

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-39-1 € 16,-

polylog 40²⁰¹⁹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



»inter«

Mit Beiträgen von NIELS WEIDTMANN, ELVIS IMAFIDON, ANNA ZSCHAUER, XU WANG,
ANGELA ROTHHAAN, EVRIM KUTLU und anderen

SONDERDRUCK

3

B. SAAL & B. BOTEVA-RICHTER

Einleitung

7

NIELS WEIDTMANN

*Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit
Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität*

19

ELVIS IMAFIDON

*Zwischen den Zutaten und dem Gericht als solchem:
Philosophie an Orten und darüber hinaus*

37

ANNA ZSCHAUER

»inter« als ästhetische Qualität

53

XU WANG

*Das Umdenken des Interpersonellen –
Zhāng Zài's Konzeption des Qi (氣)*

67

ANGELA ROOTHAAN

*Interkulturell, transkulturell, cross-cultural –
warum wir alle drei Begriffe brauchen*

83

EVREM KUTLU

*Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische
Weltphilosophie nach Max Scheler*

97 BERICHTE

99 REZENSIONEN UND TIPPS

126 IMPRESSUM

ANGELA ROOTHAAN

Interkulturell, transkulturell, cross-cultural – warum wir alle drei Begriffe brauchen

Aus dem Englischen übersetzt von Kianush Ruf

ABSTRACT: This paper highlights and analyzes the distinctions between the intercultural, the transcultural and the cross-cultural approach, and shows how they need each other to open up thinking spaces that will contribute to and transform a globalizing philosophy. Their combination makes interdisciplinarity a natural ingredient in intercultural philosophy, and directs attention to the workings of power in dialogue.

Intercultural philosophy, inspired by hermeneutics and deconstruction, puts multi-centeredness and dialogue central. All the same it also presupposes transculturality – the ability for human beings to understand their questions as shared or common. It moreover needs to describe and address the historical forces of power play and oppression in human societies; as well as to make use of and promote the humble and hard work of cross-cultural research in the humanities and the sciences – to undergird its striving for a truly dialogical and inclusive understanding of the world.

KEYWORDS: *interculturality; globalizing philosophy; cross-cultural research; transculturality; postcolonial theory; politics of epistemology*

UM WAS ES DER INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIE GEHT

Interkulturelle Philosophie ist ein junger Ast am philosophischen Baum. Vor nur wenigen Jahrzehnten wurde sie von Denkern wie Ram Adhar Mall, Heinz Kimmerle und Franz Wimmer entwickelt. Der interkulturelle Ansatz wurde nicht *ex nihilo* entwickelt, so wie

Erneuerungen in der Philosophie stets die Notwendigkeit widerspiegeln, sich Veränderungen in den Wissenschaften, der Gesellschaft oder der Philosophie selbst anzupassen. Im Fall der interkulturellen Philosophie könnte man zwei Faktoren für ihre Entstehung benennen: Die wachsende Präsenz innerhalb der sich zunehmend globalisierenden Disziplin

ANGELA ROOTHAAN ist Assistent Professor an der Freien Universität Amsterdam und unterrichtet Ethik, interkulturelle Philosophie und wissenschaftliches Schreiben. Um die Philosophie aus dem Elfenbeinturm herauszubringen, schreibt sie auch einen Blog: angelaroothaan.wordpress.com.

von, einerseits, akademischen und philosophischen Gedanken und Denkern aus vormals kolonisierten Ländern und, andererseits, die damit einhergehende Einsicht, dass die Zeiten einer hegemonialen, westlich-zentrierten Philosophie, die nach der Aufklärung dominant wurde, endgültig vorbei sind.

Der Entstehungskontext der interkulturellen Philosophie war also geprägt von den Debatten der 1990er-Jahre, die durch ein wachsendes Unbehagen mit kulturellem Relativismus zum einen und Multikulturalismus zum anderen markiert waren, die beide in der (Kultur-)Anthropologie und der liberal geprägten politischen Philosophie dieser Tage noch prominent waren. Methodisch und theoretisch waren die 1990er-Jahre zugleich die Hochphase von Poststrukturalismus und Postmoderne, die wiederum ein erneutes Interesse an Hermeneutik entfachten. Die Hermeneutik hatte sich von einer interpretativen Methode der Bibellektüre zu einem weiter gefassten philosophischen Verfahren entwickelt, welches das Individuelle, das Differente und das Bedeutsame als Gegenstand der Human- und Sozialwissenschaften in den Blick nahm. Gemeinsam mit ihrer radikaleren Schwester, der Dekonstruktion, stellte die Hermeneutik den epistemologischen Hintergrund dar, vor dem sich der theoretische Bezugsrahmen sowie die praktischen Methoden der interkulturellen Philosophie herausbildeten. »Lesen«, Interpretieren, Verstehen – das an den Rändern am Werk seiende »Differänte« niemals aus dem Blick verlieren – dies waren die natürlichen Gesten, die dem Bestreben der in-

»Die de facto hermeneutische Situation wird durch die Tatsache charakterisiert, dass in den letzten Jahrzehnten nicht-Europäer auch über Europa nachgedacht und geschrieben haben, und es dabei erklärt und beurteilt haben.«

R. A. Mall

soll das eher »die Bedeutung« sein?

polylog 40
SEITE 68

terkulturellen Philosophie entsprachen, die Horizonte auszuweiten, in denen die Menschheit ihr Wissen und ihre Weisen, mit der Welt umzugehen, je kulturell verschieden aushandelt.

Von einem politisch-historischen Standpunkt betrachtet, war der Kontext durch eine zweite Phase der Postkolonialität geprägt, in der eine wachsende Kritik an kolonial geprägter Bildung (*education*) im eurozentrischen Denken laut wurde. In Südamerika, Asien und Afrika, also überall dort, wo philosophisches Denken dekolonisiert wurde, herrschte ein Bedarf an philosophischen Ansätzen, die diesen Debatten und den neuen Stimmen und Räumen Rechnung tragen würden, die die Disziplin unweigerlich prägten – und die interkulturelle Philosophie wurde als ein solcher philosophischer Ansatz entwickelt. Wie Mall schreibt: »Die Art und Weise, wie die Kontinente sich gegenseitig adressieren, ist heute von einer anderen Qualität und findet in einer unvermeidlichen Atmosphäre der philosophischen, religiösen, kulturellen und politischen Reziprozität statt. Die de facto hermeneutische Situation wird durch die Tatsache charakterisiert, dass in den letzten Jahrzehnten nicht-Europäer auch über Europa nachgedacht und geschrieben haben, und es dabei erklärt und beurteilt haben.«¹

Interkulturelle Philosophie nimmt die Dezentrierung der westlichen Philosophie als gegeben und Multi-Zentralität als neue Realität an: »Der universalistische Zug des europäi-

¹ Mall: *Intercultural Philosophy*, 3. (Übersetzung K. R.)

