

# Polylog als Aufklärung?

## Interkulturell-philosophische Impulse

Hrsg. Franz Gmainer-Pranzl, Lara Hofner

Wien 2023

Facultas

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung von:

*Fachbereich Philosophie KTH, Paris-Lodron-Universität Salzburg*

*Institut für Philosophie, Universität Wien*

*Stadt Salzburg: Kultur, Bildung und Wissen*

*Logos & Ethos. Stiftung für Logotherapie und Existenzanalyse, München*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://d-nb.de> abrufbar.

© 2023 Facultas Verlags- und Buchhandels AG

facultas, Stolberggasse 26, 1050 Wien, Österreich

Alle Rechte vorbehalten

Photo, Umschlaggestaltung und Satz: Michael Shorny, [www.mangomoon.at](http://www.mangomoon.at)

Druck FINIDR

Printed in the EU

ISBN 978-3-7089-2283-6

## inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
<b>1. Aufklärung und interkulturelles Philosophieren</b>	
<i>Niels Weidtmann</i>	
Vernunftkritik jenseits der Aufklärung .....	13
<i>Ursula Baatz</i>	
Interkulturelles Philosophieren als Prozess: heterodoxe Wissenspraktiken freilegen .....	29
<b>2. Polylogisches Philosophieren heute</b>	
<i>Francesca Greco</i>	
Die Begegnung mit den eigenen Schatten: Polylogisches Philosophieren in globaler Perspektive zur Zeit der Dekolonisierung .....	49
<i>Britta Saal</i>	
Gemeinsam neu und Neues denken. Polyloges Philosophieren mit Kindern als Ermutigung zum Selberdenken.....	83
<b>3. philosophische Aufklärung im Schatten der kritik</b>	
<i>Nausikaa Schirilla</i>	
Interkulturelles Philosophieren und postkoloniale Kritiken der Aufklärung.....	107
<i>Henning Melber</i>	
Polylog im Schatten afrikanischer Perspektiven oder: afrikanische Perspektiven im Schatten?.....	123
<i>Lara Hofner</i>	
Sich gegenseitig aufklären? Perspektiven auf polylogisches Philosophieren im Black Atlantic.....	139
<b>4. Andere Orte philosophischer Aufklärung</b>	
<i>Jameleddine Ben Abdeljelil</i>	
Tradition, Moderne und Aufklärung im islamischen Kontext: Das Unbehagen einer Wechselwirkung.....	165
<i>David Cortez/Heike Wagner</i>	
Kritische Interkulturalität in Lateinamerika: Im Rückgriff auf die Aufklärung gegen die Aufklärung?.....	179
<i>Preciosa de Joya</i>	
Polylog und der geschlossene Kreislauf: (Irr-)Wege der Aufklärung auf den Philippinen.....	191

## 5. Licht und Dunkel in (Nicht-)Europa

*Elmar Holenstein*

Fortsetzung der europäischen Tradition der Philosophie durch Personen mit einem nichteuropäischen Erfahrungshintergrund.....215

*Fabian Heubel*

Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.

Das Kapitel 28 des Lǎozǐ (Laotse) transkulturell gelesen.....237

## 6. Literatur und Polylog

*Fernando Nina*

Der inkludierende Verstand: Literatur und Subjekt im Lateinamerika des 18. Jahrhunderts.....255

*Miša Krenčeyová*

Machtverstrickungen im Polylog: Ansätze aus dem Werk James Baldwins.....281

## 7. Praktische Philosophie interkulturell

*Carina Pape*

Empörung – indignation – возмущение – 腹が立つ / 怒り / 憤り / 憤慨 / 義憤

Moralität im Polylog der Kulturen.....303

*Bekele Gutema*

Interkulturalität in politischer Philosophie.....319

## 8. Aufklärung zwischen Philosophie und Politik

*Franz Gmainer-Pranzl*

Auf dem Weg zu einer »aufgeklärten Globalität«. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Interkultureller Philosophie und Kritischer Entwicklungsforschung .....347

*Wolfgang Tomaschitz*

Evidence-based Policy. Aufklärung mit verschärften Mitteln

Einige philosophische Gesichtspunkte .....369

AUTOR:INNEN .....391

URSULA BAATZ

## Interkulturelles Philosophieren als Prozess: heterodoxe Wissenspraktiken freilegen

### I

Philosophieren ist eine Tätigkeit, ein Prozess, eine Form menschlicher Bewegung. Mit dem Verbum »philosophieren« ist gesagt, dass es sich nicht nur um einzelne philosophische Werke, Autoren oder – seltener – Autorinnen handelt. Philosophieren braucht Rede und Gegenrede, Argumente, die sich am Gegenargument erproben, Schlussfolgerungen, Perspektivenwechsel und neue Fragen. Man könnte Philosophieren als eine methodische Form des Fragens und In-Frage-Stellens bezeichnen.<sup>1</sup> Mit anderen Worten, Philosophieren ist keine individuelle, sozusagen privatsprachliche Unternehmung, sondern ein vielstimmiges Geschehen. Diese Vielstimmigkeit kann sich in einem Außen ereignen, aber auch in einem Innen, als innerer Dialog, intradialogisch, der genauso vielstimmig sein kann wie ein äußerer Dialog (interdialogisch), wie Raimon Panikkar zeigt.<sup>2</sup> So gesehen ist Philosophieren von vornherein polylogisch, also vielstimmig, vielsprachig, und dies sowohl synchron als vor allem auch diachron. Das betrifft nicht nur ideengeschichtliche Perspektiven, sondern auch sprachliche Bilder. Betrachtet man zum Beispiel die Metaphern von Kant und Hegel, die einander überlappenden Alterskohorten angehören, wird nach wenigen Seiten deutlich: ihr Philosophieren organisiert sich um Metaphern und Bilder wie etwa »Licht«, »Gericht« und »Herrschaft«, auch wenn sie diese Bilder und Metaphern in unterschiedlichen Kontexten und unterschiedlichen Konnotationen gebrauchen. 150 Jahre später, etwa bei Wittgenstein, spielen diese Bilder keine Rolle mehr, und auch in Sprachgebrauch und Grammatik unterscheidet er sich von den beiden Älteren, da auch die Sprache einem Wandlungsprozess unterliegt. Doch sind alle drei Philosophen Knoten eines Netzes von Verweisen, das – generationenübergreifend gedacht

---

<sup>1</sup> So hat das der früh verstorbene Wiener Philosoph Rudolf Kaspar verstanden.

<sup>2</sup> Vgl. Panikkar, *The intrareligious dialogue*. Panikkar beschreibt dies am intra- und interreligiösen Dialog.

– gewöhnlich als »europäische Philosophie« oder etwas pathetischer als »abendländisches Denken« gesehen wird. Dieses Netz von Verweisen reicht zurück ins Mittelalter und in die römische und griechische Antike, die als Beginn dieses Verweissystems angenommen wird.

