vor dem Anderen als Konkurrenten (Wettbewerbsteilnehmer) gibt, bleibt auch die Anstrengung um diese Sicherheit, also die Akkumulation von Gütern und Macht, im Prinzip grenzenlos. Dass die so genannte freie Marktwirtschaft schlussendlich zu weltweiter sozialer Gerechtigkeit führen soll, ist angesichts der Axiome der Anthropologie, auf der sie fußt,[458], entweder zynisch oder aber selbstwidersprüchlich.

Adam Smith schließlich fasst die Neuausrichtung der Anthropologie und Geschichtsphilosophie im Rahmen seiner liberalen politischen Ökonomie so zusammen, dass sich der freie Mensch in erster Linie als freies Wirtschaftssubjekt versteht und in der Ausübung seiner expansiven Tätigkeit eine gleichsam religiöse Berufung zum Tragen bringt. Dass dabei der wirtschaftliche Egoismus (im Sinne Hobbes) mit dem religiösen Heilsegoismus Hand in Hand gehen, hat später Max Weber in aller Deutlichkeit aufgezeigt. Für Adam Smith aber ist der anthropologisch grundgelegte Egoismus nicht etwa Auslöser von Chaos und permanentem Krieg, sondern von einer höheren Gerechtigkeit, für die eigentlich die „unsichtbare Hand" des Marktes verantwortlich sei: Der von seinem Egoismus getriebene Unternehmer werde „von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat"[459]. Dabei war schon für Smith klar, dass dieser menschliche Egoismus prinzipiell keine Grenzen kennt und demnach die Logik der Gewinnmaximierung Produktivitätssteigerung durch Arbeitssteilung und Ausbeutung, Expansion von Produktion und Märkten, also eine aggressive Globalisierung nach sich zieht. Dass ein christlich verstandenes Gerechtigkeitsgefühl die „natürliche" Gier nach „Immer Mehr" zähmen könnte, mutet in diesem Kontext schon fast naiv an.[460]

Eine weiterer Gedanke, der sich bei Smith Bahn bricht und das Abendland fortan bestimmen soll: Wohlstand sei keine natürliche Begebenheit, sondern das Produkt menschlicher Tätigkeit (in diesem Punkt ist Marx mit ihm einverstanden), die auch die Transformation der Natur im Sinne des Menschen beinhaltet. Und weil Wohlstand und

---

[458] Hobbes umschreibt diese egoistische Anthropologie mit den Worten: *So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition: secondly, diffidence: thirdly, glory. […] Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man* (Leviathan, Part I, Ch.13).

[459] Smith, Adam, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1978, 371 [engl. Original *The Wealth of Nations*, New York 2003, 572]. Die ganze Passage lautet: „[Jeder Einzelne] fördert in der Regel nicht bewusst das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist […] Wenn er […] die Erwerbstätigkeit so fördert, dass ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen *von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat* […] Indem er sein Eigeninteresse verfolgt, fördert er häufig auch das der Gesellschaft viel wirkungsvoller, als er dies in bewusster Absicht tun würde." (Hervorhebung JE)

[460] Zu Smith als theologisch argumentierender Moralphilosoph, siehe: Oslington, Paul (Hrsg.), *Adam Smith as theologian*, London 2011.

Reichtum nicht mehr an das natürliche Vermögen des Menschen gebunden sind und in Symbolgestalt (Geld) unendlich vermehrt werden können, ist der Kapitalismus nur auf der ideologischen Grundlage vermeintlich unbegrenzten Wachstums möglich.

2. Antiker Kynismus und monastisches Ideal

Die in diesen drei Figuren der frühen europäischen Moderne skizzenhaft in Anthropologie, politischer Ökonomie und Geschichtsphilosophie aufgezeigten Grundwerte lösen eine lange Tradition abendländischer Ethik und Anthropologie ab, bei denen Beschränkung, Maß und Genügsamkeit als Ideale galten. Aristoteles etwa setzte seine Kritik an der „Widernatürlichkeit" von Geldvermehrung und Gewinnmaximierung genau beim Punkt der Selbstgenügsamkeit an. Wer mit Geld handelt, um ein Vermögen und Reichtum zu erwerben, anerkennt keine Grenzen mehr, denn Geldvermehrung ist nicht selbstgenügsam wie der Tausch, sondern schrankenlos; sie kann immer weiter getrieben werden, ohne definitiv an ein Ende zu gelangen.[461] Der Handel (oder gar die Spekulation) mit Geld um des Geldes willen ist nach Aristoteles eine widernatürliche Tätigkeit, insofern man sein ganzes Streben danach ausrichtet, mehr zu haben als man für ein gutes Leben benötigt. Auf diese Weise vergeude man Kraft, die für sinnvolle Tätigkeiten eingesetzt werden könnte. Größte Verachtung hegte Aristoteles für den Wucherer, der sich durch Geldverleih bereichert, indem er für sein Geld Zinsen verlangt, so dass sich das Geld durch sich selbst vermehrt – aus aristotelischer Sicht ein perverser Vorgang, der wider die Natur sei.[462]

Bis weit über die Antike hinaus galt nicht das „Maximum" als Ideal eines guten und ethisch wertvollen Lebens, sondern das „Mittelmaß" *(mesotes)* und die „Genügsamkeit" *(atharaxia)*.[463] Jede „Maximierung" wurde somit als Korruption des Guten verstanden, und Auswüchse in jedem Sinne (Habgier, Geiz, Völlerei, Macht, Ausschweifung) galten als verwerflich und dem allgemeinen Gleichgewicht in sozialer, politischer und religiöser Hinsicht abträglich. Die Kyniker (z.B. Diogenes) erhoben das Ideal der „Genügsamkeit" zu ihrem eigentlichen Lebensideal und kritisierten Überfluss, anmaßenden Reichtum und überbordenden Konsum als Zeichen von Dekadenz und menschlichem Rückschritt. Auch im Mittelalter galt die Ethik des „rechten Maßes" *(temperantia; sophrosyne)* – häufig aus religiösen Gründen – als Ideal, wie etwa die Tugendlehre eines Thomas von Aquin zeigt.[464] Selbst der angebliche „Hedonismus" der Epikureer warnte ausdrücklich vor grenzenlosem Genuss und sah die Akkumulation von Gütern und Geld geradezu als Bedrohung eines „ausgewogenen" Genusses und des Ideals der „Seelenruhe" (Ataraxie) an.[465]

---

[461] Damit hat er die „Finanziarisierung" des ökonomischen Kapitalismus vorweggenommen, wie er sich seit rund fünfzig Jahren in immer größerem Ausmaß zeigt und regelmäßig zu „Blasen", führt, die gelegentlich auch platzen (Finanzkrise 2008).

[462] Vgl. *Politik*, 1. Buch, Kap. 9-10; die Zuspitzung auf den Wucher findet sich in Kapitel 3: „So ist der Wucher hassenswert, weil er aus dem Geld selbst den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld da ist. Denn das Geld ist um des Tausches willen erfunden worden, durch den Zins vermehrt es sich dagegen durch sich selbst. […] Diese Art des Gelderwerbs ist also am meisten gegen die Natur." (*Politik*, 1. Buch, Kap. 3, 1259a).

[463] Bekanntlich zählte die Mäßigung, bzw. das gesunde Maß *(sophrosyne; σωφροσύνη)* schon bei Platon zu den vier Kardinaltugenden. Diese wurde auf Lateinisch als *temperantia* oder *moderatio* (im Sinne des „guten Maßes" auch als *discretio*) wiedergegeben und prägte auch die mittelalterliche Tugendlehre über weite Strecken. Hildegard von Bingen sah in der *discretio* oder dem „rechten Maß" die „Mutter aller Tugenden".

[464] *Summa Theologica* II-II q. 141-170.

[465] „Alle Begierden, die keinen Schmerz hervorrufen, wenn man sie unbefriedigt lässt, gehören nicht zu den unbedingt notwendigen. Das in ihnen wirkende Begehren verflüchtigt sich schnell, sobald sich zeigt, dass sie unerfüllbar sind oder gar Schaden verursachen." (26. Hauptlehrsatz des Epikur, in Mewaldt, Johannes (Hrsg.), *Epikur, Philosophie der Freude: Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Stuttgart 1956; Klassiker der philosophischen Lebensklugheit Bd. 198.

Auch wenn sich Europa (und die von den europäischen Kolonialmächten beeinflussten Kulturräume) in der Neuzeit vorwiegend von den Überzeugungen von Denkern wie Descartes, Hobbes oder Smith leiten ließ, gibt es auch in der europäischen Neuzeit einen „unterirdischen“ Strom anti-hegemonialer Ideen, die sich dem Diktat von Wachstum, urwüchsigem Egoismus, Fortschritt und Akkumulation entgegensetzen. In der Folge möchte ich einige dieser heterodoxen Ideen nennen, ohne dabei Vollständigkeit oder nicht mal Repräsentativität beanspruchen zu wollen. Der *Mainstream* eines linearen Zeitverständnisses, einer teleologischen Geschichtsphilosophie, einer auf naturwüchsigen Egoismus fußenden Anthropologie und einer auf Expansion und Eroberung abzielenden Wirtschafts- und Politiklogik ist so stark, dass andere Stimmen kaum wahrgenommen werden können. Ähnlich wie im Fall von Frauengestalten oder Popularphilosophien[466] in der europäischen Neuzeit bedingt auch die Suche nach alternativen Ansätzen einen eigentlichen Perspektivenwechsel: die wahrhaft innovativen und alternativen Ideen sind nicht unbedingt die vorherrschenden und schon gar nicht die der Herrschenden.

Die Ideale von „Genügsamkeit“ (heute oft durch den Neologismus „Suffizienz“ ersetzt), „Autarkie“ und dem „guten Maß“ haben grundsätzlich zwei unterschiedliche Wurzeln in der abendländischen Philosophiegeschichte. Einerseits sind sie zu verorten in den antiken Traditionen von Kynismus[467] und Epikureismus, andererseits in der jüdisch-christlichen Tugendlehre und Askese der monastischen Tradition. Die Spannung zwischen „Verzicht“ (Askese) und maßvollem Genuss (Epikur) bestimmt bis heute die Debatte um Suffizienz und Entschleunigung. Es macht allerdings den Anschein, dass dieses Ideal in einem großen Bogen von der Antike bis zu Nietzsche und zur aktuellen Suffizienz-Debatte[468], bzw. vom mittelalterlichen Armuts-Ideal (Franziskus) bis zur Spiritualität der „Entschleunigung“ und „Bedürfnislosigkeit“ gespannt ist und dabei einen ebenso großen Bogen um die europäische Moderne macht. Im 20. Jahrhundert greifen verschiedene Denker das antike, bzw. jüdisch-christliche Ideal wieder auf, so etwa Peter Sloterdijk mit der „Kritik der zynischen Vernunft“ oder Erich Fromm mit „Haben oder Sein“.[469]

3. Spuren von „Genügsamkeit“ und „Entschleunigung“ in der europäischen Moderne

Pierre Gassendi (1592-1655) und Blaise Pascal (1623-1662), beides Zeitgenossen von Descartes, habe auf je eigene Weise das Ideal der „Genügsamkeit“ und der „rechten Mitte“

---

[466] Siehe dazu die Arbeiten von Raúl Fornet-Betancourt: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch*, Frankfurt/M 2002 (zur Popularphilosophie siehe insbesondere den Beitrag zu Johann Benjamin Erhard; zu Philosophie aus Frauenperspektive die Beiträge zu Aspasia von Milet und María Zambrano); *Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken: Momente einer schwierigen Beziehung*, Aachen 2008 (bzw. auf Spanisch: *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: Momentos de una relación difícil*, Barcelona 2009).

[467] Niehues-Pröbsting, Heinrich, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt/M 1988.

[468] Die Literatur zum Thema der „Suffizienz“ ist inzwischen bereits unüberschaubar angewachsen. Hier nur eine kleine Auswahl: Linz, Manfred, *Suffizienz als politische Praxis: Ein Katalog*, Wuppertal 2015; Ekardt, Felix, *Theorie der Nachhaltigkeit: Rechtliche, ethische und politische Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel*, Baden-Baden 2011; Burch, Mark A., *The Hidden Door: Mindful Sufficiency as an Alternative to Extinction*, Melbourne 2013; Schneidewind, Uwe und Angelika Zahrnt, *Damit gutes Leben einfacher wird: Perspektiven einer Suffizienzpolitik*, München 2013; *Vom rechten Maß: Suffizienz als Schlüssel zu mehr Lebensglück und Umweltschutz*, München 2013, politische ökologie Nr. 135; Stengel, Oliver, *Suffizienz: Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise*, München 2011; Princen, Thomas, *The Logic of Sufficiency*, Cambridge (MS) 2005; Manfred Linz, *Weder Mangel noch Übermaß: Über Suffizienz und Suffizienzforschung*, Wuppertal 2004; Sachs, Wolfgang, *Die vier E's: Merkposten für einen maß-vollen Wirtschaftsstil*, Wuppertal 1993.

[469] Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde. Frankfurt/M 1983; Fromm, Erich, *To Have or to Be?* New York 1976; *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, München 2010[37].

thematisiert. Gassendi versuchte das Legat der epikurischen Schule durch eine systematische Rekonstruktion und Übersetzung der Philosophie Epikurs in die Neuzeit zu transportieren, konzentrierte sich dabei aber fast ausschließlich auf den naturwissenschaftlichen Aspekt des Atomismus und kaum auf die epikurische Ethik der vernünftigen Bedürfnisabklärung und -befriedigung. Im dritten Teil der *Syntagma philosophiae* (1658)[470] aber, in der er auf die Ethik Epikurs Bezug nimmt, stellt er den „Seelenfrieden" und die Schmerzfreiheit (Ataraxie) als Ziel menschlichen Strebens dar; diese seien jedoch in der Praxis kaum erreichbar. Sonst aber gilt Gassendi eher als Vorläufer jener Moderne, die in René Descartes und später John Locke Gestalt annimmt.

Pascal verteidigt in seinen *Pensées*[471] die Stellung des Menschen in der Mitte von zwei „Unendlichkeiten" und nimmt damit die (antik-mittelalterliche) Idee des „Mittelmaßes" auf, um sie nicht ethisch, sondern existenziell zu deuten: angesichts des unendlich Großen ist der Mensch ein Nichts, angesichts des unendlich Kleines alles. Der „Ort" des Menschen und damit seine Würde liegen nicht in einem „unendlichen Streben" oder einer grenzenlosen Fülle (die einer Hybris gleichkommt), sondern in seiner prinzipiellen Begrenztheit und Endlichkeit.

Ein weiterer Zeitgenosse von Descartes, der sich selbst als „Pansoph"[472] bezeichnet hat, ist Jan Amos Komenský (deutsch: Johann Amos Comenius; lateinisch: Iohannes Amos Comenius; 1592-1670). Für Descartes, der drei Gutachten über das philosophische Werk von Comenius verfasst hat, blieb dieses fremd und viel zu stark vom religiösen Gedankengut durchdrungen. Comenius war einer der ersten Theologen und Philosophen der Neuzeit, der den Imperialismus kritisierte. Sein Hauptanliegen war der Friede zwischen den Völkern; deshalb verurteilte er den Krieg auf den Meeren im 17. Jahrhundert als Imperialismus und Eroberungslust. Comenius betonte die Verwandtschaft aller Lebewesen des gesamten Universums; darum seien alle Lebewesen unsere Mitgeschöpfe, mit denen wir verbunden sind. Die Betonung der Ganzheit, Gegenseitigkeit und Verbundenheit zwischen allen und allem ist charakteristisch für Comenius' Denken. „Alles fließe von selbst, Gewalt sei ferne den Dingen."[473] Dieser Satz ist ein wichtiges Motto für Comenius, das dessen Konzept von gegenseitiger Verbundenheit von Mikro- und Makrokosmos sehr knapp veranschaulicht. Er steht sehr nah zu asiatischen und indigenen Motiven, wie auch der pythagoreischen Weltsicht der kosmischen Komplementarität von „Oben und Unten". Ein anderer berühmter Satz von Comenius lautet: „Nichts ist beständig, es sei denn, alle seine Teile sind miteinander verbunden. […] alles gründet auf dem harmonischen Zusammenwirken der Künste."[474] Comenius hat sich zum Ziel gesetzt, die cartesianische Dualität zu überwinden, welche die Wirklichkeit in (aktives) Subjekt und (passives) Objekt trennt, bzw. in ein Reich der Freiheit und ein solches der Notwendigkeit, wie es später benannt wird.