schen Geistes [...] ist nunmehr gezwungen zu realisieren, dass die Tage, da Europa alleine dazu bestimmt war, die Geschichte zu beeinflussen und zu schreiben, endgültig gezählt sind.«² Diese (neue) Multi-Zentralität impliziert, dass interkultureller Dialog nicht so sehr eine Frage des »Westens und des Restes« ist, als vielmehr zwischen den verschiedenen Zentren stattfindet, von denen aus Philosoph*innen versuchen, die Welt zu verstehen. Das bedeutet, dass ein Dialog zwischen afrikanischen und asiatischen Philosophien oder, etwas größer betrachtet, zwischen Zentren innerhalb dieser Kontinente genauso wichtig ist, wie zwischen diesen Kontinenten und Europa. Um die Multi-Zentralität von philosophischen Austauschprozessen zu beschreiben, wurde der Begriff *Polylog* geprägt, angelehnt an den Begriff des Dialogs: »Wir leben in einer globalen Welt, während unser Denken sich immer noch in Bezugsrahmen bewegt, die durch regionale kulturelle Traditionen bedingt werden. Die Antwort auf unsere Frage sollte also sein: Philosophische Probleme können und sollten durch interkulturell orientierte Polyloge verdeutlicht und adressiert werden.«³ Um solche Polyloge zu führen, stellt der hier zitierte Wimmer drei Bedingungen auf, die erfüllt sein müssen:

»Der Begriff der ›Kultur‹ muss solcherart definiert werden, dass erkennbar wird, welche Differenzen für die Philosophie relevant sind.

... ist der Gebrauch von Kultur als Definition von Identität problematisch, manche gehen sogar so weit zu sagen, dass »Kultur« ein genuin rassistischer Begriff ist.

Die Interpretationsregeln von kulturell differierenden Philosophien müssen definiert werden.

Es muss deutlich werden, welches die Kriterien für eine philosophische Hypothese sind, die als transkulturell gültig bezeichnet werden kann.«⁴

In dieser programmatischen Erklärung für die Praxis interkulturellen Austauschs ist hervorzuheben, dass die Richtung der Denkbeziehung von verschiedenen Kulturen hin zum Transkulturellen als Ergebnis von Polylogen erfolgt. Es gibt zwei Dinge in dieser Aussage, die ich in diesem Artikel thematisieren möchte. Zum einen die Direktionalität oder Gerichtetheit von Kulturen *hin zum* Transkulturellen, zum anderen die Annahme, dass Kulturen und kulturell differente Philosophien in einer eindeutigen Weise unterschieden werden könnten.⁵ Die letztere Prämisse wurde von interkulturellen Philosophen kritisiert, unter anderem von Kimmerle, Van Binsbergen und Mosima, die vor der Gefahr warnen, Kulturen zu essentialisieren – und so das, was ein Dialog sein sollte, in dem echte Menschen interagieren und sich wirklich voneinander verändern lassen, zu einer Übung des Kulturvergleichs wird, wobei die einzelnen Kulturen

4 Ebd., 2. (Übersetzung K. R.)

5 Wenngleich ich zustimmen würde, dass der Begriff der Kultur benutzt werden kann, um die menschliche Aktivität zu bezeichnen, die unserer Spezies ein Zuhause gibt, ist der Gebrauch von Kultur als Definition von Identität problematisch, manche gehen sogar so weit zu sagen, dass »Kultur« ein genuin rassistischer Begriff ist.

2 Ebd., 2. (Übersetzung K. R.)

3 Wimmer: *Introduction*, 1. (Übersetzung K. R.)

dann als die realen Interaktionen transzendierend verstanden werden. Um einem solchen essentialisierenden Ansatz entgegenzutreten, schlägt Mosima vor, dass wir Kulturen als *performativ* verstehen, und nicht als anthropologisch definierbare, mehr oder weniger starre Identitäten: »Wir müssen uns von der vergleichenden Philosophie als Zugang zu Interkulturalität verabschieden, denn dieser Ansatz hält weiter an einem holistischen und bindenden Kulturbegriff fest. Er impliziert, dass viele verschiedene ›Kulturen‹ nebeneinander existieren. Die Vorstellungen von Ganzheit und Gebundenheit implizieren eine existenzielle kulturelle Identität, und dass Kultur das Gegenteil von Performativität sei. Doch Kultur ist performativ.«⁶ In diesem Zitat finden wir nicht nur eine Charakterisierung von Kultur (und somit auch von Interkulturalität), die dynamischer ist als die der klassischen »frühen« interkulturellen Arbeiten. Mosima bemerkt auch, dass »Interkulturelle Philosophie [...] kritisch nach den Bedingungen fragt, unter denen wir von Interkulturalität sprechen können.«⁷ Man erwartet nun die Analyse einer Politik der Epistemologie⁸, die in interkultu-

»Wir müssen uns von der vergleichenden Philosophie als Zugang zu Interkulturalität verabschieden, denn dieser Ansatz hält weiter an einem holistischen und bindenden Kulturbegriff fest.«

P. Mosima

rellen Begegnungen unweigerlich am Werk ist, doch eine solche Analyse findet in seinem Werk nur am Rande Beachtung.

In diesem Artikel möchte ich die Grundzüge einer solchen Politik und ihrer Bedeutung entfalten, und der Frage nachgehen, wie sie adressiert werden sollte, um der interkulturellen Philosophie die Machtbeziehungen bewusst zu machen, die ihre Aktualisierung bedingen. Der Fokus auf Kultur und auf Kulturen, den Vergleich und die Interaktionen zwischen ihnen, hat bis heute verhindert, dass dekoloniale Sichtweisen⁹ einen wichtigen Platz in der interkulturellen Philosophie einnehmen konnten. Schlüsseltexte der postkolonialen Theorie und der kritischen Rassismusforschung – wie z. B. Frantz Fanon und Edward Said – werden, wenngleich sie zu einer Dezentrierung und Dekonstruktion von hegemonialen westlichen/nördlichen Philosophien beitragen, nur langsam in Verbindung mit Texten der interkulturellen Philosophie gebracht. Neuere postkoloniale, oder post-postkoloniale, Arbeiten¹⁰ müssen für die interkulturelle Philosophie erst noch fruchtbar gemacht werden. Das kann zum Teil dadurch erklärt werden, dass beide Ansätze, Dekolonisierung und Dekonstruktion, jeweils auf

6 Mosima: *Philosophic Sagacity and Intercultural Philosophy beyond Henry Odera Orika*, 23. (Übersetzung K. R.)

7 Ebd., 22. (Übersetzung K. R.)

8 Dieser Begriff, der darauf hindeutet, wie Machtbeziehungen bestimmen, welches Wissen als anerkannt gilt und was als Irrationalität codiert wird, ist zentral für mein bald erscheinendes Buch. Vgl. Roothaan: *Indigenous, Modern and Postcolonial Relations to Nature*.

9 Damit sind Blickwinkel und Perspektiven gemeint, die Machtfragen in den Blick nehmen, die historisch die Trennlinien von Vernunft und gültigem Wissen dominieren.

