ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-49-0 € 20,–

polylog

50 2023

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Anke Graneß & Nausikaa Schirilla (Hg.)

Epistemische Gewalt

Mit Beiträgen von Claudia Brunner, Moira Pérez, Divya Dwivedi, Manuel Rivera Espinoza, Hannah Schey, Cara-Julie Kather und anderen

SONDERDRUCK

THEMA

EPISTEMISCHE GEWALT

3 Anke Graness, Nausikaa Schirilla (Hg.)
Einleitung

9 Claudia Brunner
Ungerechtigkeit, Unterdrückung oder doch Gewalt?
Feministische Konzeptionen der epistemischen Grundlagen globaler sozialer Verhältnisse

25 Moira Pérez
Epistemische Gewalt und der philosophische Kanon – ein intersektionaler Zugang

37 Manuel Rivera Espinoza
Questioning the Truism of Fractured Experience
On the Neo-Orientalist features of Michael Puett's reading of early China

55 Divya Dwivedi
Zum Verhältnis von Kastenwesen und Rassismus. Die homologische Macht der Arierlehre

83 Hannah Schey
Kritik einer kolonialen Vernunft. Über Kants Rassismus hinaus

99 Cara-Julie Kather
Mathematik, Rationalität und Humanismus:
Paradigmen der zeitgenössischen Westlichen Bedeutungsgebung

π'τοπ 112 polytop – Stimmen, Blicke, Netzwerke

116 Mădălina Diaconu
polylog *in Zahlen. Eine empirische Studie*

123 Ursula Baatz
Wie polylog *zustande kam. Perspektiven auf die (Vor-)Geschichte*

BB 126 berichte, bücher & medien

148 impressum

149 bestellen

Bianca Boteva-Richter

Interkulturell werden als Person und als Welt

Zu Raúl Fornet-Betancourt: Tradition, Dekolonialität, Konvivenz. Themenfelder zur Erprobung Interkultureller Philosophie

Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz 2021 | ISBN 978-3-95886-420-7 | 146 Seiten

Mit der Publikation mehrerer Vorträge, die im Jahr 2021 erstmals in diesem Sammelband erschienen sind, zeigt der Philosoph Raúl Fornet-Betancourt die Relevanz, aber auch Anwendungsmöglichkeiten Interkultureller Philosophie. Die Themen sind nicht zufällig gewählt, zeugen sie doch, jedes für sich, von ungeahn-

ter Stärke und Strahlkraft sowie von einer Brisanz, die bereits im Falle des ersten Titels eine explosive Kombination von Deutungen birgt. Beispielsweise ist das Kapitel zwei der kritischen Hinterfragung und Neuausdeutung des Begriffes »Tradition« gewidmet, ein Begriff, der häufig im theoretisch-praktischen Umfeld interkulturellen Arbeitens auftaucht und je nach politischer Couleur unterschiedlich ge- und missbraucht wird. Die Bedeutung von »Tradition« ist selbst in einer »hegemonialen Verschränkung und Konstellation« entstanden (35), die jedoch oft diesen Ausgangspunkt der Deutung verschleiert. (ebd.) Der Grund dafür ist, dass der Träger und der Kontext von Tradition selbst, das Subjekt, das in hegemoniale Verstrickungen eingebunden ist, bei der Deutung, als Generat von Tradition, selbst nicht befragt wird. (35) Genauso wichtig wie die Befragung des Subjektes ist in Zusammenhang mit dem Begriff »Tradition« auch die Reflexion über die Zeit, bzw. über deren »Verdichtung und Verarmung«. Die Deutung der Zeit ist dringlicher denn je, denn sie stellt nicht nur eine der Hauptkomponenten von »Tradition« dar, sondern bestimmt diese auf irreversible Art und Weise: Durch ihre eigene Intensivierung und Beschleunigung in Richtung einer »Zivilisation des Kapitals« erzeugt die Zeit sowohl eine Intensivierung (durch die Beschleunigung) als auch eine Entleerung (von wichtigen Inhalten, etwa von Spiritualität etc.) (32–34). Sie wirkt also gleichsam auf zweifache Weise: indem sie sich zusammenzieht und ausdehnt. Dies zeigt auf, dass eine einfache Begriffsklärung nicht ausreicht, um dem Phänomen »Tradition« näherzukommen. »Tradition« ist also mehr als eine historische Retrospektive, sie ist auch mehr als eine lineare Zeitdiagnose, denn der Begriff beinhaltet kontingente Prozesse, die durch die simultane Verstrickung des Menschen, als Opfer und Täter, als Akteur, der ein »Schuldverhalten aus der Vergangenheit« (26) einlösen sollte, gekennzeichnet sind. Was die interkulturelle Methodik in der Begriffsrekonstruktion hier offenbart, ist, dass »Tradition nicht einfach Repetition« (28) ist, denn sie ist ein lebendiges Erinnern und eine Überprüfung von Traditionslinien (28–29), also ein Prozess und kein Stillstand, sie ist jedenfalls kein Vakuum der Zeit.

