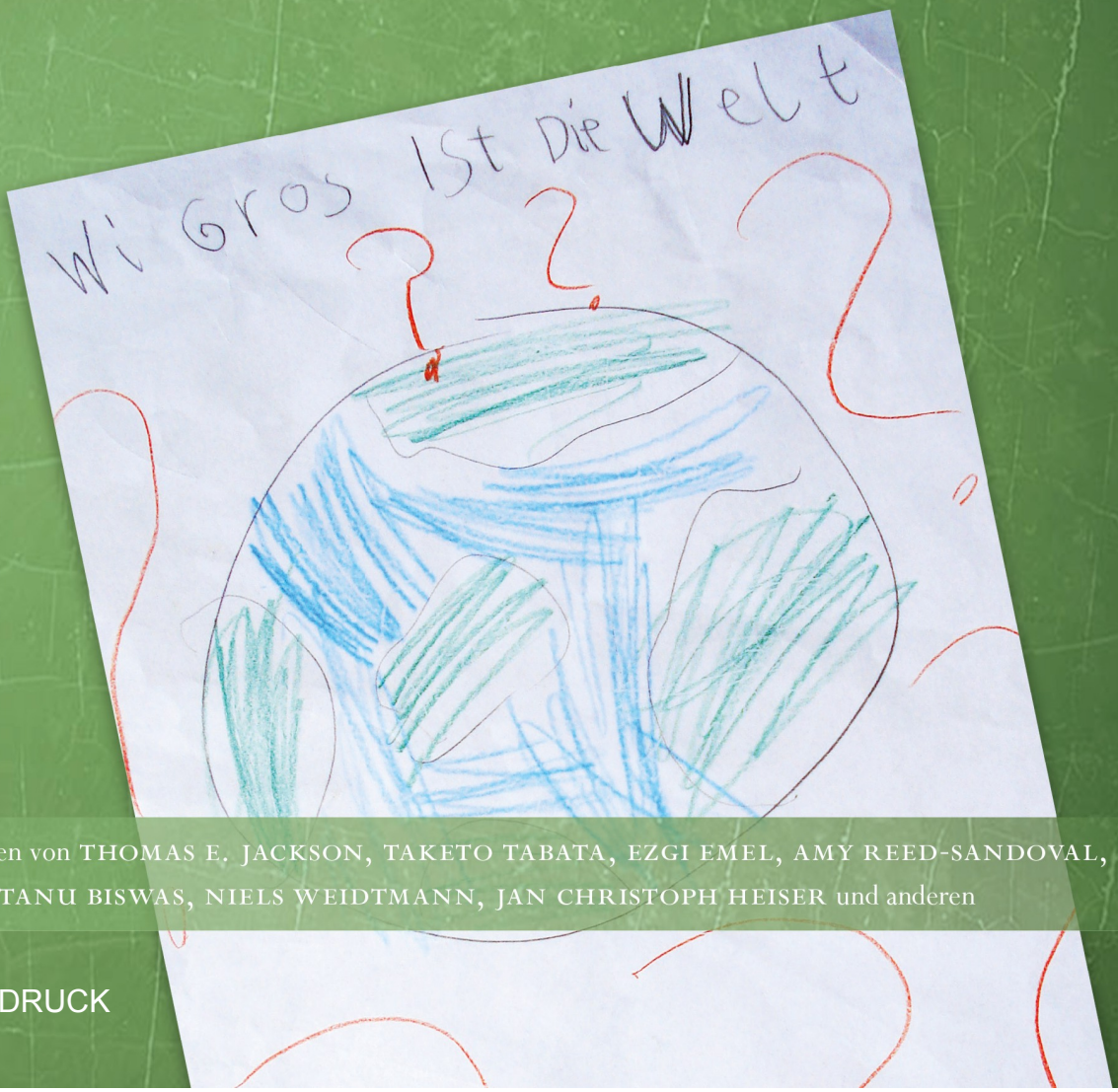
ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-36-0 € 16,–

polylog

37 2017

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Philosophieren mit Kindern weltweit



Mit Beiträgen von THOMAS E. JACKSON, TAKETO TABATA, EZGI EMEL, AMY REED-SANDOVAL, TANU BISWAS, NIELS WEIDTMANN, JAN CHRISTOPH HEISER und anderen