10 Weiter unten werde ich die Arbeit von Michael Onyebuchi Eze diskutieren, von der man sagen könnte, dass sie einen Schritt über den postkolonialen Diskurs hinausgeht.

ihre Weise von Fragen ausgehen, die radikal von jenen der interkulturellen Philosophie divergieren: Wo die einen die nicht-Inklusivität eines »weißen« Begriffs der Menschheit (und die Machtbeziehungen, die diesen Begriff an seinem dominanten Platz erhalten) kritisieren, sind die anderen bestrebt, die westlich dominierten Beschreibungen als universelle Philosophie umzudefinieren.¹¹ Obgleich sowohl die interkulturelle Philosophie als auch die dekolonialen Theorien die Beziehungen zwischen Philosophien mit verschiedenen Zentren zu verändern suchen, haben sie sich kaum gegenseitig beeinflusst.

Die Schwierigkeit, an einem gemeinsamen Strang zu ziehen, ergibt sich aus einem unvollständigen Verständnis dessen, was im interkulturellen Austausch und der interkulturellen Philosophie selbst am Werk ist. Während Verständnis, Interpretation und Dialog für einen solchen Austausch zentral sind, kann deren Möglichkeit nur im Rahmen eines gemeinsamen menschlichen Potenzials gewährleistet werden, die Welt zu erklären und sich zu ihr in Bezug zu setzen. An dieser Stelle kommt meine Adressierung von Transkulturalität ins Spiel. Solche Austauschprozesse können nicht vollzogen werden, ohne das in verschiedenen »Kulturen« – die ich »Denkräume« (*thinking spaces*) nennen möchte – anwesende epistemische Material zu mobilisieren. Denkräume sollten als lokal distribuierte Durchgangsräume verstanden werden, d. h. als lokale Philosophien, die die Realität verstehen und mit ihr

Denkräume sollten als lokal distribuierte Durchgangsräume verstanden werden, d. h. als lokale Philosophien, die die Realität verstehen und mit ihr umgehen können und sich innerhalb geographischer und historischer Koordinaten öffnen und per definitionem in der Lage sind, mit anderen Räumen und anderen Koordinaten zu kommunizieren.

umgehen können und sich innerhalb geographischer und historischer Koordinaten öffnen und per definitionem in der Lage sind, mit anderen Räumen und anderen Koordinaten zu kommunizieren.¹²

Mit diesem Begriff im Hinterkopf möchte ich nun die Unterschiede zwischen dem interkulturellen Ansatz, dem transkulturellen Ansatz, und *cross-cultural research*¹³ hervorheben und so zeigen, wie sie sich gegenseitig ergänzen, wie sie der Philosophie den Weg zur Interdisziplinarität weisen und sie für Machtbeziehungen im Dialog sensibilisieren können, und zwar mit einem Rekurs auf Einsichten der kritischen und postkolonialen Theorie. Ich werde versuchen zu argumentieren, dass die interkulturelle Philosophie explizit die historischen Wirkungen von Macht und Unterdrückung

12 »Kulturen« – der Oberbegriff, dessen rein epistemischer Aspekt mit »Denkraum« benannt ist – können ausgemacht werden, indem man aus sehr spezifischen Beschreibungen des Weltens-machens (*world making*) heraus zoomt, doch sollten sie, wie bereits erwähnt, weder hypostasiert noch essenzialisiert werden.

13 A. d. Ü.: *Cross-cultural research* wird im Folgenden nicht übersetzt, da eine geläufige Übersetzung des Terms *cross-cultural* als »kulturvergleichend« dem Anliegen der Verfasserin gerade nicht gerecht wird, wie im Folgenden noch deutlich werden wird, wenn die Verfasserin *cross-cultural research* explizit von der Methode des Kulturvergleichs abgrenzt. Der Begriff *cross-cultural*, wie die Verfasserin ihn hier einführt, impliziert eben keinen Kulturvergleich von einer unsichtbaren Position in einem neutralen Zentrum aus, sondern eine mehrere »kulturelle« Perspektiven mitbedenkende und einbeziehende multi-direktionale Erforschung von Phänomenen und Räumen.

11 Siehe Roothaan: *Aren't We Animals?*

ckung in menschlichen Gesellschaften adressieren muss. Schließlich wird deutlich werden, dass interkulturelle Philosophie die schwere und demütige Arbeit des *cross-cultural research* in den Human- und Naturwissenschaften nutzen und fördern sollte, um ihr Streben nach einem inklusiveren Verständnis der Welt zu fundieren. *Cross-cultural research* wurde unter anderem von Cheikh Anta Diop eingeführt, dessen afrozentrische Erforschung der Übertragung von Kultur und Sprache zu einem wichtigen Forschungsparadigma geworden ist, gerade in einer Zeit, die Multizentralität als Ausgangspunkt für ein aktualisiertes Verständnis vom Ort des Menschen in der Welt anerkennt. Doch zunächst möchte ich der Idee des Transkulturellen nachspüren, nicht als Ergebnis von Dialog, wie Wimmer vorschlägt, sondern als innere Begründung von interkulturellem Denken. Dafür werden wir zwei Denker des 19. Jahrhunderts zurate ziehen, Max Scheler und William James, die jeweils die Verschiedenheit von Kulturen – und den damit einhergehenden ontologischen Pluralismus – als existenziellen Aspekt der *conditio humana* analysiert haben.

VOR BABEL – TRANSKULTURALITÄT DENKEN

Lange bevor die Idee der Interkulturalität in der Philosophie eine zentrale Stellung einnahm, haben der deutsche Philosoph Max Scheler und der US-amerikanische Philosoph William James untersucht, inwiefern divergierende Weltansichten – seien sie »kulturell«,

Lange bevor die Idee der Interkulturalität in der Philosophie eine zentrale Stellung einnahm, haben der deutsche Philosoph Max Scheler und der US-amerikanische Philosoph William James untersucht, inwiefern divergierende Weltansichten berücksichtigt werden sollten, wenn man philosophiert.

moralisch oder epistemologisch verschieden – berücksichtigt werden sollten, wenn man philosophiert. Ich werde mit einer Diskussion von Schelers Begriff der Transkulturalität beginnen, wie er ihn in seinem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* entwickelt. In diesem Werk unterzieht Scheler die Kantische Ethik einer Kritik und wirft ihr vor, nur formale Kriterien anzugeben, um zu entscheiden, was moralisch gültig ist, und dabei die konkrete, materielle Situiertheit von historischen Wertesystemen und Kulturen ignoriert. Für unser Thema von Relevanz ist besonders die Analyse und Kritik der Kantischen Vorstellung der Moral als einem autonomen, transhistorischen und auch transkulturellen Bereich. Scheler hält an Kants »Destruction« der vorangegangenen (aristotelischen) Ethik der Güter und Zwecke fest¹⁴ und betont die Bedeutung von Kants Entdeckung der Ethik an und für sich, jenseits des menschlich-begrenzten Begehrens. »Sie [die »materiale Wertethik«] wünscht *nicht*, »antikantisch« zu sein oder hinter Kant zurückzugehen, sondern über Kant »hinauszugehen«. Sie ist nicht weniger »historisch relativistisch« als Kant, sondern *mehr* – ohne deshalb eine absolute Ethik aufzugeben.«¹⁵ Während die Idee eines »historischen Relativismus« darauf hindeutet, dass Werte ihre Bedeutung innerhalb menschlicher Gemeinschaften durch konkrete historische Prozesse erhalten, ver-

¹⁴ Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Vorwort zur dritten Auflage, xvii.