Fornet-Betancourt führt also vor, wie wichtige Begriffe mittels interkultureller Diagnose aus einem starren System herausgelöst und als aktive, lebendige Begriffe, als lebens- und menschennahe theoretische Philosopheme ausgearbeitet werden können. Und hier sieht man den korrelativen Nutzen, der beim Arbeiten im interkulturellen Bereich oft zutage tritt: Einerseits wird mittels interkultureller Analyse ein Begriff, wie hier »Tradition«, kritisch hinterfragt, dekonstruiert und neu zusammengesetzt. Andererseits unterstützt diese neue Genese die Hauptforderungen Interkultureller Philosophie. Fornet-Betancourt schreibt in diesem Sinne am Ende des zweiten Kapitels: »Interkulturelle Philosophie will damit zum Ausdruck bringen, dass sie Tradition bzw. Traditionen aus der Sicht der Geschichtlichkeit und Kontingenz ihrer inneren multidimensionalen Prozesse sieht. Das aber will besagen […], dass Traditionen weder zufällig noch akzidentell sind. Wenn sie geschichtlich sind, dann sind sie wohl kontingent, aber das sagt nur, dass sie als ›relativ unvollkommen‹ zu betrachten sind […] Daher erklärt sich die Notwendigkeit der Berücksichtigung einer jeder Tradition und des Dialogs zwischen den vielen.« (38–39)

Im dritten Kapitel widmet sich der Autor dem in der west-europäischen Philosophie angespannten Verhältnis von Philosophie und Spiritualität und deutet dies neu aus der Sicht Lateinamerikas. Die lateinamerikanische Ausdeutung soll »alternative Handlungsperspektiven« aufzeigen und auf die Verschränkung von Denken und Glauben hinweisen. Dabei soll nicht lediglich auf dieses Verhältnis hingewiesen werden, sondern durch die Berücksichtigung der Erfahrung und in Verschränkung der Lebenswelten auf ein enges Ineinandergreifen von Philosophie, Spiritualität, Verstehen und Handeln hingewiesen werden. (43) Folgende Erfahrungswelten werden hierfür berücksichtigt: »[d]ie Welt der indigenen Kulturen und Religionen, [d]ie Welt der afroamerikanischen Kulturen und Religionen, [d]ie Welt der christlichen […] Kultur und Religion [und] [d]ie Welt der säkularen Kultur der Aufklärung« (44). Dabei werden die unterschied-

lichen Erfahrungs- und Sichtweisen ausgearbeitet, die den Menschen von der transzendentalen bis hin zur rationalen Ebene begleiten und formen (44–45). Die ersten drei der genannten Kulturwelten »sind für den Erfahrungshintergrund dessen, was hier vorläufig als der ›Geist‹ der lateinamerikanischen Philosophie bezeichnet werden darf […] von besonderer Bedeutung. Denn auf die bis heute wirkende Präsenz der indigenen, afroamerikanischen und christlich-katholischen Kultur sind die Grundlinien einer bestimmten Philosophie, genauer, einer ›Form‹, Philosophie zu kultivieren, zurückzuführen.« (44) Und hier, in der engen Verknüpfung dieses Wissens und Erlebens muss die Philosophie über sich selbst nachdenken und anerkennen, dass sie nicht die kognitive Königin und Alleinherrscherin ist, die dazu ermächtigt ist, die Existenz und Welterfahrungen, die auf ein Mysterium hindeuten, zu unterjochen. (45)

