

# Andine Philosophie als provozierende Alterität

## Eine interkulturelle Kritik des abendländischen Andro- und Ethnozentrismus

Josef Estermann

### Zusammenfassung:

Die lateinamerikanische Geistesgeschichte ist seit der *Conquista* durch Spanien und Portugal eine solche der Negation der Alterität durch den europäischen Mainstream. Für die philosophische und juristische Schule von Salamanca war das Phänomen einer indigenen Kultur, Religion und Gesellschaftsstruktur als solche ein Problem, das zugleich das Ergebnis des Umgangs des Abendlandes mit Alterität und dessen ideologische Grundlegung bedeutete.

Dieser Umstand hat sich im Umgang mit indigenem Denken und einer nicht-abendländischen Philosophie nochmals verstärkt. Dieser kennzeichnet sich insbesondere durch Strategien der Negation, der Eliminierung, der Unsichtbarmachung, der Erniedrigung und Ausgrenzung, wie es im Allgemeinen auch die Haltung zur indigenen Bevölkerung *Abya Yalas* in den 500 Jahren seit der *Conquista* war. Bis heute wird Andine Philosophie von ihren KritikerInnen als „Denken“, „Ethnophilosophie“ und „Weisheit“ bezeichnet und damit einem horizontalen Dialog und einer Debatte auf Augenhöhe entzogen.

Das Bekenntnis zu einer eigenständigen Andinen Philosophie mit einer Rationalität *sui generis* ist an sich schon eine Provokation und eine ernsthafte Anfrage an den Universalitätsanspruch und die monokulturelle Verfasstheit der abendländischen Philosophie in ihrer dominanten Ausprägung. Sie wird aber im interkulturellen Austausch sogar zu einer Alterität, die „uns den Spiegel vorhält“ und unsere blinden Flecken in aller Schärfe ins Licht des philosophischen Denkens rückt. Dabei stehen zwei ideologische Verkürzungen abendländischen Denkens im Vordergrund: ihre ethnozentrische Verfasstheit, die sich entgegen der vermeintlichen Metakulturalität als kulturell und zivilisatorisch kontextuell erweist, und ihre androzentrische Verfasstheit, die sich entgegen der vermeintlichen Gender-Neutralität als vorherrschend männlich und in einem strukturellen und konzeptionellen Sinne als gynophob herausstellt.

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<sup>1</sup>, 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*<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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*.“

<sup>2</sup> 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“.

Sklaverei präsent. Der spanische Hoftheologe Juan Ginés de Sepúlveda schreibt in seinem Werk *Democratates 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“.<sup>3</sup>

## 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, galten – genauso wie es Ginés de Sepúlveda mit den „Indios“ getan hat – als „Barbaren“ (*barbari*), also Barträger und somit „näher bei wilden Tieren und Affen als Menschen“.<sup>4</sup>

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“<sup>5</sup>, 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 Yalás* 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“<sup>6</sup> außerhalb des Menschengeschlechts. Die Tatsache, den indigenen Menschen Lateinamerikas „Vernünftigkeit“ und eine „Seele“

---

<sup>3</sup> 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 (Hg.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 209. Übersetzung JE.

<sup>4</sup> Siehe Fussnote 3. Es handelt sich um ein Zitat von Juan Ginés de Sepúlveda, in dem er sich auf die indigene Bevölkerung des amerikanischen Kontinents bezieht.

<sup>5</sup> 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<sup>3</sup>] vorgebracht worden.

<sup>6</sup> 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.

zuzugestehen, war dabei nicht so sehr eine Geste der Großherzigkeit, die nach Sepúlveda<sup>7</sup> 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 rassistische 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, logisches Denken oder gar die formale Staatsbürgerschaft zeigen. Gewisse „Mängel“<sup>8</sup> aber werden immer bestehen bleiben, die es möglich machen, die Anderen eben als „Anderer“ 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 wesentlich griechisch (Heidegger); es gibt auf der ganzen Welt PhilosophInnen; *ergo*: diese PhilosophInnen sind wesentlich griechisch“.<sup>9</sup> Wenn wir das Prädikat „griechisch“ durch

---

<sup>7</sup> Sieh das Zitat, auf das sich Fussnote 3 bezieht.

<sup>8</sup> 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 als 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.