SONDERDRUCK

Philosophieren mit Kindern weltweit

2
NAUSIKAA SCHIRILLA
Editorial

4
BRITTA SAAL
Philosophieren mit Kindern weltweit
Einleitung

10
ANJA THIELMANN
Philosophy for Children (P4C): Wie alles begann
Einleitung

17
THOMAS E. JACKSON
Primal Wonder – Ursprüngliches Staunen

37
TAKETO TABATA
Einen sicheren Ort schaffen: Warum wir in Miyagi mit Kindern philosophieren

55
EZGI EMEL
Philosophieren mit Kindern in einer Demokratie in der Krise

75
AMY REED-SANDOVAL
Interkulturelle Erkundung im P4C-Klassenzimmer
Reflexionen über das Philosophieren mit Triqui-Kindern in Oaxaca de Juárez, Mexiko

89
TANU BISWAS
Philosophieren mit Kindern über Grenzen hinweg
Eine childistische Perspektive

103
NIELS WEIDTMANN
Interkulturelle Gerechtigkeit und die Praxis der Menschenrechte

117
JAN CHRISTOPH HEISER
Von Aneignungsmaschinen und Selbstökonomisierungsinstanzen: Menschenbilder und Kompetenzgerede im Feld des interkulturellen Lernens
Auch eine kritisch-»ganzheitliche« Antwort auf polylog 36/2016

138
REZENSIONEN

170
IMPRESSUM

GAIL PRESBEY

Die Arbeiten von Odera Oruka: Fortlaufende Inspiration für eine neue Generation von Wissenschaftlern

zu: Pius Maija Mosima: *Philosophic sagacity and intercultural philosophy: Beyond Henry Odera Oruka*.

Übersetzung Britta Saal

Pius Maija Mosima:
Philosophic sagacity and intercultural philosophy: Beyond Henry Odera Oruka
Leiden: African Studies Centre Leiden (ASCL) 2016
ISBN: 978-90-5448-152-2, 187 S.

Dieses Buch hat viele Stärken und einige Schwächen. Es ist sehr gut geschrieben und klar. Es umfasst eine Kritik vergangener Autoren und schlägt für den Bereich der afrikanischen Philosophie einen Weg nach vorn vor. Es ist eine willkommene Ergänzung zu Arbeiten über Odera Oruka, und die Buchlänge erlaubt dem Autor, sowohl Orukas Arbeiten über die *sage philosophy* als auch Kritiker sowie Praktizierende in den Überblick einzubeziehen. Das Buch behandelt auch in hilfreicher Weise die Arbeit von Wim van Binsbergen. Mosima befindet Binsbergens Engagement im Projekt der interkulturellen Philosophie als unterstützenswert und befürwortet, im Rahmen eines Vergleichs zwischen Oruka und Binsbergen, eher Binsbergen und nicht Oruka zu folgen (25). Vielleicht liegt der Grund dafür, dass sich das Wort »*beyond*« im Titel findet, darin, dass Mosima Orukas Projekt unbefriedigend findet. Wie auch in dem früheren Buch von Sanya Osha, der mit seinem Buch *Kwasi Wiredu and Beyond* (CODESRIA, 2005) beansprucht, über Kwasi Wiredu hinauszugehen, stützt sich diese neue, von Binsbergen beeinflusste Generation von Forschern auf den Postmodernismus und kritisiert die frühere, moderne und analytische Generation afrikanischer Philosophen als zu begrenzt und den neueren Entwicklungen im Feld afrikanischer Philosophie gegenüber als realitätsfremd.

Die hier vorliegende Besprechung sollte jedoch zunächst wiederholen, was der Autor selbst den ganzen Text hindurch wiederholt: Er möchte nicht, dass Philosophie durch Kultur bestimmt oder eingeengt wird, weil wir freie Lebewesen sind (wie Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir klarstellten). Das Problem mit philosophischen Studien über Kultur, wie sie sich bei Oruka, der früheren Generation von Anthropologen und einigen anderen finden, ist, dass sie sich Kulturen begrenzt und zeitlos, abgetrennt und essentialistisch vorstellen. Mosima besteht darauf, dass, ganz im Gegenteil, Kulturen vollzogen werden; sie verändern sich stets, und in ein und derselben Person überschneiden sich viele Kulturen, ohne durch den Einzelnen versöhnt oder harmonisiert zu werden. Aus diesem Grund spricht Mosima von »kulturellen Orientierungen« und nicht von »Kultur« (23, 54, 71, 145, 149, 153, 157, 174).