Um den Nexus von Denken, Erleben und Glauben geht es auch im Folgekapitel mit dem Titel: »Philosophie und Theologie. Anmerkungen zur interkulturellen Überprüfung einer fragwürdigen Trennung.« (63) Die westeuropäische Trennung von Philosophie, Religion und Theologie, die seit der Aufklärung an Fahrt aufgenommen hat und am Beispiel von Heideggers Ausführung expliziert wird (71–73), ist das Resultat einer Missdeutung der Hoheitsgewalt des Denkens bzw. der cartesianischen Aufschlüsselung des Menschen in Geist und Körper. Durch die oben erwähnte Einbettung jedoch in die afroamerikanischen, indigenen und christlich-katholischen Lebens- und Denkwelten Lateinamerikas ist eine strikte Trennung unmöglich, denn das Denken ist dort im Herzen des Menschen eingeschrieben und in den jeweiligen ökonomischen, politischen, sozialen Verhältnisse kontextualisiert (79–80). Dies zwingt zum Nachdenken über die Rolle bzw. Hauptaufgabe der Philosophie und Theologie, und hier leitet Raúl Fornet-Betancourt eine »existenzielle Wende« ein, die vor dem Hintergrund einer »Phänomenologie des Herzens« den Weg zur authentischen, menschlichen Existenz einleiten kann (80). Diese »existenzielle Wende« expliziert er anhand von vier Prämissen, die dazu dienen, das Verhältnis und die Verschränkung von Philosophie, Religion und Theologie in das reale Leben und Erleben der Menschen einzubetten, um die Begriffe und Vorstellungen in einer Wirklichkeit zu verorten, die ein Erleben der Begriffe, ja ein sogar ein erfahrendes Erleben ermöglichen (65). Diese gemeinsame erlebende Erfahrung verweist in weiterer Folge auf den gemeinsamen Urgrund des Fragens und auf den Schnittpunkt von Zeitlichem und Ewigem und führt dazu, die fragende Suche der Philosoph:innen und Theolog:innen auf eine innere Unruhe und nicht auf eine egoistischen Suche nach sich selbst zurückzuführen. (79–80) Diese »existenzielle Wende«, die nur im Horizont der polypluralen Denkwelten Lateinamerikas möglich ist, bietet den Versöhnungspunkt bzw. einen möglichen Ort der Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie.

Das fünfte Kapitel widmet sich der interkulturell kritischen Hinterfragung des Entwicklungsbegriffs, der seit einigen Jahren in den dekolonialen Studien intensiv befragt wird. Ein philosophisches Nachdenken über den Begriff, seine Herkunft, aber auch Zukunft ist sehr bedeutsam, so Fornet-Betancourt, denn dies bestimmt auch die Frage: »Wie wollen wir unsere Zukunft in Norden und Süden gestalten?« (87) Der Entwicklungsbegriff ist vor allem nicht nur hinsichtlich seiner Herkunft (also historisch-etymologisch), sondern auch hinsichtlich seines Gewordenseins als industriell-kapitalistischer Motor, der traditionelle Kulturen und Wissen verdrängt und eine »planetarische Neokolonisierung« vorantreibt, scharf zu kritisieren (88–89). »›Entwicklung‹ als Zivilisation des Fortschritts bedeutet daher weiter die Durchdringung und Beherrschung von Natur, Menschen und Kulturen durch ein System von Gesetzen einer Logik der Exteriorität (hier wird besonders an die mechanische, externe Logik des Systems der Produktion, Re-

»Entwicklung‹ als Zivilisation des Fortschritts bedeutet daher weiter die Durchdringung und Beherrschung von Natur, Menschen und Kulturen durch ein System von Gesetzten einer Logik der Exteriorität (hier wird besonders an die mechanische, externe Logik des Systems der Produktion, Reproduktion und Innovation von ›Kaufobjekten‹ gedacht)«
Fornet-Betancourt, 90

produktion und Innovation von ›Kaufobjekten‹ gedacht)« (90).

Derart verkommt die Zeit zu einer »montierten Zeit« (91), die einen Kreislauf initiiert, der »für nicht mechanische vorstellbare Alternativen [ein] geschlossener Kreislauf ist.« (90) Es wird hier also für die Genese eines anderen Entwicklungsbegriffs plädiert, für einen Begriff, der nicht der Dichotomie von Subjekt-Objekt unterliegt und der sich Alternativen öffnet, die sich nicht ausschließlich durch das Nachahmen kapitalistischer Praktiken, sondern durch ein Inkludieren moderner, aber auch traditioneller Kulturen und Wissensstände auszeichnet (92–94).

