

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-50-6 € 20,-

polylog 51₂₀₂₄

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Mădălina Diaconu & Zhuofei Wang (Hg.)

Atmosphären

Mit Beiträgen von Jürgen Hasse, Kantaro Ohashi, Srisrividhiya Kalyanasundaram & Sandhiya Kalyanasundaram, Paulo Gajanigo, Mounira ben Mustapha Hachana, Josef Estermann und anderen

SONDERDRUCK



ATMOSPHEREN

herausgegeben von Mădălina Diaconu & Zhuofei Wang

- 3 MĂDĂLINA DIACONU
Atmosphären: Merkmale, Herausforderungen, Implikationen
Einleitung Teil I
- 13 ZHUOFEI WANG
Polylog, Interkulturelle Ästhetik & Atmosphären
Einleitung Teil II
- 21 JÜRGEN HASSE
Atmosphäre – in europäischer Sicht
- 33 KANTARO OHASHI
Das Konzept der Atmosphäre in Japan: Eine kulturhistorische Perspektive
- 43 SRISRIVIDHIYA KALYANASUNDARAM & SANDHIYA KALYANASUNDARAM
Elemental Play (Lila). Atmospheric of Perception through consciousness, emotions, senses and the body
- 55 PAULO GAJANIGO
Relevance of the public atmosphere concept based on study of the redemocratisation period in Brazil
- 67 MOUNIRA BEN MUSTAPHA HACHANA
Ästhetik der Atmosphären – ein im arabischen Kontext erst zu bildendes Konzept
- fb 79 JOSEF ESTERMANN
Die Barbarei des Fortschritts. Epistemische Gewalt und Epistemizid gegen indigene Kosmospiritualitäten
- 97 HANS SCHELKSHORN
Befreiung und Interkulturalität. Enrique Dussel (1934–2023) – ein Nachruf
- 102 FRANZISKA DÜBGEN, KAI KRESSE UND STEFAN SKUPIEN
Afrikanische Philosophie als kritische Praxis: Paulin J. Hountondji (1942–2024) – ein Nachruf
- 107 DIE »ERKLÄRUNG VON BARLETTA«
- π'τοπ 111 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- BB 113 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 132 IMPRESSUM
- 133 BESTELLEN

JOSEF ESTERMANN

Die Barbarei des Fortschritts

Epistemische Gewalt und Epistemizid gegen indigene Kosmospiritualitäten

Übersetzung aus dem Spanischen von *Nausikaa Schirilla*

ABSTRACT

In this paper, the author subjects the narrative of »interculturality« to a critique from an intercultural perspective, invoking the critical potential of intercultural philosophy in contrast to a culturalist »interculturality« light. The background of this analysis is the epistemic violence exercised by the West in the fields of knowledge, science, and education. This violence is particularly noticeable in the case of philosophy, leading to a sort of »philosophical homicide« (philosophicide) with respect to indigenous philosophies such as the Andean one in the case of Abya Yala. The paper concludes with some guidelines for the challenges that a critical intercultural philosophy must face in the XXI century.

KEYWORDS

intercultural philosophy;
Andean philosophy;
epistemicid;
Abya Yala;
philosophicide

JOSEF ESTERMANN

war Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. (MWI) in Aachen, Deutschland (1998–2004) und ist Dozent und Forscher am Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT), an der Universidad Católica Boliviana »San Pablo« (UCB), an der Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) und an der Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) in La Paz, Bolivien.

in: polylog 51/2024:

Atmosphären

Seite 79 – 96

In seinem 1961 erschienenen Werk »Totalität und Unendlichkeit« bemerkt Emmanuel Levinas in der »Einleitung« warnend, dass es von größter Wichtigkeit sei, zu wissen, ob man der Moral nicht auf den Leim gehe.¹ Was der Philosoph der Transzendenz par excellence über die »Moral« bemerkt, sollte interkulturelle Philosophie über die »Kultur« sagen: dass wir nicht die nützlichen Idioten des interkulturellen Diskurses sein sollten, indem wir Philosophie mit einer interkulturellen Brille denken und betreiben. Nach mehr als dreißig Jahren ist Interkulturelle Philosophie² – wie so viele emanzipatorische und fortschrittliche Strömungen – mit einer »Beschlagnahme« konfrontiert, und zwar nicht nur durch eine postmoderne »kulturalistische« Philosophie, sondern auch durch den neoliberalen Kapitalismus selbst, der die Interkulturalität als eine Mine des »universellen« Wissens »entdeckt« hat, die es auszubeuten und sich anzueignen gilt.

Was trotz Levinas' Warnung mit dem »Ethischen« passierte – die Absorption des Ethischen durch die Ökonomie – und was heute mit »Ökologie« und »Nachhaltigkeit« geschieht, steht auch dem »Interkulturellen« bevor. Die mediale und digitale Megamaschine des kapitalistischen Neoliberalismus versucht, das ursprünglich kritische Konzept der »Interkulturalität« zum Zwecke der Vermarktung und Globalisierung des westlichen Wissens- und Machtmodells zu vereinnahmen. Dabei kümmert sie sich wenig um die spezifischen Unterschiede zwischen »Multikulturalismus« und »Interkulturalität«, wie es etwa das Modeunternehmen Benetton (*United Colors of Benetton*) oder die transnationale Coca-Cola (*Be Open Like Never Before*) suggerieren. Das »interkulturelle« (in einem postmodernen Sinne) ist in Mode gekommen.

1 Im Original: »... qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale«. (Levinas: *Totalité et Infini*, 3). Das französische Original trägt den Titel *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* und wurde von Nijhoff Publishers in Den Haag veröffentlicht.

2 Ich benutze hier einmal Grossbuchstaben, um darauf hinzuweisen, dass es sich um einen anerkannten und etablierten Trend handelt, auch wenn es verschiedene »Schulen« und Strömungen gibt.

DAS KRITISCHE UND ANTISYSTEMISCHE POTENZIAL DER INTERKULTURALITÄT ZURÜCKGEWINNEN

Die interkulturelle Philosophie entstand in Lateinamerika als Weiterentwicklung und kreative Erneuerung der Philosophie der Befreiung unter Berücksichtigung der »hermeneutischen Wende« im Gefolge des Gedenktags zu fünfhundert Jahren der Eroberung 1992. In anderen Teilen der Welt hat die Philosophie in interkultureller Perspektive eine andere Vorgeschichte, in Indien zum Beispiel die »subalternen Studien«, in Europa die vergleichende Philosophie und in den USA postmoderne Theorien.³ Obwohl sich in den letzten dreißig Jahren verschiedene Stränge des interkulturellen Denkens überschneiden haben, lassen sich in einem groben Überblick zwei Haupt-»Paradigmen« oder Strömungen der interkulturellen Philosophie ausmachen: Die eine basiert auf der Idee der »Vielfalt« und thematisiert in einem Vergleich verschiedener philosophischer Traditionen die Frage der »Identität«, die andere thematisiert eine tatsächliche »Asymmetrie« zwischen den Kulturen als Ausdruck globaler Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten.

Aufgrund der globalen Konstellation ökonomischer, politischer und symbolischer (Medien, Marketing) Machtverhältnisse wird das erste Paradigma in den Bereichen der Ästhetik, der Politik und der Wissenschaften der symbolischen Repräsentation (Ethnologie, Theologie, Religionswissenschaften, Kunst usw.) immer dominanter. Das Ergebnis ist oft eine Vereinnahmung des kritischen und emanzipatorischen Potenzials durch eine »globale« Monokultur selbst; die Kritik und der Widerstand dagegen waren aber genau der Grund für das Aufkommen des Themas »Interkulturalität«. Es ist kein Zufall, dass in politischen Debatten der »interkulturelle« Diskurs oft auf einen Diskurs zu Multikulturalismus und den Herausforderungen in den Einwanderungsländern reduziert wird.

Um zu erreichen, dass interkulturelle Philosophie nicht zum »nützlichen Idioten« des Multikulturalis-

3 Das »klassische« Werk zu diesem Paradigma ist Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Vgl. auch Yousefi/Mall: *Grundpositionen*.

mus und einer postmodernen Ästhetik des *anything goes* wird, ist es unerlässlich, das kritische und gegen das herrschende System gerichtete Potenzial des Ansatzes der »Interkulturalität« wiederzugewinnen. Und das bedeutet, das zweite Paradigma der interkulturellen Philosophie stark zu machen, das vor allem – aber nicht ausschließlich – in Lateinamerika zentral war, nämlich eine Interkulturalität in einer emanzipatorischen, befreienden und kritischen Lesart. Mit dieser Option distanziert sich interkulturelle Philosophie deutlich von einer *leichten* Postmoderne, richtet sich eher auf eine Transmoderne aus und eröffnet die Möglichkeit, den Diskurs von »Gerechtigkeit« und »Inklusion« aufrechtzuerhalten und zu vertiefen, obwohl diese selbst Teil einer »Metaerzählung« ist, die von einem großen Teil der akademischen Diskurse delegitimiert wurde.⁴

Mit dieser Rückkehr oder Wiederherstellung ist gleichzeitig eine Erweiterung oder Vertiefung in zweierlei Hinsicht impliziert. Zum einen muss interkulturelle Philosophie den »dekolonialen« Diskurs als transzendentes analytisches Moment für das 21. Jahrhundert aufgreifen und zum anderen einen echten und gleichwertigen Dialog mit den indigenen Philosophien und dem indigenen Wissen führen. Dies bedeutet nicht, den von der Befreiungsphilosophie eingeschlagenen Weg oder die Analyse von Macht und Abhängigkeit, wie sie von der Dependenztheorie und dem Marxismus betrieben wird, aufzugeben. Es han-

delt sich im Gegenteil um eine Ausweitung der soziopolitischen und wirtschaftlichen Kritik auf die Ebene der symbolischen Repräsentation und der Epistemologie (Wissensproduktion). Die fortschreitende neoliberale Globalisierung wiederholt im Großen und Ganzen die Mechanismen des europäischen Kolonialismus der westlichen Moderne, nur in einer subtileren und weniger martialischen Form, aber deshalb nicht weniger wirksam und nicht weniger verheerend für »abhängige« Gesellschaften und Kulturen. Diese »Neokolonialismen« in epistemischer, symbolischer und medialer Perspektive bilden die »ideologische« Grundlage für die reale (Neo-)Kolonisierung in Form von wirtschaftlicher, politischer und militärischer Macht.