¹⁵ Ebd., xviii. Hervorhebung im Original.

tritt Scheler die Auffassung, dass Werte trotz allem eine gewisse transhistorische und transkulturelle Gültigkeit besitzen. Er löst diesen scheinbaren Widerspruch auf, indem er für eine objektive Natur der Werte argumentiert und gleichzeitig anerkennt, dass sie in bestimmten historischen Umständen und in bestimmten Gruppen ihren Ursprung haben. Diesen Prozess nennt er »Erweiterung« des »Wertreichs«, und er erkennt gleichzeitig an, dass Werte mit der Zeit auch zerfallen und für die Menschheit verloren gehen können, was ein Schrumpfen des Bereichs der Werte bedeuten würde. Kulturen (*civilizations*) entstehen und vergehen, und dasselbe gilt für die Werte, die sie »performativ«¹⁶ ins Leben rufen oder verfallen lassen.¹⁷

Scheler schlägt seinen Ansatz als Alternative zu zwei Irrtümern vor: Einerseits dem Irr-

16 Dieser Ausdruck wird hier verwendet, um den Begriff zu nutzen, der weiter oben von Mosima gebraucht wurde und der hier für den Bereich der Kultur verwendet wird, nachdem er ursprünglich in der Sprachphilosophie geprägt wurde, vor allem in Austin: *How to do Things with Words*.

17 Um zu verdeutlichen, wie Scheler Kontingenz und Objektivität verbindet, kann das Folgende beachtet werden: Autonomie ist eindeutig ein Wert, der im Europa des 18. Jahrhunderts beginnt, den Leuten etwas zu bedeuten, und Verteilungsgerechtigkeit hat keine klare Bedeutung vor dem 19. Jahrhundert – das bedeutet jedoch nicht, dass diese Werte an sich kontingent wären. In der Moral und im Recht fungieren sie als objektive Prinzipien, obwohl sie nur in einer bestimmten historischen Epoche Anerkennung finden. Diese beiden Beispiele aus dem europäischen Kontext können durch andere von anderen Zeiten und Orten ersetzt werden.

Das ist eine interessante Art, das Transkulturelle *nicht* als Ergebnis von Dialog oder Polylog zu denken, sondern als ontologische (und dennoch historische) Gegebenheit.

tum der formalen Ethik, die »zwischen Ethik und praktischer Moralität ein Ethos nicht kennt« und damit »auch keinen Wechsel im Ethos selbst«. Mit Ethos ist hier die kulturell erlernte Form der Moral gemeint. Der andere Irrtum besteht in der »Verabsolutierung der Wertschätzungen der jeweiligen Eigenart und des Kulturkreises des betreffenden Forschers; d. h. auf der Enge und Blindheit des sittlichen Werthorizontes, sittlich selbst wieder bedingt durch mangelnde Ehrfurcht und Demut vor dem sittlichen Wertreichtum, seiner Ausdehnung und Fülle.«¹⁸ Seine Philosophie versucht Werte von einem Kompromiss aus zu denken, so dass einerseits das ganze Gewicht der Geschichte und Kultur für die Produktion von vielseitigen und sich verändernden Wertesystemen anerkannt werden kann, und *gleichzeitig* der Tatsache Rechnung getragen wird, dass Werte nicht auf kulturelle oder historische Varianzen reduziert werden können. Das ist eine interessante Art, das Transkulturelle *nicht* als Ergebnis von Dialog oder Polylog zu denken, sondern als ontologische (und dennoch historische) Gegebenheit. Ontologie meint an dieser Stelle nicht etwas, das außerhalb der Zeit gegeben ist, sondern das, was sich – pragmatisch oder performativ – in der Zeit und durch Kultur durch menschliche Verantwortung gegenüber dem an sich und für uns Bedeutsamen realisiert.

Es ist kein Zufall, dass Scheler das Werk von William James, einem der Begründer des Pragmatismus, gelesen hatte, zeigt seine On-

18 Beide Zitate siehe Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 315 (Kap. V.6.a).

tologie doch pragmatische Einflüsse. Obwohl Scheler James an mehreren Stellen kritisiert, vollzieht er eine ähnliche Geste wie sein älterer Kollege in dem Versuch, die (damals neue) Phänomenologie zu transformieren, sodass wir das menschliche Leben in seiner Dynamik nicht auf der Grundlage einer Logik (so wie Hegel), sondern aufgrund von kontingenten Begebenheiten im Bereich des empirisch Erfahrbaren erfassen. Kaum zehn Jahre vor dem Erscheinen von *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* veröffentlichte James eines seiner letzten Werke, *Das pluralistische Universum*¹⁹, worin er den Versuch unternimmt, den Einfluss Hegels auf die Philosophie seiner Zeit aufzubrechen, indem er eine Aufwertung von Erfahrung in konkreten Kontexten vorschlägt. James argumentiert gegen einen rationalistischen »monistischen Idealismus« der behauptet, dass wir die Realität nur verstehen können, wenn wir voraussetzen, dass sie in bestimmbaren axiomatischen Regeln gründet und geordnet ist, zu denen die Vernunft Zugang hat. In diesem Zusammenhang diskutiert James das Werk des nicht dem Mainstream zuzurechnenden, panpsychistischen Denkers Gustav Theodor Fechner und des dynamistischen Philosophen Henri Bergson, die jeweils, wenngleich auf verschiedene Weisen, die Welt als abhängig von einer sie wahrnehmenden Subjektivität beschreiben. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine Subjektivität, die (wie jene, die wir bei Descartes, Kant und Hegel finden) auf eine Art kategorische

»Wenn die Einzel-Form ebenso die ewige Form der Wirklichkeit wäre, wie sie die Form ist, in der uns das zeitliche Geschehen erscheint, dann haben wir immer noch eine zusammenhängende Welt, und nicht einen bis auf den Grund gehenden Unzusammenhang, als welchen sie von so vielen Anhängern des Absoluten hingestellt wird.«

W. James

und universelle Vernunft reduziert werden kann – vielmehr steht diese Subjektivität im Plural: Als Subjektivitäten, die geerdet sind, in Zeit und Raum situiert, und die die Welt von dem Ort aus wahrnehmen, an dem sie sich jeweils gerade befinden.