Entlang dieses Wegs benennt Mosima einige gute und notwendige Kritikpunkte an Oruka und dessen Beschreibung und Methode der *sage philosophy*. So hat Mosima zu Recht an ihm auszusetzen, er missverstehe und würdige nicht genügend den philosophischen Ge-

halt von Mythen (49, 67). Mosima zeigt auf, dass Oruka vom Modernismus seiner Zeit beeinflusst war und wie viele seiner Generation annahm, dass Wissenschaft eine Methode der Philosophie und Objektivität möglich sei (108, 169). Um diesen simplifizierenden Modernismus zu kritisieren, bezieht sich Mosima auf Derrida (107). Auch in Bezug auf Orukas Aussage, die *sage philosophy* als Methode würde weniger wahrscheinlich des Vorwurfs bezichtigt werden, »westliche Techniken einzuschmuggeln«, bemerkt Mosima berechtigterweise, dass auch die *sage philosophy* viele Einflüsse von außerhalb beinhalte und geprägt sei durch akademische Institutionen und ihre Praktiken (104–105).

Mosima [...] befürwortet, im Rahmen eines Vergleichs zwischen Oruka und Binsbergen, eher Binsbergen und nicht Oruka zu folgen.

Mosima wirft Oruka außerdem vor, zu stark zu betonen, dass es afrikanische Individuen seien, die philosophierten. Er meint, sowohl Oruka als auch Hountondji verleugneten »die soziale Grundlage von Glauben und Kosmologie« (71). Mosima bemerkt aufschlussreich, dass diese Betonung einer individuellen, textbasierten Philosophie Teil des Prozesses westlicher Hegemonie sei, entsprechend der auch akademische Institutionen in Afrika die Bedeutung von Textsammlungen betonen (71). Dennoch sagt Mosima selbst, dass wir in diesem globalen Zeitalter Texte sammeln müssen, um auf der Geschichte der afrikanischen Philosophie aufbauen zu können (106). Er meint, dass, anstatt die Ethnophilosophie »abzulehnen«, einfach das Studium der Philosophie von Gruppen durch Studien von Individuen ergänzt werden sollte, ohne das eine durch das andere zu ersetzen (74, 75). Wie es sich zeigt, befürwortet Oruka dieselbe duale Praxis (Fokussierung auf Gruppen, was er Kulturphilosophie nennt, und auf Individuen – beides Teile der *sage philosophy*), was Mosima jedoch nicht erwähnt; außerdem verfasste Oruka, zusätzlich zu seiner Betonung der individuellen Weisen, einige Beschreibungen von Philosophien und Werten, die von Gruppen vertreten werden. Dieser Aspekt von Orukas Projekt der *sage philosophy* wird immer noch größtenteils vernachlässigt, und so assoziieren nicht viele Wissenschaftler Orukas Projekt mit Kulturphilosophie. Und ganz klar: Auch bei Oruka ist es notwendig zu betonen, wie wichtig es ist – und wozu Mosima hier aufruft –, ein besonderes Augenmerk auf den sozialen Kontext der Individuen zu legen.

Mosima schreibt auch, dass Oruka die lokalen Weisheitstraditionen, die er studiert hat, mit anderen Weisheitstraditionen »fremdbefruchten« sollte (109). Oruka hat hier auch einiges getan, z.B. hat er afrikanische Philosophien mit denen hawaiianischer Ureinwohner verglichen (in seiner Arbeit über Umweltethik) und auch mit Gandhi-Philosophie. Der größere Punkt, den Mosima übersieht, ist der, dass Orukas Studium von Philosophen aus vielfältigen ethnischen Gruppen als ein nationales Projekt beabsichtigt war, in dem Kenianer vertraut würden mit weisen Individuen aus einer Vielfalt ethnischer Gruppen, die das Erbe Kenias ausmachen. Sein Ziel war also nie, ethnische Gruppen einzeln und voneinander abgegrenzt zu halten. Er wollte, dass sie voneinander wissen, einander verstehen und in ihre jeweiligen Leben die Einsichten und

Philosophien weiser Kenianer, die nicht aus ihrer eigenen ethnischen Gruppe stammten, aufnehmen.