Allerdings sollte davor gewarnt werden, dekoloniale und/oder postkoloniale Theorien blind zu übernehmen, als seien sie der Schlüssel zu einer kritischen Interkulturalität. Auch in der Frage nach der Kritik kolonialer und neokolonialer Strukturen und Elemente lassen sich zwei ganz unterschiedliche Stränge erkennen. Die Trennlinie ist praktisch dieselbe wie im Fall der »Interkulturalität«: Es gibt eine angelsächsisch-europäische Tradition, die von *Postcolonial Studies* (postkoloniale Studien) spricht, und eine lateinamerikanische Tradition, die eher von *Estudios Decoloniales* (dekoloniale Studien), »Dekolonialität« und »dekolonial« spricht. Auch wenn es nur eine Frage der Bezeichnung und der Nomenklatur zu sein scheint, so ist es doch viel mehr als das.

»Postkoloniale Studien«⁵ entstanden in Kontexten der jüngeren formellen politischen Dekolonisierung wie in Indien und basieren auf *Subaltern Studies* (Ranjit Guha, Gayatri Spivak); der Wegbereiter unter den postkolonialen Denkern ist der Palästinenser Edward Said mit seinem 1978 erschienenen Werk *Orientalism*, das die Debatte über Eurozentrismus und die Wahrnehmung des »Anderen« durch eine dominante westliche Zivilisation eröffnete. Über indische Denker:innen (Guha, Spivak, Bhabha) verbreiteten sich die postkolonialen Studien in den Vereinigten Staaten

4 Enrique Dussel führte das Konzept der Transmoderne als befreiende Alternative zum westlichen (europäisch-amerikanischen) Konzept der Postmoderne ein. Für Dussel und die Befreiungsphilosophie gewinnt die »Transmoderne« das kritische Potenzial der Moderne (z. B. der Aufklärung) zurück, um gleichzeitig die »kolonialen« Auswüchse dieser Moderne zu kritisieren. In diesem Sinne stützt sich die Transmoderne auf die »Metaerzählung« von Gerechtigkeit und Menschlichkeit, gegen einen Relativismus ethischer Indifferenz. Vgl. Dussel: *Transmodernidad e interculturalidad*. Dekoloniale Theorien haben das Konzept der Transmoderne aufgegriffen. Vgl. Mignolo: *Local Histories/Global Designs*. Der Begriff der »Transmoderne« wurde erstmals von der spanischen Philosophin Rosa María Rodríguez Magda 1989 in ihrem Buch *La sonrisa de Saturno* geprägt.

5 Said: *Orientalism*.

und Europa (Stuart Hall) und hatten einen starken Einfluss auf Literaturkritik, Soziologie und Anthropologie. Postkoloniale Studien beziehen sich nicht nur auf die Phase der (politischen) Dekolonisierung, auch wenn der Begriff »postkolonial« zunächst in diesem Sinne verwendet wurde, sondern müssen im Kontext der (europäischen) Postmoderne und des Poststrukturalismus gesehen werden. Das Suffix *post* bezeichnet alle Perioden während und nach der Kolonisation und schließt auch Kontexte mit ein, die nicht formal von der modernen europäischen Kolonisation betroffen oder bestimmt waren.

Beim »postkolonialen« Ansatz (ähnlich wie beim feministischen oder interkulturellen) handelt es sich um einen transversalen Ansatz, der alle Bereiche des menschlichen Lebens und alle kulturellen Kontexte umfasst. Für die anglo-amerikanische Tradition - die auch in Europa vorherrscht - steht das binäre Gegensatzpaar *West and Rest*⁶ und damit die Kritik am »Eurozentrismus« im Vordergrund. Wie bereits erwähnt, sind die *Postcolonial Studies* eng mit den sogenannten *Subaltern Studies* (Guha, Spivak) und in den USA mit den *Critical Whiteness Studies* verbunden. Wichtige Konzepte der *Postcolonial Studies* sind »Hybridität« (neue transkulturelle Formen), »Liminalität« (kulturelle Zwischenräume) und »Mimikry« (Aneignung durch Nachahmung), während Fragen der kulturellen, wirtschaftlichen und medialen Asymmetrie eher ignoriert oder unsichtbar bleiben (Bhabha).

Die »dekolonialen Studien« gehe, wie zum Teil auch die *Postmodern Studies*, auf das 1961 erschienene Werk »Die Verdammten der Erde« von Franz Fanon⁷ zurück, der von der Karibikinsel Martinique stammt und die anhaltende Unterdrückung der ehemals kolonisierten Bevölkerung durch neue Formen des »Kolonialismus« thematisierte. Der peruanische

Soziologe Aníbal Quijano veröffentlichte 1992 einen wegweisenden Text zum Thema »Kolonialität und Modernität/Rationalität«, in dem er die Fortsetzung der Kolonisierung der ganzen Erde durch den »Westen« als Universalisierung der typisch westlichen Rationalität und damit ihrer Formen des Wissens und der Wissensproduktion begreift und den Begriff »Kolonialität der Macht« prägt.⁸ Die Aufgabe der »dekolonialen Kritik« besteht darin, die Tiefenschichten kolonialer Herrschaft im Sinne von »epistemischer Gewalt« (Spivak)⁹ aufzudecken und eine umfassende erkenntnistheoretische Dekolonisierung einzuleiten, die sowohl Wissenschaft als auch Kultur, Politik und Recht umfasst.

Quijanos Ansatz wurde insbesondere vom argentinischen Autor Walter Dignolo (Duke University), vom argentinisch-mexikanischen Befreiungsphilosophen Enrique Dussel und vom portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos aufgegriffen und weiterentwickelt. In Lateinamerika wurde der Begriff der »Weltsystemtheorie« (Wallerstein) geprägt, der als Inbegriff der globalisierten kolonialen Hegemonie einer vermeintlich einheitlichen Ideologie, Epistemologie, Wirtschaft und Geopolitik fungiert. Mit dieser Ideologie ist ein »binäres« Weltbild verbunden, das auf dem westlichen Essentialismus und seiner bivalenten Logik beruht und die ganze Welt in Frauen und Männer, Schwarz und Weiß, Homosexuelle und Heterosexuelle, Indigene und Nicht-Indigene, *West and Rest* einteilt und damit Zwischenräume (»Liminalität«; »Hybridität«) und Übergangsräume a priori ausschließt oder bestenfalls als zweitrangig begreift.

Im Sinne der »Kolonialität des Wissens« bedeutet dies, dass nicht-westliche Wissensformen, Philosophien, Spiritualitäten, Theologien und Sinnzusammenhänge respektlos zu »religiösem Bewusstsein«, »mythologischen Erklärungsversuchen« oder »Volksweisheiten« degradiert werden und die westliche *Episteme* als einzige sinnhafte Erkenntnisquelle hyposta-

6 Der Ausdruck stammt von Hall: *The West and the Rest*. Siehe auch Ferguson: *Civilization*.

7 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*; 2002. Fanon unterschied noch nicht zwischen »postkolonial« und »dekolonial«; seine »dekolonialen Studien« stehen größtenteils in der »postkolonialen« Tradition der indischen Strömung, angewandt auf den »postkolonialen« Kontext der Karibik.

8 Quijano: *Colonialidad y Modernidad*. Ders: *Colonialidad del poder*, 246 ff.

9 Spivak: *Can the Subaltern Speak?*

siert wird. Im »dekolonialen« Ansatz sind kulturelle und zivilisatorische Asymmetrien, die Frage nach der Macht und nach dem Zusammenhang mit konkreter Befreiung (und damit Befreiungstheologie und Befreiungsphilosophie) zentral.¹⁰ Das Ziel dekolonialer Studien besteht darin, über eine Interkulturalität *light* und einen bloßen Multikulturalismus hinauszugehen und die symbolische Ordnung als Manifestation von Machtverhältnissen zu hinterfragen.

Diese Machtverhältnisse waren in der Kolonialzeit offensichtlich und konnten mit »kolonialer Macht« und ihrem symbolischen Kapital identifiziert werden; dahingegen ist die Analyse von Macht und »Kolonialität« in der post- und neokolonialen Zeit viel schwieriger. Während diese Analyse in anderen Kontexten, wie z. B. in Indien, die Subalternität und die fortbestehenden kolonialen Strukturen in den dortigen zeitgenössischen Gesellschaften hervorhebt, betonen lateinamerikanische dekoloniale Theorien die (koloniale) Produktion von Wissen, die Vorherrschaft bestimmter Epistemologien, die Verinnerlichung kolonialer Werte und das symbolische und mentale Weißsein als Elemente der zeitgenössischen Kolonisierung. Formell betrachtet lebt Lateinamerika seit zweihundert Jahren unter postkolonialen Bedingungen, aber dennoch führt der Kontinent viele Elemente der kolonialen Herrschaft in seinen Rechts- (*lex romana*), Bildungs- (Bankenkonzept), politischen (*caudillismo*), wirtschaftlichen (Extraktivismus) und religiösen Systemen weiter fort. Hinzu kommt, dass sich der Kolonialismus in den letzten Jahrzehnten als eine Form der freiwillig angenommenen Entfremdung verschärft hat. Böse Zungen behaupten, Miami sei die heimliche Hauptstadt Perus oder Kubas, aber das ist vielleicht nicht so schlimm wie der wirkliche Neokolonialismus, mit dem ein großer Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung leben muss.