---

[470] Gassendi, Pierre, *Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt*, Lyon 1649; Habert de Montmor, Henri Louis (Hrsg.), *Opera omnia: Syntagmatis philosophici*, Bd. 2. von *Opera Omnia*, 6 Bde., Reproduktion der Edition von 1658 mit einer Einführung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. Zu Gassendi und der Neuzeit siehe: Taussig, Sylvie (Hrsg.), *Gassendi et la Modernité* (Les styles du savoir 7), Turnhout 2008.

[471] Die *Pensées (Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets)* entstanden ab 1657, wurden 1663 in zwei Abschriften festgehalten und 1670 auszugsweise von seinen Freunden veröffentlicht. Pascal, Blaise, «Pensées», in: *Oeuvres complètes: Annotées et en français moderne*, Saint Julien 2015, Bd. 2. Deutsche Edition: Guth, Karl-Maria (Hrsg.), *Blaise Pascal: Gedanken über die Religion*, Berlin 2016.

[472] Siehe: Comenius, Johann Amos, *Pansophische Schriften*, Oberhaid 2008.

[473] Comenius, Jan Amos, *Opera didactica omnia*, zit. nach Klaus Schaller, *Die Maschine als Demonstration des lebendigen Gottes: Johann Amos Comenius im Umgang mit der Technik*, Hohengehren 1997, 26.

[474] "Nothing can be stable unless all its parts are connected. […] everything depends on the harmonious working of the arts." Comenius, J.A., *Didactica Magna*, XVIII: 12, cf. XX: 20, zit. nach Keatinge, M.W., *The Great Didactic of John Amos Comenius*, New York 1967[2].

Der moderne Fortschrittsgedanke, nach dem die Bestimmung der menschlichen Gattung „in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit“, in einem beständigen „Fortschritt vom Schlechten zum Besseren“ (Kant) bestehe und nach der die Geschichte ein unumkehrbarer Vervollkommnungsprozess sei, der nicht nur theoretisch belegbar, sondern auch moralisch geboten sei, hat seine Genese in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Im berühmten „Streit der Alten und der Neuen“ *(Querelle des Anciens et des Modernes)*[475], der 1687 an der *Académie Française* losbrach, ging es um die Frage, ob denn die Antike noch wegweisend für die Künste und Wissenschaften sein könne oder nicht. Dabei positionierte sich Bernard le Bouyer de Fontenelle (1657-1757) als erster Parteigänger der „Modernen“ und griff 1688 in den Streit ein mit seiner Schrift *Digression sur les Anciens et les Modernes*.[476] Darin wird der Fortschrittsgedanke im Sinne der Unbegrenztheit und zeitlichen Offenheit grundgelegt und der Mensch hinsichtlich Wachstum und Entfaltung als prinzipiell unendliches Wesen definiert. Diese „aufklärerischen“ Ideen *avant la lettre* sollten nicht nur für die am bürgerlichen Bildungsideal interessierten idealistischen Philosophen der Aufklärung, sondern auch für die sich am „Reichtum der Völker“ orientierenden Theoretiker des wirtschaftlichen Liberalismus und Kapitalismus (insbesondere Adam Smith) wegleitend werden.

Gegen die Idee eines eindimensionalen und unumkehrbaren Fortschritts – später in prägnanter Art und Weise in der hegelschen Geschichtsphilosophie auf den Begriff gebracht – regte sich Widerstand in Kreisen der Romantik und des Antirationalismus. Allen voran muss Jean Jacques Rousseau (1712-1778) genannt werden, der zwar kein Romantiker ist, aber eine Fundamentalkritik am Fortschrittsgedanken und Menschenbild der dominanten neuzeitlichen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts übte (Rousseau kann als „aufklärungskritischer Aufklärer“ bezeichnet werden). Im Gegensatz zu den meisten Vordenkern der Aufklärung betrachtete Rousseau die menschliche Geschichte als einen Prozess des Niedergangs oder Rückschritts, der in politischer, pädagogischer und lebenspraktischer Hinsicht ein radikal neues Denken und Handeln erfordere. Dabei betrachtete er die negativen Kehrseiten nicht als Fehlen von Vernunft, sondern als Ausdruck der menschlichen Vernunft selbst, die das Gegenteil ihrer guten Absichten hervorbringt. Entscheidend für seine Ideen ist die Auffassung, dass der Mensch von Natur aus gut und solidarisch sei, also genau die Hobbes und den Anhängern einer egoistischen Anthropologie entgegengesetzte Vorstellung. Egoismus, Ungleichheit und Konkurrenz – für die Theoretiker des Kapitalismus naturwüchsige Eigenschaften des Menschen – seien vielmehr Ausdruck einer bestimmten Dekadenz und Verunstaltung des Menschen durch gesellschaftliche Normen und kulturell gewachsene Strukturen.

Damit ist für Rousseau klar, dass das Gewinnstreben, der Wachstumszwang und der unaufhaltsame Fortschritt nicht Ausdruck einer vermeintlich egoistischen menschlichen Natur sind, sondern Folge der Vergesellschaftung des Menschen, welche die Individuen dazu verführe, sich untereinander zu vergleichen. Aus diesem Vergleich entsteht eine Konkurrenzsituation, woraus Neid und Missgunst, Schadenfreude und Übervorteilung, mehr Schein als Sein und Interessenkonflikte resultierten, welche die derart sozialisierten BürgerInnen dazu verleiteten, ihre wahren Absichten voreinander zu verbergen. Die unleugbare natürliche Ungleichheit (Alter, Körpergröße, Gesundheit, usw.) ist aber nicht die Ursache für politische und wirtschaftliche Ungleichheit, sondern diese wird erst „gemacht“, insbesondere durch die Privatisierung von Besitz und die politische Legitimierung solcher

[475] Siehe dazu: Anne-Marie Lecoq, *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe–XVIIIe siècles*, Paris 2001; Kapitza, Peter K., *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt: Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, München 1981.

[476] Die neueste Ausgabe: Le Bouyer De Fontenelle, Bernard, *Digression sur les Anciens et les Modernes: Et autres textes philosophiques*, Paris [1688] 2017.

Ungleichheiten (Aristokratie, Monarchie).[477] Die Losung „Zurück zur Natur“ bedeutet allerdings nicht, dass der Mensch zum Tier zurückkehren soll (wie Voltaire spöttisch kommentierte), sondern dass eine gerechte und egalitäre Gesellschaft auf den Werten des naturwüchsigen Menschen und dessen Grundinstinkten einer gesunden Selbstliebe und des Mitleids aufzubauen sei.[478] Rousseau setzt sich damit in Gegensatz zur herkömmlichen (vor allem calvinistischen) theologischen Lehre des „gefallenen“ Menschen, aber auch zur egoistischen und inegalitären Anthropologie des aufkommenden Liberalismus und Kapitalismus.

Eine andere heterodoxe Gestalt der europäischen Moderne ist Friedrich Schlegel (1772-1829), der den linearen Fortschrittsgedanken der Aufklärung im Rückgriff auf das in der indischen Philosophie grundgelegte Gesetz vom ewigen Kreislauf einer eingehenden Kritik unterzog. In den Kölner „Philosophischen Vorlesungen“ (1804–1806) meinte Schlegel: „Philosophisch kann man als allgemeines Gesetz für die Geschichte aufstellen, dass die einzelnen Entwicklungen gemäß dem für sie geltenden Gesetze des Überspringens in das Gegenteil Gegensätze bilden, in Epochen, Perioden zerfallen, das Ganze der Entwicklung aber einen Kreislauf bildet und zum Anfang zurückkehrt; ein Gesetz, welches allein auf Totalitäten anwendbar ist.“[479] Die Geschichte ist für Schlegel ein unendlicher Prozess des Werdens und Vergehens, und nicht eine linear aufsteigende Bewegung, bei der es um Vervollkommnung und Maximierung ginge. Diesen Gedanken, aber aus christlicher Sicht, hatte zuvor schon Johann Georg Hamann (1730-1788), vor allem in seinen „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759) vorgetragen: Die Geschichte gehorche nicht der Vernunft und sei deshalb auch nicht „machbar“.[480] Hamann gilt als aufklärungskritischer Aufklärer.

4. Genügsamkeit im Irrationalismus des 19. Jahrhunderts

Das irrationale oder besser „anti-rationalistische“ Dreigestirn des 19. Jahrhunderts – Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche – opponiert in erstaunlichem Gleichklang gegen einen überhandnehmenden Geschichtsoptimismus und Fortschrittsglauben, und damit gegen eine aus dem Ruder gelaufene Aufklärung. Diese „postmodernen“ Denker *avant la lettre* suchen in gewissem Sinne erneut den „Ort“ des Menschen, der durch den prometheischen Akt der Loslösung von den Ketten des Irdischen und „Natürlichen“ ortlos („u-topisch“) und

---

[477] Diese Gedanken trug Rousseau vor allem in der preisgekrönten Schrift „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (Amsterdam 1755; Leipzig 2010) vor: Rousseau, Jean Jacques, *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755. Es handelt sich um seine Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle » ?

[478] Die berühmte Aufforderung *Retour à la nature!* findet sich bei Jean-Jacques Rousseau nicht wörtlich, wurde aber als der Sinn seiner gesellschaftskritischen Werke, besonders seines Erziehungsromans „Émile oder über die Erziehung“ *(Émile, ou de l'éducation)* angesehen.

[479] Schlegel, Friedrich von, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806: nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts*, Band 3, hrsg. von Karl Joseph Hieronymus Windischmann, Bonn 1836; 1846[2], 218. Aufgenommen als Bde. 12 und 13 (1975) der noch nicht abgeschlossenen Gesamtausgabe: Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner (Hrsg.), *Friedrich Schlegel: Kritische Ausgabe seiner Werke*, 35 Bde., Paderborn u. a. 1958ff.

[480] Hamann, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile: Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und an Zween*, Amsterdam 1759, Kap. IV; Volltext nach der Ausgabe Stuttgart 1968. Siehe auch: Idem, *Sokratische Denkwürdigkeiten: Aestetica in nuce*, Stuttgart 2004. „Doch vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph [Henry St. John Bolingbroke (1678—1751)] meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe, als unserer Vernunft zu pflügen“.

maßlos geworden ist.[481] Dabei könnten die philosophischen Grundüberzeugungen der drei erwähnten Denker unterschiedlicher nicht sein. Ihnen gemeinsam aber ist eine Fundamentalkritik an einem naiven Fortschritts- und Wachstumsglauben, einer Geschichtsteleologie und einem auf der Grundlage des Vernunftprinzips zu realisierendem Polit- und Wirtschaftssystem.

Für Friedrich Nietzsche ist ein Höchstmaß an Unabhängigkeit eine Voraussetzung für das Philosophieren, und dieses setzt wiederum eine weitgehende Genügsamkeit voraus. Allerdings sei die philosophische Autarkie „Sache der Wenigsten, es ist ein Vorrecht der Starken.“[482]. Man kann sie auch deuten als „die Form der Entsagung, welche der Herrschsüchtige endlich annimmt. – Er, der lange Das gesucht hat, was er beherrschen könnte; und nichts gefunden hat, als sich selbst“[483]. Die Autarkie wird also bei Nietzsche nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als Mittel, sich in größtmögliche Distanz zur Gesellschaft begeben zu können. Wie weit die dazu notwendige Freiheit reicht, zeigt seine Auflistung all dessen, was er „als Philosophus radicalis nöthig habe – Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat, Glauben, Freiheit fast von Liebe und Hass“[484]. In Nietzsche treffen sich gleichsam der antike Begriff des „Kynikers“ und der moderne des „Zynikers“ (Nietzsche schreibt selber „Cyniker“); die von ihm postulierte Genügsamkeit und Bedürfnislosigkeit des wahren Philosophen ist zugleich bissige und ätzende Kritik an jedem Systemdenken und totalitären Absolutheitsansprüchen, wie etwa die Figur des „tollen Menschen“ (in Anlehnung an Diogenes) zeigt.[485]

Demgegenüber betont Arthur Schopenhauer, dass der moderne Fortschrittsglaube und die Idee eines unbegrenzten Wachstums im Gegensatz zu den natürlichen Grenzen von Mensch und Kosmos stehen. Sein metaphysischer Pessimismus geht gepaart mit einer an die Romantik angelehnten Vorstellung naturwüchsiger Genügsamkeit: „Die Tiere haben an Organen und Kräften genau so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht. […] Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampf mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs. […] Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt noch seyn soll“.[486] Schopenhauer ist sicherlich kein Referenzpunkt für ein „gutes Leben“ oder das aristotelisch-christliche „Mittelmaß“, sondern eher für eine durch den Buddhismus inspirierte „heroische Existenz“ des Leidens an der Welt und des Mitleidens mit der Kreatur. Aber sein

---

[481] Die „Ortlosigkeit“ des Menschen ist ein wiederkehrendes Motiv der neuzeitlichen abendländischen Philosophie und sollte auch zu einem der Charakteristika des Spätkapitalismus werden: nicht nur das Geld kennt keinen „Ort“, auch die Unternehmen werden zusehends „ortlos“ (Briefkastenfirmen; Offshore-Unternehmen) und sogar die ArbeiterInnen werden als Manövriermasse auf dem Erdball oder zumindest in den jeweiligen Regionen umhergeschoben.

[482] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, [1886] Kritische Gesamtausgabe (KSA) Bd. 5, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967ff, München 2007[9], §29, 47.

[483] Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte*, [1881] Kritische Gesamtausgabe (KSA) Bd. 3, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967ff, München 2007[9], §242, 202.

[484] Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887*, Kritische Gesamtausgabe (KSA) Bd. 12, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967ff, München 2007[9], §5, 38.

[485] „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“: Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe (KSA) Bd. 3, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967ff, München 2007[9], §125.

[486] Schopenhauer, Arthur (1819; 1859[3]), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch 4, Kap. 46, 668 in: Löhneysen, Wolfgang Freiherr von (Hrsg.), *Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Frankfurt/M/Leipzig 1996, Bd.2, 819.

Denken bildet zumindest einen Kontrapunkt zu dem anfangs des 19. Jahrhunderts einsetzenden Geschichtsoptimismus und der zunehmenden Technologiegläubigkeit.

Søren Kierkegaard schließlich trifft mit seiner Kritik der „ästhetischen“ Lebensweise und der Tendenz des neuzeitlichen Menschen, sich über die Leistung und das Eigentum zu definieren, einen entscheidenden und neuralgischen Punkt des Zeitgeistes des 19. Jahrhunderts. Für Kierkegaard bedeutet „Genügsamkeit“ ein Fokussieren auf das Wesentliche, eine Existenz ohne die Rückversicherung durch eine teleologische Geschichtsphilosophie und die wachsende Akkumulation von Gütern und Geld. Dass er sich dabei auf religiöse Wurzeln und Motive beruft, verbindet ihn mit Denkern wie Pascal und Hamann.[487]

5. Gegenstimmen im 20. Jahrhundert zu einer entfesselten Wachstumsideologie

In einem gewissen Sinne hat die europäische Philosophie schon im 19. Jahrhundert weitgehend von einer eindimensionalen Erfolgsgeschichte der Menschheit Abschied genommen. Auch wenn der Positivismus, Neo-Positivismus und die Analytische Philosophie das Vernunftideal und eine fast religiöse Aufladung der Wissenschaft bis weit ins 20. Jahrhundert verteidigt und immer wieder heraufbeschworen haben, gab es ebenfalls namhafte Stimmen, die schon sehr früh den „Irrweg“ der dominanten abendländischen Moderne zum Thema ihres Nachdenkens machten. Dabei muss man nicht nur an Kulturpessimisten wie Spengler („Untergang des Abendlandes“) oder Nietzsche denken, sondern auch an so unterschiedliche VertreterInnen wie Martin Heidegger, Hannah Arendt oder Erich Fromm, die in gewisser Weise entweder antike Ideale oder aber semitisches (christlich-jüdisches) Kulturgut gegen den Überhand nehmenden Vulgär-Materialismus und die Monetarisierung der Welt ins Feld führen.