Auch wenn James sich nicht auf den Begriff der Kultur konzentriert, kommt er zu dem Schluss, dass die menschliche Realität nicht eine sein muss, sondern plural sein könnte. Wir brauchen keinen geschlossenen einheitlichen Kosmos, um wissen und leben zu können, wir müssen lediglich in der Lage sein, unsere Erfahrungen und Praktiken mit etwas zu verknüpfen, das uns selbst übersteigt. Wir brauchen die Grenzen von diesem Etwas nicht zu kennen, ja nicht einmal zu wissen, ob es Grenzen hat. James nennt die verschiedenen Welt-Konzeptionen, die monistische und die pluralistische, die Einzel-Form und die All-Form. »Der Pluralismus gestattet den Dingen wirklich als einzelne und in der Einzel-Form zu existieren. Der Monismus hingegen glaubt, daß die All-Form oder die Form der kollektiven Einheit die einzige Form ist, die als rational zu gelten hat.«²⁰ »Wenn die Einzel-Form ebenso die ewige Form der Wirklichkeit wäre, wie sie die Form ist, in der uns das zeitliche Geschehen erscheint, dann haben wir immer noch eine zusammenhängende Welt, und nicht einen bis auf den Grund gehenden Unzusammenhang, als welchen sie von so vielen Anhängern des Absoluten hingestellt

wird.«²¹ James' pluralistische Ontologie lässt sich wunderbar auf die Wissenschaft der Kulturen übertragen. Ich erachte sie als wichtig für unsere Diskussion, da James – wie auch Scheler, und im Gegensatz zu zeitgenössischen Kulturanthropologen und Kulturphilosophen – eine kritische Betrachtung der transkulturell und ontologisch gegebenen Differenz im In-der-Welt-sein ermöglicht. Sein Ansatz geht über Hermeneutik und Dekonstruktion hinaus und behandelt das Transkulturelle nicht als Endprodukt eines gelungenen Dialogs, sondern als existenzielle (und existente) Bedingung für menschliches Leben.

Dieser Pluralismus führt uns nicht geradewegs ins Chaos oder in die Irrationalität, wie James betont. »Unser ›Multiversum‹ macht noch immer ein Universum aus: denn jeder Teil ist, wenn auch nicht in tatsächlicher oder unmittelbarer Verbindung, so doch in einer möglichen oder mittelbaren Verbindung mit jedem anderen noch so entfernten Teile verbunden, und zwar dank der Tatsache, daß jeder Teil mit seinem nächsten Nachbarn in unauflöslicher gegenseitiger Vermischung zusammenhängt.«²² Im Diskurs unserer Zeit könnte man seine Idee ein »Netz« nennen: Damit ein »Universum« real sein kann, müssen die Dinge irgendwie zusammenhängen, ohne dass jedes einzelne von ihnen zu einer finalen Quelle zurückverfolgt werden muss (dem Urknall oder dem Schöpfergott). James entwickelte seine dynamische, pragmatische Ontologie,

»Unser ›Multiversum‹ macht
noch immer ein Universum
aus ...«

W. James

um der Erfahrung in ihren »wildem« Formen gerecht zu werden. Die moderne Ontologie, basierend auf den klassischen Wissenschaften des 17. Jahrhunderts, verstand die Welt letztlich als ihrer Natur nach mechanistisch und abgeschlossen – in dem Sinn, dass ein paar universelle Gesetze oder Prinzipien auf all ihre einzelnen Elemente angewandt werden können. James war der Meinung, dass wir auf diesem Weg das Empirische auf das reduzieren, was in die Kategorie von kontrollierbaren und experimentellen Erfahrungen fällt, und dabei den größeren Teil menschlicher Erfahrung ausschließen, der alle möglichen Arten von nicht-wissenschaftlichen Elementen umfasst, wie zum Beispiel Vertrauen, Imagination und Werte sowie deren Potenzial, uns Trost zu spenden und existenzielle Ängste zu zerstreuen. Im Laufe seines Schaffens war James auch aktiv an der Formierung der noch jungen Disziplin der Psychologie beteiligt, die er für einen ernstzunehmenden Teilbereich der Wissenschaften hielt, und er konsultierte sogar ein Medium, um über den Tod seines jungen Sohnes Herman hinwegzukommen.

Was für sein eigenes Werk nicht unmittelbar zentral ist, aber sicherlich eine von dessen Wirkungen darstellt, ist das Einreißen der Mauern der eurozentrischen Philosophie und Wissenschaft, die jegliche Geister akzeptierenden Ontologien als irrational ausschließen. In diesem Sinn kann sein pragmatischer Ansatz als Grundlage für eine post-rassistische, post-koloniale Philosophie genutzt werden, die nicht nur verschiedene kulturelle Realitätsverständnisse akzeptiert, sondern diese

21 Ebd., 210–211.

22 Ebd., 211.

auch als miteinander verwoben begreift (insofern geht James über multikulturelle oder relativistische Ansätze hinaus). Selbst die rationalistische monistische Weltansicht kann vom pluralistischen James nicht zurückgewiesen werden (»Dieses Universum *kann* letzten Endes ein Blockuniversum sein [...]«²³), sondern wird zu einer Art unter vielen möglichen und miteinander verwobenen Arten, um zu begreifen, was wir erfahren und tun. Auf diese Weise wird die monistisch-rationale Konzeption, indem sie zu *einer* Option unter vielen wird, letztlich natürlich per definitionem doch abgelehnt, denn sie kann nicht bestehen, ohne für sich zu beanspruchen, der einzige Zugang zur Welt zu sein, und somit kontinuierlich und gewaltvoll jede Idee, die dem widerspricht, zu verfolgen. Der Monismus kann keine anderen ontologischen Optionen gelten lassen. Der transkulturelle Pluralismus kann das schon – und deswegen ist er notwendig, um die Möglichkeiten des interkulturellen Dialogs auszuloten.

Der Monismus kann keine anderen ontologischen Optionen gelten lassen. Der transkulturelle Pluralismus kann das schon – und deswegen ist er notwendig, um die Möglichkeiten des interkulturellen Dialogs auszuloten.

WAS ZU TUN IST – DURCH KULTUREN HINDURCH DENKEN

Anfang der 2000er-Jahre fiel mir ein Titel in die Hände, der mich neugierig machte, denn er schien etwas Neues zu versprechen nach all den Jahren von Kulturrelativismus und Multikulturalismus. Es handelte sich um *Thinking Through Cultures* von Richard Shweder, ein bahnbrechendes Werk der *cross-cultural*-Psy-

chologie.²⁴ Ungefähr zur selben Zeit hielt die Idee des *cross-cultural research* Einzug in viele neue und junge interdisziplinäre Forschungsfelder – vor allem in der Religionswissenschaft und Kulturanthropologie, aber auch in Feldern wie Biologie, Geographie oder den Sprachwissenschaften. »Weiße«²⁵ Forscher*innen fingen nun an zu realisieren, dass nicht-westliche Kulturen nicht nur Konglomerate von Praktiken sind, die es zu beschreiben und zu erklären gilt, sondern dass vielmehr jede von ihnen ihren eigenen Weltzugang hat, ihre eigenen Systeme der Wissensproduktion, die wiederum mit eigenen Ontologien, Anthropologien und Moralsystemen verbunden sind. Dieses Eingeständnis war die grundlegende Einsicht der *cross-cultural research*, die vor allem in empirischen Disziplinen etabliert ist. Gleichzeitig ist *cross-cultural research* nicht von der Philosophie losgelöst, da die theoretische Erneuerung in den Disziplinen die Forscher wiederum dazu drängt, philosophische Arbeit für ihre eigene Forschung zu leisten. Man könnte sogar sagen, dass in der *cross-cultural research* die strengen Grenzziehungen zwischen Philosophie und empirischem Wissen an Bedeutung verlieren, nachdem sich