Es gibt einige Stellen, an denen Mosima Oruka fehlinterpretiert und dann eine unfaire Kritik vorbringt, die nicht auf einem akkuraten Verständnis Orukas basiert. Wäre Oruka nicht im Titel dieses Buchs genannt und stünde er nicht im Mittelpunkt mehrerer Kapitel, könnte man dies als ein kleines Versehen ansehen, aber dadurch, dass das Buch behauptet, Oruka in einer eingehenden Weise abzudecken, sind diese Missverständnisse frustrierend. Zum Beispiel findet Mosima, dass Philosophie Themen der »Lebenskunst« sowie praktische Alltagsprobleme thematisieren sollte, und beschuldigt Oruka, mit abstrakten Fragen beschäftigt zu sein (90, 92, 122, 151). Er beschuldigt Oruka, *sophia* zu (ver)folgen und *phronesis* zu ignorieren (173). Dabei ist Oruka bekannt für seine Gewichtungen im Bereich der angewandten Ethik; so hat er eines der ersten Grundlagenbücher zur Philosophie der Bestrafung geschrieben und schrieb zu Themen wie Armut, Umwelt, Rassismus und korrupte Regierungen. Sogar im Hinblick auf seine Arbeit mit den Weisen beschäftigte er sich in diesem Zusammenhang auch mit einigen sehr praktischen Studien, wie z.B. Studien über die Einstellung der Menschen zur Geburtenkontrolle, ihr Konzept des »Zuhauses«, Beerdigungspraktiken und ihr Verständnis der Geschlechterrollen. Auch wenn man zugestehen muss, dass einige der Frage- und Antwortformate während der Interviews mit den Weisen hölzern und trocken erscheinen, so findet sich dennoch im gesamten Werk Orukas ein Bekenntnis zu engagierter Philosophie.

Mosima behauptet außerdem unverblümt, Oruka erachte die Kulturanthropologie als die beste Methode, um sich auf die *sage philosophy* als Projekt einzulassen (131). Jedoch würde ein Blick auf die Texte Orukas zeigen, dass dieser sich oft sehr kritisch gegenüber der Anthropologie äußerte und dachte, dass sein philosophischer Ansatz besser sei. Mosima findet, wir bräuchten bessere Methoden als Interviews zu führen, und sicher stimmt es, dass interviewen alleine uns nicht die Information und Erkenntnis geben kann, die wir brauchen (121). Trotz all der Fehler, die Mosima der Anthropologie vorwirft, wie z.B. die Komplizenschaft mit den hegemonialen Kräften des Westens (und an dieser Stelle fasst er hilfreich Binsbergens Einsichten zum Thema zusammen, vgl. 132-134), findet er, dass die Feldforschung eine wichtige Aktivität ist und wünscht sich, Oruka hätte hier mehr getan. Er schreibt: »Oruka hätte nicht nur von den Befragungen der Weisen über Themen, die in Beziehung zu Wissen und Philosophie stehen, profitieren können, sondern auch dadurch, dass er mit Denkern in deren Nachbarschaft zusammenlebt, mit ihnen das Alltagsleben teilt und persönliche Kontakte mit ihnen hat (wie es Kai Kresse in Mombasa, Kenia, tat).« (122) Mosima nennt Kai Kresse als Beispiel für einen Forscher, der die Feldforschung ernsthaft betreibt, indem er die örtlichen Sprachen lernt und in einer Weise mit den Weisen zusammenlebt, wie es seiner Ansicht nach auch Oruka hätte tun sollen (110, 122).

Kulturen werden vollzogen; sie verändern sich stets, und in ein und derselben Person überschneiden sich viele Kulturen, ohne durch den Einzelnen versöhnt oder harmonisiert zu werden.

Hier ist es jedoch wichtig festzuhalten, dass einer der Weisen, die Oruka interviewte, sein eigener Vater war und dass er mit seinem Vater und der Familie in der Provinz Nyanza für viele Jahre zusammenlebte; dies bot ihm vielleicht den Hintergrund im Hinblick auf die kulturellen Praktiken wie auch den sprachlichen Hintergrund, um die Interviews mit Oruka Rangin'ya und Paul Mbuya Akoko bis ins Detail zu verstehen. Auch wenn Oruka in Nairobi gelebt hat, so ging er nicht ins Ausland, mit Ausnahme einiger kurzer Besuche von sechs Monaten oder einem Jahr. Er besuchte regelmäßig sein Zuhause auf dem Land. Oruka war nicht fern von den Weisen und ihrer Gemeinschaft, und Kresse selbst sieht Oruka in dieser Hinsicht als ein Vorbild und als Inspirationsquelle.

Das Studium der Philosophie von Gruppen sollte durch Studien von Individuen ergänzt werden, ohne das eine durch das andere zu ersetzen.