Dabei täuscht das Bild von einer klassischen, marmorweißen Antike. Die griechischen Tempel – Gottheiten, mythische Gestalten und auch die Säulen – waren intensiv farbig: rot, ocker, grün, blau, gelb und schwarz. Ähnliches gilt auch für die antike griechische Philosophie. Als Denkbewegungen einer vorderorientalischen Randkultur verbindet die griechische Philosophie Denkwege – mythische, bildhafte oder abstraktere – aus dem Iran, Phönizien, Ägypten, wobei Handelswege auch Verbindungen nach Indien eröffneten. Platon etwa fragte nicht, ob dies legitim oder durch einen interkulturellen philosophischen Dialog zu rechtfertigen sei, sondern bezog sich umstandslos auf ägyptische Überlieferungen, die für ihn autoritativ waren und dann auch bis zur Renaissance Respekt genossen.<sup>3</sup> Wer dagegen heute Ägypten als einen der Ursprungsorte des Philosophierens anerkennen will, muss eine Menge Argumente vorbringen,<sup>4</sup> da noch immer viele die griechische Kultur als den klassischen, einzigen Anfang allen Philosophierens verorten und philosophisches Denken dem nordatlantischen Raum, also Europa und Nordamerika, vorbehalten wollen. Dass dem nicht so ist, hat zum Beispiel Elmar Holenstein mit seinem Atlas der Philosophie gezeigt: überall auf dem Planeten gibt es Menschen, die grundsätzliche Fragen stellen, sich in Debatten einlassen und sich kritisch mit Überkommenem beschäftigen.<sup>5</sup> Philosophieren ist eine menschliche Tätigkeit, doch beanspruchen immer noch europäische und nordamerikanische Intellektuelle oder vielleicht umfassender gesagt, kaukasische, weiße Intellektuelle diese Fähigkeit für sich und sprechen Anderen kritisches Denken ab. Dass zu diesen Anderen nicht nur Nicht-Weiße, sondern ganz grundsätzlich auch »die« Frauen gehören, weist diese Haltung auch als eine Manifestation des Patriarchats aus.

Die Schranken, die das Philosophieren in einem bestimmten geographischen Raum und für eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit festhalten wollen, sind vielfach. Nicht nur mentale Vorbehalte und akademische Orthodoxien, sondern auch gesellschaftliche Bildungsinstitutionen spielen eine Rolle bei der Weitergabe und Aufrechterhaltung von Grenzen und Normen und bei der Bestimmung dessen, was Philosophieren sein darf und soll. Eine entscheidende Normsetzung betrifft die Abgrenzung vom Mythos und die Forderung nach kritischer Rationalität. Auch wenn Mythen ihre

---

3 Vgl. Jeck, *Platonica Orientalia*.

4 Vgl. Graneß, *Der Kampf um den Anfang*.

5 Vgl. Holenstein, *Philosophie-Atlas*. Doch auch Holenstein gibt es Auslassungen, besonders auffällig ist dies für Lateinamerika, die Karibik oder Ozeanien.

eigene, nachvollziehbare und kritische Rationalität artikulieren<sup>6</sup> und Philosophieren ohne Metaphern und damit Bezügen zu Bildhaftem, das aus dem Mythos erwächst, nicht auskommt,<sup>7</sup> scheint dies mit dem Anspruch aufgeklärter Vernunft nur mehr oder weniger vereinbar, selbst dort, wo dieser Anspruch durch Metaphern artikuliert wird (etwa »Licht der Vernunft«, »Gericht der Vernunft« etc.).

Aufklärung und Kolonialismus stehen zudem in einer Wechselbeziehung, wie in den letzten Jahren immer deutlicher wurde. So ist koloniales Denken – Rassismus als postulierte Überlegenheit der Weißen gegenüber Schwarzen, Indigenen und People of Color, der Europäer:innen gegenüber »den Wilden«, als eine Abwertung alles Nicht-Weißen ebenso wie als Rechtfertigung kolonialer Macht- und Besitzverhältnisse – ein wiederkehrendes Motiv in den Schriften der Aufklärung, von Voltaire bis Hegel.<sup>8</sup> Exemplarisch steht dafür das Schicksal des Angelo Soliman: der Wiener »Hofmohr« wurde, nachdem er sich freigekauft hatte, als Bruder in die Freimaurer-Loge »Zur wahren Eintracht« aufgenommen. Nach seinem Tode sorgte das naturwissenschaftliche, aufgeklärte Interesse seiner Freimaurer-Brüder dafür, dass seine Haut ausgestopft und ins Naturhistorische Museum kam.<sup>9</sup>

Das Erbe der Aufklärung ist aus ethischer Perspektive zweideutig: »On the one hand are the professed Enlightenment legacies of equality, tolerance, rule of law, justice, democracy, human rights, and sovereignty. On the other hand, as has been pointed out by scholars of both postcolonial and Holocaust studies, along with the allegedly emancipatory norms, the Enlightenment brought about colonialism, slavery, genocide, and crimes against humanity.«<sup>10</sup> Diese ethische Zweideutigkeit spiegelt sich etwa in der doppeldeutigen Haltung staatlicher, aber auch zivilgesellschaftlicher Akteure im nordatlantischen Raum. Wenn auf der einen Seite politische Entitäten wie die USA oder die EU Menschenrechte propagieren, aber auf der anderen Seite aus wirtschaftlichem und politischem Kalkül autoritäre Regime unterstützen, entspringt dies den unaufgeklärten Schatten der Aufklärung.

Unter Schatten versteht man die unbeleuchtete Fläche einer Lichtquelle, Schatten entstehen durch Projektion einer Lichtquelle auf einen Gegenstand, oder ganz allgemein sind Schatten der von einer Lichtquelle unbeleuchtete Raum. Schatten treten nicht selbständig auf, sondern nur in Beziehung zu Lichtquellen. Die Erkundung der Schattenräume verdunkelt nicht die Lichtquellen, sondern erweitert die Wahrnehmung des Ortes oder des Raumes, indem Bereiche wahrnehmbar werden,

---

6 Vgl. Dussel, *Eine neue Epoche*.

7 Vgl. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*.

8 Vgl. Eze, *Race and the Enlightenment*.

9 Vgl. Wigger/Klein, *Bruder Mohr*.

10 Dhawan, *Can Non-Europeans Philosophize*, 492.

die vielleicht vorher – geblendet durchs Licht – nicht so einfach sichtbar waren. Im Folgenden soll es um die Erkundung eines Schattens gehen, den die Aufklärung auf die interkulturelle Philosophie wirft.