Die kritische interkulturelle Philosophie (lateinamerikanischen Ursprungs) versucht, die Tradition

der Philosophie der Befreiung, des interkulturellen Dialogs oder Polylogs und der dekolonialen Studien so miteinander zu verbinden, dass das kritische und systemkritische Potenzial des interkulturellen Denkens gegen die »Geiselhaft« durch den postmodernen neoliberalen *Mainstream*¹¹ wiedergewonnen wird – denn dieser ist nichts anderes als eine Neuauflage des neokolonialen Okzidentozentrismus. Raúl Fornet-Betancourt, einer der Initiatoren des interkulturellen Denkens in der Philosophie, betrachtet die antiimperialistische Bewegung in Lateinamerika als Vorläufer oder Vordenker des dekolonialen Denkens, ohne dass diese jedoch den postmodernen Trugbildern verfallen sei.¹² In Lateinamerika wurde das dekoloniale Denken vor allem von der Gruppe »Modernität/Kolonialität« entwickelt, die überwiegend aus Sozialwissenschaftler:innen bestand – sie waren eine der führenden Stimmen der so genannten »dekolonialen Wende«. Neben dem kürzlich verstorbenen Aníbal Quijano gehören zu dieser Gruppe Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Edgardo Lánders, Nelson Maldonado, Catherine Walsh und, als einziger Philosoph, Enrique Dussel.

WESTLICHE EPISTEMISCHE GEWALT

Im Folgenden soll die hegemoniale Position der westlichen Philosophie im Hinblick auf »subalterne« (oder besser: »subalternisierte«) Philosophien wie die indigenen Philosophien von *Abya Yala*¹³ darge-

11 Dieser Begriff mag wenig hilfreich und ungenau erscheinen. Ich beziehe mich dabei auf einen Diskurs, der relativ oberflächlich ist und oft mit Ästhetik und Marketing zu tun hat. »Vielfalt« und »Differenz« bzw. die »Gleichgültigkeit« von Werturteilen mögen als Tatsachen einer postmodernen Realität angesehen werden, vor allem im globalen Norden, aber sie sprechen weder das Problem der in dieser Vielfalt enthaltenen Asymmetrien noch die Frage der »Gerechtigkeit« an.

12 Fornet-Betancourt: *El movimiento*.

13 Ich ziehe den indigenen Begriff *Abya Yala* (der in der Sprache der Kuna von Panama »das Land, in dem wir leben« bedeutet) dem Begriff »Amerika« vor, der auf das Bestreben des italienischen Eroberers Amerigo Vespucci

10 Für einen guten Überblick über dekoloniale Studien: Castro-Gómez und Grosfoguel: *El giro Decolonial*.; GESCO: *Estudios decoloniales*; Restrepo/Rojas: *Inflexión decolonial*.

stellt werden. Dazu möchte ich ein spezifisches, von den dekolonialen (und teilweise auch postkolonialen) Studien weiterentwickeltes Konzept näher beleuchten, und zwar das Konzept der »epistemischen Gewalt« und das damit zusammenhängende Thema des »Epistemizids«. Die Begriffe beziehen sich beide auf jene Form von »Kolonialität«, die gemeinhin unter dem Titel »Kolonialität des Wissens« bekannt ist und sich im Gegensatz zur »Kolonialität der Macht«¹⁴ und »Kolonialität des Seins«¹⁵ auf die Produktion, Verbreitung, Anwendung und Bewertung von Wissen bezieht.

Der Begriff der »epistemischen Gewalt« wurde von der indischen Literaturkritikerin und Feministin Gayatri Spivak in ihrem 1988 erschienenen Artikel *Can the subaltern speak?*¹⁶ geprägt, orientierte sich an Pierre Bourdieus Konzept der »symbolischen Gewalt«¹⁷ und passte diesen an die Situation subalternen Gruppen, einschließlich Frauen, an. Spivak zufolge besteht die »epistemische Gewalt« darin, dass im kolonialen Prozess der »Subalternisierung« des kolonisierten Wissens als »unterworfenes« ein Gesamtbestand an Wissen als unangemessen oder als unzureichend disqualifiziert wurde und immer noch wird. Es wird als naives Wissen angesehen, das am

zurückzuführen ist, sich zu verewigen. In der Regel unterscheiden die Autor:innen zwischen »Iberoamerika« oder »Lateinamerika« auf der einen Seite, d. h. der Kultur und Gesellschaft unter spanischem und portugiesischem Einfluss, und *Amerindia* oder *Abya Yala* auf der anderen Seite, d. h. der ursprünglichen einheimischen Kultur und Gesellschaft, des sogenannten *América Profunda* (Kusch).

14 Dieser Begriff wurde von Aníbal Quijano geprägt (Quijano: *Colonialidad y Modernidad*; ders.: *Colonialidad del poder*) und bezieht sich auf die zeitgenössische Fortdauer der kolonialen Grundlagen, die die Entstehung der kapitalistischen Ordnung in der so genannten »modernen« Ära untermauern.

15 Maldonado: *Sobre la colonialidad*.

16 Vgl. Anmerkung 9. Spivak Chakravorty stützt sich nicht nur auf Bourdieus Konzept der »symbolischen Gewalt«, sondern auch auf Michel Foucaults Analyse des Zusammenhangs zwischen Wissen, Macht und sozialer Kontrolle.

17 Bourdieu/Passeron: *Fondements*.

unteren Ende der Hierarchie angesiedelt ist und sich unterhalb eines erforderlichen Niveaus der Erkenntnis oder Wissenschaftlichkeit befindet.¹⁸

In der angelsächsischen Welt hat dieses Konzept (epistemische Gewalt) in den Schwarzen und afroamerikanischen Gemeinschaften größere Auswirkungen gehabt; eine der prominentesten Vertreterinnen ist die afroamerikanische feministische Philosophin Kristie Dotson.¹⁹ Im lateinamerikanischen Kontext wurde das Konzept vom kolumbianischen Philosophen Santiago Castro-Gómez weiterentwickelt²⁰. Zudem gehört der portugiesische Soziologe Boaventura de Sousa Santos zu den Pionieren, welche die dekolonial verstandene Frage der Erkenntnistheorie im Allgemeinen und die »Kolonialität des Wissens« im Besonderen als wichtiges Instrument zum Verständnis des Fortwirkens des Kolonialismus über die Kolonien hinaus analysiert und reflektiert haben. Epistemische Gewalt wäre nach diesem Konzept die Aufrechterhaltung des Kolonialismus mit anderen, subtileren und raffinierteren Mitteln als in seiner »klassischen« Form in der Kolonialzeit vom 16. bis 20. Jahrhundert.

Boaventura de Sousa Santos zufolge gibt es fünf Formen epistemologischer Diskriminierung, die eine Abwesenheit oder Nichtexistenz des »Anderen« zur Folge haben: das Unwissende, das Rückständige, das Minderwertige, das Lokale/Partikulare und das Unproduktive oder Nutzlose.²¹ Das »Koloniale« oder »Neokoloniale« besteht in der (teilweisen) Negation der kolonisierten Person oder Nation, ein epistemisches und produktives Subjekt zu sein, und das kolonialisierende Subjekt vergewissert sich selber als »gebildet«, »fortgeschritten«, »überlegen«, »universell« und »produktiv«. Die argentinische Philosophin Moira Pérez weitet das Konzept auf jede »koloniale« und »neokoloniale« Absicht aus, um auf die ideo-

18 Spivak: *Can the Subaltern Speak?*

19 Dotson: *Tracking epistemic violence*. Für Lateinamerika, siehe Bidaseca/Vazquez: *Feminismos y poscolonialidad*.

20 Castro-Gomez: *Ciencias sociales*.

21 Vgl. Sousa Santos: *Una Epistemología del Sur*; ders: *Descolonizar el saber*; ders: *Refundación*.

logische Untermauerung des vorherrschenden technowissenschaftlichen Komplexes hinzuweisen. Sie begreift »epistemische Gewalt als ein strukturelles Phänomen, das eine wichtige, wenn auch kaum wahrgenommene Untermauerung von Systemen der Privilegierung wie Rassismus, Sexismus und Cissexismus darstellt, wodurch deren fehlende Wahrnehmbarkeit verstärkt wird«²².

Im Kolonialismus diente epistemische Gewalt als ideologische Rechtfertigung der »Überlegenheit« der westlichen Wissenschaft und Technologie und fungierte auf philosophischer Ebene als Legitimation für die Exklusivität des philosophischen Charakters des Denkens der Kolonisatoren. Durch den Mechanismus des *Othering* der eroberten und kolonisierten indigenen Bevölkerung wurden diese als »barbarisch«, »ungebildet«, »heidnisch« und »unwissend« konstruiert, je nachdem, welcher Aspekt betont werden sollte. Durch Prozesse der Negation, der Abschottung, der Parallelität und der Anpassung wurde versucht, die Vorherrschaft oder sogar die Exklusivität des dominanten europäischen Wissenskanons aufrechtzuerhalten. Dieser Prozess hatte einen regelrechten »Epistemizid«²³ zur Folge, eine Auslöschung des Jahrtausende alten indigenen Wissens und den fast vollständigen Verlust des indigenen »traditionellen Wissens«. Damit wurden im Wesentlichen Wissen, Kenntnisse und Kulturen, die sich der weißen westlichen Zivilisation nicht anpassen konnten oder wollten, zerstört, und dazu gehören auch indigene Philosophien.

Während der »Epistemizid« in der kolonialen Epoche brutal und *manu militari* erfolgte, manifestieren sich in der postkolonialen Ära (die gleichzeitig neokolonial ist) auf Epistemizid abzielende Tendenzen den dekolonialen Denker:innen zufolge viel subtiler und unter dem Deckmantel von »Fortschritt« und »Entwicklung«. Die westliche Techno-Wissenschaft (*tecnociencia*) war und ist seit mehr als fünfhundert

Jahren der Hauptakteur der epistemischen Gewalt, indem sie grossen Teilen der Welt die Standards der »Akademie« aufzwingt und das europäische und US-amerikanische Entwicklungs- und Fortschrittsmodell exportiert. Die Universitäten und die Massenmedien sind derzeit die Haupttriebkraft für die »Universalisierung« des wissenschaftlichen Ideals und der einheitlichen westlichen Erkenntnistheorie. Für »andere« Wissensformen und Erkenntnistheorien bedeutet dies, dass jedes Wissen, jede Erkenntnis und jede Technologie, die nicht den Standards der westlichen Techno-Wissenschaft entsprechen, als Folklore, Kosmvision, Parawissenschaft oder einfach als Mythologie begriffen werden. Im Falle der Philosophie wird jeder Versuch, nicht-westliche indigene Philosophien auszuarbeiten, als »Romantik« und »Rückständigkeit« oder bestenfalls als »Mythologie« abgetan.