<sup>9</sup> 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 wesentlich abendländischen Verfasstheit von „Philosophie“ als solcher fest. Siehe: Estermann, Josef (2003). „Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de

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“.<sup>10</sup> Wir haben also mit einem gewaltsamen und diskriminierenden Akt von „Definition“ zu tun, der den oder die „Anderen“ *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 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“.<sup>11</sup>

## 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

---

América Latina”. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

<sup>10</sup> 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 3.

<sup>11</sup> Der Begriff „Ethnophilosophie“ (*ethnophilosophy*) wurde vom benianischen Philosophen Houtondij 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).

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“.<sup>12</sup>

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<sup>13</sup> erscheint, wird angesichts 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 „definitivische“ Macht oder intellektuelle Definitionshoheit, die eine klare Linie zwischen „Philosophie“ einerseits und „Weisheit“ (bzw. „Denken“, „Mythos“, usw.) andererseits zieht, und zwar mit all ihren axiomatischen und bildungspolitischen Konsequenzen.<sup>14</sup>

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“<sup>15</sup>, 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

---

<sup>12</sup> 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. ]

<sup>13</sup> 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 Moderne ist im Kern eine intra-kulturelle Kritik. Dies ist der entscheidende Punkt, in dem sie sich von einer interkulturellen Haltung unterscheidet.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

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.<sup>16</sup> Ich 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.<sup>17</sup>

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“.<sup>18</sup> Wir können dies einen „diatopischen hermeneutischen oder interparadigmatischen“ Prozess<sup>19</sup> nennen, in dem sich die eigene philosophische Identität (also die

---

<sup>16</sup> 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; Díaz Guzmán, Víctor (1991). *Filosofía Antigua en el Antiguo Perú*. Lima). Die „andine Philosophie“ versteht sich weder als vor-kolonial noch als indigenistisch, sondern baut auf dem synkretistischen Prozess der kulturellen Vermischung (*mestizaje*) der letzten fünf Jahrhunderte als konstitutivem Prozess auf.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

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 einziges philosophisches *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 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.<sup>20</sup>

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

---

<sup>20</sup> Es gehört zum Problem der abendländischen Monokulturalität selbst, dass sie nicht in der Lage ist, sich selber als „götzendienlich“ zu offenbaren, solange sie sich nicht der Interpellation durch andere kulturelle Paradigmen stellt. Der „Trugschluss“ der Suprakulturalität wird erst gelöst (und aufgelöst), wenn das Abendland in einen symmetrischen Dialog mit kulturell völlig verschiedenen Paradigmen tritt.

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 selber her kommen, die uns ermutigen, in einen solchen Dialog zu treten. Da andine Denken ist in sich selber inklusiv und sucht Komplementaritäten. Es zielt nicht auf eine entkontextualisierte „Universalität“, sondern auf eine philosophische, kulturelle und zivilisatorische „Pluriversität“.<sup>21</sup>

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 „Inkasmus“ der Fall ist).<sup>22</sup>

### 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

---

<sup>21</sup> 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 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.

<sup>22</sup> Ausser den Versuchen, eine vor-koloniale “Inka-Philosophie” zu restaurieren (siehe Fussnote 16) 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.



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.<sup>23</sup> 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.

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.<sup>24</sup>

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<sup>25</sup> versuchen.

---

<sup>23</sup> Zur Theologie Indiens (speziell der ‘Dalit-Theologie’) siehe: Massey, James (1989). “Ingredients for a Dalit theology”. In: M. E. Prabhakar (Hg.). *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 Abya Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte”. In: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Frankfurt a.M.: IKO. 193-220.

<sup>24</sup> De mismo modo cómo la filosofía intercultural no es una filosofía sectorial, sino un hábito o una perspectiva transversal que tiene repercusión en todos los temas y enfoques del quehacer filosófico, así considero que una hermenéutica de género no es una “filosofía de género” ni menos una “filosofía feminista”, sino una “filosofía sensible al enfoque de género”. Ésta última tampoco es sectorial, sino que asume una perspectiva transversal. En síntesis: la filosofía intercultural tiene que ser sensible al enfoque de género (desconstrucción del androcentrismo), y una filosofía sensible al enfoque de género tiene que asumir una perspectiva intercultural (desconstrucción del etnocentrismo). Se puede hablar de una segunda y tercera “revolución epistemológica” (con sus rupturas respectivas).

<sup>25</sup> La “hermenéutica diatópica” practica un diálogo intercultural entre dos paradigmas o *topoi* filosóficos, en este caso entre el *topos* de la filosofía occidental dominante y el *topos* de la filosofía andina. Una hermenéutica diatópica de género lleva a cabo este diálogo bajo la perspectiva de las asimetrías o simetrías entre lo masculino y lo femenino (en sentido de “género”) existentes en ambas tradiciones.