Sicherlich bedeuteten die beiden Weltkriege, aber auch das wachsende Bewusstsein der Kolonial- und Imperialismusgeschichte der europäischen Staaten eine drohende Bankrotterklärung der zivilisatorischen Errungenschaften des Abendlandes, insbesondere des noch immer oder immer wieder versicherten Fortschrittsglaubens. Bei Heidegger heißt dies „Seinsvergessenheit“ und gipfelt in einer tiefen Skepsis gegenüber der „Technik“ als vermeintliche Lösung für die großen Menschheitsprobleme.[488] Husserl machte die Krise der Wissenschaften und deren Entfernung von der konkreten Lebenswelt zum Thema und erschütterte damit den naiven Glauben an einen eindimensionalen Fortschritt und die Erfassung der Wirklichkeit durch die herkömmlichen Wissenschaften.[489] Jaspers unterzog in „Zur geistigen Situation der Zeit“ (1930) das Nützlichkeitsdenken und den Fortschrittsglauben einer Fundamentalkritik und sah schon vor über achtzig Jahren die Menschheit mit dem Rücken gegen die Wand.[490] Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule

---

[487] „Denn wer unendlich resigniert hat, ist sich selber genug" (Kierkegaard, Søren, *Furcht und Zittern* [1843], §45, *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) Bd. 4, 139, Kopenhagen 1993-2013.

[488] Bekanntlich ist die Figur von Heidegger nicht unbestritten. Seine „Bodenständigkeit“ und die „Einklammerung“ jüdisch-christlichen Gedankengutes brachten ihn ideologisch und beruflich in die Nähe des Nationalsozialismus. Dies wäre ein Beispiel für die „faschistoide“ und „reaktionäre“ Kritik am Fortschritts- und Wachstumsideal der europäischen Moderne, die es neben der interkulturellen, dekolonialen und dekonstruktivistischen natürlich auch gab und immer noch gibt.

[489] Insbesondere in: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Ergänzungsband - Texte aus Dem Nachlass 1934—1937, Hamburg 1996 (Bd. 641 von „Philosophische Bibliothek“). Bd. VI der *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1956[2].

[490] Jaspers, Karl, *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931; 2011. Obwohl der Text im Kontext des aufkommenden Faschismus in Deutschland geschrieben worden ist, beinhaltet er eine klare Absage an den

fokussierte sich auf die Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft und die Eindimensionalität des Menschen im Zeitalter fortschreitenden Konsums, Individualismus und ökonomischer Beherrschung aller Lebensbereiche.[491]

Die entscheidende Stimme kommt aus der Ecke der jüdischen Philosophie (übrigens auch ein großer Teil der Frankfurter Schule wäre dazuzuzählen) und der Psychoanalyse. Erich Fromm stellt in seinem Klassiker „Haben oder Sein" (1976) mit dem bezeichnenden Untertitel „Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft"[492] zwei Seinsweisen dar, die nicht nur Psychogrammen individueller Prägung, sondern auch Soziogrammen zivilisatorischer Ausrichtung entsprechen. Dabei fasst die Seinsweise des „Habens" den in der europäischen Moderne vorherrschenden Modus der Expansion und des materiellen und ökonomischen Wachstums, die Seinsweise des „Seins" dagegen eine auf Intensität und Genügsamkeit beruhende Alternative für eine zukunftsfähige oder „enkeltaugliche" Gesellschaft dar.

Der Geist des „Seins" zeichnet sich nach Fromm durch folgende Punkte aus:

1. Die Produktion hat der Erfüllung der wahren Bedürfnisse des Menschen und nicht den Erfordernissen der Wirtschaft zu dienen.
2. Das Verhältnis der Ausbeutung der Natur durch den Menschen wird durch das der Kooperation zwischen Mensch und Natur ersetzt.
3. Der wechselseitige Antagonismus zwischen den Menschen ist durch Solidarität ersetzt.
4. Oberste Ziele des gesellschaftlichen Arrangements sind das menschliche Wohlsein und die Verhinderung menschlichen Leids.
5. Maximaler Konsum ist durch einen vernünftigen Konsum (Konsum zum Wohle des Menschen) ersetzt.
6. Der einzelne Mensch wird zur aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben motiviert.

Praktisch all diese Charakterisierungen sind dem *Mainstream* des unbegrenzten Wachstums (das der *Club of Rome* drei Jahre früher in „Die Grenzen des Wachstums" schon demontierte)[493] und einer egoistischen Anthropologie entgegengesetzt. In gewisser Weise greift Fromm damit die These von Marcuse auf, der die Moderne und die vorherrschende Anthropologie der technologischen Machbarkeit und der instrumentellen Vernunft 1964 in „Der eindimensionale Mensch" auf den Punkt gebracht hat.[494] Dabei geht es nicht nur um den im Positivismus und der analytischen Philosophie vorherrschenden wissenschaftlichen Reduktionismus, sondern eigentlich und vor allem um einen anthropologischen

---

Fortschrittsglauben und die Wachstumsideologie, vor allem aber eine Kritik am Massenkonsum und der Massenidentität moderner Gesellschaften.

[491] Zu erwähnen sind Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft [engl. Original *One-Dimensional Man*, Boston 1964], Neuwied 1967; Lüneburg 2014; sowie Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*: Philosophische Fragmente, hektographiertes Manuskript 1944; Frankfurt 1969.

[492] Fromm, Erich, *To Have or to Be?* (englischsprachige Originalausgabe), New York 1976; *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976; München 2010.

[493] Die verschiedenen Ausgaben des Club of Rome: Meadows, Donella et al., *The Limits to Growth*, New York 1972 (auf Deutsch: *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972); Meadows, Donella et al., *Beyond the limits: Global collapse or a sustainable future*, New York 1992 (auf Deutsch: *Die neuen Grenzen des Wachstums: Die Lage der Menschheit: Bedrohung und Zukunftschancen*, Stuttgart 1992); Meadows, Donella et al., *Limits to Growth: The 30-Year Update*, New York 2004 (auf Deutsch: *Grenzen des Wachstums, das 30-Jahre-Update: Signal zum Kurswechsel*, Stuttgart 2006); Randers, Jørgen, *2052: A Global Forecast for the Next Forty Years*, New York 2012 (auf Deutsch: *2052: Der neue Bericht an den Club of Rome*, München 2012).

[494] Siehe a.a.O.

Reduktionismus, wie er sich auch fünfzig Jahre nach Erscheinen dieses Klassikers noch immer oder immer mehr manifestiert: „der Mensch ist, was er isst“, bzw. was er produziert, konsumiert, besitzt, erwirbt und gewinnt. Und damit wird er zur Ware, oder in der Sprache von Descartes, dem Übervater der abendländischen Neuzeit, zur *res extensa*. Heute redet man von der „Kommodifizierung“ der Natur, aber auch des Menschen, was nichts anderes als die logische Konsequenz einer auf der instrumentellen Vernunft basierenden Anthropologie ist.

Das 20. Jahrhundert zeichnet sich, vor allem in seiner zweiten Hälfte, nicht nur durch eine grundsätzliche Kritik an und theoretische Überwindung der Moderne – eben durch die „Postmoderne“ – aus, sondern auch durch eine Fülle von Ansätzen, welche (übrigens nicht in erster Linie von der Philosophie herkommend) die dominante Moderne mit Imperialismus, Kolonialismus, Patriarchat, Sexismus und Rassismus in Verbindung bringen und damit die Ideale der Aufklärung Lügen strafen. Diese – und die damit einhergehende expandierende kapitalistische Ökonomie – konnte sich nur dank der Externalisierung[495] aller „Irrationalitäten“ im so genannten Norden durchsetzen und wurde somit halbiert: Frauen, Kinder, Farbige, AnalphabetInnen und MigrantInnen hatten keinen Anteil an den Errungenschaften der Aufklärung und kämpfen bis heute, bzw. heute noch stärker, um die Teilhabe an einem ungeteilten und bedingungslosen Menschsein. Ganz zu schweigen von der nicht-menschlichen Natur, die derart umfassend externalisiert worden ist, dass sie jetzt wie ein Bumerang zurückschlägt und die abendländische Moderne gleichsam von hinten einholt.

Die aktuellen Gegenstimmen zu TINA *(There is no Alternative)*[496] sind vielfältig und bunt, auch oder gerade innerhalb des abendländischen Einflussbereichs. Vielleicht zum ersten Mal in der Geistesgeschichte Europas zeichnet sich so etwas wie ein Schulterschluss zwischen der eigenen philosophischen Heterodoxie und der philosophischen „Alterität“ nicht-abendländischen Denkens ab, wenn etwa das andine *Buen Vivir* und eine auf Suffizienz basierende Wirtschaftsform, das bhutanische Bruttonationalglück und eine Gemeinwohlökonomie, afrikanisches *Ubuntu* und die *Commons*-Bewegung aufeinandertreffen. Noch gibt es viele Reminiszenzen an nicht-dominante abendländische Konzeptionen und Praktiken, wie die Allmenden, die Nachbarschaftshilfe, die Korporativen oder die Rückbesinnung auf Werte wie „Genügsamkeit“, „Verzicht“, „Einklang“ und „Gleichgewicht“, die in einer Welt von Konkurrenz und Gewinnmaximierung schon fast wieder „modern“ anmuten, also einem anderen *Modus* des Seins und der gesellschaftlichen Gestaltung entsprechen.[497]

---

[495] Siehe die aufschlussreiche Publikation: Lessenich, Stephan, *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin 2016.

[496] Siehe Fußnote 450.

[497] Nur eine kleine Auswahl an jüngst erschienenen Publikationen:
Etzioni, Amitai, Vom Empire zur Gemeinschaft: Ein neuer Entwurf der internationalen Beziehungen, Frankfurt/M 2011; idem, Jenseits des Egoismus-Prinzips: Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Stuttgart 1994; Nübel, Hans U. und Hunke, Jürgen (Hrsg.), Der dritte Weg zu einer guten Gesellschaft: Auf der Suche nach der neuen Mitte, Hamburg 2001; Pittl, Sebastian und Prüller-Jagenteufel, Gunter (Hrsg.), Unterwegs zu einer neuen „Zivilisation geteilter Genügsamkeit“: Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacurías, Wien 2016; Rabhi, Pierre, Glückliche Genügsamkeit, Berlin 2015 [Originalausgabe: Vers la Sobriété Heureuse, Arles/Paris 2010]; Skidelsky, Robert und Edward, Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens, München 2013 [Originalausgabe: How Much is Enough? Money and the Good Life, New York 2012]; Schumacher, Ernst Friedrich, *Small is beatiful: Die Rückkehr zum menschlichen Maß*, München 2013 [Originalausgabe: *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, London 1973].

17. *Llamar el ajayu:* Philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung

Patricia weiß keinen Rat mehr. Ihr elfjähriger Sohn liegt schlaff und kraftlos auf der durchgelegenen Matratze; seine Augen starren bewegungslos auf einen Punkt irgendwo in der Ferne. Alles hat vor gut zwei Wochen angefangen, als Pablo– so der Name des Jungen – von der Schule nach Hause kam und von den Protesten der Bergarbeiter berichtet hat, bei denen Dynamitstangen gezündet worden sind. [498] Er sei gerade aus dem Portal seiner Schule auf die Straße getreten, als ihn ein lauter Knall ins Taumeln gebracht und er zu zittern angefangen habe. Geschehen ist dies in El Alto, der rasant wachsenden Satellitenstadt hoch über La Paz, der Regierungshauptstadt Boliviens.[499]

1. *Susto* – eine typisch andine Krankheit

Was im Abendland als „traumatisches Erlebnis“ und in der Folge als „posttraumatische Belastungsstörung“ bezeichnet wird, erfährt in einem andinen Kontext eine ganz andere Interpretation und Verortung. Nach besagtem Vorfall beim Ausgang seiner Schule blieb Pablo[500] am nächsten Tag dem Unterricht fern, weil er sich „nicht gut fühle“; seine Mutter umsorgte ihn und wischte ihm immer wieder den heißen Schweiß von der Stirn. Wie ihr Ehemann ist sie eine der Ethnie der Aymara[501] zugehörige Migrantin vom Land, vor über zehn Jahren in die Stadt am Rand des bolivianischen Hochlandes gezogen. Schon vor dem Umzug nach El Alto, damals noch eine ungeordnet wachsende Ansammlung von größtenteils informellen Behausungen, gehörte sie einer ursprünglich aus den USA stammenden evangelikalen Kirche an. Ihr Mann Eusebio betätigt sich seit dem Umzug in die Stadt als Prediger dieser Freikirche, die als streng, westlich orientiert und ausgesprochen manichäisch gilt. Obwohl beide Eltern Aymara-sprachig sind und im Kontext eines synkretistischen andinen Katholizismus aufgewachsen sind, haben sie seit ihrer „Bekehrung“ *Poncho* und *Pollera* (Reifrock) abgelegt und sprechen mit ihren Kindern nur noch Spanisch.

---

[498] Die Begebenheit geht auf den so genannten «Schwarzen Oktober» (Octubre Negro) 2013 zurück, als eine aufgebrachte Volkmenge gegen das Vorhaben der damaligen bolivianischen Regierung von Gonzalo Sánchez de Lozada auf die Strassen ging, Erdöl über chilenische Häfen – der Erzfeind von Bolivien – in die USA zu exportieren. Im Zuge dieser Unruhen verloren über 60 Personen ihr Leben, und Präsident Sánchez de Lozada musste abdanken und floh in die USA. Ich selber war von 2004 bis 2012 als Dozent und Forscher am *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) in La Paz tätig, wo ich die Geschichte von Pablo sowohl von seinem Vater als auch dem damals zuständigen Schamanen erzählt bekam. Das Zünden von Dynamitstangen während den Protestmärschen ist bis heute Teil der Aktionen der BergarbeiterInnen.

[499] El Alto („der Hohe“) ist der seit 1985 von La Paz abgespaltene Stadtteil auf der flachen Anhöhe *(Altiplano)* über der Regierungshauptstadt (Hauptstadt Boliviens ist Sucre, was viele hierzulande nicht wissen). Die Einwohnerzahl hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten verdoppelt, sodass heute El Alto mit rund 850‘000 EinwohnerInnen nach Santa Cruz und vor La Paz (780‘000) die zweitgrößte Stadt Boliviens ist, dank der nicht nachlassenden Migration vom Andenhochland.

[500] Die Namen in dieser Geschichte sind wegen dem Persönlichkeitsschutz frei erfunden, aber die Ereignisse haben sich so zugetragen, wie sie geschildert sind. Ich selber war indirekter Zeuge des Beschriebenen.

[501] Das Volk oder die Ethnie der Aymara (auch: Aimara) umfasst ca. 3 Mio. Menschen im heutigen Bolivien, Peru und Chile, wovon etwa 2,2 Mio. noch immer die Sprache Aymara (*aya mara uru*: „Wort aus vergangenen Jahren“) sprechen. In Bolivien bilden die Aymara nach den Quechua die zweitgrößte indigene Gruppe und stellen seit 2005 auch den Staatspräsidenten (Evo Morales), der allerdings vor kurzem (November 2019) aufgrund von Vorwürfen massiven Wahlbetrugs abdanken und nach Mexiko ins Exil flüchten musste. Die Aymara konnten sich erfolgreich gegen die Assimilationspolitik der Inkas widersetzen; ihr Heiligtum ist Tiwanaku, auf der Andenhochebene zwischen La Paz und Desaguadero (Grenze zu Peru) gelegen.

