

Die ontologische Wende

**Indigene Kosmologien und
die Dekolonisierung des Seins**

**Herausgegeben von
Bernardo Bianchi,
Andreas Lipowsky und
Oliver Precht**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2491

Weltweit fordern indigene Völker ihre Rechte ein, kämpfen gegen koloniale Ausbeutung sowie die Institutionen, Denkgewohnheiten, Theorien und Praktiken einer zunehmend fragwürdig gewordenen Moderne. Die Autor:innen der ontologischen Wende erkennen in diesen Auseinandersetzungen keinen bloßen Kampf der Kulturen, sondern einen »kosmopolitischen« Konflikt zwischen Welten, die ganz verschiedene Ontologien und Naturen beheimaten können. Über die Möglichkeit und den Sinn eines solchen »Pluriversums« ist in den letzten Jahrzehnten eine weit verzweigte internationale Debatte entstanden, in die der vorliegende Band einführt – mit Texten von u. a. Philippe Descola, David Graeber, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Marilyn Strathern und Eduardo Viveiros de Castro.

Bernardo Bianchi ist Philosoph und Politikwissenschaftler am Centre Marc Bloch in Berlin.

Andreas Lipowsky ist Kulturwissenschaftler am Max Weber Forum for South Asian Studies in Delhi.

Oliver Precht ist Philosoph und Literaturwissenschaftler an der Leuphana Universität in Lüneburg.

Die ontologische Wende

*Indigene Kosmologien und
die Dekolonisierung des Seins*

Herausgegeben von
Bernardo Bianchi,
Andreas Lipowsky und
Oliver Precht

Suhrkamp

Publiziert mit Unterstützung des Leibniz-Zentrums
für Literatur- und Kulturforschung.

Publiziert mit Unterstützung des Centre Marc Bloch Berlin.

Publiziert mit Mitteln aus dem vom Auswärtigen Amt
finanzierten Programm zur Förderung von Institutspartnerschaften
der Alexander von Humboldt-Stiftung.

Erste Auflage 2026

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2491

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2026

Alle Rechte vorbehalten.

Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks

für Text und Data Mining

im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-30091-6

Suhrkamp Verlag GmbH

Torstraße 44, 10119 Berlin

info@suhrkamp.de

www.suhrkamp.de

Inhalt

<i>Bernardo Bianchi, Andreas Lipowsky und Oliver Precht</i> Einleitung	7
---	---

Anfänge

<i>Alfred Irving Hallowell</i> Ontologie, Verhalten und Weltansicht der Ojibwa	63
<i>Roy Wagner</i> Kultur als Kreativität	102
<i>Marilyn Strathern</i> Keine Natur, keine Kultur: Der Fall der Hagener	126

Animismus

<i>Nurit Bird-David</i> »Animismus« revisited: Personenkonzept, Umwelt und relationale Epistemologie	191
<i>Philippe Descola</i> Jenseits von Natur und Kultur	233

Perspektivismus

<i>Eduardo Viveiros de Castro</i> Perspektivismus und Multinaturalismus im indigenen Amerika	259
<i>Tânia Stolze Lima</i> Die Zwei und ihr Vielfaches: Gedanken zum Perspektivismus in einer Tupi-Kosmologie	318

Kosmopolitik

Bruno Latour

Wessen Kosmos, welche Kosmopolitik? Anmerkungen
zu Ulrich Becks Friedensbedingungen 355

Isabelle Stengers

Der Fluch der Toleranz: Die kosmopolitische Frage 374

Marisol de la Cadena

Indigene Kosmopolitik in den Anden:
Konzeptionelle Überlegungen jenseits von ›Politik‹ 410

Debatte

David Graeber

Radikale Alterität heißt nichts anderes als ›Realität‹:
Eine Antwort auf Eduardo Viveiros de Castro 463