Die epistemische Gewalt des Westens manifestiert sich in der Dynamik, bestimmte »Dogmen« oder »Axiome« der neuzeitlichen abendländischen Philosophie auf einen suprakulturellen, universellen oder gar absoluten Status zu erheben.²⁴ Bei den meisten dieser Dogmen handelt es sich in der Darstellung der erwähnten Autor:innen um Vorurteile, die nicht mehr in Frage gestellt werden, weil sie Teil der DNA eines neuzeitlichen abendländischen Denkens geworden sind, das sich aufgrund des kolonialen und neokolonialen »Erfolgs« seiner derzeitigen Globalisierung im Recht sieht. Trotz der Tatsache, dass der postmoderne Diskurs solche »totalisierenden Narrative« als »Ideologien« dekonstruiert hat, gibt es einen Subtext der Postmoderne, der epistemische Gewalt auf alle Narrative ausübt, die nicht mit dem »Meta-Narrativ« der abendländischen Moderne vereinbar sind. Dieses Meta-Narrativ – in ökonomischen Begriffen als »Fortschritt« und »Wachstum« bezeichnet – ist den erwähnten Autor:innen zufolge immer noch leben-

22 Perez: *Violencia epistémica*, 82, eigene Übersetzung.

23 Der Begriff wurde von Boaventura de Sousa Santos geprägt (Sousa Santos: *Justicia entre Saberes*).

24 Hegels Position, dass die »Neue Welt« nichts anderes ist als eine mehr oder weniger getreue Kopie oder ein »lebendiges Echo« dessen, was in Europa geschieht, ist allgemein bekannt. »Was bis jetzt sich hier ereignet hat, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit« (Hegel: *Geschichte der Philosophie*: 114).

dig und dehnt sich Tag für Tag bis in die entferntesten Winkel des Planeten aus, bis hin zur Auslöschung allen »anderen« Wissens oder Könnens. Es scheint eine tragische Ironie darzustellen, dass die postmoderne Bewegung, die die Diskurse und Wissensformen (Epistemologien) »diversifizieren« sollte, in eine gewalttätige »einzige Epistemologie«, d. h. in einen zunehmend radikalen und barbarischen westlichen Zentrismus, mündet.

Im Folgenden möchte ich einige der vermeintlichen »Axiome« benennen, die meiner Meinung nach in dieser hegemonialen Erkenntnistheorie, die den Großteil des Planeten beherrscht und ihn an eine ökologische, anthropologische, ethische und politische Sollbruchstelle bringt, dominant sind. Es handelt sich erstens um es die Überzeugung, dass die Zeit linear zu verstehen ist und von einem Anfang zu einem Ende (Linearität) in einer kontinuierlichen und aufsteigenden Weise (Progressivität) ausgerichtet ist. Diese »Überzeugung« biblisch-semitischen Ursprungs bildet die ideologische Grundlage für den westlichen »Optimismus«, dass alles auf einen »Punkt Omega« ausgerichtet ist, sei es die klassenlose Gesellschaft, der perfekte Markt oder das Paradies auf Erden. Der Weg hin zu einem solchen Endpunkt wird als »Entwicklung« oder »Wachstum« verstanden, je nach Ansatz (wirtschaftlich, politisch, kulturell) und dem Interesse, das die Denker:innen verfolgen. Heutzutage wird die Vorstellung einer Wirtschaft ohne Wachstum oder einer Gesellschaft ohne Entwicklung als blasphemisch angesehen und wird als Unsinn oder sogar als logischer Widerspruch betrachtet.²⁵ Eine Folge davon ist das Konzept des »Fortschritts«, d. h. die feste Überzeugung, dass »Entwicklung« und »Wachstum« unweigerlich zu »Fortschritt«, d. h. einer Verbesserung der Lebensbedingungen, führen. Das westliche Axiom der Progressivität der Zeit bildet zusammen mit den

Prinzipien von Entwicklung und Wachstum das Rückgrat einer Ideologie, die im Namen der »Modernität« auf den gesamten Planeten Erde und sogar in den Weltraum exportiert wird.

Als zweites vorherrschendes Axiom ist die Diärese oder der epistemologische Dualismus von Subjekt und Objekt zu nennen. Ein (menschliches) Subjekt wird in der Beziehung zu einem Objekt so gedacht, dass das erstere alle Eigenschaften einer autonomen, rationalen, geistigen und aktiven Entität besitzt, während das Objekt in der Tendenz als träge, abhängig, irrational und passiv gilt. Die metaphysische Grundlage ist der ontologische Dualismus von René Descartes von einer denkenden (*res cogitans*) und einer ausgedehnten »Substanz« (*res extensa*). Dieser wirkt sich auf die moderne westliche Auffassung von »Natur« als verwertbarem und sich anzueignenden Objekt aus. Das »ich denke, also bin ich« (*cogito ergo sum*) wird zu »ich erobere, also bin ich« (*conquiro ergo sum*), bzw. »ich kolonialisiere, also bin ich«.²⁶ Im postmodernen Kontext lässt es sich als »ich konsumiere, also bin ich« (*consumo ergo sum*) übersetzen, mit der Implikation, dass das, was konsumiert wird, das »Objektive« ist, die Natur, die sogenannten »natürlichen Ressourcen«, also der Planet Erde.

Diese erkenntnistheoretische Deregulierung führt meiner Meinung nach zu einer elitären Anthropologie, die sich durch das definiert, was den Menschen von allen anderen unterscheidet (Speziesismus oder Humanozentrismus). In Wirklichkeit ist dieser »Mensch« der weiße, erwachsene, männliche westliche Eigentümer, und Frauen, Kinder, indigene Völker, Afroamerikaner:innen sowie die nichtmenschliche Natur werden zum »Objekt« dieses räuberischen Unternehmens. Daher – und dies ist das dritte vorherrschende Axiom der westlichen Moderne – wird

25 *Post-Development-* und *Degrowth-*Positionen bilden eine Minderheit im Wirtschaftsdiskurs und werden von der Wissenschaft praktisch nicht berücksichtigt. Wachstum gehört so sehr zur inhärenten Logik des Kapitalismus, dass angesichts des Zusammenbruchs des Planeten nun ein »grünes Wachstum« vorgeschlagen wird.

26 Das *conquiro ergo sum* stammt von Dussel (*Gegendiskurs der Moderne*: 40ff.). Seiner Ansicht nach ist das cartesianische *cogito ergo sum* die Folge eines *conquiro ergo sum*, und zwar in dem Sinne, dass die europäische Moderne (einschließlich der philosophischen) ohne Kolonialismus und die Eroberung Anderer durch die »Eroberer« nicht denkbar ist.

eine konfliktive und konkurrierende Anthropologie vorherrschend, die sich erstens gegen die Natur, zweitens aber auch gegen Frauen und allgemein gegen das Nicht-Westliche richtet. Durch die »Objektivierung« wird der:die »Andere« zu einem Objekt der Aneignung, Ausbeutung und Zerstörung, und das westliche »Subjekt« beansprucht das alleinige Recht auf Wissen, Wissenschaft und Philosophie. In wirtschaftlicher Hinsicht fördert diese Anthropologie (*homo homini lupus*) den klassischen Kapitalismus und den Neoliberalismus, der auf Wettbewerb, Ausgrenzung und Ausbeutung des »Anderen« beruht. Zusammen mit dem Axiom der Progressivität führt diese Art von Anthropologie zur Zerstörung der Umwelt, zu allen Arten von Sexismus und Rassismus und zu großen Ungleichheiten auf globaler und nationaler Ebene.

Ein viertes Axiom bezieht sich auf den starken Anthropozentrismus, der in der westlichen Moderne vorherrscht. Der Mensch – in der Gestalt des weißen, heterosexuellen, erwachsenen männlichen Besitzers – ist das Maß aller Dinge, die sich dem erklärten Ideal anpassen müssen. Die Natur dient dem Menschen als Reservoir (»natürliche Ressourcen«) und Feld für die Verwirklichung des räuberischen anthropologischen Projekts. Wenn das Andere nicht »anthropomorphisiert« werden kann, wird jede Art von »natürlichem« Nexus abgeschnitten, und die ihm auferlegten Hindernisse (Krankheit, Tod, Hunger usw.) werden in einer völlig künstlichen Welt überwunden. Der Klimawandel und die aktuellen Pandemien, die Symptome dieser menschlichen *Hybris* sind, werden als »Feinde« behandelt, die dem Willen der Techno-Wissenschaft und der narzisstischen Allmacht des »denaturierten« Menschen unterworfen werden sollen. Anthropozentrismus wird zu Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und ungezügelter Kapitalismus, unter der eurozentrischen Annahme, dass der erwachsene europäische Mensch das anthropologische Ideal am besten verkörpere.