24 Shweder: *Thinking Through Cultures*.

25 Die Anführungszeichen weisen darauf hin, dass Weiß-sein sich nicht auf die Hautfarbe bezieht, sondern auf das System der weißen Vormachtstellung, das seine *raison d'être* in der Unterdrückung und im Ausschluss von anderen, als schwarz deklarierten Perspektiven findet (»schwarz« bedeutet also ebenso wenig eine unmittelbare Bezugnahme auf Hautfarbe).

die Philosophie über Jahrhunderte von den Wissenschaften abgegrenzt hatte.

Cross-cultural research ist nicht zuletzt an einer aktiven Veränderung der Geschichte interessiert und lässt das, was durch »othering« marginalisiert wurde, zu seinem Recht und seiner Relevanz kommen; sie trägt somit dazu bei, wie Fanon bereits in *Die Verdammten dieser Erde* schrieb, die Geschichte des Kolonialismus zu beenden, indem die Geschichte der Dekolonisierung beginnt. Ohne diesen Perspektiv-, wenn nicht gar Paradigmenwechsel lässt sich keine Forschung betreiben, die die Machtverhältnisse zwischen den »Kulturen« wirklich verschiebt, und somit auch kein Verständnis gewinnen von dem gegenseitigen historischen Austausch und wechselseitigen Einflüssen. Die Geschichte muss – anstatt als Einbahnstraße in Richtung gesteigerter »Zivilisation« (monokulturell verstanden) – als komplexes Netzwerk von Pfaden verstanden werden, die einander (durch-)kreuzen, ihrem eigenen Verlauf durch bestimmte Zeiten hindurch folgen und sich manchmal wieder begegnen in sich stetig verändernden Kräfteverhältnissen. Die Geschichte selbst muss der Tatsache gewahr werden, dass selbst in Situationen großer Machtungleichheit kultureller Einfluss von den Unterdrückten zu den Unterdrückern fließt – vielleicht sogar in höherem Maße als andersherum.²⁶

In gewisser Hinsicht fängt *cross-cultural research* erst mit dem Beginn der Dekolonisie-

»Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das Sein, ...«

F. Fanon

rung an, von der Fanon schreibt: »Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das Sein, sie modifiziert das Sein grundlegend, sie verwandelt die in Unwesentlichkeit abgesunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure [...]«. ²⁷ Die postkolonialen Schriften selbst heben an als ein Akt der Umwandlung – der Zerstörung der Kolonialen Welt. Was Fanon über die kolonialen Gebiete sagt – dass sie im Zuge des Dekolonisierungsprozesses tief in den Boden eingestampft oder vom Territorium vertrieben werden²⁸ – kann auf die Situation übertragen werden, was in akademischen Arbeiten geschieht, wenn sie, in einer Geste der Denunzierung traditionellen westlichen Wissens, bestrebt sind, authentische unterdrückte Wahrheiten in den Mittelpunkt zu stellen. Das ist eine notwendige Phase im Dekolonisierungsprozess; doch wenn sie nicht mit der Zeit kreativ weiterentwickelt wird, dann hindert sie uns an einem tieferen Verständnis über die Position und den Zustand der gegenwärtigen Welt.

Cross-cultural research muss genauso die Opfer wie die Täter der Unterdrückung thematisieren und sich von idealisierten Identitäten auf beiden Seiten verabschieden. In seinem Buch *Politics of History in Contemporary Africa* hat Michael Onyebuchi Eze dies kürzlich mit einem Fokus auf Afrika unternommen. In diesem Text versucht er, über den ersten Postkolonialismus hinauszugehen, der die durch den Kolonialismus produzierten, ge-anderten

²⁶ Dies entspricht dem, dass es, wie man sagt, keine US-amerikanische Kultur ohne die »Schwarze« Kultur geben würde.

²⁷ Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*.

²⁸ Vgl. ebd., 34.

(*othered*) und exotisierten Identitäten²⁹ im Rahmen einer Umkehrbewegung aufgewertet und positiv besetzt hat. »Postkoloniale afrikanische Diskurse waren letztlich eine westliche Erfindung. Erstens wurden diese Diskurse als direkte Folge der Kolonisierung erst möglich. Zweitens wurden sie durch westliche Erziehung (*education*) ermöglicht. Diese Diskurse, ihre Sprache und ihre hermeneutischen Werkzeuge bewohnen allesamt einen westlichen epistemologischen Raum.«³⁰ Eze zufolge ist das Problem von postkolonialer Geschichte, Ethno-Philosophie und Cultural Studies, dass sie sich, obwohl sie eine notwendige Phase im Dekolonisierungsprozess darstellten, in der Suche nach Idealtypen verloren haben, die lediglich eine Spiegelung der westlichen Erfindung der eigenen idealisierten Identität sind, also letztlich ähnlich wie die durch *Othering* und Diffamierung geprägten Darstellungen des nicht-westlichen Subjekts in der binären Logik verhaftet bleiben. Ideen wie die *Négritude*, der Pan-Afrikanismus oder *Blackness* stellen die idealisierten Gegenbilder dar, die ein neuer, kreativer Historismus³¹ laut Eze zu überkommen hätte.

Wenn wir nun einen Blick auf das Werk eines der großen Pioniere der *cross-cultural research*, des senegalesischen Historikers Cheikh Anta Diop (1923–1986), werfen, so stellen wir

29 Vgl. dazu die Analyse von Edward Said in seinem bahnbrechenden Gründungstext der postkolonialen Theorie: Said: *Orientalismus*.