Mosima bezweifelt außerdem die Relevanz von Orukas Projekt für die heutige Zeit, in der die Globalisierung und die technologischen Veränderungen unsere Begrenzungen im Hinblick auf Reisen und gegenseitige Kommunikation dramatisch reduziert haben (140). In der heutigen Zeit ist sich Mosima unsicher, ob es hilfreich ist, sich auf ewige Wahrheiten zu konzentrieren oder sich lokalen Autoritäten zuwenden. Vielmehr sollten wir versuchen, Wissen über Grenzen hinweg zu generieren (151). Sicher, der Aufruf, die Globalisierung anzusprechen und nach philosophischen Einsichten zu suchen, die von Afrika aus exportiert werden können, ist ein wichtiger Punkt. Aber das ist nicht notwendigerweise eine Kritik an Oruka. Oruka war ein globaler Philosoph lang bevor die Technologie es so einfach gemacht hat. Er war ein häufiger Teilnehmer und Leiter bei den Weltkongressen für Philosophie und unternahm bereits Mitte der 1970er Jahre weltweite Reisen, um mit Philosophen von überall aus Afrika, Europa und den USA zu interagieren. Auch hat er internationale Konferenzen in Kenia veranstaltet sowie Publikationen organisiert, die globale Kern- und Schlüsselpunkte, wie die Umweltkrise, thematisieren. Wenn jemand sich dafür einsetzt, die Aufmerksamkeit auf die Globalisierung in der Philosophie zu lenken, würde er gut daran tun, von Oruka zu lernen, bevor er »über ihn hinaus« geht.

Trotz einiger Mängel, einschließlich der Kritik an Oruka, etwas nicht getan zu haben, was er de facto tat, schafft es das Buch, die *sage philosophy* einen Schritt weiter zu führen, indem vorgeschlagen wird, einige Einsichten aus den Arbeiten von van Binsbergen aufzunehmen. Insofern van Binsbergen als Anthropologe ausgebildet ist, gibt es bei ihm Einsichten über die Befragung von Weisen, die auch teilnehmende Beobachtung einschließen. Van Binsbergen hatte, wie Mosima erklärt, selbst viele Enttäuschungen auf dem Feld der Anthropologie erfahren und wandte sich daher der interkulturellen Philosophie zu (118, 130–137). Dieses Buch lenkt die Aufmerksamkeit auf van Binsbergens Beitrag zur interkulturellen Philosophie, und Mosima merkt berechtigterweise an, dass van Binsbergen einiges zu der Methode, die Oruka eingeführt hat, hinzufügte. Ein Teil dieses Vermögens, zu Oruka etwas hinzuzufügen, ist der Chronologie geschuldet. Oruka starb 1995. Van Binsbergen weilt noch unter uns, und begann de facto

seine Funktion als Mitglied der Fakultät für Interkulturelle Philosophie im Jahr 1998, als er an die Erasmus Universität in Rotterdam kam. Gegenwärtig ist er Professor Emeritus der Erasmus Universität und *Associated Senior Researcher* am *African Studies Centre* in Leiden, Niederlande, wo er mit Pius Mosima zusammengearbeitet hat. Ich wäre sicher die erste, die dem zustimmte, dass jeder, der sich heutzutage – mehr als 20 Jahre nach Orukas Tod – mit einem Projekt beschäftigen will, in dem die Befragung von Weisen ein Teil einer Studie zur afrikanischen Philosophie darstellt, gut daran täte, die Arbeiten von Wim van Binsbergen zu lesen. Tatsächlich wundert man sich, warum Mosima nicht einen anderen Buchtitel gewählt hat, so dass klarer würde, dass es in seinem Buch nicht nur um Oruka geht, sondern gleichermaßen um van Binsbergen. So hätte er (in Bezug zu Mosimas Diskussion von *sangomahood* auf den Seiten 23–25) im Untertitel schreiben können: *Von Odera Orukas Sage Philosophy zu van Binsbergens Sangomahood* [»*Beyond Odera Oruka's Sage Philosophy to van Binsbergen's Sangomahood*«].