## 2

Wenn man von Aufklärung spricht, denkt man vor allem an Philosophen und Schriftsteller wie Voltaire, Diderot, de la Mettrie und Kant. Doch man sollte auch an sehr praktische Dinge denken wie zum Beispiel an den Blitzableiter. Unwetter jagen Menschen bis heute Schrecken ein, und im Freien in ein Gewitter zu kommen, kann wirklich gefährlich werden. Kein Wunder, dass Blitz und Donner seit der Antike als Zeichen göttlicher Macht galten, aber auch als Zeichen von Gottes Zorn. Als etwa 1750 in Hamburg die Michaeliskirche vom Blitz getroffen wurde und in der Folge ein Brand ausbrach, der nicht gelöscht werden konnte und der Turm in sich zusammenfiel, wurde ein Fast- und Bettag zur Buße für die ganze Stadt angeordnet.<sup>11</sup> Um die Mitte des 18. Jahrhunderts zog aber das Phänomen der Elektrizität auch das Interesse von Naturforschern an. Einer davon war Benjamin Franklin, der die Hypothese aufstellte, dass Blitze elektrische Phänomene seien. Nach seinen Angaben wurde 1752 in Marly in der Nähe von Paris eine Vorrichtung gebaut, mit der bei Gewitter die Energie des Blitzes in die Erde geleitet werden sollte – was gelang. Auch ließ Franklin im selben Jahr während eines Gewitters einen Drachen fliegen, der eine Drahtspitze besaß, wobei an der feuchten Drachenschnur ein Schlüssel hing. Als der Schlüssel in Erdnähe kam, sprühten Funken, da sich die elektrische Energie entlud. Franklin hatte Glück, dass ihn kein Blitz traf. Franklins Experiment erregte großes Aufsehen und fand auch einen Nachahmer, der dabei aber den Tod fand.<sup>12</sup> Kant nannte in seinen frühen naturwissenschaftlichen Schriften Franklin deswegen auch einen »Prometheus der modernen Zeit«. Der Blitzableiter, den Franklin – das Experiment gedanklich weiterentwickelnd – erfand, wurde durchaus mit Skepsis aufgenommen, da die Befürchtung bestand, dass der Blitzableiter Blitze anziehen und dadurch das Gefahrenpotential erhöhen könnte.<sup>13</sup>

In den Jahren nach diesen Blitz-Experimenten entstanden lebhaft wissenschaftliche Debatten, um das Phänomen Elektrizität verstehbar und nutzbar zu machen. Berühmt sind Luigi Galvanis Frosch-Experimente 1789/1790. Durch Zufall fand er, dass die Beine von toten Fröschen zu zucken beginnen, wenn sie vom Funken ei-

<sup>11</sup> Möhring, Geschichte des Blitzableiters, 136f.

<sup>12</sup> Robertson, The Enlightenment, 69.

<sup>13</sup> Vgl. Heering, Leitet er ab oder zieht er an; Möhring, Eine Geschichte des Blitzableiters. Schließlich setzte sich der Blitzableiter durch, doch ist die Verbesserung des Blitzschutzes bis heute ein Thema.

ner Elektrisiermaschine getroffen werden. Weitere Experimente an Fröschen, aber auch an durch die Guillotine Hingerichteten<sup>14</sup> zeigten, dass es zu Muskelbewegungen kam, wenn Nerven elektrischen Reizen ausgesetzt wurden. Die daraus folgende Erkenntnis, dass Elektrizität für lebendige Prozesse notwendig ist, revolutionierte die Physiologie, Psychologie und Medizin. Wer die Elektrizität beherrschte, hatte Kontrolle über das Leben. Das erzählt auch Mary Shelleys Roman *Frankenstein* (1818). Doch die Kontrolle gelingt nicht – das aus Körperteilen zusammengesetzte Monster, das durch Gewitterblitze zum Leben erweckt wird, richtet Unheil an und muss von seinem Schöpfer am Ende wieder aus dem Leben gebracht werden.

Die Entdeckung und Nutzbarmachung der Elektrizität zeigt zwei wesentliche Facetten der Aufklärung. Die Ent-Ängstigung der Gesellschaft durch rationale Erklärungen natürlicher Phänomene führt zu einer Entmythologisierung. Blitze etwa verloren ihren numinosen Charakter und damit auch den Schrecken, wenngleich es weiterhin hieß, sich vor den Blitzen zu hüten. Zudem veränderte der analytische Zugang zur Natur, ihre Kontrolle und Nutzbarmachung grundlegend das Bild, das sich europäische Gesellschaften von Mensch und Welt, Mensch und Natur machen und ermöglichte so den Siegeszug von Naturwissenschaft, Technik und damit auch des Kapitalismus als finanzieller Grundlage. Diese Veränderungen spielten sich im selben Zeitraum ab, in dem sich Weiße, vor allem Europäer:innen in Gebieten außerhalb Europas festsetzten und diese als ihren Heimatstaaten untergeordnetes Territorium beanspruchten.<sup>15</sup> Der Höhepunkt des Kolonialismus kann in etwa um die Zeit des Ersten Weltkrieg angegeben werden. Weltkriege hatte es seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges, in dem erstmals außereuropäische Gebiete – Kolonien – in einen Krieg in Europa miteinbezogen waren, schon früher und wiederholt gegeben. Zudem ist der Krieg 1914–1918 infolge der fortgeschrittenen Naturbeherrschung und Technik der erste Krieg, in dem Maschinen den Verlauf bestimmten, der erste Maschinenkrieg.

Aufklärerische Vernunft sowie Autorität von Naturwissenschaften und Technik verbanden sich zu einem Erklärungsmodell der Welt, einer Art des Denkens, die sich mit dem Kolonialismus leicht verbinden ließ. Auch *the pursuit of happiness* – ein zentrales Anliegen der Aufklärung<sup>16</sup> –, galt weitgehend nur für Weiße, bei genauerem Hinsehen für vermögende Weiße, also zuallermeist für Männer. In der Perspektive von Philosophen und Ethnologen des 19. Jahrhunderts galten die Gesellschaften Europas und Nordamerikas als *die* Paradigmata der Zivilisation und als Höhepunkt menschlicher Entwicklung. Der Rassismus, der sich zusammen mit der Aufklärung festgesetzt hatte, degenerierte das Wissen und Weltbild der Anderen, Kolonisierten, der soge-

---

<sup>14</sup> Hagner, *Homo Cerebralis*, 186.

<sup>15</sup> Vgl. Robertson, *The Enlightenment*.

<sup>16</sup> So der Untertitel von Robertson, *The Enlightenment*.



nannten »Primitiven«, zu Aberglauben, Unwissen und Unbildung. Die neue visuelle Technik der Fotografie diente europäischen Ethnolog:innen zur Fixierung des »kolonialen Blicks« und zeigte Afrikaner:innen als Sklav:innen und »Wilde«. Afrikanische Fotografen – etwa Francis W. Joaque in Libreville (Sierra Leone) oder der Kongolese Herzekiah Andrew Shanu – folgten den Wünschen ihrer Auftraggeber:innen. Für Kolonialbeamte wurden Afrikaner:innen als »Wilde« inszeniert; afrikanische Bürgerpaare dagegen wurden so gezeigt, wie dies ein ebenso situiertes Paar in New York oder London gewünscht hätte.<sup>17</sup>