Eusebio hat sich einen Anzug mit Krawatte zugelegt, und statt der *Quena* und dem *Charango*,[502] die er früher beim Schafhüten gespielt hat, hat er sich ein Keyboard zugelegt und summt die Hymnen vor sich hin, die in seiner Kirche gesungen werden. Vom Alkohol hat er sich seitdem vollends verabschiedet, und auch das vormals heilige Kokablatt findet keinen Platz mehr in seinem Zuhause. Nach zwei Tagen beschließen Patricia und Eusebio, ihren kranken Jungen in den nahen Gesundheitsposten zu bringen; sein Zustand hat sich zusehends verschlechtert. Er isst kaum mehr, das Fieber ist gestiegen, und inzwischen musste er sich schon ein paar Mal erbrechen. Der in „Bio-Medizin" – wie in Bolivien die abendländische Medizin genannt wird – ausgebildete Arzt stellt eine akute Infektion des Magen-Darm-Traktes fest und verschreibt ein starkes Antibiotikum, verschiedene Schmerzmittel, Entzündungshemmer und Vitaminpräparate, welche die besorgten Eltern in der Apotheke in der Stadt besorgen müssen. Ein ganzer Monatslohn geht drauf, aber was soll's: es geht ja um ihren Sohn.

Doch auch nach weiteren drei Tagen hatte sich der Zustand von Pablo nicht gebessert, im Gegenteil. Das Leben scheint förmlich aus dem Körper des Jungen entwichen zu sein. Auf Anraten des behandelnden Arztes wird Pablo in eine Klinik hinunter nach La Paz gebracht, auch wenn dies für die Eltern ökonomisch den Ruin bedeuten sollte. Dort konnte man die Diagnose des Gesundheitspostens zwar nicht bestätigen, aber die SpezialistInnen der Klinik waren auch nicht in der Lage, sich auf eine andere Diagnose zu einigen. Trotzdem wurde die Antibiotika-Kur fortgesetzt, aber nach zwei weiteren Tagen gaben sich die behandelnden Ärzte und Ärztinnen geschlagen und warfen das Handtuch: dem Jungen sei nicht mehr zu helfen. Patricia war verzweifelt und erinnerte sich an den Schamanen *(yatiri)*[503] in ihrem Dorf, der ab und zu unerklärliche Krankheitsfälle zu behandeln wusste. In ihrer Not sprach sie darüber mit Eusebio, aber dieser wies das Ansinnen entrüstet von sich: „Wir lassen uns doch nicht mit dem Teufel ein!" Doch am nächsten Tag, als ihr Mann berufshalber außer Haus war, ergriff sie in ihrer Verzweiflung den schon fast leblosen Jungen und trug ihn zu den Baracken am Rande des Abhanges hoch über La Paz, wo die *Yatiris* inmitten von Weihrauch und herben Düften ihre Rituale feilboten.

Nach zwei Tagen begann sich der Gesundheitszustand von Pablo unerwartet zu bessern, nachdem ihn sein Vater bereits „Gott empfohlen" hatte. Eusebio bedrängte seine Frau mit der Frage, was sie denn mit dem Jungen angestellt habe, und diese „beichtete" ihm schließlich den Besuch beim *yatiri*. Zwar brauste ihr Mann in seinem heiligen Zorn gegen seine „abtrünnige" Frau auf, besänftigte sich aber schon bald, als er in die inzwischen geöffneten Augen von Pablo blickte. Eusebio befand sich in einem unlösbaren Zwiespalt: entweder hält er an der „wahren" Lehre seiner Kirche fest, oder aber er setzt sich darüber hinweg und lässt sich auf den „Teufelspakt" ein, wie er meinte, um das Leben seines Sohnes zu retten. Schließlich erinnerte er sich an die Geschichte von Jesus und der Heilung der Tochter von Jaïrus (Mk. 5,21-43): wie damals kann doch die Heilung seines Sohnes nicht Teufelswerk sein, sondern muss dem Willen Gottes entspringen! Dieser Tag markierte im Leben von Eusebio und seiner Familie eine zweite „Bekehrung", diesmal zurück zur indigenen Welt seines Ursprungs und seiner Vorfahren. Heute ist Eusebio Lehrbeauftragter für Aymara-Linguistik an der staatlichen Universität in La Paz, nimmt mit seiner Familie an den andinen

[502] Zwei typisch andine Instrumente. Die *Quena* ist eine einfache Holzflöte, und das *Charango* eine Gitarre in Miniaturformat, zu vergleichen mit der Ukulele und Mandoline.

[503] *Yatiri* ist der Aymara-Ausdruck für „SchamanIn", „RitualistIn", „spirituelle/r FührerIn" und bedeutet wörtlich „der oder die, die weiß". Die analoge Bezeichnung auf Quechua ist *paq'u*. Es handelt sich um Oberbegriffe, die sich je nach „Spezialisierung" auf unterschiedliche Unterbegriffe ausdifferenzieren. Ein *Yatiri* oder *Paq'u* kann auch Heilungen durchführen, braucht dies aber nicht unbedingt zu können. Für „HeilerIn" gibt es wieder spezifische Bezeichnungen. Siehe auch bei Kapitel 5.

Ritualen teil und hat seinen Anzug und sein Predigeramt abgelegt. Und Pablo hat vor kurzem den Abschluss in Kulturanthropologie gemacht.

2. Phänomenologie eines indigenen Heilungsprozesses

Was war denn geschehen? Wie kann man dieses „Wunder“ verstehen? Als Patricia in ihrer Verzweiflung mit dem halbtoten Jungen bei einem der *Yatiris*, den sie noch von früher kannte, vorsprach und den erschlafften Körper auf eine ausgebreitete *Aguayu*[504] legte, habe dieser keine Sekunde gezögert: *Mulla!* Dieses Aymara-Wort – auf Quechua als *Mancharisqa* und auf Spanisch als *Susto* bekannt[505] – impliziert nicht nur eine medizinische Diagnose, sondern eine ganze Welt, ja eine eigentliche Philosophie. Auf Deutsch wäre es annähernd mit „Schrecken“ oder „Erschrecken“ zu übersetzen; im andinen Kontext gilt der *Susto* als eine der typisch endogenen (oder ethnogenen) Krankheiten mit einer eigenen Ätiologie, Phänomenologie und Behandlungs- oder Therapieform. Auf Aymara wird die Krankheit auch *ajay saraqata* genannt, was als „Absonderung des *Ajayu*“ übersetzt werden könnte, also das Entschwinden der Lebenskraft aus einem Körper.[506] Nur eben, das sind bereits europäische Kategorien, mit deren Hilfe wir versuchen, das Phänomen einigermaßen zu verstehen. Das Verständnis des Begriffs *ajayu* (Aymara) oder *animu* (Quechua)[507] ist dabei entscheidend und wird nur im Rahmen einer alternativen Anthropologie möglich sein, die ihrerseits auf einer dem abendländischen Denken fremden andinen Philosophie[508] fußt.

Im Falle von Pablo war sich der *Yatiri* beim ersten Anblick sicher, dass es sich um den *Susto* handelte, aber zur Vergewisserung der Diagnose befragt dieser die Mutter, ob denn vor dem Ausbruch der Krankheit des Kindes in dessen Umfeld etwas Ungewöhnliches vorgefallen sei: „Ist er durch irgendetwas erschreckt worden? Ist er gestürzt? Gab es einen lauten Knall?“ Und da erinnert sich Patricia an das, was Pablo ihr nach seiner Heimkehr von der Schule erzählt hatte: die Explosion der Dynamitstangen! Um seine Diagnose noch weiter zu untermauern, konsultiert der *Yatiri* in der Folge die Kokablätter. Man nennt dieses Ritual auch „die Koka lesen“, weil die zufällige Anordnung der Kokablätter auf einem *Tari*

---

[504] Gewobenes vielfarbiges Tuch, das auch zum Tragen der Kinder auf dem Rücken verwendet wird (auf Quechua: *lliqlla*).

[505] Bei der Schreibweise von Aymara- und Quechua-Begriffen verwende ich die von der Akademie bevorzugte Trivokalität (drei Vokale a, i, u), während in vielen Kreisen nach wie vor die Pentavokalität (fünf Vokale) vorherrscht. Für einschlägige Wörterbücher seien einerseits die beiden «Klassiker» erwähnt, nämlich für Aymara jenes von Ludovico Bertonio (*Vocabulario de la Lengua Aymara*, 1612; Faksimile unter: https://archive.org/details/vocabulariodelal00bert/page/n2) und für Quechua das Wörterbuch von Domingo de Santo Tomás (*Lexico o Vocabulario de la lengua general del Perú*, 1560). Andererseits die beiden neueren Nachschlagewerke: Biblioteca del Pueblo Aymara/Radio San Gabriel (Hrsg.). *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz, Radio San Gabriel, 1993 (dies eine Transkription des Wörterbuchs von Bertonio von 1612); und Gómez Bacarreza, Donato (Hrsg.). *Diccionario Castellano – Aymara – Quechua*. La Paz: La Razón, 2006.

[506] Siehe dazu den Aufsatz: Huancani Cocaure, Víctor. Sanación en el mundo aymara y en la Biblia. Estudio comparativo de acciones de sanación a partir de ajay saraqata (aymara) y la hija de Jairo (bíblico). In *Teología Andina. El Tejido diverso de la fe indígena*, Hrsg. v. ISEAT. La Paz: ISEAT, 2009, Bd. II, 252-273.

[507] Diese beiden Begriffe widerspiegeln das große Dilemma bei der inter-kulturellen Übersetzungsarbeit im Sinne einer diatopischen Hermeneutik. Auf Quechua hat sich die aus dem lateinischen Begriff *anima* („Seele“) und dem spanischen *ánimo* („Gemüt“, „Mut“) herausgebildete Abwandlung *animu* eingebürgert. Dies ist ein Zugeständnis an den abendländischen Leib-Seele-Dualismus, bzw. das Ergebnis eines großen kulturellen Drucks seitens der katholischen Missionsanstrengungen. Auf Aymara hat sich der indigene Begriff *ajayu* erhalten. Generell wird in der indigenen Welt der Anden der spanische Begriff *alma* („Seele“) nicht für die „Seele“, sondern für die „verstorbene Person“ verwendet.

[508] Siehe dazu: Estermann, Josef. *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt: IKO, 1999 [dt. Übersetzung von: Ders., *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998].

(quadratisches andines Tuch in verschiedenen Farben) Aufschluss über die Krankheit, deren Schwere und eine mögliche Genesung gibt. Dabei macht der *Yatiri* dreimal das Kreuzzeichen (ein christlich-andiner Synkretismus) über dem noch leeren *Tari*, bläst seinen Atem dreimal in das Bündel Kokablätter in seinen Händen und wirft diese mit den Worten auf das Tuch: *surti, surti, surti, kunas, kunas, surti* („Glück, Glück, Glück, was ist es? Was ist es? Glück"), wobei das *surti* eine Aymarisierung des spanischen *suerte* (Glück im Sinne von „Schicksal", „Los", „Zufall") ist. Dann fixiert der *Yatiri* den Blick auf bestimmte Kokablätter und die gegenseitigen Zuordnungen, murmelt je nachdem *wi, wi* („so ist es") und vertieft sich einen Moment in die „Lektüre der Koka". Er bleibt bei der Diagnose: *Mulla!*

Die Heilung besteht im Wesentlichen aus einem rituellen Prozedere, das nicht nur dem Krankheitsbild, sondern auch den weisheitlichen kosmo-spirituellen Vorstellungen von Gesundheit und Heilung entspricht. Im Fall von Pablo braucht es wegen der Schwere der Erkrankung und der Unbeweglichkeit des Kranken ein besonderes Ritual, nämlich eine *Waxt'a*.[509] Diese müsste normalerweise am Ort stattfinden, wo die Ursache des „Schreckens" zu finden ist, also beim Eingang zu Pablos Schule, und hat um 12 Uhr mittags oder noch besser um Mitternacht zu erfolgen.[510] Streng genommen sollte der oder die Kranke am Ritual aktiv teilnehmen, aber beim Gesundheitszustand von Pablo ist dies unmöglich. Also „arbeitet" der *Yatiri* stellvertretend mit einem Kleidungsstück des Jungen, in diesem Fall einem Pullover, und leitet das Ritual gleich am selben Tag um 12 Uhr im Haus von Pablo ein, obwohl es ein Montag ist (Dienstag und Freitag sind die „besten" Ritualtage). Die *Waxt'a* dient dazu, der *Pachamama* (Mutter Erde) und den Schutzgeistern *(achachilas; apus)* in symbolischer Form eine „Gabe" darzubringen, damit diese bei der Heilung mitwirken.

Die eigentliche Heilung besteht im Ritual, das *Llamar el ajayu (anim jawsaña; ajay jawsaña)* genannt wird, also „Anrufen des *Ajayu*", bzw. des Lebensgeistes. Der *Yatiri* nimmt im Fall von Pablo das Kleidungsstück, geht damit nach draußen und ruft in die Richtung, wo sich die Schule des Jungen befindet: *ajayus, animus, corajes, jutxam, jutxam Pablu, kawinktasa, thakinktacha, qullunktacha, qurpanktacha, jawiranktacha, animus, ajayus, corajes jutxam, jutxam* („*ajayu*, Lebensgeist, Mut, komm zurück, komm zurück, Pablo, wo bist du? Bist du auf einem Pfad? Bist du auf einem Berg? Bist du in einer Schlucht? Bist du in einem Fluss? Lebensgeist, *ajayu*, Mut, komm zurück, komm zurück!"). Dies wird mindestens dreimal wiederholt. Danach hat der *Yatiri* die Gewissheit, dass der „Lebensgeist" des Jungen in den Pullover zurückgekehrt ist. Mit dem Kleidungsstück tritt er dann in das Zimmer, wo der Kranke liegt, und drückt es ihm auf die Brust mit den Worten: *yasta, ajayux purinjiw* („sein Lebensgeist ist schon zurückgekehrt"). Damit ist das eigentliche Heilungsritual beendet, und in der Folge geht es darum, den zurückgekehrten „Lebensgeist" zu behalten, also alles zu tun, dass keine schrillen Töne, brüsken Bewegungen oder grelles Licht den Kranken beeinträchtigten. Nach zwei Tagen nimmt dieser wieder die erste Nahrung zu sich, und nach weiteren zwei Tagen kann er sich wieder bewegen. Eine Woche später erscheint er wieder in der Schule.

Soweit diese Geschichte, eine von vielen Tausenden, die vom Süden Kolumbiens bis zum Norden Argentiniens und Chile erzählt werden. Die einzelnen Elemente können variieren, aber die Grundstruktur ist dieselbe.[511] Für europäische Ohren und Augen – aber auch für die Ärzte des Gesundheitspostens in El Alto und der Klinik in La Paz – bleibt dieses „Wunder"

---

[509] Die *Waxt'a* ist ein andines Ritual (auch *q'oa* genannt), das in der Übersetzung oft als *Pago*, also als „Tribut" an die Mutter Erde oder *Pachamama* bezeichnet wird. Es handelt sich um einen reziproken Akt der Verbundenheit mit den Kräften von Natur und Geistwelt, Ahnen und Verstorbenen.

[510] Bei den rituellen Zeiten handelt es sich um *Chakanas* oder kosmische „Brücken", also Momente des „Übergangs". Siehe weiter unten bei Kapitel 4.

[511] Siehe dazu auch: Estermann: Andine Philosophie, 247-249.

unverständlich und rätselhaft. Für die andine Kosmo-Spiritualität[512] dagegen ist es die Folge einer eigenen Logik und Rationalität, die nichts mit „Wunder“ oder „Magie“, „Hexerei“ oder „Zauberkraft“ zu tun haben, wie westliche BeobachterInnen oft zu kommentieren geneigt sind. Was also steckt hinter der Krankheit *Susto* und dem Heilungsprozess *Llamar el ajayu*?