Paul Nadasdy

Wie viele Welten gibt es? Ontologie, Praxis und
Unbestimmtheit 524

Anne Salmond

Rangis Tränen: Wasser, Macht und Menschen
in Neuseeland 558

Danksagung 597

Textnachweise 599

Über die Autor:innen 601

Einleitung

Verpasste Begegnungen. Vom Kulturkontakt zur kosmologischen Differenz

Die Vorgeschichte und die Herausbildung des Diskurszusammenhangs, der in diesem Band vorgestellt werden soll, setzt sich aus zahlreichen, ineinander verflochtenen Strängen zusammen. Die Geschichte einer Anekdote aus der Frühzeit der Kolonisierung der neuen Welt mag einen ersten Eindruck von den Fragen und Problemstellungen vermitteln, die mit der ontologischen Wende auf dem Spiel stehen. Claude Lévi-Strauss erzählt diese »barocke und tragische Anekdote« erstmals in *Rasse und Geschichte*, einer von der UNESCO in Auftrag gegebenen Studie, die den wissenschaftlichen und ideologischen Rassismus diskreditieren und die Toleranz zwischen den Kulturen und Ethnien fördern sollte: »Als einige Jahre nach der Entdeckung Amerikas die Spanier Untersuchungskommissionen nach den großen Antillen schickten, die erforschen sollten, ob die Eingeborenen eine Seele besäßen, gingen letztere daran, weiße Gefangene einzugraben, um durch Beobachtung zu prüfen, ob ihre Leiche der Verwesung unterliege.«¹ Für Lévi-Strauss illustriert die Szene eine grundsätzliche Schwierigkeit im Umgang mit der radikalen Verschiedenheit der Kulturen: Die Übersetzungsschwierigkeiten seien so groß gewesen, dass sich die Europäer und die »Eingeborenen« nicht einmal über ihre Zugehörigkeit zur selben Gattung verständigen konnten. Der gewöhnliche Umgang mit dieser Schwierigkeit bestand laut Lévi-Strauss entweder darin, die kulturelle Differenz einfach zu leugnen und einen wie immer getarteten, abstrakten Universalismus zu postulieren, oder das kulturell Fremde als primitive Vorstufe des Eigenen, die Differenz mithin als

1 Claude Lévi-Strauss, »Rasse und Geschichte«, übers. von Traugott König, in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1999, S. 363-407, hier S. 370. Lévi-Strauss wiederholt die Anekdote einige Jahre später und spezifiziert erst hier, dass sie im heutigen Puerto Rico stattgefunden und ausgerechnet von Fernando González de Oviedo überliefert wurde, einem der intellektuellen Gegenspieler von Bartolomé de las Casas. Vgl. ders., *Traurige Tropen*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1978, S. 67f.

Hierarchie zu interpretieren. In jedem Fall läuft die gewöhnliche Reaktion auf das kulturell Fremde, in der alltäglichen Wahrnehmung wie in der theoretischen Reflexion, bei den Europäern wie bei den Indigenen, stets darauf hinaus, es auf das Eigene zu reduzieren.

Wie Anthony Pagden in *Das erfundene Amerika* betont, führt die Annäherung an ein Verständnis, an eine Begegnung, an ein Gespräch und eine Diplomatie stets »vom Bekannten zum Unbekannten, und nicht umgekehrt«.² Sie verlangt die Bereitschaft, die eigenen, für universal gehaltenen Kategorien in Frage stellen und verändern zu lassen – und ist dementsprechend selten. Vielleicht fand die erste wirkliche Begegnung zwischen den so unterschiedlichen ›Kulturen‹ daher auch gar nicht auf den Antillen, sondern in Frankreich statt, genauer gesagt im Zuge der Belagerung von Rouen im Jahr 1562, bei der es den Truppen des gerade erst zwölfjährigen Königs Karl IX. gelang, die Stadt nach längeren Kämpfen von den Hugenotten zurückzuerobern. Während der Belagerung oder der anschließenden Siegesfeierlichkeiten kam es zu einem denkwürdigen Aufeinandertreffen zwischen dem noch kindlichen König und drei aus dem »antarktischen Frankreich«, einer kurzlebigen französischen Kolonie in der Guanabara-Bucht (heute im Stadtgebiet von Rio de Janeiro gelegen) eingeladenen Kriegern der Tupinambá, ein mit den Franzosen verbündetes Tupi-Volk.³ Doch die eigentliche Begegnung geschah erst in der nachträglichen theoretischen Reflexion. In seinem berühmten Essay *Des cannibales* schildert Michel de Montaigne, der bei dem Aufeinandertreffen von Karl IX. und den Tupinambá ebenfalls zugegen war, die Episode und leitet aus ihr eine radikale Relativierung der eigenen Sitten und Gewohnheiten – und nicht zuletzt der eigenen Kategorien wie ›wild‹ oder ›barbarisch‹ – ab, mit denen die Europäer die kulturellen Unterschiede ebenso hierarchisierten wie ausstrichen.⁴

2 Anthony Pagden, *Das erfundene Amerika. Der Aufbruch des europäischen Denkens in die Neue Welt*, übers. von Joachim Rehork, München 1996, S. 45.