## 3

Das Erklärungsmodell von Naturwissenschaften und Technik, das sich mit dem Anspruch der Aufklärung verband, führte in den Jahrzehnten um 1900 zu einem grundlegenden Wandel der Gesellschaft. Der Übergang von einer Agrargesellschaft zur Industrialisierung, der Aufstieg der Arbeiter:innenklasse, allgemeines Wahlrecht und Demokratie sowie ein durch neue Technologien sich rasch verändernder Alltag sind einige Charakteristika dieses langen 19. Jahrhundert und der kurzen Zeit zwischen 1918 und 1938. Außerhalb von Europa und Nordamerika verstärkte das gesellschaftlich mächtige Erklärungsmodell den Überlegenheitsanspruch der Weißen. Der durch Technik im weitesten Sinn durchgehend geformte Alltag unterstreicht die Legitimität des Erklärungsmodells der Naturwissenschaften. »Wirklich« und eine »Tatsache« ist, was sich in diesem Modell abbilden lässt, das im Positivismus eine philosophische Formulierung gefunden hat. Für interkulturelles Philosophieren folgt daraus ein Problem: der Anspruch auf Deutungshoheit, den die aufklärerische Vernunft in Verbindung mit naturwissenschaftlichem Denken stellt, negiert andere Erklärungsmodelle.<sup>18</sup> Und damit werden nicht nur die Erklärungsmodelle negiert, sondern auch jene, deren Lebenswelten durch diese anderen Erklärungsmodelle bestimmt werden.

Es lässt sich also die Frage stellen, was als Tatsache gelten darf und wie diese Tatsachen konstruiert werden. Kwame Anthony Appiah stellt diese Fragen aus Sicht eines analytischen Philosophen, der aufgrund seiner kosmopolitischen Perspektive

---

<sup>17</sup> Vgl. Berend, Menschwerdung eines Affen; Fries, Koloniale Fotografie.

<sup>18</sup> Etwa gibt es Vorbehalte gegenüber traditionellen Medizinsystemen, da sich diese nicht einfach in Konzepte der modernen Medizin übersetzen oder mit ihnen in Einklang bringen lassen (vgl. z. B. Brousek, Die Landkarte ist nicht die Landschaft). Dies zeigt sich auch in politischen und ökonomischen Situationen. Etwa sind die Prinzipien des Guten Lebens (*buen vivir* und *sumak kawsay* – zum Unterschied zwischen beiden vgl. Waldmüller, Buen Vivir), die der andinen Kosmovision entstammen, Teil der Verfassung Ecuadors und Guatemalas, dennoch will die Regierung Projekte wie Ölförderung und Straßenbau verstärken, obwohl sie der Verfassung widersprechen.

zwischen unterschiedlichen Lebenswelten und Erklärungsmodellen wechseln kann.<sup>19</sup> Appiah unterscheidet »bodenständige Tatsachen« – solche, die unter Umständen als vormodern oder abergläubisch oder anachronistisch bezeichnet werden – von »positivistischen Tatsachen«, die sich auf moderne Wissenschaft beziehen. Er weist darauf hin, dass beide im Alltagskontext selbstverständliche Überzeugungen darstellen, die jeweils abhängig von Autoritäten sind. Dies demonstriert er am Beispiel der Hexerei, die in Afrika eine bedeutende Rolle spielt. Dabei kümmert sich Appiah nicht um die verschiedenen ethnologischen und soziologischen Theorien zu ihrer Funktion oder ihren Hintergründen in Afrika.<sup>20</sup> Hexerei braucht für ihn keine Reduktion durch Erklärung in einem anderen »Überzeugungssystem«, sondern kann als eine Option, eine Überzeugung unter anderen stehen bleiben.

Für die Asante etwa gilt als Tatsache, dass man durch Hexerei erkranken kann. Wollte man das Gegenteil beweisen, schreibt Appiah, würde man im Austausch mit Mitgliedern der Asante – etwa mit Akosua – feststellen, dass man Tatsachen erklären müsste, »von denen Sie gar nichts wissen und deren Erklärung Sie ebenso wenig kennen«. Da ist etwa eine Tante erkrankt, die Schwiegertochter soll dies durch Hexerei bewirkt haben. Die Familie besuchte entsprechend einen traditionellen Heiler und schlachtete ein Schaf, berichtet Appiah.

»Die Tante wurde wieder gesund. Akosua möchte wissen, wieso die Tante wieder gesund wurde, wenn das Schaf gar nichts damit zu tun hatte, und warum sie überhaupt krank wurde, wenn da keine Hexerei im Spiel war. Natürlich werden Sie denken, dass es Antworten auf diese Fragen gibt, aber Sie wissen nicht genau, worin diese Antworten bestehen. Andererseits müssen Sie Akosua von der Existenz winziger unsichtbarer Atome überzeugen, die so miteinander verbunden sind, dass Viren daraus entstehen, Teilchen von so geringer Größe, dass man sie nicht einmal mit der stärksten Lupe sehen kann, aber doch so mächtig, dass sie einen erwachsenen Menschen töten können [...]. Weshalb sollte Ihnen jemand diese Geschichte glauben, nur weil Sie dies sagen?«<sup>21</sup>

Tatsächlich, so Appiah, basiert im *alltäglichen Leben* die Annahme, dass Viren krank machen können und die Annahme, dass Hexerei krank machen kann, »auf der allgemeinen Überzeugung, dass es für Krankheiten eine Erklärung gibt«<sup>22</sup>. In beiden Fällen wird, was als Tatsache gilt, die Wirksamkeit von Hexerei bzw. von Viren im alltäglichen Leben durch Überzeugungen begründet, die sich ihrerseits auf Autoritäten der jeweiligen Gesellschaft gründen.

---

19 Vgl. Appiah, *Der Kosmopolit*.

20 Vgl. Schönhuth, *Theorien zu Hexerei in Afrika*.

21 Appiah, *Der Kosmopolit*, 58.

22 Ebd., 61.

Diese unterschiedlichen Tatsachen-Konstruktionen können sich verbinden, wie Appiah an Beispielen zeigt, indem etwa jemand in der Alltagspraxis die Existenz von Geistern für plausibel hält, aber zugleich als Mitglied des Höchstgerichts Rationalitätskriterien verpflichtet ist. Diese Person – nämlich Appiahs Vater – ist in beiden Welten, der Welt der Asante und der britischen – sozialisiert worden und verbindet Überzeugungen aus beiden Welten im alltäglichen Leben. Würde er bei einem Mordprozess, wenn von der Verteidigung Hexerei als Argument für die oder den Angeklagte:n vorgebracht wird, dies in seiner Funktion als Richter als Argument akzeptieren? Vielleicht wäre die unter bestimmten Umständen denkbar gewesen, doch führt Appiah das nicht aus. Im Falle des Juan Tzúl jedenfalls geschah dies nicht.

Die Sache ist kurz erzählt: der Guatemalteke Julian Tzúl ertappt einen Mann dabei, wie dieser magische Rituale vollzieht, die ihm und seinen Kindern den Tod bringen sollen, und Julián Tzúl ins Gesicht sagt, dass er zuvor schon dessen Frau durch Magie getötet habe. In seiner Verzweiflung tötet Tzúl den Mann und wird danach verhaftet und vor Gericht gestellt. Das Urteil lautet auf Mord, mildernde Umstände – etwa ein Handeln aus Notwehr, was im guatemaltekischen Recht möglich wäre – werden nicht in Betracht gezogen.