3. Andines Verständnis von Gesundheit und Krankheit

Die Geschichte von Pablo fordert uns heraus, uns im Sinne einer diatopischen interkulturellen Hermeneutik[513] auf die völlig andere Logik und Rationalität einzulassen, die sich hinter Symptomatik, Diagnostik und Heilungsverlauf verbergen. Europäisch geschulte Menschen vermuten zuerst Irrationalität hinter den aufgezeichneten Erfahrungen und versuchen diese mit den herkömmlichen Kategorien von „Magie“ und „Zauberei“ zu erfassen. Die Geschichte stellt aber nicht nur die vermeintliche Universalität westlicher Medizin und das im Hintergrund vorherrschende Menschenbild in Frage, sondern konfrontiert uns mit einer anderen Philosophie, Kosmo-Spiritualität und Anthropologie. Schon nur die Annahme oder das nicht einfach zu widerlegende Phänomen spezifisch andiner Krankheiten wie der *Susto* sprechen gegen eine supra-kulturelle, gesamtmenschheitliche Vorstellung von Krankheit und Gesundheit. Anscheinend gibt es Krankheitsbilder und Heilungsverfahren, die nur im Kontext bestimmter „Kulturen“ oder „Zivilisationen“ existieren oder virulent werden, die also in einem spezifischen Sinne als ethnogen zu bezeichnen wären.[514]

Bevor wir die eher theoretische Frage nach der Universalität oder kulturellen Kontextualität von Gesundheit und Krankheit – und zwar nicht nur im Sinne von Diagnostik, Phänomenologie und Therapie, sondern auch im Sinne des Vorkommens bestimmter Krankheiten – stellen, möchte ich den Versuch wagen, akademisch geübten DenkerInnen aus dem abendländischen Kulturraum die andine Logik und Rationalität verständlich zu machen, die hinter der andinen Krankheit *Susto* und dem Heilungsverfahren *Llamar el ajayu* stecken.

Dabei schreite ich von der Problematik Krankheit-Gesundheit zum Menschenbild und von dort zur Kosmo-Spiritualität fort, um von dort wieder das entsprechende Menschenbild und schließlich die Geschichte von Pablo in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Dieser große Bogen ist schon deshalb unumgänglich, weil im andinen Verständnis „alles mit allem“ zu tun hat und wir uns deshalb nicht einfach mit einer Diskussion zu biologischen und anthropologischen Fragen beschränken können. Eine erste Feststellung besagt, dass im andinen Verständnis Krankheit-Gesundheit weder auf den Menschen noch auf das biologische Leben beschränkt ist, sondern gleichsam ein *Transcendentale* ist, also ein Merkmal von allem Bestehenden.

Bereits der linguistische Befund deutet in diese Richtung. Sowohl auf Quechua als Aymara (den beiden wichtigsten indigenen Sprachen des Andenraums) gibt es zwar eine relativ spezifische Bezeichnung für „krank“ oder „Krankheit“ (*onqoy*, bzw. *unquy* auf Quechua; *usu*

---

[512] Ich ziehe den Begriff „Kosmo-Spiritualität“ dem gängigen Begriff „Kosmovision“ vor, weil letzterer eurozentrisch ist und vom Gesichtssinn *(visio; theoreia)* als bevorzugter Metapher für Erkenntnis und Wahrheit („Einsicht“; „Schau“) ausgeht, was für den andinen Kontext aber nicht der Fall ist.

[513] Siehe dazu: Estermann, Josef. Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie. Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens. In *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27/2012, 21-40.

[514] Es gibt neben dem *Susto* noch andere „ethnogene“ andine Krankheiten, wie etwa *suq'a* („Heide“), *wayra* („Wind“), *qhaqya* („Blitz“), *allpa hap'isqa* („Ergriffensein durch die Erde“ oder *khara khara* („Fettraub“). Letztere ist besonders als dekoloniale Interpretation der Plünderung indigener Schätze und Zerstörung von Leben („Fett“) durch die weißhäutigen Kolonialherren und Kleriker interessant, die mit der Figur des „Lügners“ *(kharisiri)* und „Fettsaugers“ (*ñak'aq* oder *pistaco*) in Verbindung gebracht werden.

auf Aymara), wobei die Begriffe auch auf die Schwangerschaft Bezug nehmen.[515] Für „gesund“ oder „Gesundheit“ dagegen gibt es keine spezifische Bezeichnung in den erwähnten indigenen Sprachen. Entweder wird das spanische Lehnwort *sanitu* (von der Verkleinerungsform von *sano*: „gesund“), eine Negativform (*mana unquychun*, bzw. *jani usu*: „nicht krank“) oder aber ein viel allgemeinerer Begriff (*alli, sinch'i, sumaq*; bzw. *suma, kupi, yañaka*) verwendet, der eigentlich „gut“ meint. Diese Begriffe sind auch Bestandteil des *Buen Vivir*, also des andinen Konzepts des „Gut Leben“, das auf Quechua *allin kawsay*, auf Kichwa *sumak kawsay* und auf Aymara *suma qamaña* heißt. Und wie „Gesundheit“ und „Krankheit“ hat auch das andine *Buen Vivir* kosmische Dimensionen.[516]

Im andinen Kontext haben die Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“ – wie übrigens fast alle Phänomene des Lebens – relationalen Charakter, oder noch genauer: sie sind Ausdruck einer funktionierenden oder gestörten Relationalität. Im Gegensatz zur vorherrschenden abendländischen Philosophie ist nicht die Substanz oder das Individuum Grundlage und Ausgangspunkt aller anderen Kategorien („Akzidenzien“), zu denen auch die Relation gehört, sondern die Relationalität ist Grundlage und Ausgangspunkt für das Individuum und dessen vermeintliche Autonomie. Wenn „Gesundheit“ und „Krankheit“ also Beziehungsgrößen sind, dann bedeutet dies für eine andine Anthropologie (bzw. *Runa-/Jaqisophie*)[517], dass diese Größen im Falle einer erkrankten Person sowohl intra-personal wie inter-personal immer in Funktion zur Qualität der entsprechenden Beziehungen gesehen werden müssen. Der individuelle Mensch (Pablo in unserem Beispiel) ist gleichsam die Sammellinse vielfältiger Beziehungen *ad intra* (also zwischen physischen, emotionalen, geistigen, spirituellen, affektiven Aspekten usw.) und *ad extra* (also zwischen Pablo und dem sozialen Umfeld, der Natur, den Ahnen, den meteorologischen und kosmischen Phänomenen usw.).

4. Menschenbild und Kosmo-Spiritualität im andinen Kontext

Das Individuum „konstituiert“ sich gleichsam aus Beziehungen; der „Person“-Begriff hat in den Anden immer mit vitalen Beziehungen zu tun. Das „Individuum“ – in der europäischen Philosophie oft mit der „Substanz“ und damit Kategorien wie Selbststand, Autonomie, Autarkie, Abgesondertsein verknüpft – „existiert“ eigentlich gar nicht als solches, sondern „lebt“ als Verknüpfung vielfältiger Beziehungen. Man spricht deshalb vom „verbundenen Individuum“ *(individuo vinculado)*; das „abgesonderte“ und von allen Beziehungen losgelöste Individuum gilt in andiner Vorstellung nicht nur als „krank“, sondern dem Tod geweiht. Aber auch „in sich“ *(ad intra)* ist der individuelle Mensch *(runa, jaqi)* nicht einfach eine physische oder psycho-physische Einheit („Körper“), sondern lebendiger Ausdruck vielfältiger Beziehungen, die eher im Herzen *(sunqu; chuyma)* denn im Kopf eine metaphorische Entsprechung finden. Und damit hat der andine Begriff von „Gesundheit“ und „Krankheit“ mit der Qualität dieses inneren und äußeren Beziehungsgeflechtes zu tun.

Im Falle von „Gesundheit“ wird diese Qualität als „Gleichgewicht“ oder „Harmonie“, im Falle von „Krankheit“ als „Ungleichgewicht“ oder „Disharmonie“ umschrieben. In den indoeuropäischen Sprachen wendet man den Gesundheits- und Krankheitsbegriff, der zuerst

---

[515] Je nach Suffixen können diese Bezeichnungen adjektivisch oder substantivisch verwendet werden. *Unqushanmi* bedeutet wörtlich „sie/er ist krank“ und wird auch für eine Schwangerschaft verwendet („sie ist schwanger“).

[516] Zum andinen *Buen Vivir* siehe: Estermann, Josef. Zivilisationskrise und das Gute Leben. Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modelles aufgrund des andinen *Allin Kawsay / Suma Qamaña*. In *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 63/2013, 19-48.

[517] Dies die Bezeichnung der Anthropologie in indigen-griechischer Diktion: *runa* (Quechua), bzw. *jaqi* (Aymara) bezeichnen den „Menschen“ im Sinne einer „Person“ mit allen Rechten und Pflichten. Siehe Estermann: Andine Philosophie, 215ff.

und zumeist auf lebendige Wesen (Menschen, Tiere, Pflanzen) bezogen wird, auch auf Phänomene an, die je nachdem zu Gesundheit oder Krankheit von Lebewesen beitragen: „gesundes“ Klima; „kranke“ Institution; „gesunde“ Wirtschaft; „kranke“ Beziehungen, usw. Im andinen Verständnis sind diese (und viel mehr) Phänomene nicht deshalb „gesund“ oder „krank“, weil sie zur Gesundheit oder Krankheit von Lebewesen beitragen, sondern sie sind in sich „gesund“ oder „krank“, bzw. im Gleichgewicht oder eben aus dem Gleichgewicht. Die Prinzipien, die Gleichgewicht und Ungleichgewicht bestimmen, sind jene von Korrespondenz, Komplementarität, Reziprozität und Zyklizität, welche ihrerseits auf dem Axiom der Relationalität fußen.[518]

Eine Dorfgemeinschaft ist in dem Maße „gesund“, als sie in Korrespondenz mit meteorologischen und astronomischen Phänomenen der „oberen“ *(hanaq/alax pacha)* und „unteren“ Region *(uray/manqa pacha)* steht, in sexuierter[519] Komplementarität mit Bergspitzen und damit den Urahnen, möglichst vollkommene Reziprozität lebt (mit der *Pachamama*, mit den Verstorbenen, mit den Schutzgeistern) und die rituelle, spirituelle und agrarische Zyklizität (Zeiten von Aussaat und Ernte; Zeiten der Ruhe; rituelle Zeiten) beachtet. Dies gilt analog auch für eine Region, ein Land, den Planeten Erde und das gesamte Universum *(Pacha)*. Dabei sind die *Chakanas* (kosmische Brücken) im Sinne von Übergangsphänomenen besonders wichtig, die deshalb auch eine besonders wichtige rituelle Bedeutung haben. Für das Thema „Gesundheit-Krankheit“ sind besonders das Meerschweinchen, das Hühnerei, Nelkenblätter und das Kokablatt als Indikatoren für die Diagnose, Alkohol, Tabak, Heilkräuter und Weihrauch als Katalysatoren für die Heilung, sowie die Mittagszeit, Mitternacht, Sonnenwenden und andere *Kairoi* als rituelle Verdichtungen von großer Bedeutung. Bei allen handelt es sich um *Chakanas*, also pachasophische[520] „Brücken“ oder Vermittlungen.

Eine der wichtigsten *Chakanas* im Kontext von Krankheit und Gesundheit ist der/die andine „RitualistIn“ oder HeilerIn selbst. Diese Funktion kann man oder frau – bei den Aymara gibt es auch weibliche Schamaninnen – nicht einfach wie im Falle der westlichen Bio-Medizin – erlernen und sich aufgrund von akademischem und praktischem Wissen aneignen. Man oder frau wird in den Anden zur Schamanin oder zum Schamanen auserwählt, und zwar von kosmischen oder meteorologischen *Chakanas* wie dem Blitz, einer Sonnenfinsternis oder genetischen Besonderheiten (sechs Finger oder Zehen, Buckel usw.). Der eurozentrisch verwendete Begriff „SchamanIn“ existiert natürlich in den indigenen Sprachen der Anden nicht und wird niemals als endogene Bezeichnung verwendet. Auf Aymara heißt der oder die „RitualistIn“ (in einem sehr allgemeinen Sinne) *yatiri* („der oder die Wissende“), auf Quechua *yachaq* („der oder die Wissende“) oder *paq'u*. Unter den „RitualistInnen“ gibt es viele Differenzierungen, je nach Funktion und Zielsetzung, Wichtigkeit und Umfang des Rituals, das jemand abhält. So gibt es *Yatiris* oder *Paq'us* für den Tribut für die Mutter Erde *(pago a la pachamama)*, für eine gute Reise, für den Hausbau, das Vieh, ein Geschäft, eine gute Schwangerschaft und Geburt, und eben auch solche für Gesundheit-Krankheit.

Diese als *Hampiq* (Quechua) oder *Qulliri* (Aymara) bezeichneten „HeilerInnen“ verstehen ihre Tätigkeit immer im Sinne der (rituellen) Wiederherstellung des (gestörten) Gleichgewichtes und nicht einfach als Beitrag zum physiologischen Genesungsprozess und medizinischer Therapie. Da Gesundheit und Krankheit nicht einfach das Ergebnis von

[518] Zu diesen Prinzipien und Axiomen siehe: Estermann: Andine Philosophie, 125ff.

[519] Um die „geschlechtliche Komplementarität“ nicht auf das Biologische zu reduzieren, präge ich für den andinen Kontext den Begriff der „Sexuität“. In andiner Perspektive besitzt alles „sexuierte“ Konnotation, also ein „Geschlecht“, auch für europäische Vorstellung anorganische Wesen wie Steine, Flüsse oder Bergspitzen.

[520] Auch hier wiederum ein indigen-griechischer Begriff für die andine Philosophie als solcher und die andine „Kosmologie“ im Besonderen. Zum Begriff *pacha* siehe: Estermann: Diatopische Hermeneutik, passim.

Kausalketten (etwa: Virus → Krankheit) und physiologischen Prozessen eines individuellen Organismus sind, sondern die Erhaltung oder Störung der personalen, sozialen, spirituellen und kosmischen Harmonie darstellen, bedeutet „Heilung“ denn auch nicht eine auf kausalen Zusammenhängen aufbauende Regeneration und die Bekämpfung von Krankheitsursachen mit entsprechenden pharmakologischen „Gegengiften“. Vielmehr beinhaltet Heilung eine rituelle und auf symbolischer Repräsentation basierende „Vermittlung“ von zuvor getrennten Bereichen, die neben den erwähnten tierischen und pflanzlichen *Chakanas* als „Katalysatoren“ (unter denen das Kokablatt eine vorrangige Rolle einnimmt)[521] eine spirituelle Dimension beinhaltet.

5. Heilung als Wiederherstellung des Gleichgewichtes

Wenn wir jetzt mit den eben gewonnenen interkulturellen Erkenntnissen auf die im ersten Teil dieses Beitrages beschriebene andine Krankheit des *Susto* zurückkommen, zeichnet sich eine ziemlich klare Logik und Rationalität ab, die sowohl die Erkrankung als auch die Heilung zu erklären vermögen. „Objektiver“ Auslöser der Erkrankung von Pablo war eine detonierende Dynamitstange, die von Bergarbeitern anlässlich eines Protestmarsches in unmittelbarer Nähe des Jungen gezündet worden war. Dieser unerwartete und unverhältnismäßig laute Knall – der übrigens selbst die Folge eines sozialen „Ungleichgewichts“ war – brachte die „Harmonie“ des „inneren“ Beziehungsgeflechts von Pablo durcheinander und führte zu einem zunehmend starken „Ungleichgewicht“. Was im europäischen Mainstream als „traumatisches Erlebnis“ bezeichnet wird, gilt im andinen Kontext als „Schrecken“ oder „Erschrecken“ (*susto*; bzw. *mulla/mancharisqa*), also als Unterbrechung des Lebensflusses, als Abbruch einer vitalen Beziehung.