Mosima tut gut daran, auf van Binsbergens Rat hinzuweisen, nicht einer Nostalgie zu verfallen, wenn man Forschungen zur afrikanischen Philosophie betreibt. Mosima wiederholt van Binsbergens Kritik an *ubuntu*, keine Philosophie der präkolonialen, traditionellen afrikanischen Kultur, sondern vielmehr eine Schöpfung zeitgenössischer Wissenschaftler zu sein. Mosima sieht eine Verbindung zwischen van Binsbergens Kritik zu diesem Thema und der früheren Kritik von Marcien Towa an der Ethnophilosophie im allgemeinen, ein Prozess, den Towa »*retrojection*« nennt (56, 57, 63, 143–44). Ich habe oben darauf hingewiesen, dass Mosima zu Recht Orukas begrenztes Verständnis und die mangelnde Würdigung von Mythen kritisiert. Während sich Oruka auf Wittgenstein bezieht, um Religion zu verstehen, erklärt Mosima, Wittgensteins Verständnis von Religion sei begrenzt und fehlerhaft, da hier Religion mehr als eine Serie von Behauptungen und Überzeugungen und weniger als Lebensweise und Geselligkeit betont werde, wie van Binsbergen in einer Arbeit von 1981 erklärt habe (67–68). Mosima erklärt van Binsbergens Erkenntnis, dass »afrikanische Heilkulte, Anti-Zaubereikulte, die vielfältigen importierten Weltreligionen und lokalen Transformationen [...] allesamt vielfältige Wege sind, die Gemeinschaft zu formen und aufrechtzuerhalten« (71). Hier erkennt man die Rolle, die Religion im Leben einer Gemeinschaft spielt, und auch, dass die Gemeinschaft in konstanter Interaktion mit einer größeren Welt ist (im Unterschied zu einer nostalgischen Idee eines Ortes, der zeitlich zurück liegt und von der Interaktion mit anderen abgeschnitten ist). Mosima wiederholt für den Leser auch Schlüsselerlebnisse van Binsbergens, die dieser hatte, als er ein *sangoma* wurde und sich dabei mit den religiösen Praktiken lokaler afrikanischer Gemeinschaften wie auch globalen Praktiken der *sangomahood* auseinandersetzte (81–83).

Mosima besteht auch darauf, dass das Ziel der Befragung von Weisen nicht einfach darin besteht, deren Weisheit in einer Aufzeichnung

Mosima besteht auch darauf, dass das Ziel der Befragung von Weisen nicht einfach darin besteht, deren Weisheit in einer Aufzeichnung zu bewahren, sondern die Erkenntnisse zu praktizieren, um unser Leben zu bereichern.

zu bewahren, sondern die Erkenntnisse zu praktizieren, um unser Leben zu bereichern. Das ist Teil dessen, was van Binsbergen mit seiner *sangomahood* tat. Das Problem, den Fokus nur auf Bewahrung zu legen, findet man laut Mosima nicht nur in Orukas Ansatz im Umgang mit den Weisen, sondern auch bei Griaules Aufzeichnung von Ogotommeli oder Hallens und Sodipos Befragung ihrer *onisegun* in Nigeria. Weisheit sollte nicht einfach aufgezeichnet, sondern umarmt und ergriffen werden, fordert Mosima (110). Mosima bezieht sich sowohl auf van Binsbergen als auch auf Senghor, um die cartesische Idee des rationalen Individuums zu kritisieren und erforscht dazu die afrikanische »körperliche« Weisheit, die im menschlichen Körper verwurzelt ist (120). Auch verhilft der Gebrauch von tranceähnlichen Zuständen durch den *sangoma* der Person dazu, Gefühle der Individualität zu überwinden und empfindsam gegenüber anderen zu sein (ebd.). Indem Mosima die Fähigkeit afrikanischer Weisheit hervorhebt, Individuen und Gemeinschaften Heilung und Ganzheit zu bieten, behauptet er, dass »afrikanische Weisheit [...] nicht als eine theoretische und akademische Bemühung verstanden werden« sollte (122).

Zum Abschluss übermittelt Mosima van Binsbergens Kritik an alten, engstirnigen Vorstellungen von Kultur, um an deren Stelle den Fokus auf »kulturelle Orientierungen« zu legen, die Kulturen als überschneidend und performativ darstellen. Aufgrund dieser dynamischen und überlappenden Natur der kulturellen Orientierung möchte Mosima essentialistische Vorstellungen von »Afrika« oder dem »Orient« entlarven (und dekonstruieren), die Philosophen möglicherweise haben, wenn sie im Bereich der komparativen Philosophie aktiv sind (159). Er findet den Prozess fruchtbarer, nach Verbindungen zwischen den *sangoma*-Praktiken in ganz Afrika, dem Irak, China und anderswo zu suchen (160). Mosima beendet das Buch, indem er die Hermeneutik Gadamers und anderer betrachtet, um Wissenschaftlern zu helfen, die lokale Weisheit so zu interpretieren, dass sie für eine größere globale Gemeinschaft verständlich wird. Dieses Ausbuchstabieren eines größeren und vorwärtsschauenden Projekts ist eine große Stärke des Buchs, und seine Botschaft ist inspirierend.