Da für Tzúl Hexerei eine Tatsache war, sah er sein Leben und das der Kinder bedroht. Er stellte eine direkte Verbindung zwischen dem Tod seiner Frau und dem magischen Handeln des *Brujo* (Hexer) her, genauer, der *Brujo* selbst beanspruchte mit Autorität die Urheberschaft für den Tod der Frau und die Bedrohung von Tzúl und seinen Kindern.

Im Gegensatz zur vormodernen Autorität des *Brujo* beruhte die Autorität des Gerichts auf kolonialen Autoritätsansprüchen. Das Gericht bestand aus *Ladinos*, eine Gruppe, die sich aus Weißen, Mestizen und seit Generationen hispanisierten Indigenen zusammensetzt, die meist zur wohlhabenderen Schicht gehören, »weiße« Werte vertritt und sich von den Indigenen distanzieren. Der Bürgerkrieg in Guatemala (1960–1996) hatte über weite Strecke den Charakter eines Genozids an der indigenen Bevölkerung, und die Bezeichnung »*Indio*« gilt bis heute als Schimpfwort.<sup>23</sup> Das Urteil zeigte also »die Unmöglichkeit, dass im (monokulturellen) Staatsrecht vom Typ des spanischen Rechts solchen Personen »Gerechtigkeit« widerfahren könnte, die im kulturellen Klima der Quiché leben und eine Wertskala haben, die zur vorkolonialen Epoche gehört«<sup>24</sup>.

Hier soll nicht der Frage der möglichen Grundsätze interkultureller Rechtsprechung nachgegangen werden. Der Fall signalisiert jenseits von konkretem Rassismus und grundsätzlichen Fragen der Autorität, von interkultureller Gerechtigkeit und

23 Vgl. Pinto Soria, *Ladinos y indígenas en la nación criolla Guatemalteca*.

24 Saravia Enríquez, *El delito de Julián Tzul*, zitiert nach: Herra, *Kritik der Globalphilosophie*, 15.

Rechtsprechung<sup>25</sup> deutlich die Diskrepanz zwischen Weltbildern – vormodernen oder -kolonialen und modernen. Kann interkulturelles Philosophieren hier eine vermittelnde Rolle spielen?

4

Interkulturelles Philosophieren setzt qua Begriff voraus, dass es unterschiedliche Kulturen gibt, *zwischen* denen sich philosophisches Denken ereignen kann. Damit re-präsentiert der Begriff – ungewollt – eine essentialistische Auffassung von Kultur, die – verbunden mit der Idee von Nationalstaaten – Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts entsteht und verschiedene Abstufungen der »Höhe« der Kulturen kennt, wobei Europa den kulturellen Zenit besetzt (und Hegel den Weltgeist für die deutsche Kultur beansprucht). Das Projekt des interkulturellen Philosophierens stellt sich durch den Bezug auf »Kultur« als differenzierendes Konzept nolens volens in den Umkreis des Kolonialismus. Dies betrifft auch die Bestimmung von Philosophie: bestimmt als methodische, intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation zur Begründung intelligibler Thesen<sup>26</sup> ist Philosophie vom Anspruch her universal, schließt aber zugleich vieles aus, was interkulturelles Philosophieren vom Anspruch her einschließen möchte, etwa vormoderne Weltbilder, die nicht nur bei guatemaltekkischen Indigenen relevant sind. Auch wenn diese eben zitierte Definition nur ein erster Anfang sein kann, wie Wimmer unterstreicht, erweist sich doch dadurch die hegemoniale Macht eines Philosophierens, das sich aus aufgeklärter Rationalität motiviert und artikuliert. Ausgeschlossen werden zum Beispiel Formen des fragenden und kritischen Denkens, die sich in Mythen artikulieren,<sup>27</sup> wie sie etwa in den Veden und Upanishaden zu finden sind. Zudem zeigt sich hier ein Eurozentrismus: die vorsokratische Philosophie, die nach ersten Ursachen der Natur sucht und sich an Mythologien orientiert, wäre nach modernen Standards keine Philosophie, gilt aber als *der* Ursprung der griechischen Philosophie und als Anfang von Rationalität. Ausgeschlossen werden weiters Ontologien, die nicht mit der Tatsachenkonstruktion der Moderne vereinbar scheinen. Traditionelle Ontologien trennen nicht scharf zwischen Unbelebtem und Belebtem, zwischen Natürlichem und dem Menschen, sondern bewegen sich in anderen Kategorien. So kann es eine Tatsache sein, dass Berge als politische Akteure in Erscheinung treten können, wie dies Marisol de la Cadena in *Earth Beings* beschreibt.<sup>28</sup> Der politische Aktivist Mariano Turpo, ein Quechua, erreichte die Auflösung des

---

25 Vgl. Wimmer, Polylog der Traditionen.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. Dussel, Eine neue Epoche.

28 Vgl. De la Cadena, *Earth Beings*.

peruanischen Hacienda-Systems, das auf der Ausbeutung von rechtlosen Indigenen beruhte, und die Umgestaltung des Systems in vom Staat geführte bäuerliche Kooperativen. Mariano Turpo war ein andiner Schamane (*paqu*), der durch die Umstände zum politischen Aktivist wurde. »Searching the coca leaves, Mariano consulted with Ausangate [der Name des dominanten Berges der Gegend] about activities against the haciendado and about his political allies. And the earth-being came through; his suggestions worked.«<sup>29</sup> Anders als in der öffentlichen Wahrnehmung verhalten nach dem Verständnis der Quechua-Oberhäupter schamanische Rituale zum politischen Erfolg. Das heißt, es gibt für Indigene intersubjektiv nachvollziehbare Argumente für die Existenz und Unterstützung von »Earth Beings« – im Sinn von Appiah handelt es sich dabei um »bodenständige Tatsachen«.<sup>30</sup> Für ein rationalistisches, am Positivismus als exemplarischer Position der Aufklärung orientiertes Verständnis handelt es sich hier jedoch nicht um Tatsachen, sondern um sinnlose Aussagen. Auch wird den Akteur:innen dieser Ontologie – den Quechua in diesem Fall – ihre »epistemic agency« abgesprochen oder auch erst gar nicht zugesprochen. Damit gemeint ist die Fähigkeit, Regeln zu setzen, Methoden zu entwickeln, und Verantwortung für das eigene Denken zu übernehmen,<sup>31</sup> mit anderen Worten, eigenständig verantwortungsvoll zu agieren. De la Cadena berichtet, dass indigene Gruppen auch von jenen, die sich für ihre Befreiung einsetzten – linken Journalist:innen, Gewerkschafter:innen und anderen – nicht unbedingt als eigenständige, eigenmächtige Subjekte betrachtet wurden. Neben rassistischen Zuschreibungen kommen hier philosophische Urteile zum Tragen, für die Rationalität das Maß von Nützlichkeit als auch von Machbarkeit ist; eine kalkulierende Rationalität, von der Appiah meint: »Während der Positivismus die Rolle der Vernunft bei der Rechtfertigung von Wünschen und damit von Werten unterschätzt, überschätzt er die Rolle der Vernunft bei der Rechtfertigung von Überzeugungen und damit von Tatsachen.«<sup>32</sup>

## 5

Bei näherer Betrachtung ist das Denken der Aufklärung aber nicht auf einen positivistischen Begriff von Rationalität zu beschränken, auch wenn »*reason*«, die begrün-

---

<sup>29</sup> Ebd., 106.