Die Vorstellung in andiner Perspektive besteht dabei darin, dass der jedem Menschen innewohnende *Ajayu/Animu* („Lebenskraft“), der bei jungen Menschen noch sehr labil mit den anderen (vor allem physiologischen) Dimensionen verbunden ist, durch den lauten Knall gleichsam „erstarrt“ und an Ort und Stelle verharrt. Da aber nach andinem Verständnis ein *Ajayu/Animu* niemals freischwebend existieren kann – generell haben so genannte „Geistwesen“ immer eine bestimmte Art von Verkörperung oder Materialisierung –, wird sich der „erschrockene“ Lebensgeist möglichst schnell mit etwas verbinden, was sich in der Nähe des „Tatorts“ befindet, also einem Stein, Baum, Haus, sogar einem Tier oder Artefakt. Er haftet diesem Gegenstand vorläufig an, während die erschrockene Person seinen *Ajayu/Animu* „verliert“, weil sich dieser von ihr entfernt. Dies sollte nicht mit der platonisch-abendländischen Vorstellung einer Trennung von Seele und Leib beim Tod verwechselt werden, auch wenn sich der lateinische Begriff *anima* im Quechua zum Lehnbegriff gemausert hat *(animu)*. Beim *Susto* stirbt die betroffene Person nicht sofort, sondern gleichsam in Raten, es sei denn, der *Ajayu/Animu* verbinde sich wieder mit ihr. Die Lebenskraft schwindet proportional zum räumlichen und zeitlichen Abstand zwischen PatientIn und Ereignisort/Zeitpunkt des *Susto*; man sagt, dass „das Leben aus dem oder der Betroffenen entweiche“.

Der „Bruch“ der Beziehung zwischen *Ajayu/Animu* und den anderen Dimensionen seiner Existenz ist der eigentliche Grund für die Erkrankung von Pablo. Allerdings bedingt und induziert dieser Bruch andere „Unterbrechungen“ mit sozialer, ökologischer, spiritueller und ökonomischer Tragweite. Im Beispiel ist der Konflikt der Bergarbeiter mit dem Staat oder einem transnationalen Bergbauunternehmen Auslöser für die Protestaktion in der Nähe von

[521] Das Kokablatt *(kuka)* ist für andines Verständnis eine heilige Pflanze und hat neben medizinischer und nutritiver auch eine rituelle und spirituelle Bedeutung. Siehe Estermann, Josef. *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas*. Frankfurt a.M.: Grünewald, 2012, 88ff.

Pablos Schule, also ein Bruch im ökonomischen „Gleichgewicht“ zwischen unterschiedlichen Akteuren. Und die Erkrankung selber führt zu einer Reihe von weiteren „Verstimmungen“ und Ungleichgewichten, so etwa zwischen Vater und Mutter, aber auch zwischen Herkunftskultur und technologisch-pharmazeutischer Medizin, der evangelikalen Freikirche und der andinen Volksreligiosität, aber auch zu finanziellen Schwierigkeiten innerhalb der Familie (aufgrund von Krankenhaus- und Klinikbesuch). Auch wenn sich die Heilung primär auf die „Zusammenführung“ von *Ajayu/Animu* und dem erkrankten Pablo richtet, steht die Wiederherstellung der anderen Formen von gefährdetem oder beeinträchtigtem Gleichgewicht auch im Fokus der rituellen Tätigkeit des „Heilers“ (in diesem Fall ein Mann).

Das Ritual der *Waxt'a*, das der *Yatiri* im Fall von Pablo vor der eigentlichen „Heilung“ durchführt, hat zum Ziel, die wichtigsten lebensfördernden Kräfte und *Chakanas* zu mobilisieren, um das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Dies sind insbesondere die *Pachamama* („Mutter Erde“) und die Schutzgeister der umliegenden Berggipfel *(achachila; apu)*, die eine *Chakana* oder kosmische Brücke zwischen den Elementen der Welt der Verstorbenen und Ahnen *(manqha/uray pacha)* und der menschlichen Lebenswelt *(aka/kay pacha)*, bzw. zwischen den Elementen dieser und der Welt meteorologischer und astronomischer Phänomene *(alax/hanaq pacha)* bilden.[522] Beim Ritual sollten die Familienangehörigen und FreundInnen des Kranken mitwirken, da auch sie und ihre Verbindung untereinander einen wichtigen Katalysator für die „Heilung“ darstellen. Erst nach diesem „Versöhnungsritual“ und dem rituellen „Reinigen“ des/der Kranken und seiner Umgebung (durch Weihrauch, Besprenkeln der vier Ecken des Raums mit Alkohol, Verteilung von Kokablättern, usw.) kann mit dem eigentlichen Heilungsritual begonnen werden.

Je nach Schwere der Krankheit geschieht dies direkt mit der erkrankten Person, kann aber auch mittels eines „Ersatzes“ (Kleidungsstück; Brotpuppe) erfolgen, was im Rahmen einer europäisch-neuzeitlichen Rationalität der Kausalität völlig unvorstellbar ist. Wenn man aber bedenkt, dass das Heilungsritual *Llamar el ajayu* („den Lebensgeist rufen“) zum Ziel hat, den „hängengebliebenen“ *Ajayu/Animu* des erkranken Pablo wieder mit diesem zu verbinden, kann dies auch mittelbar über einen Gegenstand (z.B. ein intimes Kleidungsstück des/der Erkrankten) geschehen. Der „Lebensgeist“ wird dann von seiner (vorläufigen) Anhaftung am Ort des „Schreckens“ gelöst, verbindet sich vorübergehend mit dem Kleidungsstück und wird schließlich Pablo selbst zugeführt, indem er sich vom Gegenstand der Vermittlung löst und mit dem krank darniederliegenden Pablo wieder verbindet. Dieser ganze Prozess ist eine Art Kräftemessen zwischen den „zentrifugalen“ (lebensfeindlichen) Kräften der Trennung und Absonderung, und den „zentripetalen“ (lebensfördernden) Kräften der Zusammenführung und Verbindung, also zwischen Ungleichgewicht und Gleichgewicht, Disharmonie und Harmonie, oder eben: „Krankheit“ und „Gesundheit“. Deshalb bedarf es einer besonderen rituellen und sozialen Anstrengung: meistens wird *Llamar el ajayu* dreimal wiederholt und erfolgt immer im Beisein von Familie und Freundeskreis.

Mit der Zusammenführung von *Ajayu/Animu* und PatientIn ist das Heilungsverfahren eigentlich abgeschlossen; in besonders schweren Fällen ist das ursprüngliche Gleichgewicht derart gestört, also der zeitliche und örtliche Abstand derart groß, dass eine Zusammenführung nicht mehr möglich ist und der oder die PatientIn stirbt. Dies gilt insbesondere für nicht-menschliche Phänomene wie die Zerstörung des ökologischen

[522] Die andine Kosmo-Spiritualität geht von einer Komplementarität zwischen dem „oberen“ Bereich *(hanaq/alax pacha)* und dem konkreten Lebensbereich des Hier-und-Jetzt *(kay/aka pacha)* aus. Im oberen Bereich spielen die Schutzgeister der Bergspitzen *(apu/achachila)* die bedeutendste Rolle, im „Lebensbereich“ die Mutter Erde oder *Pachamama*. Beide verhalten sich zudem komplementär zum „inneren“ Bereich (*ukhu* oder *uray/manqha pacha*), wo die Urahnen (ebenfalls *apu/achachila*) und Verstorbenen die bedeutendste Rolle spielen.

Gleichgewichts durch Abholzung, Bergbau, Klimawandel und Umweltverschmutzung. Viele *Yatiri/Yachaq* sind der Meinung, dass die Schäden irreparabel seien und nur noch ein *Pachakuti*[523] einen neuen Zyklus einläuten könne. Bei der Genesung von Menschen hat die „Erfolgsrate“ mit unterschiedlichen Faktoren zu tun: zeitlicher und örtlicher Abstand (wie schon gesagt), Spezialisierung des *Qulliri/Hampiq*, (Un-)Kenntnis des Ortes des Geschehens, zusätzliche Komplikationen. Zudem ist die Phase der Rekonvaleszenz entscheidend: mit der noch sehr labilen Verbindung von *Ajayu/Animu* und der kranken Person ist sehr behutsam umzugehen, bis sich diese stabilisiert hat. Deshalb die Ruhe und das Vermeiden brüsker Bewegungen und lauter Geräusche.

6. Interkulturelle Ausblicke

Ecuador und Bolivien haben in ihren neuen Staatverfassungen (2008, bzw. 2009) beim Gesundheitswesen einen interkulturellen Ansatz eingeführt. Dies bedeutet, dass nicht nur im Bereich von Politik, Ökonomie, Recht und Bildung, sondern auch bei der Gesundheit eine pluralistische Perspektive vorherrscht. Neben dem „bio-medizinischen“ (also pharmazeutisch-technischen) Ansatz des Abendlandes haben im medizinischen Pluralismus auch die traditionell indigene Medizin, die auf Kräuterbasis funktionierende Herbalmedizin, die aus Ostasien stammende Heilkunde (Akupunktur, Akupressur u.a.) sowie die religiös konnotierte spirituelle Medizin einen Platz. In Bolivien gibt es verschiedene „interkulturelle Krankenhäuser“, in denen akademisch ausgebildete Bio-MedizinerInnen Seite an Seite mit *Yatiri*, *Qulliri*, *Paq'u* oder *Hampiq* arbeiten. Dabei ist das Verhältnis der beiden Ansätze in der Praxis nicht so inkommensurabel wie im Falle von Pablo, führt aber immer wieder zu Spannungen. Zum Teil aus demselben Grund, den wir auch bei den Eltern von Pablo gesehen haben: manche Mitglieder von evangelikalen Freikirchen (insbesondere Neupfingstkirchen) gehen nicht in ein Krankenhaus oder einen Gesundheitsposten, in dem auch der „Teufel“ in der Gestalt eines indigenen Heilers tätig ist.

Aber auch beim Dialog zwischen den beiden „Rationalitäten“ – der neuzeitlich-abendländischen und der indigen-andinen – gibt es nach wie vor Missverständnisse, gegenseitiges Unverständnis und stereotypische Zuschreibungen. Ob das andine Ideal des *Buen Vivir*, wie es in den beiden Staatsverfassungen als Leitstern festgehalten ist, nicht nur den medizinischen Pluralismus, sondern eine wahrhafte Interkulturalität im Gesundheitswesen[524] nach sich zieht, bleibt abzuwarten. Die symbolische und reale Macht der europäisch-neuzeitlich konnotierten „Bio-Medizin“ ist nach wie vor enorm, selbst in indigenen Kreisen, wie das Beispiel von Pablo zeigt.

---

[523] Dabei handelt es sich um einen kosmischen Kataklysmus, also eine völlige „Umkehrung“ (Revolution) der herrschenden Verhältnisse (*pachakuti*: „Wiederkehr der *pacha*“), eine Art qualitativer Sprung oder ein diskontinuierlicher Übergang von einem Zyklus in einen nächsten. Nach andiner Vorstellung findet ein solcher alle 500 Jahre statt; der letzte geschah mit der *Conquista* durch die Spanier anfangs des 16. Jahrhunderts. Siehe: Estermann, Josef. ¿Progreso o Pachakuti?. Concepciones occidentales y andinas del tiempo. In *Fe y Pueblo. Segunda época* 5/2004, 15-39.

[524] Siehe für Ecuador: Ministerio de Salud Pública (Hrsg.). Salud, Interculturalidad y Derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir. Quito: Abya Yala, 2010. Für Bolivien: Citarella, Luc und Zangari, Alessia (Hrsg.). Yachay Tinkuy. Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina. La Paz: Gente común, 2009. Siehe auch: Cachiguango, Luis E. Hampi yachaqkunapa yachaykuna. La sabiduría de los sabios y sabias de la medicina ancestral–tradicional de las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Quito: Abya Yala, 2018.

18. Gut leben – gesund leben: Das andine Ideal des *Vivir Bien* (Gut Leben) und die Frage nach der globalen Gesundheit *(global health)*

Kann man das Adjektiv „gesund“ steigern? Wenn jemand „gesund“ lebt, könnte er oder sie auch noch „gesünder“ leben? Wir sind natürlich geneigt, den Begriff der Gesundheit als einen graduellen Begriff zu interpretieren, wie etwa „Reichtum“, „Wohlfahrt“ oder „Konsum“. Die dabei zugrundeliegende Wachstumsideologie legt uns nahe, von einer sich in Vermehrung oder Vergrößerung befindlichen Gesundheit zu sprechen, und die Wellness-Euphorie ist ja regelrecht ein Spiegelbild des Superlativs: am „gesündesten“. Aber ist „gesünder“ oder gar „am gesündesten“ wirklich auch besser als einfach „gesund“? Es erinnert mich an den markanten Satz von George Orwell in *Animal Farm*: „Alle Menschen [bei ihm sind es Tiere] sind gleich, aber einige sind gleicher als andere“. Oder eben auch an den saloppen Ausdruck, der sich nur auf Englisch sagen lässt: *Such is life, and it's getting always sucher*.

Und damit sind wir mitten im Thema, der Diskussion um die Lebensqualität, bzw. um das „Gute Leben“, oder noch genauer: um die Frage, was denn „Leben“ eigentlich ist und was es braucht, damit dieses als „gut“, bzw. eben als „gesund“ bezeichnet werden kann.

1. Andines „Gut Leben“ *(suma qamaña/sumak kawsay)* versus abendländisches „Gutes Leben“ *(euzén)*

Im Andenraum Südamerikas (Kolumbien, Ecuador, Peru, Bolivien, Norden von Chile und Argentinien) hat sich in den letzten zwanzig Jahren ein neues Konzept entwickelt, nicht zuletzt aufgrund des Auf- und Hereinbrechens indigener Völker und deren Spiritualitäten im Zusammenhang mit dem Gedenken an fünfhundert Jahre Eroberung, Kolonialisierung und Marginalisierung im Jahre 1992. Der Begriff des andinen „Gut Leben“ hat sogar ein derartiges Gewicht bekommen, dass er Eingang in die beiden neuen Staatsverfassungen von Ecuador (2008) und Bolivien (2009) gefunden hat; in letzterer kommt er insgesamt sieben Mal vor. Der Begriff stammt von den beiden stärksten ethnischen Volksgruppen der Anden, den Quechuas (oder Kichwas in Ecuador) und den Aymara. Auf Quechua (oder *Runa Simi*) lautet der Begriff *Allin Kawsay* (vor allem in Bolivien und Peru) oder *Sumak Kawsay* (Ecuador), auf Aymara *Suma Qamaña*. Wichtig ist dabei zu beachten, dass *kawsay*, bzw. *qamaña* wie im Deutschen als Verb oder Substantiv verwendet werden kann; im erwähnten Ausdruck handelt es sich um ein substantiviertes Verb. Entscheidender aber ist die an seiner Seite stehende Qualifizierung *(allin/sumak/suma)*, die nicht etwa eine Adjektiv- sondern eine Adverbialform ist. Deshalb ist auch die Übersetzung ins Spanische und Deutsch mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Im Spanischen hat sich der Begriff des *Buen Vivir* (vor allem in Ecuador und Peru) durchgesetzt, in Bolivien aber eher die Bezeichnung *Vivir Bien*; ersterer deutet das „gut“ als Adjektiv, das einem Substantiv (bzw. substantivierten Verb) zugeordnet wird, also als „Gutes Leben“ zu übersetzen wäre, letzteres aber als Adverb zu einem substantivierten Verb, was in einer etwas ungehobelten Form eben als „Gut Leben“ zu bezeichnen ist.