Ein letztes Axiom der westlichen Moderne in Bezug auf die Erkenntnistheorie hat mit der Vorherrschaft der Analyse als Werkzeug zur Erkenntnis und Beherrschung der Welt zu tun. Die Analyse (wörtlich: »Zer-

legung«) beruht auf der Überzeugung, dass ein »Objekt« umfassend erkannt werden kann, indem man es in seine Teile zerlegt, jeden einzelnen untersucht und beschreibt und sie wieder zusammensetzt, um zu einer vollständigen Erkenntnis zu gelangen.²⁷ Die westliche Techno-Wissenschaft stützt sich weitgehend auf dieses Axiom, das bei der technologischen, pharmazeutischen und militärischen Eroberung des Planeten zu erstaunlichen Ergebnissen geführt hat. Es ist ein typisch männlicher (im allgemeinen und nicht biologischen Sinne) und gewalttätiger Ansatz, denn wenn das »Objekt« der Forschung ein Lebewesen ist, führt die Analyse unweigerlich zu dessen Tod. Die Vorherrschaft der analytischen Methode beinhaltet nicht nur einen stark ausgeprägten Androzentrismus, sondern auch eine Art Nekrophilie (Vorliebe für tote Objekte) und eine Abneigung gegen organische Prozesse (die oft mit Frauen, der Natur und indigenen Völkern in Verbindung gebracht werden).

Die epistemische Gewalt des westlichen Denkens besteht also darin, diese Axiome dem Rest des Planeten als »universelle« Wahrheiten aufzuzwingen und alle Arten von Axiomen oder Prinzipien, die ihnen widersprechen, zu entwerten, zu disqualifizieren oder gar zu zerstören. Dasselbe wurde im Westen mit feministischem und ökologischem Denken versucht und so wird weiterhin mit Alternativen verfahren, die sich gerade aus der Kritik an der patriarchalischen, kapitalistischen, ausbeuterischen, heteronormativen und anthropozentrischen »Monokultur« ergeben. Der von der herrschenden westlichen Techno-Wissenschaft verübte Epistemizid richtet sich also sowohl gegen das »andere Wissen« von indigenen Völkern als auch gegen das »subalterne Wissen« des Westens, sei es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart. In der Geschichte des philosophischen und zivilisatorischen

27 Im *Discours de la méthode* (1637) beschreibt Descartes diese Methode, die die westliche Moderne und das Konzept der »Wissenschaft« stark prägen sollte. Der vollständige Titel lautet: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (deutsch: *Von der Methode über den richtigen Vernunftgebrauch und die Wahrheit in den Wissenschaften*).

Paradigmas des Abendlandes bestanden viele Ansätze von »heterodoxem« Wissen, das von der vorherrschenden Erkenntnistheorie an den Rand gedrängt, disqualifiziert und schließlich ausgelöscht wurde, insbesondere seit der europäischen Renaissance.²⁸ Heute gibt es eine ganze Reihe von »alternativem Wissen« als Gegenpol zur hegemonialen Erkenntnistheorie, wie etwa die Komplexitätstheorien, die Gaya-Hypothese, die Chaostheorien oder die Paradigmen der Komplementarität (*Das Tao der Physik*).²⁹ Alle diese Erkenntnistheorien leiden darunter, dass sie von der dominanten Erkenntnistheorie mit den oben genannten Axiomen nicht anerkannt oder an den Rand gedrückt werden. Im Falle der kolonialisierten Gesellschaften konkurrieren die so genannten »südlichen« Erkenntnistheorien³⁰ asymmetrisch und ungleich mit der Macht der dominanten westlichen Techno-Wissenschaft.

EPISTEMIZID ALS PHILOSOPHIZID: DER FALL DER ANDINEN PHILOSOPHIE

Hinsichtlich des indigenen Wissens und der Weisheit von *Abya Yala* ist zu konstatieren, dass der während der Kolonialzeit begangene Epistemizid bis zum heutigen Tag andauert. Negierung, Ausgrenzung, Marginalisierung und vor allem Ignoranz haben meiner Analyse zufolge die Kosmospiritualität³¹, Religiosi-

tät, Kultur und Philosophie der indigenen Vorfahren völlig in den Untergrund gedrängt. Und was davon übrigblieb, wurde von den Vertretern (vorwiegend Männern) des westlichen Wissens als »Mythos«, »Rückständigkeit«, »Ketzerei« und »Barbarei« gebrandmarkt. Für den religiösen Bereich lässt sich beobachten, dass vergeblich versucht wurde, jede Spur vorkolonialer Religion und Rituale auszulöschen. Auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technik wurde der hohe Wissens- und Technologiestand des Inkareichs und anderer Völker einfach ignoriert. Und was die Philosophie betrifft, so schloss die westliche Definition von Philosophie selbst jede Möglichkeit aus, dass es in *Abya Yala* eine »Philosophie« geben könnte. Philosophie wurde aus Europa importiert, und Amerika hat sich seither - nach Hegel - der getreuen Nachahmung der europäischen Strömungen und Schulen verschrieben.

Diese koloniale Vorstellung fand vor, was mehrheitlich vorausgesetzt wurde: ein »barbarisches« Volk, unzivilisiert, irrational, ohne Philosophie oder Recht, ohne Moral oder Denken, wie beispielsweise der spanische Historiker und Theologe Juan Ginés de Sepúlveda in seinem Werk *Democrates Alter* behauptete.³² Nach vorherrschender westlicher Definition ist »Philosophie« ein exklusives Produkt des westlichen Geistes, wie Hegel im 19. und selbst Heidegger

28 Zu den Versuchen, diese unterirdischen Spuren in der Geschichte der abendländischen Philosophie wiederzufinden, vgl. Fornet-Betancourt: *Por una nueva filosofía popular*; Callahan/McIntyre: *Critics of Enlightenment*.

29 Capra: *The Tao of Physics*; Zu den Chaostheorien vgl. Solé/Manrubia: *Orden y caos*; zur Komplexitätstheorie vgl. Morin: *Introduction*; zur Gaya-Hypothese vgl. Lovelock: *Gaia*.

30 Vgl. Sousa Santos: *Una Epistemología del Sur*.

31 Ich ziehe den Begriff »Kosmospiritualität« dem Begriff »Weltanschauung« (*cosmovisión*) vor, der eine Erfindung der europäischen Kulturanthropologie ist und die Dominanz des Sehens unterstreicht, der das westliche »theoretische« (*theorein*: »sehen«) Denken seit seinen Anfängen dominiert hat. Außerdem suggeriert der Begriff »Spiritualität«, dass es sich um etwas Ganzheitliches und Integratives handelt, um eine Praxis und ein Wissen zugleich.

32 »Er vergleicht diese Gaben der Klugheit, des Einfallsreichtums, des Großmuts, der Mäßigung, der Bescheidenheit und der Religion der Spanier mit denen jener kleinen Menschen, in denen man kaum Spuren von Menschlichkeit finden kann, denen nicht nur die Kultur fehlt, sondern die nicht einmal Buchstaben benutzen oder kennen, die keine Denkmäler ihrer Geschichte bewahren außer einer gewissen obskuren und vagen Erinnerung an einige Tatsachen, die auf bestimmten Gemälden festgehalten sind, die keine schriftlichen Gesetze haben und die barbarische Institutionen und Sitten haben«. Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1572/3), spanischer Historiker und Geistlicher, Chronist von König Karl V., vertrat in der Kontroverse mit Bartolomé de las Casas über die Rechtmäßigkeit der Eroberung und die Unterwerfung der »Indianer« als Sklaven die entgegengesetzte Position. Das Zitat von Sepúlveda stammt aus Pereña: *El proceso a la conquista de América*, 209, eigene Übersetzung.

im 20. Jahrhundert nachdrücklich bekräftigt haben. Dieser Definition zufolge zeichnet sich Philosophie aus durch Textualität, individuelle Autorenschaft, ausschließende binäre Logik, Institutionalismus und Systematisierung des Denkens als wesentliche Voraussetzungen für die Anerkennung als »Philosophie«. Und nach den kolonialen Kriterien fehlten dem indigenen Wissen all diese Merkmale, sodass das Urteil klar war: In *Abya Yala* gebe es keine Philosophie, und es werde auch keine hervorgebracht.

Aber diese Anerkennung steht in Verbindung mit den beschriebenen »Axiomen« des vorherrschenden westlichen Denkens und einer systemischen Blindheit gegenüber anderen Arten von Denken und Wissen. Die andine Kosmospiritualität oder Philosophie steht nicht im Einklang mit diesen Grundprinzipien der vorherrschenden westlichen Moderne, ja sie ist mit ihnen völlig unvereinbar. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht eine gültige Denkweise und eine Alternative zur vermeintlichen »Universalität« und absoluten Gültigkeit der westlichen Techno-Wissenschaft darstelle. Sie ist als eine »andere« Philosophie zu begreifen, die auf einer anderen Art von Erkenntnistheorie, Ontologie, Logik und Anthropologie beruht. Die vorherrschende Erkenntnistheorie des Westens versuchte und versucht immer noch, die andine Philosophie als bloße »Kosmvision«, »Spiritualität«, »Mythologie« oder bestenfalls als eine Art »philosophische Folklore« zu disqualifizieren, aber keinesfalls als »Philosophie« im tatsächlichen und rechtlichen Sinne zu anerkennen. Dies ist ein konkretes Beispiel für einen Epistemizid – oder genauer: einen Philosophizid (philosophischen Mord) –, der aus mangelndem Bewusstsein für die Kontextualität der eigenen Philosophie verübt wird.

Vergleicht man die grundlegenden »Axiome« der vorherrschenden modernen westlichen Philosophie, die nicht in Frage gestellt und für allgemeingültig erklärt wurden, mit den tieferen Intuitionen der andinen Philosophie, so erkennt man meiner Meinung nach gleichzeitig die großen Unterschiede zwischen beiden und die begrenzte Gültigkeit und Bedeutung der ersteren. Die philosophische Alterität lässt in diesem Fall in der Perspektive der philosophischen Gleich-

wertigkeit, die hegemoniale westliche Philosophie als relativ und kontextgebunden erscheinen. Im Vergleich zum erwähnten ersten Axiom des vorherrschenden Denkens des Westens – der Linearität, Kontinuität und Progressivität der Zeit – vertritt die andine Philosophie das Prinzip der zeitlichen Zyklicität. Dies bedeutet, dass die vermeintliche Richtung der Zeit nicht eindeutig ist, von der Vergangenheit in die Zukunft, von Alpha zu Omega, sondern dass sie sich auch umkehren und in die entgegengesetzte Richtung, von der Zukunft zur Vergangenheit, verlaufen kann. Die Zyklicität der Zeit umfasst zeitliche Perioden (Zyklen), die sich auf einer anderen Ebene wiederholen oder reproduzieren, aber diskontinuierlich, mit bestimmten abrupten Veränderungen und Brüchen (*pachakuti*).³³ Was für den Westen »Fortschritt« ist, d. h. die fast deterministisch verstandene Verbesserung im Laufe der Geschichte, von der Vergangenheit zur Zukunft, kann für die andine Philosophie ein Rückschritt sein, immer abhängig von anderen bestimmenden Faktoren der andinen Pachasophie³⁴, wie ich die andine Philosophie nennen möchte.