30 Eze: *The Politics of History in Contemporary Africa*, 11. (Übersetzung K. R.)

31 Vgl. ebd., 13.

»Postkoloniale afrikanische Diskurse waren letztlich eine westliche Erfindung.«

M. O. Eze

fest, dass sein Werk einerseits in das von Eze skizzierte Schema zu passen scheint, insofern er versucht, eine idealisierte und einheitliche afrikanische Geschichte zu rekonstruieren, in der antike schwarze Ägypter ihre Hochkultur über den gesamten Kontinent verbreiteten, und damit antike Wissenstraditionen in verschiedenen afrikanischen Kulturen erklärt. Andererseits hat Diop – der Ausbildung nach ein Physiker, der sich intensiv mit Kultur- und Sprachwissenschaften beschäftigt hat, um afrozentrischen Geschichten nachzuspüren – auch tatsächliche Arbeit geleistet und neues und vergessenes empirisches Material zutage gefördert; und er hat damit bewiesen, dass sein neues Paradigma Teile der Realität sichtbar macht, die bis dahin kaum erforscht waren, insbesondere nicht in einer akademischen Kultur, die im Europa des 17. Jahrhunderts ihren Ursprung hat. So zeigt er – gestützt auf Daten, die seinerzeit verfügbar waren – in seinem Buch *Precolonial Black Africa*³², inwiefern antike mediterrane Kulturen, einschließlich derer des afrikanischen Kontinents, miteinander interagiert und sich gegenseitig beeinflusst haben, und wie die späteren islamischen Invasionen ihre Spuren nicht nur in den afrikanischen Kulturen hinterließen, sondern dass ihr Einfluss auch in Form von neuen Elementen in genuin afrikanische Praktiken aufgenommen und transformiert wurde.

Eric S. Ross, der afrozentrische Überlegungen aufgreift, zeigt in seinen Arbeiten, dass *cross-cultural research* im Anschluss an

32 Diop: *Precolonial Black Africa*.

Diop eine grundlegende Interdisziplinarität erfordert, um Geschichten und Wissenssysteme von Orten aufzudecken, die nie im Rampenlicht der modernen westlichen Hegemonie standen. Nach einem Studium der Geografie promovierte Ross in Religionswissenschaften mit einer Studie über die spirituelle Bedeutung des Raums in der heiligen Stadt Touba in Senegal, Westafrika.³³ In seiner Arbeit – er ist assoziierter Professor an der Al Akhawayn Universität in Marokko – kombiniert er seitdem die verschiedenen Disziplinen und nutzt seine Kenntnisse in Französisch, Englisch, Arabisch und mehreren afrikanischen Sprachen, um Geschichten in den Blick zu nehmen, die ohne solche interdisziplinären Werkzeuge keine Rolle in den sich globalisierenden Forschungspraktiken spielen würden. Nach Feldforschungen im Senegal in den Jahren 2001 bis 2002 – um nur eines seiner Projekte zu erwähnen – hat er Listen und Beschreibungen von antiken Bäumen erstellt, die sich einst in der Mitte von Königshöfen, Gesprächsorten, an denen das *palaver* geführt wurde, oder öffentlichen Plätzen des Gemeinwesens befanden.³⁴ Da Bäume nicht nur als landschaftliche Markierungen dienten (ganz ähnlich wie Kirchtürme im mittelalterlichen Europa), sondern auch Erinnerungsorte vergangener Geschichten waren, fügte er diese Erzählungen mit einer Beschreibung dieser Orte und ihrer Geschichte auf einer interak-

... dass man sich, um tatsächlich nicht-westlich zentrierte *cross-cultural research* zu betreiben, gegen die Machtssysteme wenden muss, die solche Forschungen für unmöglich erklären;

tiven Karte zusammen. Das Ergebnis dieser Arbeit ist, dass das, was dem uninteressierten Reisenden – sei es ein Tourist, ein Mitarbeiter einer NGO oder gar ein einheimischer Jugendlicher ohne Beziehung zu mündlichen Traditionen – als eine kulturell und historisch »leere« Landschaft erscheinen würde, nun zu einem mit vergangenen Bedeutungen durchwirkten Raum wird, in dem ein lokal verankertes Denken – durch digitale Mittel – mit den sich herausbildenden globalisierten interkulturellen Diskursen verbunden werden kann.

SICH DER MACHT BEWUSST SEIN – POLITIK DER EPISTEMOLOGIE

Die Arbeit von Forschern wie Diop und Ross zeigt, dass man sich, um tatsächlich nicht-westlich zentrierte *cross-cultural research* zu betreiben, gegen die Machtssysteme wenden muss, die solche Forschungen für unmöglich erklären; denn ihre Bezugsrahmen verhindern von vornherein die Anerkennung der Fakten und Befunde dieser Forschung. Zum Beispiel hält sich unter Forscher*innen hartnäckig die Vorstellung, dass das sub-saharische Afrika von mündlichen Kulturen geprägt sei, obwohl in der Bibliothek von Timbuktu eine Sammlung mit Manuskripten gelagert wird, die bis ins elfte Jahrhundert zurückgehen. Und trotz der Tatsache, dass mit den richtigen interdisziplinären Werkzeugen und feinen Sprachkenntnissen selbst Mündlichkeit eine verlässliche historische Quelle darstellen kann, wie Ross in seiner Kartographie antiker

33 Überarbeitet aufgenommen in Ross: *Sufi City*.

34 Die Ergebnisse sind veröffentlicht in Ross: *Palaver Trees Reconsidered in the Senegalese Landscape*.

Bäume zeigen konnte, bleibt Hegels Idee, der zufolge »Afrika« erst durch Kolonialismus ein Teil der Weltgeschichte werden konnte, verbreitet. Um gegen diese Vorurteile vorzugehen, die die letzten Reste der europäischen Hegemonie in den Wissenschaften widerspiegeln, müssen junge Wissenschaftler*innen es wagen, »kleine« Sprachen zu lernen, um Religionen zu erforschen, die in ihrer eigenen Welt nicht vorherrschend sind, und so die stille Politik herausfordern, die die meisten akademischen Programme lenkt. Es ist wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass ich keineswegs für mehr Arbeiten aus anthropologischer Perspektive plädiere, die bestrebt sind, andere Orte zu beschreiben und kennenzulernen,³⁵ sondern vielmehr eine multi-direktionale, interkulturelle Erforschung der verschiedenen Arten und Weisen, in einer Welt zu leben und sie zu verstehen befürworte, die aus mannigfaltigen menschlichen Denkräumen besteht. Es sollte zum Beispiel genauso selbstverständlich sein, dass ein Forscher aus Nigeria Flämisch lernt, um herauszufinden, auf welche lokalen Probleme Spinozas Werk Antworten suchte, wie, dass eine chilenische Forscherin Wolof und Arabisch lernt, um die Manuskripte aus Timbuktu dahingehend zu untersuchen, was diese von den jeweiligen historischen und geographischen Räumen aus über die Welt zu sagen haben.