3 Vgl. dazu: Caroline Dodds Pennock, *On Savage Shores. How Indigenous Americans Discovered Europe*, New York 2023, S. 204-237; Jean Lacouture, *Michel de Montaigne. Ein Leben zwischen Politik und Philosophie*, übers. v. Holger Fock u. Sabine Müller, Frankfurt/M./New York 1996, S. 120f.

4 Vgl. dazu: Claude Lévi-Strauss, »Montaigne und Amerika«, in: ders., *Wir sind alle Kannibalen*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 2017, S. 131-136.

Auch aus der von Lévi-Strauss bemühten Anekdote von den Antillen wird erst in der wiederholten theoretischen Reflexion eine Begegnung. Nur wenige Jahre nach dem Erscheinen von *Rasse und Geschichte* erzählt Lévi-Strauss die Geschichte in *Traurige Tropen* erneut – und kommt nun zu folgendem Schluss: »die Weißen beriefen sich auf die Sozialwissenschaften, während die Indianer eher den Naturwissenschaften vertrauten; und während die Weißen verkündeten, dass die Indianer Tiere seien, begnügten sich die Indianer lediglich mit der Vermutung, dass die Weißen Götter sein könnten. Bei gleicher Unkenntnis auf beiden Seiten war das letztere Verhalten gewiss menschenwürdiger.«⁵ Während die Anekdote für Lévi-Strauss nun nicht länger eine Symmetrie, sondern eine fundamentale Differenz illustriert, so handelt es sich auch in dieser zweiten, weitreichenderen Interpretation lediglich um einen ›kulturellen‹ Unterschied, einen Unterschied zwischen tendenziell ›naturwissenschaftlichen‹ und ›sozialwissenschaftlichen‹ Praktiken. Für den brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro veranschaulicht die Anekdote hingegen eine noch fundamentalere, ›kosmologische‹ Differenz: »Für die Europäer ging es darum, zu entscheiden, ob die Anderen eine Seele haben; für die Indigenen kam es hingegen darauf an, zu wissen, welche Art von Körper die Anderen haben.«⁶ Während die Europäer von einer universalen Natur ausgingen, an der alle Lebewesen durch ihren Körper Anteil haben, gingen die Indigenen von einer universalen Kultur aus, an der sie durch ihre Seele Anteil haben: Für Erstere zeichne sich der Mensch also durch seine Seele aus, für Letztere hingegen durch einen bestimmten Körper, der ihm eine bestimmte, spezifisch menschliche Perspektive eröffnet. Der ›multikulturalistische‹ Standpunkt der Europäer resultiere somit nicht nur in unmenschlichen Praktiken, sondern sei darüber hinaus ungeeignet gewesen, die Tragweite und die Bedeutung dieser prototypischen Begegnung am Beginn der Neuzeit zu begreifen: Von diesem Standpunkt aus lasse sich bestenfalls ein Aufeinandertreffen verschiedener Weltanschauungen konstatieren, wo es sich tatsächlich um eine Begegnung verschiedener Welten oder Kosmologien handle. Die ›epistemologische‹ Perspek-

5 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1981, S. 66.

6 Eduardo Viveiros de Castro, »Perspektivismus und Multinaturalismus im indigenen Amerika«, im vorliegenden Band, S. 259-317.

tive der Europäer, die nur verschiedene Ansichten einer einzigen Welt zulasse, setze stillschweigend einen vermeintlich universalen und standpunktlosen Begriff dieser Welt voraus, eine implizite Ontologie. Anders gelagerte ontologische Voraussetzungen, wie sie die Vertreter:innen der ›ontologischen Wende‹ insbesondere (aber nicht ausschließlich) in vielen Formen indigenen Denkens am Werk sehen, erschienen den Kolonisatoren daher als Mythos und Aberglaube.