Deshalb wird in den Anden zu Recht oft gesagt, dass die Zukunft »hinten« (*qhepa pacha*) und die Vergangenheit »vorne« (*ñawpa pacha*) liegen, ohne dass damit eine Wertung verbunden wäre. Nach der zyklischen Auffassung von Zeit verläuft diese nicht völlig »neutral« und kontinuierlich, sondern impliziert »Qualitäten« wie für den Wechsel von Epochen, Zeiträumen oder einer Ära entscheidende Momente (*cha-*

33 Vgl. hierzu: Estermann: *Progreso o Pachakuti?* ders.: *La pandemia*; ders.: *Pachakuti*. Ein *Pachakuti* (wörtlich: »die Rückkehr des *Pacha*«) ist eine abrupte und unerwartete Veränderung der kosmischen Ordnung aufgrund einer allmählichen Störung des kosmischen Gleichgewichts. Die gegenwärtige ökologische Krise ist für viele andine *Yatiris* und *Paq'us* (Schamanen) ein Hinweis auf einen bevorstehenden *Pachakuti*.

34 Da das Quechumara-Wort (Quechua und Aymara) *pacha* als homöomorphes Äquivalent des westlichen »Seins« angesehen werden kann, ist »Pachasophie« ein homöomorphes Äquivalent der »Ontologie« im westlichen Sinne. Vgl. Estermann 2020; insbesondere Kapitel 6 »*Pacha y on: ¿equivalentes homeomórficos?*«

kanas).³⁵ Die abstrakte Quantität der Uhr wird durch die Qualität der zeitlichen Momente in Frage gestellt, die mit der Relationalität als einem grundlegenden Axiom der andinen Pachasophie zu tun haben. Was für den Westen »Fortschritt« und »Wachstum« ist, kann für einen andinen Kontext Rückschritt und eine Bedrohung des kosmischen Gleichgewichts bedeuten. Für die andine Kosmospiritualität ist es unvorstellbar, dass es ein unbegrenztes Wachstum geben und dass dieses vermeintliche »Wachstum« als Kriterium für die Lebensqualität (»Fortschritt«) dienen könnte.

Der wirkliche »Fortschritt« – wenn wir in westlichen Kategorien sprechen wollen – besteht für das von mir beschriebene andine Denken darin, das Ideal des »guten Lebens« (*vivir bien/buen vivir; suma qamaña; sumak kawsay; allin kawsay*)³⁶ zu erreichen, das weder mit dem hedonistischen Ideal des westlichen Konsumismus der Güteranhäufung noch mit dem aristotelischen *eubios* eines Lebens zwischen zwei Extremen zu vergleichen ist. Der wirkliche »Rückschritt« besteht in der Schädigung des Gleichgewichts oder der Harmonie des kosmischen Systems der Relationalität, die gerade im Namen des westlichen »Fortschritts« geschieht. Das unbegrenzte Wirtschaftswachstum des neoliberalen Kapitalismus mit der Anhäufung von Gütern und Dienstleistungen – euphemistisch »Fortschritt« genannt – führt zum Kollaps des Planeten Erde und verstärkt die bestehenden Ungleichheiten auf globaler, nationaler und regionaler Ebene. Dieser so genannte »Fortschritt« für eine Minderheit von 10 %, deren Verschwendung und Schäden »externalisiert« werden, ist die eigentliche »Barbarei« für 90 % der Bevölkerung des Planeten.

Das zweite Axiom der westlichen Moderne, die Diärese zwischen epistemischem Subjekt und epistemischem Objekt und der daraus folgende metaphysische

Dualismus, ist im andinen Kontext nicht bekannt. Vergleichbar der im hinduistischen Denken verankerten Nicht-Zweiheit (*advaita*) unterscheidet die andine Philosophie nicht zwischen einem rationalen autonomen wissenden Subjekt und einem irrationalen abhängigen erkannten Objekt. Beziehungen sind nicht von gegenseitigem Ausschluss oder Widerspruch geprägt, sondern von Komplementarität, Gegenseitigkeit und Korrespondenz. Alles kann ein epistemisches »Subjekt« des Wissens oder ein axiologisches »Subjekt« des Handelns darstellen, unabhängig davon, ob dieses menschlich oder nicht-menschlich, rational oder irrational, profan oder heilig ist. Die Nicht-Dualität verhindert eine Diastase zwischen einer rationalen menschlichen (*res cogitans*) und einer nicht-menschlichen Realität (*res extensa*). Mensch und Natur, das Rationale und das Emotionale, das Lebendige und das Träge, das Verständliche und das Unverständliche bilden im andinen Denken eine pachasophische Einheit, die durch »Polaritäten« und »Paritäten« gekennzeichnet ist, nicht aber durch Ausschlüsse, Widersprüche und Dualismen. Die andine Epistemologie bezeichne ich als ganzheitlich und integrativ; sie umfasst Aspekte des Rituals, des kollektiven Gedächtnisses, der »natürlichen« Erinnerung (wie in den Theorien der transkulturellen Physik: Wasser, Erde, Berge haben ein Gedächtnis), der Intuition und der Emotionalität. Da in der andinen Welt alles »Leben« hat (Panzoismus), hat auch alles Wissen und ist Träger von Wissen.

Die andine Runasophie (oder Jaqisophie)³⁷ vertritt bezüglich der Anthropologie die Auffassung, dass der Mensch in erster Linie ein relationales Wesen ist, eine *Chakana*, d. h. eine »Brücke« in vielerlei Hinsicht. Er ist weder als Substanz noch als Zusammentreffen zweier inkommensurabler Substanzen (Descartes) zu denken, sondern als ein relationales Wesen (*chakana*), das den vitalen Fluss der Relationalität garantiert oder verunmöglicht. Der Mensch wird also nicht durch die »Identität« im Unterschied zum anderen, ob menschlich oder nicht-menschlich, definiert, sondern durch

35 Eine *chakana* (»Brücke«) ist ein Punkt oder Raum der Verbindung zwischen verschiedenen Realitäten, Epochen, Phänomenen oder ontischen Regionen. Die Metapher ist das Andenkreuz, das »*chakana*« genannt wird.

36 Vgl. hierzu: Estermann: *Más allá de Occidente*; ders.: *Caminar al futuro*; ders.: *Crecimiento cancerígeno*; ders.: *Crisis civilizatoria*.

37 *Runa* in Quechua und *jaqi* in Aymara bezeichnen die »menschliche Person«.

die »Funktion«, die er im Beziehungsgefüge erfüllt oder nicht erfüllt. So wird der Mensch nicht in erster Linie als Konkurrent und »Wolf« für andere verstanden, sondern als eine Ergänzung, als Helfer, Umsorger (*arrariwa*) und Vermittler. Dies stellt eine Anthropologie der Solidarität und nicht des Egoismus dar. »Identität« – wenn wir in westlichen Begriffen sprechen wollen – besteht nicht in Autonomie oder gar Autarkie, auch nicht in konkurrierender Opposition und Differenz gegenüber einem Anderen, sondern in Relationalität, die sich in sozialen Bindungen konkretisiert (wie beim andinen Paar oder der *jaqichasiña*)³⁸. Die egoistische und wettbewerbsorientierte Anthropologie, die die Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftsmodells und des nationalistischen politischen Modells bildet, ist für die andine Philosophie schädlich und selbstzerstörerisch.

Im Gegensatz zum modernen westlichen Anthropozentrismus ist die andine Philosophie kosmozentrisch oder biozentrisch (in indigener Sprache: pachazentrisch), d. h. das Maß aller Dinge ist nicht der Mensch, sondern der Kosmos in seiner relationalen Struktur, die eine Art Organismus bildet. Die westliche Philosophie war nicht immer anthropozentrisch, sondern onto- oder theozentrisch, je nach Kontext und Zeit. Aber seit der europäischen Renaissance gab es einen starken Schub in Richtung Radikalisierung des Anthropozentrismus, nicht nur aufgrund der »kopernikanischen Wende«, sondern auch dank des Imperialismus und Kolonialismus der europäischen Mächte. Für dekoloniale Denker:innen besteht ein klarer Zusammenhang zwischen dem kolonialen Unternehmen und dem Anthropozentrismus im Sinne des vom weißen, heterosexuellen, erwachsenen männlichen Eigentümer verkörperten Menschenbildes. Die Welt wird nach seinen Parametern geordnet und verändert, die menschliche und nicht-menschliche »Andersartig-

keit« (Natur) wird geformt, bis sie vollständig an das zivilisatorische Unternehmen des westlichen Menschen angepasst ist, was den Kolonialismus und Neokolonialismus einschließt.