<sup>30</sup> Vgl. Appiah, *Der Kosmopolit*, 53–68. – Appiah versteht darunter im Alltag selbstverständlich verwendete Erklärungen, die sich auf den »gesunden Menschenverstand« berufen und als intersubjektiv verifizierte gültige Erklärungen vorausgesetzt werden, zum Beispiel die Existenz von Viren (etwa in den USA oder Europa) oder die Existenz von Hexern und Hexen (etwa in Afrika).

<sup>31</sup> Vgl. Elgin, *Epistemic agency*.

<sup>32</sup> Appiah, *Der Kosmopolit*, 63.

dende, schlussfolgernde Vernunft meist isoliert gesehen wird. In seiner umfassenden Darstellung der Geschichte der Aufklärung resümiert Robertson:

»Enlightment reason is not calculation but argument; it is pursued not by solitary thinkers armed with slide-rules, but by groups whose members often differ in their view and who meet in the settings of Enlightenment sociability. It is often synonymous with good »sense«. Even thus understood, reason is only one of the Enlightenment's core attributes, alongside the passions sentiment and sympathy.«<sup>33</sup>

Aufklärendes Denken ist ein Gespräch zwischen Gleichen unter dem Vorzeichen von Gastfreundschaft, in dem nicht nur Rationales eine Rolle spielt, sondern auch eine Ästhetik der Sinne, wie sie im Zeitalter der Empfindsamkeit gepflegt wurde. Der philosophiegeschichtliche Blick auf die europäische Aufklärung übersieht oft, dass mit dem Modus der Aufklärung auch der Modus der Empfindsamkeit kultiviert wurde:

»This mode of sentimentality takes up the Enlightenment project of cultivating the soul of the subject toward a visceral capacity to embody, recognize, and sanction virtue, and it expands it into the collective activity of compassionate cosmopolitanism, which places affective recognition at the center of what binds strangers to each other.«<sup>34</sup>

»Sentimentality« mit »Empfindsamkeit« zu übersetzen, ist angemessen, wenn es gilt, eine Epoche zu bezeichnen. Doch geht es um *sentimentality* als Modus des Denkens, eignen sich Begriffe der Neuen Phänomenologie besser zur Übersetzung. *Sentimentality* ist Gestimmtheit, Stimmung, ein Modus der (reflektierten) Wahrnehmung von Atmosphären.

Aufklärendes Denken erscheint – mit Blick auf die Geschichte der Aufklärung – als ein dialogischer Prozess, in dem Freundschaft, Gestimmtheit und die Wahrnehmung von Atmosphären ebenso ihre Funktion haben wie rationale Argumente. Aufklärendes Denken ist ein konstanter Prozess des Experimentierens und der Selbst-Korrektur, wobei die eigenen Annahmen mit demselben Einsatz hinterfragt werden sollten wie die Anderer.<sup>35</sup>

Kants Diktum, Aufklärung sei der Mut, selbst zu denken, gilt als imperativische Kurzfassung für Aufklärung. Mit dem »Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit« wird die eigenständige Orientierung in der Welt umschrieben, die Verantwortung für die eigenen Handlungen übernimmt und diese auch begründet. Doch verfängt sich dieser Imperativ in einer paradoxen Kommunikation.

Kant versteht Aufklärung als eine Art Wegweiser, der wegführen soll von Ansprüchen und Autoritäten, denen eine vernünftige Begründung mangelt. Doch geht

---

33 Robertson, *The Enlightenment*, 770.

34 Berlant, *The Female Complaint*, 34.

35 Vgl. Robertson, *The Enlightenment*, 779.

die Aufforderung, selbst zu denken, mit einer Reihe von Bedingungen und Prämissen einher, die ein bestimmtes Menschenbild fixieren. Die Fähigkeit, selbst zu denken, wird als Fähigkeit einer mündigen, also erwachsenen Person beschrieben. Damit wird eine rechtliche Kategorie eingeführt: Mündigkeit ist verbunden mit Geschäftsfähigkeit und Straffähigkeit. Wer mündig ist, hat das Kindesalter hinter sich gelassen; doch ist das Erwachsensein ein labiler Zustand, gefährdet durch »Schwärmerei«, die sich dem Anspruch der »zuoberst gesetzgebenden Vernunft« nicht fügen will.<sup>36</sup> Schwärmerei ist nicht beliebig, sondern nach Kant eine »nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft«<sup>37</sup>.

Selbst denkt nach Kant nur, wer sich durch Grundsätze der Vernunft bestimmen lässt. Aufgeklärt und mündig denkt und handelt, wer zwischen sich selbst als Sinnenwesen – das Teil der Natur ist – und sich selbst als Verstandes- und Vernunftwesen eine Trennung einführt. So kann sich ein Mensch als »Persönlichkeit« verstehen, deren Kennzeichen »die Freyheit und Unabhaengigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur« ist.<sup>38</sup>

Diese Vorstellung, es handle sich bei »der Natur« um einen Mechanismus, dem auch Menschen als Sinnenwesen unterliegen, findet sich bei Descartes und im Cartesianismus. Zwischen dem »Ausgedehnten« und dem »Denkenden« gibt es bei Descartes jedoch eine vermittelnde Verbindung: die *esprit animaux*, deren Wirken er in den »Leidenschaften der Seele« beschreibt. Bei Kant ist das »Vernunftsubjekt« die superiore Instanz, die ihre Angewiesenheit auf ihr Anderes – nämlich »Natur und Leib, Einbildungskraft und Begehren« – verleugnet.<sup>39</sup>

Kant entwickelt in seinen drei Kritiken eine Methode des Denkens, die sich – auf Descartes berufend – als traditionslose, aus sich selbst begründete Methode darstellt. Doch ist »dieses Programm [...] nicht durchführbar, auch nicht in modernen Gestalten, wie sie die Analytische Philosophie in der Weiterführung des Wiener Kreises oder auch die Phänomenologie darstellen. Jeder Versuch einer ausschließlich methodologisch orientierten Philosophie ist im Detail wie im Ganzen noch einmal von den kulturellen Kontexten bestimmt, in deren Umfeld er unternommen wird.«<sup>40</sup>

Dem Aufklärer Kant geht es nicht um das »was«, sondern das »wie« des Denkens,<sup>41</sup> wobei jedoch das »wie« das »was« bestimmt, denn es wird nur zugelassen, was dem Anspruch der Vernunft entspricht. Hier tritt in den Metaphern, die Kant für die

36 Vgl. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren, A 327.

37 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 153.