Die ontologische Wende

Der vorliegende Band stellt einen Diskurszusammenhang vor, der in den letzten Jahrzehnten an der Schnittstelle von Anthropologie, Kulturwissenschaft, Philosophie und einer Reihe von Philologien und Regionalwissenschaften entstanden ist. Diese überaus produktive Debatte, die nicht nur auf angrenzende akademische Fächer, sondern auch auf politische, aktivistische und künstlerische Praktiken und Diskurse ausstrahlt, lässt sich inzwischen nur noch schwer überblicken. Zudem ist die ›ontologische Wende‹ überaus vielstimmig: Die Autor:innen begreifen sich weder als einheitliche Strömung noch verfolgen sie ein gemeinsames Programm – und die 13 in diesem Band versammelten Texte können dementsprechend nur einen partiellen und vorläufigen Einblick geben.⁷ Dennoch stellen die Texte zentrale Referenzpunkte für die Genese der in Frage stehenden Debatte dar, repräsentieren bestimmte, auf den folgenden Seiten explizit gemachte Grundtendenzen dieser ›Wende‹ – und werden deswegen auch ungekürzt und unter Beibehaltung des teils sehr umfangreichen Apparats wiedergegeben,⁸ sodass der vorlie-

7 Der vorliegende Band schließt damit an eine Reihe von deutschsprachigen Publikationen an, die sich den hier diskutierten Fragen mit einer anderen Schwerpunktsetzung widmen. Genannt seien insbesondere: Irene Albers, Anselm Franke (Hg.), *Animismus. Revisionen der Moderne*, Zürich 2015; dies. (Hg.), *Nach dem Animismus*, Berlin 2018; sowie Iris Därmann und Stefan Zandt (Hg.), *Andere Ökologien: Transformationen von Mensch und Tier*, München 2017. Für die europäische Ethnologie bzw. empirische Kulturwissenschaft sei verwiesen auf: Michaela Meurer, Kathrin Eitel (Hg.), *Ecological Ontologies. Approaching Human-Environmental Engagements*, Berlin 2021.

8 Lediglich im Fall des Textes von Isabelle Stengers gibt es eine längere Auslassung, Näheres dazu in den Textnachweisen.

gende Band nicht nur als Einführung, sondern auch als Arbeitswerkzeug dienen kann.

Unter ›Anfänge‹ finden sich drei zentrale, von den hier versammelten Autor:innen häufig zitierte anthropologische Referenztexte, in denen sich bereits einige der Fragen und Problemstellungen abzeichnen, die im Zuge der ›Wende‹ in den Mittelpunkt der Disziplin gerückt sind. In den sich anschließenden Sektionen stehen mit ›Perspektivismus‹, ›Animismus‹ und ›Kosmopolitik‹ drei Begriffe im Fokus, um die in jüngerer Vergangenheit leidenschaftliche Auseinandersetzungen entbrannt sind. Die Lust am mitunter scharf geführten Streit, die diesen Diskurszusammenhang auszeichnet, beschränkt sich nicht auf strategische Fragen: In der letzten, mit ›Debatte‹ betitelten Sektion haben wir drei der interessantesten Einwände aufgenommen, die sich nicht so sehr gegen einzelne Begriffe oder Strömungen innerhalb der hier präsentierten Formation, sondern vielmehr gegen die ›Wende‹ als solche richten und die komplementäre theoretische Vorschläge unterbreiten, die nach Ansicht ihrer Autor:innen den Herausforderungen der kulturanthropologischen Forschung eher gerecht werden.

Die Textauswahl will sowohl die regionalen Schwerpunkte als auch die theoretischen Zentren widerspiegeln, die sich als Gegenstand und Schnittstellen der ontologischen Wende herausgebildet haben: Während Alfred Irving Hallowells Reflexionen über die Ontologie der Ojibwa sich aus langjähriger Feldforschung in Kanada und den USA speist, nahm Marilyn Stratherns Reflexion über ›Natur-Kultur‹, bzw. über die Abwesenheit dieser fundamentalen Dichotomie in den von ihr untersuchten Gesellschaften, in einer Reihe von Forschungsaufenthalten in Melanesien ihren Ausgang, die sie gemeinsam mit ihrem Partner Andrew Strathern in den 1960er Jahren unternahm. Auch Roy Wagner entwickelte die für den hier vorgestellten Diskussionszusammenhang vielzitierte Idee einer ›Gegenanthropologie‹ [*reverse anthropology*] auf Papua-Neuguinea.⁹ Stratherns *The Gender of the Gift* gilt weithin als Klassiker der Ethnografie im pazifischen Raum, der auch in den Geschlechterstudien weit rezipiert worden ist.¹⁰ Ihr Konzept des ›Dividuum‹, mit dem sie das melanesische Verständnis der Person

9 Roy Wagner, »Kultur als Kreativität«, im vorliegenden Band, S. 102-125.

10 Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, CA, 1988.