Im andinen Denken erfüllt der Mensch eine »Funktion« in der Gesamtheit des geordneten Kosmos (*pacha*), ist aber weder dessen Maß noch dessen Endziel. Das Leben (*kawsay, qamaña*) ist nicht »biologisch« und daher nicht auf »lebende« Wesen (im westlichen Sinne) beschränkt, sondern wird so verstanden, dass es alle Wesen, die Teil der umfassenden Relationalität sind, umfasst. Leben und Beziehung sind eng miteinander verbunden: Ohne Beziehung gibt es kein Leben, und ohne Leben gibt es keine Beziehung. Der Mensch ist Teil des Beziehungsnetzes auf der Ebene der Lebenszyklen, der Landwirtschaft, der Meteorologie, der Geschichte und des (astronomischen) Kosmos. Deshalb sind die Zerstörung der Umwelt oder die großen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten auf globaler Ebene ein Angriff auf ihn selbst; wenn ein natürlicher Lebensraum zerstört wird, wird etwas von mir zerstört, wenn Menschen unter Hunger, Diskriminierung und Ungerechtigkeit leiden, leide auch ich darunter. In einer vernetzten Welt ist so etwas wie ein isoliertes Selbst oder eine isolierte Zivilisation undenkbar. Die Rettung des Planeten Erde (*Pachamama*) ist gleichzeitig meine Rettung, und seine Zerstörung ist meine Zerstörung. Der moderne westliche Anthropozentrismus stellt für die andine Philosophie eine kurzsichtige und selbstmörderische Haltung dar.

Schließlich ist auch das fünfte »Axiom« der vorherrschenden westlichen Moderne in Frage zu stellen, nämlich die Dominanz der analytischen Methode bei der Beschreibung, dem Verständnis und dem Umgang mit der Welt. Nach dieser Auffassung ist das Ganze als die Summe seiner Teile zu verstehen. Wenn man die Teile kennt, kennt man das Ganze. Für das andine Denken ist das Ganze (*pacha*) viel mehr als die Summe seiner Teile. Für den analytischen Geist westlicher Provenienz lässt sich die Maschine als Modell nehmen, die später zum Computer und zur künstlichen Intelligenz wird. Alle diese Elemente beruhen auf der ausschließenden binären Logik von »Wahrheit« und

³⁸ Dieses Aymara-Wort, das den Begriff *jaqi* (»Mensch«) enthält, bezieht sich auf die andine Ehe und bedeutet wörtlich »sich gegenseitig zu einem Menschen machen«. Es bedeutet, dass das Individuum als solches keine vollständige Person ist, sondern in und durch Beziehungen zu einer solchen wird.

»Falschheit«, 1 und 0, Effizienz und Effektivität, Ursache und Wirkung, Input und Output. Für den analytischen Geist lässt sich die träge und tote kosmische und kybernetische Megamaschine, die perfekt funktioniert, als Ideal bezeichnen. Die Ideale der westlichen Moderne ließen sich ohne das »Hindernis« der Lebewesen besser verwirklichen; die Schwachstelle des idealen freien Marktes ist der Mensch, denn er wird krank, stirbt, wird geboren, wird von Emotionen getrieben und unterhält Freundschafts- und Liebesbeziehungen. Der Kapitalismus würde am besten ohne den Menschen funktionieren; daher ist er in seinem Kern nekrophil und menschenfeindlich.

Die von mir beschriebene andine Philosophie schlägt eine andere Art von Methode vor, um die Wirklichkeit zu verstehen, zu beschreiben und zu gestalten. Es handelt sich um eine ganzheitlich-synthetische Methode, die sich am Modell des Organismus und nicht an dem der Maschine orientiert. Ein Organismus (*pacha*) kann nicht in seine Teile (Organe, Zellen usw.) zerlegt (analysiert) werden, ohne zu sterben. Die Analyse ist ein sehr mächtiges Werkzeug, kann aber invasiv, gewalttätig und gar tödlich sein. Und sie repräsentiert das männliche Ideal der Herrschaft über alles, was sich ihrer ausschließenden binären Logik entzieht.³⁹ Das gegenständlich-symbolische Verständnis im andinen Kontext lässt sich als weiblicher und »fürsorglicher« beschreiben; es greift das Leben nicht an, sondern begibt sich auf die Suche nach den Geheimnissen des Lebens auf einfühlsame, mitfühlende und mitleidende Weise.

HERAUSFORDERUNGEN FÜR DIE ZUKUNFT DER INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIE

39 Die »sexuellen« Bedeutungen in der andinen Philosophie haben nichts mit dem Biologischen zu tun, sondern sind kosmische oder pachasophische Kategorien. Die vermeintliche andine »Gynophilie« bezieht sich nicht auf eine Vorliebe für das Weibliche, die Frau oder gar das Patriarchat, sondern auf Eigenschaften, die eher mit einer weiblichen Seins- und Handlungsweise verbunden sind, ohne Geschlechterrollen zu zementieren. Die andine Arbeitsteilung orientiert sich beispielsweise an der kosmischen Komplementarität und nicht an patriarchalen Vorgaben.

Nach mehr als drei Jahrzehnten steht interkulturelle Philosophie vor großen Herausforderungen. Die heutige Welt ist weniger inklusiv, die Ungleichheiten und Disparitäten zwischen dem globalen Norden und Süden haben sich sogar vertieft, monokulturelle und sogar kulturzentrische Haltungen sind wieder auf dem Vormarsch. Ausgrenzende rassistische, sexistische und homophobe Positionen etablieren sich erneut innerhalb vermeintlich gefestigter Demokratien, und darüber hinaus führt der Klimawandel zu neuen Ungerechtigkeiten auf globaler und regionaler Ebene. Der Traum von einer dialogischen und polylogischen Interkulturalität scheint in weite Ferne gerückt zu sein, so dass seine Verfechter:innen Gefahr laufen, zu nützlichen Idioten des Systems zu werden oder als unverbesserliche Romantiker zu gelten. Diese Befürchtungen bedeuten nicht, dass diese Vision oder Utopie oder die Interkulturalität als Weg zu einer besseren Welt aufgegeben werden müssen, aber es wird deutlich, dass eine andere (selbst-)kritische Wende notwendig ist.

Das »Weltsystem«⁴⁰ verkauft sich immer noch als erfolgreiches Modell des »Fortschritts« und der »Entwicklung«, während es den »Anderen«, die von den Vorteilen eines verrückten und hochgiftigen Kapitalismus ausgeschlossen sind, sein hässliches Gesicht in Form der Unmenschlichkeit, des Autoritarismus und der Barbarei zeigt.⁴¹ In Wirklichkeit findet die eigent-

40 Die von Immanuel Wallerstein geprägte und von Autoren wie Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Samir Amin, André Gunder Frank und Giovanni Arrighi weiterentwickelte Weltsystemtheorie dient als Modell zur Analyse der Macht auf globaler Ebene. Wallerstein sieht das »Weltsystem« als eine Reihe von Mechanismen, die Ressourcen von der »Peripherie« zum »Zentrum« des Imperiums umverteilen. Vgl. Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo*.

41 Ein hervorragendes Buch über die »Externalisierung« von Schäden, Überschüssen und Verschwendung des westlichen Erfolgsmodells in den globalen Süden ist Lessenich *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Der Titel der deutschen Ausgabe spielt auf das Motto einer Generation der Verschwendung an: *après nous le déluge* (nach uns die Flut), verortet es aber in der Gegenwart, in anderen »Welten«.

liche »Barbarei« im so genannten »Zentrum« statt, und der so genannte »Fortschritt« ist nichts anderes als die vorübergehende Folge schädlicher und katastrophaler externer Effekte.⁴² Doch nach und nach klopfen diese wie Bumerangs an die Türen der Schlösser und Bunker einer kleptokratischen Elite, in Form von Migrant:innen und Flüchtlingen, Überschwemmungen und Dürren, Bränden und Pandemien. Dass die Verzweifelten in den Weltraum flüchten wollen, ist nur die deutlichste Ausprägung der vorherrschenden »rette sich wer kann«-Haltung.

Wie kann in einem solchen Kontext interkulturelle Philosophie betrieben werden? Wie kann man weiterhin auf das Ideal des Dialogs und der Dialoge unter mehr oder weniger symmetrischen Bedingungen setzen? Wie kann man eine dissidente Stimme sein, die von der Hegemonie des Diskurses zu »Fortschritt« und »Entwicklung« nicht vereinnahmt wird? Oder anders ausgedrückt: Wie kann man nicht in die Falle eines »nützlichen Idioten« tappen, vor dem Levinas im Prolog zu »Totalität und Unendlichkeit« warnt?

Die erste Gefahr bei der Annahme eines »interkulturellen« Standpunkts besteht heute darin, mit einer kulturalistischen Position *light* identifiziert zu werden, die das hegemoniale System nicht wirklich herausfordert, sondern es nur besser schmiert. Wie ich bereits sagte, ist der Diskurs der »Interkulturalität« bereits Teil der wirtschaftlichen, politischen und medialen Elite geworden, wenn auch in einem ganz anderen Sinne als es eine kritische interkulturelle Philosophie intendiert. Daher muss die Frage der Macht, der Asymmetrien, der Kolonialität, der Hegemonie usw. in die philosophischen Bemühungen um eine gerechtere und integrativere Welt (wieder) eingeführt werden. Für die Philosophie beinhaltet das Thema

»Macht« vor allem epistemische Gewalt (einschließlich des Philosophizids), aber auch die Dialektik von Beherrschung und Befreiung, wie sie die Befreiungsphilosophie denkt. Interkulturelle Philosophie kann nicht auf eine kritische und tiefgreifende Analyse der globalen Kontexte verzichten und muss Asymmetrien und Ungleichheiten beim Namen nennen. Ich glaube, dass Lateinamerika ein großes Potential für eine solche Analyse bietet, die nicht unbedingt (neo-)marxistisch sein muss, sondern eine Analyse auf der Ebene des Systems darstellen muss.