Diese sprachlichen Finessen wären nicht weiter von Interesse, würden sie nicht einen wesentlichen Unterschied zu dem auch im Abendland geläufigen und von Aristoteles geprägten Begriff des „Guten Lebens“ *(euzén* oder *eubiós*) offenbaren. In letzter Zeit ist auch in Europa und den USA ein wachsendes Interesse für diese aristotelische Tradition des „Guten Lebens“ (auf Spanisch wäre dies *Buena Vida*) festzustellen, einerseits im Kontext der postmodernen Spaß-Kultur, andererseits aber auch als Grundlage für einen neuen Gerechtigkeits-Begriff (vor allem bei Martha Nussbaum). Bei Aristoteles bezeichnet das Ideal

des *Euzén* einen Mittelbegriff zwischen zwei Extremen, wie ja seine Tugendlehre als solche verfasst ist. Also wäre „Gutes Leben“ weder armes und karges Existieren, noch überbordender Luxus und Überfluss. Diese Balance zwischen zwei Extremen liegt auch dem andinen Verständnis des „Gut Leben“ zugrunde. Allerdings unterscheidet sich der abendländische Begriff des „Guten Lebens“ in anderer Hinsicht entscheidend vom andinen Ideal. Erstens ist das aristotelische Ideal ein auf das Individuum fokussierte Ideal; zweitens geht es vor allem um den Umgang mit Gütern und materiellen Werten; und drittens war bei Aristoteles das *Euzén* dem erwachsenen und männlichen weißen Eigentümer, also dem *Polités* oder „Bürger“ vorbehalten. Sklaven, Frauen und Kinder fielen selbstverständlich nicht unter die Kategorie dessen, was das „Gute Leben“ ausmacht.

Im Zuge der Postmoderne wird in unserem Kontext das „Gute Leben“ immer mehr im Sinne eines hedonistischen und konsumistischen Ideals interpretiert, was es bei Aristoteles sicherlich nicht war, und gerät somit in einen antagonistischen Gegensatz zum andinen Begriff des *Vivir Bien*. Aufgrund des Selbstverständnisses beinhaltet das andine Ideal gerade eine Fundamentalkritik am abendländischen hedonistischen Ideal. Deshalb die Wichtigkeit einer Abgrenzung von sprachlich praktisch identischen Bezeichnungen. Bevor ich etwas näher auf den Begriff des „Lebens“ *(kawsay, qamaña)* eingehe, was uns natürlich in einem Kontext von Gesundheit, Krankheit und medizinischer Versorgung besonders interessieren dürfte, noch ein Wort zur Bezeichnung „gut“ im erwähnten Ausdruck des „Gut Leben“. Der dem Quechua und Aymara gemeinsame Wortstamm *suma-* (im Quechua bedeutet das Suffix *–k* eine Dynamisierung) hat seinen „Sitz im Leben“ im Kulinarischen: er meint also „schmackhaft“, „köstlich“, „lecker“. Übersetzt würde also *suma qamaña* oder *sumak kawsay* das Ideal einer Lebensform bezeichnen, die sich auf „köstliche“ oder „schmackhafte“ Weise (Adverb) realisieren lässt. Wenn man also jemanden nach seinem Befinden fragt und dieses „gut“ ist, wäre die korrekte Antwort: „ich lebe köstlich“. In den Anden erhält man auf die Frage, „wie es denn gehe“, auf dem Land noch oft die Antwort: „wir sind köstlich unterwegs“ *(andamos bien – sumata sarqañani)*. Auch im Deutschen ist die Bewegung des „Gehens“ in Frage („wie geht es?“) und Antwort („mir geht es gut“) enthalten, auch wenn es passiv und vor allem ichbezogen formuliert wird. Der Ausdruck bringt uns zwei weitere Elemente des andinen „Gut Leben“ ins Bewusstsein: es geht um ein kollektives oder soziales Ideal („wir sind…“), und es handelt sich um einen dynamischen Prozess („unterwegs“) und nicht so sehr um einen statischen (End-)Zustand.

2. Was ist denn „Leben“?

Während sich für Aristoteles und praktisch die gesamte abendländische Philosophie das Leben *(zoé*; bzw. *biós)* auf Pflanzen, Tiere und Menschen, und vielleicht noch auf die Götter bezieht, also in erster Linie eine biologische Kategorie ist, meint der andine Begriff *kawsay* oder *qamaña* etwas Allumfassendes und Kosmisches; in der abendländischen Geistesgeschichte würde man sagen: es ist ein „transzendentaler Begriff“, der allen Seienden eigen ist. Nur wenige Traditionen innerhalb des Abendlandes haben eine ähnliche Auffassung, die man im Fachjargon „Panzoismus“ oder auch „Panpsychismus“ (weniger verbreitet ist „Hylozoismus“ und „Vitalismus“) nennt und die auch in medizinischer Hinsicht sehr aufschlussreich wäre: die stoische Philosophie; Franciscus Mercurius van Helmont; Leibniz; Whitehead; Teilhard de Chardin. In der andinen Weltanschauung oder Philosophie haben alle Bereiche der Wirklichkeit Leben, wie auch alle „sexuiert“, also geschlechtlich konnotiert sind. „Leben“ und „Geschlechtlichkeit“ gehen weit über das Biologische hinaus; für letzteres habe ich den Begriff der „Sexuität“ eingeführt, um ihn von der biologisch konnotierten „Sexualität“ zu unterscheiden. Für das „Leben" *(qamaña; kawsay)* in dieser meta-biologischen Bedeutung steht kein entsprechender Begriff zur Verfügung. Der andine

Panzoismus gründet auf dem philosophischen Grundaxiom der Relationalität alles Bestehenden. Das bedeutet, dass nicht die Substanz oder das abgesonderte Einzelwesen („Individuum“) die Grundlage der Wirklichkeit bildet, sondern die Beziehung. Den Johannesprolog abwandelnd, könnte man sagen: „am Anfang war die Beziehung“. Ich kann dies an dieser Stelle nicht weiter ausführen, möchte aber die Konsequenzen für den Begriff des „Lebens“ als solchem, und des „Gut Leben“ im Speziellen aufzeigen. „Leben“ ist im andinen Kontext eine Beziehungsgröße und nicht etwa eine (statische) Qualität, die einem „Lebewesen“ innewohnt. „Leben“ ist nur in und durch Beziehung möglich. Das vom kosmischen Begriff des allumfassenden Lebens abgeleitete biologische Leben (Pflanzen, Tiere, Mensch) kann sich nur erhalten und vermehren, indem es sich mit dem großen holistischen Beziehungsgeflecht verbindet. Leben ist im Grunde genommen eine *Chakana*, eine „kosmische Brücke“. Eigentlich ist uns dies auch bewusst, denn biologisches Leben ist ohne einen intensiven Austausch mit anderen Wesen (Photosynthese; Atmung; Ernährung; sexuelle Reproduktion; usw.) gar nicht möglich. Im andinen Verständnis haben aber auch so genannte leblose Wesen „Leben“: Bergspitzen, Flüsse, Steine, Gestirne, usw.

„Bezüglichkeit“ (Relationalität) und „Leben“ sind für das andine Verständnis gewissermaßen austauschbare Kategorien. Leben heißt: bezogen sein, in Beziehung stehen, im Austausch stehen. Und „Tod“ – den es als absolute Größe gar nicht gibt – meint dann eine Existenzform in absoluter Abgeschiedenheit, Beziehungslosigkeit und Selbststand, Attribute, die im Abendland genau für die „Substanz“ und das autarke Individuum verwendet werden. Damit ist auch klar, dass das andine „Gut Leben“ weit über das menschliche (Zusammen-) Leben, aber auch über das biologisch verstandene Leben hinausgeht. Als Beziehungsgröße ist es eine kosmische Größe, oder, wenn man die Relationalität auch als Religiosität deutet, eine spirituell-religiöse Größe. Die hedonistische Abkoppelung der postmodernen Ich-AG von der Allverbundenheit und spirituellen Bezüglichkeit, wie es etwa im US-Elektronik-Konzern LG *(Life is Good)* zum Ausdruck kommt, ist die absolute Perversion des andinen „Gut Leben“.

Man könnte jetzt natürlich einwenden, dass ja die Mehrheit der Andenbevölkerung dieses Ideal des „Gut Leben“ selber gar nicht praktiziere. Das ist tatsächlich der Fall, insofern besonders unter der in die Städte umgesiedelten indigenen Bevölkerung der *American Dream* ausgesprochen präsent ist und sich die Konsumwünsche nur graduell von jenen einer europäischen Mittelschicht unterscheiden. Die „Entfremdung“ von den eigenen Werten, Visionen und Idealen, wie sie durch die Massenmedien zusätzlich gefördert wird, hält große Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung im Griff. Trotzdem finden gerade in indigenen Kreisen ein Umdenken und eine Rückbesinnung auf indigene Werte und Vorstellungen statt, zu denen auch das Ideal des „Gut Leben“ gehört. Man stellt in Europa auch nicht das christliche Ideal der Nächsten- und Fernstenliebe in Frage, nur weil sich die übergroße Mehrheit nicht annähernd daran ausrichtet.

3. „Gut leben“ – nicht besser

Die abendländische Moderne geht von einem linearen Zeitverständnis aus, das die ideologische Grundlage für „Entwicklung“ und „Fortschritt“ bildet. Die Zukunft ist notwendigerweise „besser“ als die Gegenwart und Vergangenheit, weil wir ja „fortschreiten“. Der aktuell vorherrschende Turbo-Kapitalismus und die damit einhergehende Konsumwut fußen auf dem Axiom des prinzipiell unbegrenzten „Wachstums“: mehr Güter, mehr Geld, mehr Genuss. Dabei steht die Quantität klar vor der Qualität, auch wenn versucht wird, qualitative Merkmale wie Glück oder Liebe immer mehr auch quantitativ und vor allem neurobiologisch zu erfassen.

Sowohl von der Physik, der Astronomie wie auch der Biologie wissen wir aber, dass es unbegrenztes Wachstum gar nicht geben kann. Das Universum ist eine Konstante von Masse und Energie, die sich in dauernder Transformation befindet, ohne aber zu- oder abzunehmen. Und das biologische Leben ist endlich und gehorcht dem Gesetz der unterschiedlichen Lebenszyklen. Vermeintlich grenzenloses Wachstum hat in der Medizin einen eindeutigen Namen: „Krebs“. Eine auf dem Axiom unbeschränkten Wachstums fußende Wirtschaftsordnung und der damit einhergehende Konsumismus können nur als „krebserregend“ (karzinogen) bezeichnet werden.

Die andine Weltanschauung und Spiritualität ist sich der Endlichkeit des Universums *(Pacha)* und des Lebens in aller Deutlichkeit bewusst. Alle Wesen sind mit allen anderen verbunden und hängen deshalb von anderen ab. Ihre Existenzform als klar abgegrenzte Einzelwesen (Individuen) ist eine der Beziehung nachgeordnete Form und baut auf dieser als unabdingbare Voraussetzung auf. Aufgrund der prinzipiellen Endlichkeit von Energie und Masse, bzw. des Universums, sowie der Interdependenz von allem, was existiert, ergibt sich die einfache Konsequenz, dass jede „Vermehrung“ oder jedes „Wachstum“ eines Teils eine „Verminderung“ oder „Schrumpfung“ anderer Teile bedingt. Oder gesellschafts- und globalpolitisch ausgedrückt: wenn es einem Teil der Menschheit „besser“ geht, wird es einem anderen Teil unweigerlich „schlechter“ gehen. Dies gilt auch für die ökologische Frage: Ressourcen können nicht beliebig geplündert und die Natur unbeschränkt verschandelt werden.

Deshalb bedeutet das andine „Gut Leben“ nicht ein „besseres Leben“. Wie eingangs angedeutet, handelt es sich bei der Qualität „gut“ nicht um einen Komparativ oder Superlativ, sondern um eine Qualität, die nicht quantifizierbar und auch nicht vergleichbar ist. „Gut Leben“ ist eine menschliche und gesellschaftliche Existenzform, die im Gleichgewicht mit allen Wesen ist, die in einem harmonischen oder „gerechten“ Verhältnis zu den anderen Lebewesen steht, die also gerade nicht das postmoderne autarke Ego ist, sondern eine sozial, ökologisch, spirituell und generationenübergreifend „harmonische“ Form des Zusammenlebens und der Koexistenz beinhaltet. Man könnte von fünf wesentlichen Kompatibilitäten oder Verträglichkeiten sprechen, denen das andine „Gut Leben“ Rechnung tragen muss: ein Leben ist dann „gut“, wenn es lebensverträglich (biokompatibel) sozialverträglich, umweltverträglich, mit den zukünftigen Generationen verträglich und spiritualitätsverträglich ist. Die aktuelle Entwicklungsdebatte nennt dies „Nachhaltigkeit“, wobei damit nur die Umweltverträglichkeit und teilweise die Sozialverträglichkeit gemeint ist.

4. Andine Krankheiten

Nach dem bisher Ausgeführten sollte klar geworden sein, dass die Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“ auf dem Hintergrund der andinen Weisheit und Spiritualität anders verstanden und gewichtet werden als im Mainstream der abendländischen Moderne. Was viele VertreterInnen der so genannten Biomedizin – so wird die akademische pharmazeutische Schulmedizin westlicher Prägung in Lateinamerika genannt – verwirrt, ist die Tatsache, dass es typisch andine Krankheiten gibt, wofür es im hiesigen europäischen Kontext weder ein entsprechendes Krankheitsbild noch eine angemessene Therapiemöglichkeit gibt. Man könnte also von „ethnogenen“ Krankheitsbildern und Krankheiten reden, wie sie sicher auch im afrikanischen, asiatischen und ozeanischen Kontext zu finden sind. Diese ethnogenen Krankheiten – vielleicht sollte man die so genannten „Zivilisationskrankheiten“ im globalen Norden, wie Stress, Burnout, Herzversagen, Krebs und Allergien auch als solche verstehen – können uns helfen zu verstehen, was „Gesundheit“ oder „Krankheit“ in einem andinen

Kontext eigentlich bedeuten, und was das für das Ideal einer „globalen Gesundheit“ *(global health)* heißen könnte.

Neben anderen Krankheitsbildern (das böse Auge, der Würgegriff der Erde, der Fettsauger, usw.) bildet der so genannte „Schrecken“ *(susto; mancharisqa)* eine panandin bekannte und relativ gut dokumentierte Krankheitsform. In aller Kürze geht es um Folgendes: die Symptomatik weist eine wachsende Appetitlosigkeit, Übelkeit, Fieber, generell ein Schwinden der Lebenskräfte und der Lust am Leben auf. Die Krankheit des *Susto* zeigt sich vor allem bei Kindern und Jugendlichen im Wachstumsprozess, kann aber auch Erwachsene heimsuchen. Die Schulmedizin wird meistens irgendeine Infektion oder eine Beeinträchtigung des Verdauungsvorgangs feststellen, aber meistens werden die dafür eingeleiteten Therapieformen (Medikamente und Antibiotika) nicht greifen. Es gibt viele Fälle, in denen die Biomedizin kapitulieren musste und wo die so genannte „traditionelle Medizin“ – ein unglücklicher Begriff für die auf indigener Weisheit basierende Gesundheitslehre – zu Hilfe geholt wird. Der Schamane *(Yatiri; Paq'o)* oder Naturheiler wird dagegen die erwähnten Symptome relativ schnell als Manifestationen des *Susto* erkennen, nicht aber ohne die Ätiologie desselben abgefragt zu haben. Konkret heißt das, dass in letzter Zeit im Umfeld der betroffenen Person etwas vorgefallen sein muss, was wir in abendländischer Diktion vielleicht ein „traumatisches Erlebnis“ nennen würden, und was die andine Weisheit einfach den „Schrecken“ nennt. Die Person ist durch etwas „erschreckt“ worden, sei es durch eine brüske Bewegung, einen Fall, ein ungewöhnliches Geräusch, einen plötzlich auftretenden Lärm, ein aufgescheuchtes Tier oder auch durch häusliche oder andere Gewalt.