Solch eine neue Offenheit sollte nicht nur dazu führen, die Geschichte zu verstehen, sondern vielmehr den Anspruch haben, kri-

35 Vgl. Said: *Orientalismus*, Kapitel 1: »Den Orientalen kennenlernen«.

Es sollte zum Beispiel genauso selbstverständlich sein, dass ein Forscher aus Nigeria Flämisch lernt, um herauszufinden, auf welche lokalen Probleme Spinozas Werk Antworten suchte ...

tisch zu analysieren, inwiefern die Geschichte in der Gegenwart am Werk ist, und zwar im zeitgenössischen Austausch von Hoffnungen und Plänen für die Vielzahl an lokal und global verflochtenen Zukünften. So kann man beispielsweise kaum die Hoffnung hegen, ein Stück Wald in der Demokratischen Republik Kongo zu schützen, ohne das Begehren der internationalen Märkte nach der Förderung von Metallen für Smartphones mitzubedenken und *gleichzeitig* auch, wie das Bestreben von NGOs, der gesamten Weltbevölkerung Zugang zu Bildung zu verschaffen, in Kontinuität steht mit der kolonialen Politik, Menschen auszubilden, um die Administration der Orte zu gewährleisten, an denen die benötigten Rohstoffe abgebaut werden sollen. Dabei sollte man ebenso gleichzeitig auch den Wert von Schulbildung anerkennen, die es erlaubt, den Zugriff der neokolonialen Machtstrukturen zu kritisieren, *und zugleich* nicht vergessen, dass genau dies auch eine Gefahr für traditionelle Bildungssysteme darstellt. »Die koloniale Welt ist eine in Abteile getrennte Welt«,³⁶ schrieb Fanon – sie teilt die Leute in Gruppen ein: Hier die Eingeborenen, dort die Zivilisierten. Ich würde sogar sagen, dass die gegenwärtigen Machtsysteme zu immer komplexeren und schwieriger aufzulösenden Aufteilungen führen; sie zerteilen Wissen in Spezialisierungen, Arbeit in Berufsgruppen, Menschen in Klassen, »Rassen« und Geschlechter, so dass es letztlich unmöglich wird, das Gesamtbild unserer gegenseitigen

Verbundenheit zu erfassen. Diese Aufteilung ist ein sicheres Mittel, um die Menschen zu regieren, ohne dass sie sich dessen bewusst sind, und sie so zu verwertbaren Zahnrädern in der Konsummaschine zu machen.

Die interkulturelle Philosophie sollte also – mit ihrem Anspruch, Wahrheit und Verstehen jenseits von partikularen kulturellen Rastern zu ermöglichen – der Tatsache Rechnung tragen, dass Kultur immer schon ein Teil ist von Machtstrukturen, die definieren, was als Wissen gelten kann. Sie muss versuchen, über Kultur hinauszugehen *und gleichzeitig* anerkennen, dass jedes menschliche Denken und jede Praxis in ihr erst entstehen. Ich habe versucht zu zeigen, wie man diese Ziele erreichen könnte: Man muss sich bewusst machen, dass das Transkulturelle immer schon gegenwärtig ist im Prozess von kultureller Veränderung; und anerkennen, dass man, um die Performanz und den wechselseitigen Austausch und Einfluss von Kulturen zu verstehen, die zähe Arbeit von *cross-cultural research* und Interdisziplinarität auf sich nehmen muss. Diese Wege lassen sich jedoch nicht beschreiten, ohne die Strukturen zu bekämpfen, die manche Fakten als real und andere als nicht-existent markieren.

Ohne eine kontinuierliche Sensibilität für und Kritik an Machtsystemen, die der Politik der Epistemologie zugrunde liegen, kann *cross-cultural research* nur allzu leicht in »vergleichende« Forschung zurückfallen, die absichtlich oder naiv die Vorstellung reproduziert, dass die westlichen Kriterien für gültiges Wissen und Wertesysteme letztlich

[Interkulturelle Philosophie] muss versuchen, über Kultur hinauszugehen *und gleichzeitig* anerkennen, dass jedes menschliche Denken und jede Praxis in ihr erst entstehen.

den Maßstab für alles Wissen und alle Werte darstellen. Ohne dieses Bewusstsein wird es außerdem unmöglich sein anzuerkennen, was die Basis aller Wissensproduktion ist – die ontologische (in einem performativen oder pragmatischen Sinne) Realisierung von Bedeutung, die immer schon transkulturell ist, selbst wenn sie je nach historischen oder geographischen Umständen variiert. Alles Wissen wird innerhalb dessen hervorgebracht, was ich »Denkräume« nenne; diese sind definitionsgemäß offen für Kommunikation miteinander, auch wenn sie jeweils im Rahmen von lokalen Bedingungen entstehen. Ohne diese Sensibilität, ohne diese kontinuierliche Aufmerksamkeit für die Machtsysteme, die am Werk sind, kann die interkulturelle Philosophie nicht über die Anerkennung von Differenz hinausgehen und läuft so Gefahr, eben diese Machtsysteme zu reproduzieren – allem Dialog oder Polylog zum Trotz. Ohne dieses Bewusstsein, um nun zu einem Ende zu kommen, kann kein kulturell verankertes Wissen von der Welt sich öffnen und korrigieren lassen, da es sich nicht bewusst wäre, dass andere, vor allem jene, die auf alle möglichen Weisen verletzt und zum Schweigen gebracht wurden, auch sprechen können, und sei es ohne Stimme, durch ihr bloßes Dasein. Oder, wie Frantz Fanon es 1961 formuliert hat: »[D]ie [sic] Fellache, der Arbeitslose, der Ausgehungerte nimmt nicht die Wahrheit für sich in Anspruch. Er sagt nicht, er sei die Wahrheit: er verkörpert sie.«³⁷

LITERATUR

- Austin, John L.: *How to do Things with Words*. Oxford: At the Clarendon Press, 1962
- Diop, Cheikh Anta: *Precolonial Black Africa. A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, From Antiquity to the Formation of Modern States*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1987 [Erstveröffentlichung 1960]
- Eze, Michael Onyebuchi: *The Politics of History in Contemporary Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2010
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, 30. (Französische Erstveröffentlichung 1961)
- James, William: *Das pluralistische Universum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1914 [Englische Erstveröffentlichung 1909]
- Mall, Ram Adhar: *Intercultural Philosophy*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000
- Mosima, Pius: *Philosophic Sagacity and Intercultural Philosophy beyond Henry Odera Orika*. Leiden: African Studies Center, 2016
- Roothaan, Angela: »Aren't We Animals? Deconstructing or Decolonizing the Human-Animal Divide«, in: *Are We Special? Human Uniqueness in Science and Theology*, edited by Michael Fuller, Dirk Evers, Anne Runehov and Knut-Willy Saether, Springer Nature, 2017
- Roothaan, Angela: *Indigenous, Modern and Postcolonial Relations to Nature. Negotiating the Environment*. New York, Routledge, 2019
- Ross, Eric: »Palaver Trees Reconsidered in the Senegalese Landscape: Arboreal Monuments & Memorials«, in: *African Sacred Groves: Ecological Dynamics & Social Change*, hrsg. v. Michael J. Sheridan und Celia Nyamweru. Oxford / Athen / Pretoria: James Currey Press / Ohio University Press / UNISA Press, 2008
- Ross, Eric: *Sufi City. Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester: University of Rochester Press, 2006
- Said, Edward: *Orientalismus*. Frankfurt a. M. et al.: Ullstein, 1981 [Amerikanische Erstveröffentlichung 1978]
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Francke AG Verlag 1966 [Erstveröffentlichung 1913–1916]
- Shweder, Richard: *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1991
- Wimmer, Franz: Introduction, 1. In: *Topoi* 17: 1–13, 1998, Kluwer Academic Publishers