»Aus der jüngeren Geschichte des lateinamerikanischen Denkens sind ohne jeden Zweifel die Tendenzen zur Anerkennung der Bedeutung der Traditionen indigener und afroamerikanischer Völker sowie die Entwicklung der Befreiungstheologie und-philosophie hervorzuheben. Diese Ereignisse haben die Kontextualisierung der philosophischen Reflexion in Gang gesetzt und -dies trifft vor allem auf den erstgenannten zu- in entscheidender Weise zur Entdeckung der Vielfalt der philosophischen Erfahrung in Lateinamerika beigetragen.«
Fornet-Betancourt, 79

Gegen Ende des Sammelbandes fokussiert das Kapitel über die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika die damit verbundene Frage, ob diese Bewegung als eine Wegbereiterin des dekolonialen Denkens angesehen werden kann (ab 95). Auch wenn die lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen bzw. die Kämpfe gegen die Kolonialherren seit der Conquista, also seit mehr als 500 Jahren, andauern, endete die so genannte »Befreiung« in einer neuen Sackgasse. Die Erfahrungen der Menschen aus dieser Zeit stehen »im Kontext des Prozesses einer welthistorischen Verschiebung im Grundgefüge imperialistischer Macht [...], die man für Lateinamerika auf die Kurzformel bringen kann: Ende des spanischen Kolonialismus, Anfang des USA-Imperialismus.« (98) Unter dem Deckmantel des »Panamerikanismus« erschien eine neue Kolonialmacht, die die »Macht des Nordens« als eine ökonomisch-strategisch geplante Invasion den Amerikas oktroyierte. (99) Gerade die antiimperialistische Bewegung, die mit den Analysen von José Martí ihren Anfang nahm (100), beweist, dass der Kampf gegen die Kolonialisierung – und um die jeweils eigene Identität – als ein »Kampf um eine selbstbestimmte historische Lebenswelt geführt werden muss, also als Kampf für einen eigenen (›zivilisatorischen‹) Weg in der Geschichte.« (101) Und dieser Kampf involviert ein extendiertes Subjekt, denn es ist ein Kampf auch um die Familie, weil »ohne reale Verwirklichung einer ›Familienwelt‹ bleibt Identität, zumal in der Gestalt einer kollektiven Identität, ein leeres Schlagwort.« (101) Josè Martí ist, wie vorhin erwähnt, der Vorreiter einer eingehenden antiimperialistischen Kritik und, aus der Sicht des Autors, greift sein Ansatz »viel tiefer als viele postkoloniale Positionen der Gegenwart«. (102) José Martís Kritik bzw. denkerische Auseinandersetzung richtet sich, was die kolonialen Strukturen betrifft, in zwei Richtungen: gegen die Kolonialmacht Spanien einerseits und den bereits aufkeimenden USA-Imperialismus andererseits. Diese doppelte Ausrichtung erweitert den Sichtwinkel auf die kolonialen Strukturen und führt dazu, dass für Martí die Befreiung von Kolonialmächten mehr sein muss als eine Befreiung von unterdrückenden wirtschaftlichen Machtstrukturen. Für ihn »ist Kolonialismus darüber hinaus ein System, das durch die Behauptung der rassistischen Anthropologie der Unterdrücker als exklusives Kriterium für Humanität auf die Zerstörung der geistigen anthropologischen Grundlagen der Selbstachtung im anderen hinarbeitet.« (104) Die Befreiung sollte also das System der Herrschaft im Herzen der Menschen vernichten und die »anthropologische Usurpation« beenden. Dazu würde auch ein neues Erziehungs- und Bildungssystem gehören, das die Kindheit nicht vergiftet oder koloniale Strukturen unterstützt, sowie eine neue Politik der Liebe anstatt der Politik der Gewalt, um zu einem Amerika zurückzugelangen, das Martí »unser Amerika« oder »Mutter Amerika« genannt hat (107).

Dieser wichtige Sammelband endet mit der expliziten Forderung der interkulturellen Philosophie nach einem besseren Zusammenleben (ab 133). Das Modell der Konvivenz, das regelmäßig in Raúl Fornet-Betancours Schriften auftaucht, ist bedeutsam, denn es handelt sich hier nicht um leere Programmatik, sondern

um eine Frage, die darüber bestimmt, wie wir leben und denken/fühlen wollen. Das Modell der Konvivenz setzt ein lebendiges und mitfühlendes Miteinander der philosophisch-technischen Begrifflichkeit entgegen, um dadurch die Begriffe und die Analyse der Philosophie in die jeweiligen Lebenswelten einzubetten und somit eine erlebende und mitfühlende Erkenntnis zu ermöglichen. Somit gewinnt die Philosophie eine neue Qualität und entfacht erneut die »›Leidenschaft‹ zur Weisheit«. Dabei bietet die interkulturelle Philosophie »die Methode […], um das heilende Gedächtnis der Menschheit in seiner ganzen Vielfalt zu erkennen.« (138)

Dieser Sammelband ist auf bemerkenswerte Weise lesens- und bedenkenswert! Ein Muss für alle, die sich mit interkultureller Philosophie beschäftigen.