Die Andine Philosophie geht – wie etwa auch die vedische Tradition Indiens<sup>26</sup> – 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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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)<sup>29</sup> 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

---

<sup>26</sup> Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

<sup>27</sup> Si bien el principio de la no-contradicción (si A es verdadero, -A no puede ser verdadero a la vez) que es lógicamente equivalente al principio de identidad (A es A; A no es -A) y del tercer excluido (o bien A o bien -A es verdadero) afirma una relación formal entre proposiciones, en la tradición occidental también viene aplicándose a nivel material en la ontología (teología, cosmología, psicología).

<sup>28</sup> Para mayores explicaciones, véase: Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala. 114-135. El principio de relacionalidad es fundamental del que se derivan los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad

<sup>29</sup> A pesar de que el conjunto semiótico de la raíz latina *concipio* (es. *concebir*; fr. *concevoir*; it. *concepire*; por. *conceber*; in. *conceive*; al. *konzipieren*) fue adaptado (en español) al ámbito femenino de la sexualidad y de la teología (Inmaculada Concepción), ha mantenido una acepción significativamente activa, posesiva, agresiva, es ceder: típicamente masculina (“tomar enteramente”, “agarrar”).

auf dem Ergebnis einer tatsächlichen Analyse aufbaut, stellt sich als künstlich und roboterhaft heraus.<sup>30</sup>

Die Andine Philosophie stellt die wesentliche Komplementarität von allem Existierendem 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“<sup>31</sup> 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“<sup>32</sup> oder eine Art andines Matriarchat, sondern auf die grundlegende Struktur andinen Denkens, wie sie wahrscheinlich sogar von den Subjekten 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)<sup>33</sup> 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 transzendente Kategorie der andinen Kosmvision „kosmische Sexuität“<sup>34</sup> 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.

---

<sup>30</sup> La tendencia moderna (y posmoderna) de reemplazar procesos orgánicos y organismos por procesos mecánicos y robots revela el afán masculino de sustituir su deficiencia de gestación de vida por la “gestación conceptual” de un mundo artificial y de esta manera de dominarlo a su g El llamado “pachamamismo” (de *pachamama*: “Madre Tierra”) exalta el elemento femenino (de la fertilidad y regeneración) a costa de su complemento masculino (de la fertilización y del cultivo), lo que resulta incompatible con el principio de complementariedad sexual tan importante en los Andes.usto.

<sup>31</sup> Este neologismo (*gyné* y *sophía*) quiere evitar el centrismo (“ginocentrismo”) como también el logicismo (“ginologismo”) y pretende resaltar la prevalencia de una racionalidad “femenina”.

<sup>32</sup> El llamado “pachamamismo” (de *pachamama*: “Madre Tierra”) exalta el elemento femenino (de la fertilidad y regeneración) a costa de su complemento masculino (de la fertilización y del cultivo), lo que resulta incompatible con el principio de complementariedad sexual tan importante en los Andes.

<sup>33</sup> Como es conocido, Roberto Kusch hace una distinción (que en español es posible) entre los modos de “ser” y de “estar” e identifica este último con la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya Yala (“América Profunda”). Véase: Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette; Idem (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.

<sup>34</sup> Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala. 206. Se nos plantea el problema terminológico: En Occidente, el concepto de la ‘sexualidad’ se limita a los entes vivos, y, en sentido estricto, al ser humano. Por los tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. ‘Sexualidad’ para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en las tradiciones tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de “sexuidad”, pretendo subrayar este rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

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.<sup>35</sup>

- 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.<sup>36</sup>
- 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

---

<sup>35</sup> La filosofía feminista (occidental) viene corrigiendo poco a poco la idea de que las mujeres no jugaban ningún papel de importancia en el desarrollo de la filosofía occidental. Sin embargo, tal relectura de las historias oficiales de la filosofía occidental no incluyen todavía la perspectiva diatópico de género y, por lo tanto, no realizan aún una desconstrucción del androcentrismo vigente.