38 Ebd., A 156.

39 Vgl. Böhme/Böhme, Das Andere der Vernunft, 19.

40 Wimmer, Polylog der Traditionen.

41 Vgl. Robertson, The Enlightenment, 31.

Erkenntnis der Vernunft verwendet, der kulturelle Kontext hervor. Kant beschreibt einen Gerichtsprozess, in dem die Vernunft »den Richter« abgibt, der das Verhör führt. Erkenntnis entsteht als eine Form polizeilicher, richterlicher Gewalt: »Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.«<sup>42</sup>

Um das Richteramt der Vernunft über die Natur einnehmen zu können, ist Disziplinierung nötig – zunächst von außen durch die Gestalt »des Pädagogen«, dann aber von innen als Selbstdisziplinierung. Im Unterschied zu Tieren, die der Instinkt leitet, der von einer »fremden Vernunft« dem Tier eingepflanzt wurde,<sup>43</sup> brauchen Menschen Wartung und Bildung, wobei die letztere sowohl Zucht als auch Unterweisung beinhaltet. Das Ziel der Pädagogik ist, den Menschen zu disziplinieren, d. h. »Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen.«<sup>44</sup> Menschen sind zunächst Wilde, denen die »Unabhängigkeit von Gesetzen« ausgetrieben werden muss. Die Wildheit muss durch Zucht ausgetrieben werden. »Daher muss der Mensch von frühe gewohnt werden, sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen.«<sup>45</sup> Erst ein so erzogener Mensch kann das Richteramt der Vernunft übernehmen. Dass im 19. und 20. Jahrhundert gerade dieses Vergessene und Unterdrückte, der eigene Leib und die eigene Wahrnehmung, in komplexen Austauschprozessen zwischen den »colonial subjects« und den imperialen Zentren Europas und Nordamerikas wiederentdeckt wurde, zeigt die Geschichte der Meditation im 19. und 20. Jahrhundert<sup>46</sup> ebenso wie die Kunst der Moderne, die ohne das Vorbild traditioneller Kulturen nicht denkbar wäre.

Die Vielfalt des Konkreten, des Lebendigen, die wir wahrnehmen und erkennen, ist nach Kant nichts als die Vielfalt von Erscheinungen. Das Ding an sich entzieht sich der Erkenntnis, doch beziehen sich alle unsere Vorstellungen darauf. »(D)ie Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung verdeckt, dass zu diesem Typ von Erkenntnis ein gerüttelt Maß an Vergessen gehört, systematisches Verlernen, Vernichtung von Wissen«, schreiben Hartmut und Gernot Böhme.<sup>47</sup> Denn alles, »was

---

42 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

43 Vgl. Kant, Über Pädagogik, A 2.

44 Ebd., A 3.

45 Ebd., A 4.

46 Vgl. Baier, Meditation und Moderne, Band 2.

47 Böhme/Böhme, Das Andere der Vernunft, 297.



man selbst als Natur, als Organismus, als lebendiger Mensch ist und weiß, was man im praktischen Umgang mit der Natur erfahren hat, was einem aus dem Mitleben mit Tieren und Pflanzen geläufig ist, all dies [...] trägt zu diesem Typ von Erkenntnis nichts bei.«<sup>48</sup>

Nach Kant schreibt der Verstand der Natur die Gesetze vor, doch betrifft dies »nur die intellektuelle Aneignung der Natur: sie wird beherrscht durch den Verstand. Aber es ist auch Ideologie, weil die immer wieder unqualifizierte Rede von Natur unterstellt, als sei auch die Natur da draußen gemeint [...]«<sup>49</sup>. Es ist eine »intellektuelle Aneignung« einer bereits durch technische Vorrichtungen praktisch beherrschten Natur, eine Rekonstruktion der Natur, die weitere technische Beherrschung durch Verfeinerung der Rekonstruktion ermöglicht.

Mit den Erfahrungen, die zum Beispiel Mariano Turpo macht, hat diese rekonstruierte Natur nichts zu tun. »Earth Beings« sind für eine Rekonstruktion nicht vorgesehen, diese passen nicht in die Grundannahmen einer Ontologie, die sorgfältig trennt zwischen Ausgedehntem und Denkendem. Farben, Gerüche, Geräusche gelten seit Galilei als sekundäre Sinnesqualitäten, die keine Relevanz haben für eine verlässliche Rekonstruktion. Doch an solchen Qualitäten orientiert sich ein *yachaq runa*, »eine Person, die weiß« bei Zeremonien, in der Kommunikation mit anderen »ontologischen Entitäten«.<sup>50</sup> Es gibt keinen Grund, warum aufklärendes Denken diese Qualitäten nivellieren oder außer Acht lassen sollte, außer dem Umstand, dass die Sozialisierung für die Industriegesellschaft dies unterdrückt.

Die scharfe Trennung, der »harte Schnitt«, mit dem Menschen zu von der Natur getrennten Subjekten gemacht werden, hat einen Schub in Richtung Freiheit erzeugt, wovon die Errungenschaften der Naturbeherrschung, aber auch die Errungenschaften bürgerlicher Rechte (auf die hier nicht weiter eingegangen wurde) zeugen. Doch besteht die »Unreife dieses Modells« darin, das erzwungene Vergessen und Verdrängen des »Anderen der Vernunft« zu verdrängen und diese Verdrängung als Befreiung zu begrüßen.<sup>51</sup> In konsequenter Fortsetzung dieses Denkens werden nicht-weiße Menschen als bloße Naturprodukte betrachtet, die unter dem Vorzeichen des Kapitalismus zu beherrschen und zu benützen sind. Dabei ergeben sich im Fortschreiben der Rekonstruktion und Beherrschung von Natur neue Konstellationen, in denen Menschen aller Herkünfte und Hautfarben in digitale Daten und Codes verwandelt werden können, in fungible Einheiten, denen die Selbstbestimmung geraubt wird.<sup>52</sup>

---

48 Ebd.

49 Ebd., 307.

50 Vgl. De la Cadena, *Earth Beings*.

51 Vgl. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 22.

52 Vgl. Mbembe, *Kritik der Schwarzen Vernunft*, 20.

Interkulturelles Philosophieren hat an jenen Schnittstellen seine größte Chance, an denen aufklärendes Denken »heterodoxe Wissenspraktiken« freilegt, Divergenzen erträgt und zulässt, die im Zwischen der Begegnung neue Erkenntnisformen emergieren lässt. Die politischen Konsequenzen solcher Prozesse werden derzeit vor allem im pazifischen Raum diskutiert.<sup>53</sup>

In den 1980ern versuchte man in Australien, ein Gespräch zwischen modernen Methoden des Rechnens und Methoden des Zählens und Messens der Aborigines (die nicht mit Mathematik zu tun haben) in Gang zu bringen. Daraus sollte ein Curriculum für den Mathematik-Unterricht einer Schule für eine Aborigines-Gemeinschaft entstehen, die sowohl sie als auch die australische Schulbehörde zufrieden stellte. Zum Beispiel orientieren sich Aborigines anhand von *songlines*, von Geschichten, Weiße dagegen anhand des cartesianischen Koordinatensystems. Hier treffen divergente Kosmologien aufeinander: erforderlich war, dass sich die Wissenden – Aborigines wie Weiße – in der Praxis des Hier und Jetzt in die Begegnung ihres Wissens begeben, damit durch die Begegnung unvermittelt Wissen im Hier und Jetzt emergieren konnte.<sup>54</sup> Ohne die Kosmologien zu vermischen, wurden Relationen von Relationen erkennbar: »The core logic of the curriculum mobilizes a Wittgensteinian relational logic of family likenesses.«<sup>55</sup>