Zweitens ist festzustellen, dass die akademische Welt trotz gewisser Anpassungen und Bewusstseinsbildung ihren Eurozentrismus oder ihre westliche Ausrichtung nicht wirklich aufgegeben hat. Selbst in Lateinamerika ist *Abya Yala* für viele Philosoph:innen nichts weiter als eine romantische Laune einiger weniger, aber sie stellt keine Herausforderung dar, die immer noch eurozentrische Matrix philosophischer Bemühungen zu dekonstruieren. Die epistemische Gewalt in der akademischen Welt ist nach wie vor stark und weithin akzeptiert. Eine gründliche Überarbeitung der Philosophie-Curricula an den Universitäten, die Entkolonialisierung des Bildungssystems und die Interkulturalisierung der akademischen Diskurse und Standards sind unabdingbar und dringend. Die realen Bedingungen für solche Veränderungen sind jedoch ungünstig: Bildung und Ausbildung sind zu einem Geschäft geworden, Wissen wird durch Profit, und Titel durch Macht bestimmt. Es ist jedoch notwendig, auf das hohe Maß an epistemischer Gewalt hinzuweisen, das in einem großen Teil der lateinamerikanischen Universitäten und Hochschulen, einschließlich der Philosophie, herrscht.

Drittens müssen wir in Form eines intersektionellen Ansatzes denken, der Fragen der Geschlechterdiskriminierung (Sexismus), der ethnischen Zugehörigkeit und Hautfarbe (Rassismus), der sexuellen Orientierung (Homophobie), der sozialen Klasse (Klassismus), der religiösen Einstellung (Fundamentalismus/Extremismus) und des politischen Dissenses in den interkulturellen Diskurs einbezieht. Das »kulturelle« Thema überschneidet sich mit Fragen der »Koloniali-

42 Eines der Merkmale des Spätkapitalismus ist, dass er seinen Giftmüll »externalisiert«, seine Verluste sozialisiert und seine Gewinne privatisiert, solange das Axiom der »unsichtbaren Hand«, das die langfristige Ausdehnung des Reichtums der Wenigen auf die ganze Welt Wirklichkeit werden lässt, durch die Fakten selbst widerlegt wird. Wie der »klassische« Kolonialismus stützt sich der kapitalistische Neokolonialismus auf Bevölkerungsüberschüsse und einen »Fortschritt« der ausbeutenden Minderheit.

tät«, des »Neoliberalismus«, des »Klimawandels« und der wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten. Es ist eine Tatsache, dass *People of Colour* und Frauen deutlich häufiger zu den Armen, Marginalisierten und politisch Ausgegrenzten gehören und Opfer von Diskriminierung und den Folgen des Klimawandels sind. Die »Kultur«-Markierung hat wirtschaftliche, politische und mediale Auswirkungen.

In Lateinamerika ist viertens die Frage der »(De-) Kolonialität« von besonderem Interesse und Bedeutung. Viele Formen von Ungleichheit und Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Ausgrenzung haben mit »kolonialen« und »neokolonialen« Strukturen und Mentalitäten zu tun, die in politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und Bildungssystemen reproduziert

werden und die epistemische Gewalt auf der Ebene des Symbolischen und Akademischen mit sich bringen. *Abya Yala* ist in den Kreisen einer akademischen Elite in Mode gekommen, ohne jedoch die Grundlagen eines immer noch vorherrschenden westlichen Zentrismus zu verändern; dies zeigt sich insbesondere im Kontext der Sozialwissenschaften und der Philosophie. Der Wechsel der Terminologie von einem eurozentrischen Begriff wie »Lateinamerika« zu einem indigenen Begriff wie *Abya Yala* ist an sich noch keine Garantie für eine dekoloniale und inklusive Mentalität. Die Gefahr, sich vom herrschenden Weltsystem vereinnahmen zu lassen und naiv eine »Interkulturalität« *light* zu verteidigen, bleibt bestehen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bidaseca, K.; Vazquez Laba V.: *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.
- Bourdieu, P. ; Passeron, J.-C.: *Fondements d'une théorie de la violence symbolique*, in: Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Livre 1. Edition de Minuit, 1970, 15–85. Deutsch: Bourdieu P. ; Passeron J.-C., *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Bourdieu, P. Passeron, J.-C.: »Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica«, in: *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Libro 1, Madrid: Editorial Popular, 15–85.
- Callahan, G. y McIntyre K. (Hrsg.): *Critics of Enlightenment Rationalism*, Berlin: Springer, 2020.
- Capra, F.: *The Tao of Physics*, Boulder CO: Shambhala Publications, 1975. Deutsch: *Das Tao der Physik*. München: Knauer, 1975.
- Castro-Gómez, S.: »Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro«, in: Lander, Edgardo (Hrsg.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericana* Buenos Aires: CLACSO 2000, 145–161.
- Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Hrsg.): *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota: Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre, 2007.
- Descartes, R.: *Discurso del método*. TecnoMadrid, 2003. Deutsch: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Unveränderter Nachdruck, Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- Dotson, K.: »Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing«, in: *Hypathia*, 26 (2) 2011, 236–257.
- Dussel, E.: »Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación«. in: *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural*, vol. 5, 2003 N° 1–2,
- Dussel, E.: *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien: Turia, 2013.
- Estermann, J.: »¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo«, *Fe y Pueblo. Segunda época*, 5 2004, 15–39.

- Estermann, J.: »Caminar al futuro, mirando al pasado. Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural«, *Caminar*, 12, 2010 Cochabamba (Bolivia), 5–18.
- Estermann, J. (2010b): »Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir. La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental«. in: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.): *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*, La Paz: MMAyA, 63–78.
- Estermann, J.: »Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino«, *Polis – Revista Latinoamericana*, 33, (11) 2012, Universidad de los Lagos (Santiago de Chile), : URL: www.scielo.cl/pdf/polis/v11n33/art07.pdf [19.6.2024].
- Estermann, J.: *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya Yala, 2015.
- Estermann, J.: »Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural«, *Concordia* 77 2020, 81–100.
- Estermann, J. (2021 a): »La pandemia del coronavirus como *pachakuti*. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina«, in: *Poliedro 2* (5) 2021, Buenos Aires: Universidad de San Isidro, 18–30.
- Estermann, J. (2021b): »Pachakuti – una nueva Tierra y un nuevo Cielo«, in: Vigil, José María y Casaldáliga, Pedro (Hrsg.): *Latinoamericana Mundial 2021*. San Salvador: Agenda Latinoamericana, 2021. 44–45.
- Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*. México.; Fondo de Cultura Económica, 1963. deutsch: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981
- Fanon, F.: *Les damnés de la terre*, Paris: Maspero/La Découverte et Syros, 1961¹; 2002.
- Ferguson, N.: *Civilization. The West and the Rest*. London: Allen Lane, 2011.
- Fornet-Betancourt, R.: »Por una nueva filosofía popular«, in: Ebd.: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2004, 115–128.
- Fornet-Betancourt, R.: »¿El movimiento antiimperialista en América Latina: Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?«, in: *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2017, 77–119.
- Grupo de Estudios Sobre Colonialidad (GESCO): »Estudios decoloniales Un panorama general«, in: *KULA*, 6, 2012, Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales, 8–21.
- Hall, S.: »The West and the Rest: Discourse and Power«, in: Hall, S. / Held, D. / Hubert, D. / Thompson, K. (Hrsg.). *Modernity. An Introduction to Modern Society*, Malden MA: Wiley-Blackwell, 1996 184–228. Deutsch: *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht*. In: Hall S., *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument, 1994, 137–179.
- Hegel, G. W.: »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«, in: *Werke in zwanzig Bänden*. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (1837).
- Lessenich, S.: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin: Hanser, 2016, Spanisch: *La sociedad de externalización*. Madrid: Herder, 2019
- Levinas, E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Nijhoff. Den Haag : Nijhoff, 1961. Deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exterritorialität*. 5. Aufl., Baden Baden: Alber, 2002
- Levinas, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Sigüeme. Madrid: Sigüeme 1971.
- Lovelock, J.: *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. New York: OrbiNew York, 1985. Deutsch: *Unsere Erde wird überleben: GAIA, eine optimistische Ökologie*. München. Piper, 1982

- Maldonado, N.: »Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto«, in: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pensar, 2007. 127–168.
- Mall, R. A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Mignolo, W.: *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Morin, E.: *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF, 1990.
- Pereña, L.: »El proceso a la conquista de América«, in: Robles, L. (Hrsg.): *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta. Madrid: Trotta, 1992 193–222.
- Pérez, M.: »Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable«, in: *Revista de Estudios y Políticas de Género* No.1. 2019, 81–98.
- Quijano, A.: »Colonialidad y Modernidad/Racionalidad«, in: *Perú Indígena* 13 (29) 1992, 11–20.
- Quijano, A.: »Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina«, in: *Anuario Mariateguiano*, IX (9), 1998, Lima. 113–122.
- Quijano, A.: »Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina«, in: Lander, E. (Hrsg.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericana* Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201–246, Deutsch: *Kolonialität der Macht. Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien: Turia, 2019.
- Restrepo, E.; Rojas, A.: *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamiento*, Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2010.
- Rodríguez, R. M.: *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*. Madrid: Anthropos, 1989.
- Said, E.: *Orientalism*. London: Penguin Books, 1978. Deutsch: *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Fischer, 2009.
- Said, E.: *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo, 1997, 2003.
- Solé, R. V.; Manrubia, S. C.: *Orden y caos en sistemas complejo* Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña, 2001.
- Sousa Santos, B. *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Mexico: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, 2009. Deutsch: *Epistemologien des Südens, gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster: Unrast, 2018.
- Sousa Santos, B. de (2010a): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Don Bosco, 2010.
- Sousa Santos, B. de (2010b): *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plutal, 2010.
- Sousa Santos, B. de (2017): *Justicia entre Sabere Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata, 2017.
- Spivak, G. Ch. (1988): »Can the Subaltern Speak?« in: Nelson, C.; Grossberg, L. (Hrsg): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988. 271–313. Deutsch: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Reprint. Wien: Turia+Kant, 2020
- Spivak, G. Ch.: »Puede el subalterno hablar?«, in: *Revista Colombiana de Antropología*. 39. 2003: 257–364.
- Wallerstein, I.: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo xxi. Madrid: Siglo xx, 2006. Deutsch: *Welt-System-Analyse. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS, 2018.
- Yousefi, H. R.: *Grundpositionen der interkulturellen Nordhausen*: Traugott Bautz, 2005.