<sup>36</sup> Para la filosofía andina, el ser humano es el “cuidante” (*arariwa*) de la naturaleza, y no su explotador o hasta enemigo. La función pachasófica central del ser humano consiste en mantener el orden cósmico y vigilar por el equilibrio entre todas las esferas y complementos (mediante el ritual).

in den Vordergrund stellt, unterstreicht andines Denken vielmehr die „wellenförmige“<sup>37</sup> 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 „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*)<sup>38</sup>, 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<sup>39</sup> 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

---

<sup>37</sup> Para mencionar sólo los principales “giros”: el “giro antropológico” del Renacimiento, el “giro copernicano” de Kant, el “giro voluntarista” de Nietzsche y Schopenhauer, el “giro economicista” de Marx, el “giro psicoanalítico” de Freud y Lacan, el “giro lingüístico” del estructuralismo y el “giro desconstruccionista” del posmodernismo.

<sup>37</sup> La “supresión” sistemática de la (mono-)culturalidad de la filosofía occidental se “racionaliza” (para usar terminología psicoanalítica) en términos de la “universalidad”, “supraculturalidad” e inclusive “absoluteza” de esta tradición filosófica, equiparando “filosofía occidental” con “Filosofía” sin más y con mayúsculas.

<sup>38</sup> Para la filosofía andina, el ser humano es el “cuidante” (*arariwa*) de la naturaleza, y no su explotador o hasta enemigo. La función pachasófica central del ser humano consiste en mantener el orden cósmico y vigilar por el equilibrio entre todas las esferas y complementos (mediante el ritual).

<sup>39</sup> Para mencionar sólo los principales “giros”: el “giro antropológico” del Renacimiento, el “giro copernicano” de Kant, el “giro voluntarista” de Nietzsche y Schopenhauer, el “giro economicista” de Marx, el “giro psicoanalítico” de Freud y Lacan, el “giro lingüístico” del estructuralismo y el “giro desconstruccionista” del posmodernismo.

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<sup>40</sup> 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“ (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.<sup>41</sup>

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<sup>42</sup>, 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<sup>43</sup> in einer diatopischen Hermeneutik und mittels eines offenen und symmetrischen

---

<sup>40</sup> La “supresión” sistemática de la (mono-)culturalidad de la filosofía occidental se “racionaliza” (para usar terminología psicoanalítica) en términos de la “universalidad”, “supraculturalidad” e inclusive “absoluteza” de esta tradición filosófica, equiparando “filosofía occidental” con “Filosofía” sin más y con mayúsculas.

<sup>41</sup> La filosofía intercultural no niega la pretensión universal de la filosofía, sólo que interpreta la “universalidad” como el “ideal heurístico” de un largo proceso dialógico intercultural entre diferentes tradiciones contextuales, y no como un a priori de una cierta tradición, una *petitio principii* como acto violento de auto-definición. En vez de llegar a una filosofía universal “supra-cultural”, este diálogo intercultural apunta a una filosofía “pluriversal”.

<sup>42</sup> Es cierto que los conceptos ‘monólogo’, ‘diálogo’ y ‘polílogo’ aún tienen una fuerte referencia al paradigma logocéntrico de Occidente; tal vez sería mejor hablar de “intercambio” multilateral.

<sup>43</sup> No es casual que empleo aquí términos que vienen de la filosofía de Emmanuel Lévinas: La alteridad y su reconocimiento como tal recién me hace posible “revelar” mi propio rostro, desde la “gloria” del otro y de la otra, y no de la mismidad neurótica de la auto-definición de la filosofía occidental como “Filosofía” sin más.

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 anschnitten.

- 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 Oppositorum* oder Johannes Scotus Eriugenas *Apokatastasis*: sie alle sind nur einige wenige der vielen Beispiele des heterodoxen Reichtums des Abendlandes.<sup>44</sup>
- 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 Zählung oder gar Auslöschung all dessen, was durch vorgefasste Parameter nicht zu klassifizieren ist.<sup>45</sup> 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

<sup>44</sup> Falta escribir la “historia herética” de la filosofía occidental. Lo que en la Edad Media efectivamente fue depurado como “herético” (recuérdase las condenaciones de 1277 por el obispo de París), en la Edad Moderna simplemente fue abandonado al olvido e insignificancia.

<sup>45</sup> La expresión más elocuente y radical de esta actitud pan-lógica es la convicción de Hegel de que “todo lo real es inteligible y todo lo inteligible es real”, una totalidad logocéntrica que no deja espacio para modos no-racionales de acercarse a la realidad y que en lo político y militar se revela como violenta y conquistadora.

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 Idolatisierung 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 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 „leblo“, 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 technomorphen 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 selber (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 fort dauernden 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.

## Bibliographie

- 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 (Hg.). *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 (Hg.). *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 Eroberung in Amerika]". In: Robles, Laureano (Hg.). *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.