Es geht weder darum, Ontologien auszuschließen oder in eine Hierarchie zu bringen noch sie ihrer Eigenständigkeit zu berauben, sondern »eine Welt aus vielen Welten«<sup>56</sup> entstehen zu lassen. Das Polylogische, Vielstimmige des interkulturellen Philosophierens kann sich nicht auf Bekanntes verlassen, sondern muss sich – indem Differenzen und Divergenzen anerkannt werden – in einen Prozess begeben, in dem eine Welt aus vielen Welten entstehen kann. In einem solchen offenen Raum eines vielstimmigen Dialogs<sup>57</sup> können sich Netzwerke von Traditionen verknüpfen und erweitern und neue Knoten können entstehen.

---

53 Vgl. Steward-Harawira, *The New Imperial Order*; dies., *Colonialism's miasmas*. Für diesen Hinweis – ebenso wie für den Hinweis auf Robertson, *The Enlightenment* – danke ich Manfred B. Steger (University of Hawai'i at Manoa).

54 Vgl. De la Cadena/Blaser, *Introduction*, 12; Verran, *The politics of working cosmologies together*.

55 Verran, *The politics of working cosmologies together*, 118.

56 Vgl. De la Cadena/Blaser, *A world of many worlds*.

57 Vgl. Baatz, *Auf der Suche nach Regeln für eine philosophische Vielstimmigkeit*.

## LITERATUR

- Appiah, Kwame Anthony, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München 2007.
- Baatz, Ursula, *Auf der Suche nach Regeln für eine philosophische Vielstimmigkeit*, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Saal, Britta (Hg.), *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell philosophischen Minimalregel*, Wien 2018, 221–238.
- Baier, Karl, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien* (2 Bände), Würzburg 2009.
- Berend, Heike, *Menschwerdung eines Affen. Eine Autobiografie der ethnografischen Forschung*, Berlin 2020.
- Berlant, Lauren, *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Durham/London 2008.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1985.
- Brousek, Jan, *Die Landkarte ist nicht die Landschaft – oder: Plädoyer für eine nicht-newtonische Annäherung an Akupunktur*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 45 (2021) 89–104.
- De la Cadena, Marisol de la, *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham/London 2015.
- De la Cadena, Marisol de la/Blaser, Mario, *Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds*, in: dies. (Hg.), *A world of many worlds*, Durham/London 2018, 1–22.
- Dhawan, Nikita, *Can Non-Europeans Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age*, in: *Hypatia* 32 (2017) 3, 488–505.
- Dussel, Enrique, *Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 24 (2010) 47–64.
- Elgin, Catherine Z., *Epistemic agency*, in: *Theory and Research in Education* 11 (2013) 2, 135–152.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.), *Race and the enlightenment: A reader*, Malden/Oxford/Carlton 1997.
- Fries, Anja, *Koloniale Fotografie: Blick auf Afrika*, in: *GEO Perspektive* (2021) 100–101.
- Graneß, Anke, *Der Kampf um den Anfang: Beginnt die Philosophie im Alten Ägypten?* In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 38 (2017) 41–62.

- Hagner, Michael, *Homo Cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt am Main 2000.
- Heering, Peter, *Leitet er ab oder zieht er an?* <http://www.presse.uni-oldenburg.de/f-aktuell/02-blitzableiter.html> (08.06.2022).
- Herra, Rafael Ángel, *Kritik der Globalphilosophie*, in: Wimmer, Franz Martin (Hg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988, 13–33.
- Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.
- Jeck, Udo Reinhold, *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt am Main 2004.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, Wilhelm, Band 3–4), Darmstadt 1983.
- Kant, Immanuel, *Was heißt: sich im Denken orientieren*, in: ders. *Schriften zur Metaphysik und Logik* (Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, Wilhelm, Band 5), Darmstadt 1983, 265–283.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Erster Teil* (Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, Wilhelm, Band 6), Darmstadt 1983, 103–302.
- Kant, Immanuel, *Über Pädagogik*, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Zweiter Teil* (Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, hg. von Weischedel, Wilhelm, Band 10), Darmstadt 1083, 691–761.
- Konersmann, Ralf (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2014.
- Mbembe, Achille, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2017.
- Möhring, Christa, *Eine Geschichte des Blitzableiters. Die Ableitung des Blitzes und die Neuordnung des Wissens um 1800* (Dissertation an der Bauhaus-Universität Weimar), Weimar 2005: [https://e-pub.uni-weimar.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/1374/file/Dissertation\\_Moehring\\_pdfa.pdf](https://e-pub.uni-weimar.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/1374/file/Dissertation_Moehring_pdfa.pdf) (09.06.2022).
- Panikkar, Raimon, *The intrareligious dialogue*, New York 1999.
- Pinto Soria, Julio César, *Ladinos y indígenas en la nación criolla guatemalteca: de la colonia al regimen conservador* (Boletín/Centro de estudios urbanos y regionales 36, Universidad de San Carlos), Guatemala 1998.
- Robertson, Ritchie, *The Enlightenment. The Pursuit of Happiness 1680–1790*, London 2021.
- Saravia Enríquez, Albertina, *El delito de Julián Tzul*, in: *Cultura de Guatemala* 5 (1984) 2, 53–101.

- Schönhuth, Michael, Theorien zu Hexerei in Afrika. Eine Exkursion ins afrikanische Hexendickicht, in: Schmidt, Burghart/Schulte, Rolf (Hg.), Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten, Hamburg 2007, 16–31.
- Steward-Harawira, Makere, The New Imperial Order: Indigenous Responses to Globalization, London/New York 2005.
- Steward-Harawira, Makere, Colonialism's miasmas. Indigenous resistance and resilience, in: Veltmeyer, Henry/Bowles, Paul (Hg.), The Essential Guide to Critical Development Studies, Abingdon/New York 2021, 358–365.
- Verran, Helen, The politics of working cosmologies together while keeping them separate, in: De la Cadena, Marisol de la/Blaser, Mario, Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds, in: dies. (Hg.), A world of many worlds, Durham/London 2018, 112–130.
- Waldmüller, Johannes, Buen Vivir, Sumak Kawsay, »Good Living«: An Introduction and Overview, in: Alternautas 1 (2014) 1, 17–28: <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/alternautas/article/view/989/848> (02.08.2022).
- Wigger, Iris/Klein, Katrin, Bruder Mohr. Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung, in: Hund, Wulf D., Entfremdete Körper. Rassismus als Leichenschändung (Postcolonial Studies 4), Bielefeld 2015, 81–116.
- Wimmer, Franz, Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie? (1996): <https://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphdt96.html> (02.08.2022).