Da bei Kindern der so genannte Lebensgeist *(ajayu; animu)* noch sehr schwach mit der physischen Konstitution verbunden ist, kann der *Susto* dazu führen, dass dieser eben „erschrickt“, also gleichsam erstarrt und am entsprechenden Ort „hängen“ bleibt. Da es in der andinen Vorstellung weder reine Geistwesen noch reine materielle Wesen gibt, sondern immer eine psycho-spirituell-physische Einheit, kann der so erstarrte Lebensgeist nicht einfach frei schwebend außerhalb der vom Schrecken betroffenen Person existieren, sondern wird sich mit dem nächstbesten Gegenstand verbinden, also einem Felsen, einem Baum, vielleicht sogar einem Berg oder einem Fluss. Die Person bleibt dann gleichsam „entseelt“ zurück, bzw. vom Lebensgeist verlassen, und zeigt in der Folge die bereits erwähnten Krankheitssymptome. Die Heilung besteht im Wesentlichen in der erneuten Zusammenführung des erstarrten und gleichsam neu verleiblichten Lebensgeistes mit dem Körper der betroffenen Person. Dies geschieht allerdings nicht im Rahmen einer auf Kausalität fußenden Logik, sondern einer auf symbolischer Repräsentation basierenden Ritualität, bei der die wichtigsten Prinzipien andiner Philosophie, eben das Relationalitäts-, Korrespondenz-, Komplementaritäts- und Reziprozitätsprinzip, eine entscheidende Rolle spielen. Kann die beeinträchtigte Person nicht selbst an den Ort des Geschehens zurückkehren, geschieht die Heilung in symbolischer Substitution. Ich möchte nicht auf die Einzelheiten der symbolischen Ritualität eingehen, die man in einschlägigen Publikationen nachlesen kann, sondern die wichtigsten Schlussfolgerungen ziehen, die sich daraus für den Begriff der „Gesundheit“ (und damit auch der „Krankheit“) ergeben.

5. Und was ist „gesundes Leben“?

Da das Leben als solches aufgrund der Relationalität als Beziehungsgröße definiert wird, ist auch „Gesundheit“, bzw. „Krankheit“ kein Zustand eines individuell abgesonderten Wesens, sondern im Wesentlichen eine Frage der Qualität vitaler Beziehungen. Es dürfte klar geworden sein, dass sich das Binom „Gesundheit/Krankheit“ weder auf die biologische Dimension noch auf das unmittelbare soziale und energetische Umfeld der beeinträchtigten Person beschränkt, sondern spirituelle und kosmische Dimensionen aufweist. Der andinen

Vorstellung am nächsten kommt wohl die auch im Abendland bekannte Metapher des „Gleichgewichts“ oder der „Harmonie“. Gesundheit ist in diesem Sinne ein Leben in harmonischen Beziehungen zur sozialen, spirituellen, kulturellen und physischen Umwelt, und zwar im Sinne eines „kosmischen Gleichgewichts“, das sich aus den oben erwähnten Prinzipien der andinen Philosophie herleiten lässt. Wer im Sinne des universalen Relationalitätsprinzips die Balance von Korrespondenz („so wie oben, so auch hier“), Komplementarität (pachasophische Entsprechungen), Reziprozität (kosmische Gerechtigkeit) und Zyklizität (alles hat seine Zeit und seinen Rhythmus) durchbricht, wird oder ist „krank“. Dass also Gesundheit und Krankheit auch spirituelle und kosmische Dimensionen aufweisen, ist für das andine Verständnis selbstverständlich.

Therapeutische Maßnahmen zielen deshalb auf die Wiederherstellung des aus den Fugen geratenen Gleichgewichts ab. Die physisch-biologische „Heilung“ (etwa die Senkung des Fiebers oder die Bekämpfung einer Infektion) ist dabei nur einer von vielen Aspekten einer integralen Wiederherstellung der gestörten Harmonie. Der Mensch ist nach andiner Auffassung prinzipiell eine *Chakana*, also eine „kosmische Brücke“. Je nach energetischem Niveau oder Charisma vermag er oder sie diese Funktion auch im Sinne der „Heilung“ zu realisieren. Andine SchamanInnen sind nicht nur rituelle und symbolische „Brücken“, sondern vermögen solche auch zu errichten oder wiederherzustellen. „Heilung“ ist im Prinzip eine rituelle Form der Wiederherstellung von Beziehung. In abendländischer Begrifflichkeit würde man sagen: Ermöglichung eines freien Energieflusses, allerdings immer mit der Erweiterung, dass dabei auch die Urahnen und die Geistwelt, die astronomischen und kosmischen, religiösen und spirituellen Dimensionen miteinbezogen werden.

Grundsätzlich macht andines Empfinden auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen somatischen und psychischen Krankheiten, bzw. zwischen physischer und psychischer Gesundheit *(salud mental)*, da die Dichotomie von Körper *(soma)* und Seele *(psyché)* nicht der ganzheitlichen und holistischen Auffassung des Lebens entspricht, wie sie im andinen Kontext vorherrscht. Trotzdem sei an dieser Stelle spezifisch auf ein immer bedrohlicher werdendes „Ungleichgewicht“ hingewiesen, das mit den Kategorien der „psychischen Gesundheit“ zu tun hat. In den meisten Gesellschaften Lateinamerikas – auch den indigenen – haben das Gewaltpotenzial und die dazu gehörenden traumatischen Erfahrungen, der Alkoholismus und die Drogensucht erschreckend zugenommen. Die kollektive psychische Gesundheit ist – zusammen mit der ökologischen Balance – derart aus dem Gleichgewicht geraten, dass viele Schamanen vom unausweichlichen Ereignis eines baldigen *Pachakuti*, eines kosmischen Kataklysmus sprechen.

Gründe für die Zunahmen dieser zumeist soziogenen Krankheitsbilder gibt es viele, und nicht alle können einfach der Zunahme eines westlich geprägten Lebensstils zugeschrieben werden. Auch vor der Kolonialisierung durch Europa waren Alkohol und Drogen – meistens in einem rituellen Zusammenhang – in indigenen Gesellschaften bekannt, und auch Gewaltlosigkeit gehörte nicht gerade zu den Wesensmerkmalen indigenen Zusammenlebens. Was neu ist, ist der individuelle und exzessive Konsum von Drogen (vor allem in der Form von Leimschnüffeln und Cannabis) und Alkohol (hier vor allem Bier und reiner Sprit), sowie die häusliche und sexuell motivierte Gewalt (vor der vor allem die mit der Selbstjustiz verbundenen Gewaltanwendung). Durch die großen Wanderbewegungen, vor allem vom Land in die Armenviertel der Städte, ist nicht nur das soziale Gefüge durcheinander geraten, sondern auch das intuitive Wissen um die Verbundenheit von allem mit allem, die grundlegende Komplementarität der Geschlechter, der Sinn für das „gesunde“ Maß und eine spirituelle Einbettung in eine rituelle Normativität. Gerade unter Jugendlichen indigenen Ursprungs, die in den Elendsvierteln rund um die Metropolen Lateinamerikas leben, ist das psychische Ungleichgewicht stark und damit die Suizidrate eklatant hoch.

„Gesundes Leben“ ist nichts anderes als „Gut Leben“, auch wenn dabei der Aspekt des organischen Wohlbefindens im Vordergrund steht. Ist dieses Ideal im Sinne von *Global Health* universalisierbar? Da „Gut Leben“ bereits in der Wesensbestimmung die Universalisierbarkeit beinhaltet, da jemand nur dann „gut lebt“, wenn dies auch für alle anderen und für die Natur möglich ist (die erwähnten „Verträglichkeiten“), schließt die Qualität eines „gesunden Lebens“ ebenfalls das Prinzip der Universalisierbarkeit ein. Ist dies mit dem Standard hoch technologischer und pharmakologischer Medizin, wie sie sich im Abendland in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat, überhaupt möglich? Wie bereits angedeutet und auch sattsam bekannt sein dürfte, ist die aktuell propagierte kapitalistische und konsumistische „Globalisierung“ nicht globalisierbar: Eine globale Ausweitung des *American Way of Life* etwa würde die Existenz von sieben Erd-Planeten nach sich ziehen. Etwas Ähnliches können wir auch hinsichtlich des abendländischen Gesundheitsideals beobachten: die Anstrengungen der Biomedizin zu einer prinzipiell unbegrenzten Verlängerung der individuellen Lebenszeit sind nicht globalisierbar und führen unweigerlich zu einer Vertiefung der Kluft zwischen Nord und Süd, vertiefen also neben dem *Digital Gap* auch den *Health Gap*, was ja augenscheinlich ist.

Wie allerdings eine Strategie aussehen könnte, um dem Ideal eines „Gesunden Lebens für alle“ möglichst nahe zu kommen, und welche Rolle dabei das *Vivir Bien* spielen kann, ist nochmals eine ganz andere Frage, auf die ich bei dieser Gelegenheit nur ansatzweise eingehen kann. Wie bei unseren Konsumgewohnheiten, dem Energieverbrauch oder dem ökologischen Fußabdruck, stellt sich auch hinsichtlich der Gesundheit die Frage, ob das Gesundheitsideal des globalen Nordens überhaupt globalisierbar ist oder nicht. Vieles deutet darauf hin, dass wir die immensen Kosten für eine stark vom Ethos der Lebensverlängerung geprägte Medizin nicht einmal mehr in unserem Kontext werden aufbringen, geschweige denn diese auch im globalen Süden implementieren können. Ausgehend vom andinen Ideal des „Gut Leben“ müsste Gesundheit – eben auch im Sinne von *Global Health* – wieder vermehrt in qualitativen und relationalen Kategorien definiert werden. Ein gesundes Leben ist dann nicht einfach eines, das möglichst lang und schmerzfrei ist, sondern das eingebettet in den großen sozialen, spirituellen und kosmischen Bezügen verwirklicht werden kann und damit in dem zuvor genannten fünffachen Sinne vereinbar, bzw. nachhaltig ist: lebensverträglich, sozialverträglich, umweltverträglich, generationenverträglich und spiritualitätsverträglich.

„Gesundes Leben für alle“ *(global health)* heißt eben nicht, dass einige das Recht haben, „gesünder“ als andere zu sein, womit wir bei der Ausgangsfrage sind, ob denn „Gesundheit“ zu steigern ist.

Quellenangaben der hier aufgenommen Beiträge

1. “Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus: Dominanz und Marginalisierung am Beispiel Boliviens”. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität – Dominance of Cultures and Interculturality – El Dominio de las Culturas y la Interculturalidad – Hégémonie culturelle et Interculturalité: Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt a.M.: IKO-Verlag. 143-164. 2006.
2. “Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur ‘anthropologischen Frage’”. In: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag. 313-326. 2008.
3. “Gut Leben” als politische Utopie: Die andine Konzeption des “Guten Lebens” *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens“. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute / Good Life as Humanized Life: Concepts of Good Life in Different cultures and their Meanings for Politics and Societies today / La Vida Buena como Vida Humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la Sociedad hoy en día.* Aachen: Mainz-Verlag. 261-286. 2010.
4. „Philosophie in lateinamerikanischen Traditionen“. In: Yousefi Reza, Hamid y Kimmerle, Heinz (Hrsg.). Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung in einer veränderten Welt. Nordhausen: Traugott Bautz-Verlag. 21-36. 2012.
5. “Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens“. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 27 (2012). 21-40. 2012.
6. “Toleranz in den lateinamerikanischen Traditionen: Von der Ideologie des Monokulturalismus zur Anerkennung einer plurikulturellen Gesellschaft“. In: Yousefi Reza, Hamid y Seubert, Harald (Hrsg.). *Toleranz im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*. Wiesbaden: Springer VS. 65-73. 2013.
7. „Zivilisationskrise und das Gute Leben: Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modelles aufgrund des andinen *Allin Kawsay / Suma Qamaña*“. In: *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* Nr. 63. 19-48. 2013.
8. „Ethik in lateinamerikanischen Traditionen: Vom andinen Moralkodex bis zur Befreiungsethik“. In: Yousefi Reza, Hamid und Seubert, Harald (Hrsg.). *Ethik im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neuer Konzepte.* Wiesbaden: Springer. 49-56. 2014.
9. „Option für das Leben: Spirituelle und epistemische Grundlagen für weltweite soziale Gerechtigkeit“. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Justice, Knowledge and Spirituality. Justicia, Conocimiento y Espiritualidad.* Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Bd. 38, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz 2014. 145-162. 2014.

10. „Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum und Benelux". In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie*. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität Bd. 39. Aachen: Mainz-Verlag. 81-124. 2015.

11. "Zur interkulturellen Transformation der Philosophie: Zwei Jahrzehnte eines interkontinentalen Dialogs: Die *Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie*". In: Fornet- Betancourt, Raúl (Hrsg.). *Bildungstraditionen, Spiritualität und Universität: Perspektiven zur interkulturellen Transformation akademischer Ausbildung.* Dokumentation des XI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Bd. 40. Aachen: Mainz-Verlag. 23-40. 2015.

12. „Globalität und Universalität: Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie". In: Gmainer-Pranzl, Franz und Schottenhammer, Angela (Hrsg.). *Wissenschaft und globales Denken*. Salzburger interdisziplinäre Diskurse 7. Frankfurt a.M.: Peter Lang. 205-223. 2016.

13. "Das Mittelmeer und der Titicacasee". In: Seubert, Harald (Hrsg.). *Orte des Denkens: Festschrift für Hamid Reza Yousefi zum 50. Geburtstag*. Nordhausen: Bautz-Verlag. 255-266. 2017.

14. Andine Philosophie als provozierende Alterität: Eine interkulturelle Kritik des abendländischen Andro- und Ethnozentrismus", In: Estermann, Josef, *Warum der Süden unten ist: Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien*, Bd. 44 von «Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität». Aachen: Mainz-Verlag, 21-36. Erschienen auf Englisch: "Andean Philosophy as a Questioning Alterity: An Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethnocentrism", in: Note, Nicole; Fornet-Betancourt, Raúl; Estermann, Josef; Aerts, Diederik (Hrsg.), *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Series "Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society. Vol. 10. Dordrecht 2009: Springer, 129-147. 2017.

15. „Substanz versus Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischer und andiner Philosophie", in: Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Über-Setzen: Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, Freiburg/München 2017: Alber-Verlag, 43-59. 2017.

16. „Suffizienz statt Wachstum: Das Ideal der ‚Genügsamkeit' in der neuzeitlichen europäischen Philosophie", in: Fornet-Betancourt, Raúl und Senent de Frutos, Juan Antonio (Hrsg.), *Spiritualität und Religionen: Ihr Beitrag zur Gerechtigkeit und Erkenntnis in der globalen Gesellschaft: Dokumentation des XVIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd; Spiritualities and Religions: Their contribution to justice and knowledge in the global society; Espiritualidad y Religiones: Su contribución para justicia y conocimiento en la sociedad global,* Aachen 2017: Mainz-Verlag, 89-104, "Denktraditionen im Dialog" Bd. 42. 2017

17. "*Llamar el ajayu*: Philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung», in: *Polylog* 42 (2020), 43-59. 2020.

18. „Gut leben – gesund leben: Das andine Ideal des *Vivir Bien* (Gut Leben) und die Frage nach der globalen Gesundheit *(global health)*" (unveröffentlichtes Manuskript).

Kurzbiografie

Josef Estermann ist promovierte Philosoph und Diplomtheologe. Er lebte und arbeitete fast zwanzig Jahre in Lateinamerika (Peru und Bolivien). Seit anfangs 2013 ist er Bildungsleiter RomeroHaus, Verantwortlicher für Grundlagen & Forschung bei Comundo und Lehrbeauftragter an der Universität Luzern (Schweiz). Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie, Andine Philosophie, Befreiungstheologie, Interkulturelle Theologie, Missionswissenschaft, Entwicklungsmodelle.

Josef Estermann ist verheiratet und Vater von drei erwachsenen Kindern.