zu beschreiben suchte, das als Kompositum von Relationen und nicht als abgeschlossene Einheit mit intrinsischen Qualitäten zu begreifen ist, wird im vorliegenden Band von Nurit Bird-David in ihrer Arbeit über die Nayaka aufgegriffen, strahlt somit von der Pazifikforschung bis nach Südasien aus.¹¹ Mit *Thinking Through Things* legten im Jahr 2006 Martin Holbraad, Sari Wastell und Amiria Henare, drei Anthropolog:innen aus Stratherns Umfeld, einen Band vor, der heute als zentraler Beitrag zur ontologischen Wende gilt.¹² Viveiros de Castro, der von 1997 bis 1998, als Kollege Stratherns, selbst in Cambridge unterrichtete, ist seit den späten 1970er Jahren am brasilianischen Nationalmuseum der Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) tätig. Seinen Ansatz entwickelte er auf der Grundlage ethnografischer Feldforschung bei den Araweté im Amazonasgebiet und im engen Austausch mit anderen, zu amazonischen Gesellschaften forschenden brasilianischen Anthropolog:innen wie Aparecida Vilaça (Wari') oder Tânia Stolze Lima (Juruna).¹³ Auch um den Lehrstuhl für die ›Anthropologie der Natur‹ von Philippe Descola am Collège de France versammelt sich eine Gruppe von Forscher:innen, die nicht nur in Frankreich breit diskutiert werden. Diese eint weniger der Fokus auf eine Weltregion als eine bestimmte Art zu fragen: Von zentralem Interesse ist dabei, wie in verschiedenen kulturellen Kontexten – von den Amerikas bis nach Sibirien – die Grenze zwischen Menschen und Nicht-Menschen gezogen, bewohnt und verschoben wird und was diese Grenzziehungen für die herkömmliche ›naturalistische‹ Ontologie und ihre gegenwärtige ökologische Krise bedeuten.¹⁴

Viele wegweisende Texte und Aspekte der ontologischen Wende fielen den Einschränkungen zum Opfer, die sich ein einführender

11 Nurit Bird-David, »Animismus« *revisited*: Personenkonzept, Umwelt und relationale Epistemologie«, im vorliegenden Band, S. 191-232.

12 Amiria Henare u. a. (Hg.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*, London 2007.

13 Vgl. Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'*, Rio de Janeiro 1992; Tânia Stolze Lima, *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo 2005; dies., »Die Zwei und ihr Vielfaches. Gedanken zum Perspektivismus in einer Tupi-Kosmologie«, im vorliegenden Band, S. 318-351.

14 Vgl. Nastassja Martin, *An das Wilde glauben*, übersetzt von Claudia Kalscheuer, Berlin 2021; dies., *Im Osten der Träume*, übers. von Kalscheuer, Berlin 2024; Baptiste Morizot, *Philosophie der Wildnis oder: Die Kunst vom Weg abzukommen*, übers. von Ulrich Bossier, Ditzingen 2022.

Reader auferlegen muss. Dabei bedarf das Verhältnis des vorliegenden Diskurszusammenhangs zu indigener Selbstrepräsentation besonderer Erläuterung. Indigene Akteur:innen kommen in diesem Band zwar vielfach zur Sprache, treten aber nicht als Autor:innen in Erscheinung. Dies führt jedoch nicht dazu – wie der Vorwurf des intellektuellen ›Extraktivismus‹ es formuliert –, dass indigene Sprecher:innen auf den Status eines ›Materials‹ reduziert würden, auf deren Grundlage sich die mit der Theorie beauftragte Anthropolog:in profilieren könne.¹⁵ Vielmehr steht die ontologische Wende in der Tradition solcher Forschungsansätze, die das ethnografische Verhältnis selbst zur Erkenntnisform erheben – die Frage, wie sich das anthropologische gegenüber dem jeweiligen indigenen Wissen konstituiert, ist somit eine für den vorliegenden Band wiederum selbst konstitutive Problematik.

Die fehlende Partizipation indigener Autor:innen an ontologischer Theoriebildung ist dennoch auffällig, insbesondere da in den letzten Jahrzehnten sowohl der Zugang indigener Intellektueller zu akademischen Räumen als auch das öffentliche Interesse an indigenen Perspektiven insgesamt zugenommen hat. Teil dieser Entwicklung ist auch die zunehmende deutschsprachige Übersetzung indigener Autor:innen, auch wenn das öffentliche Interesse an indigenen Wortmeldungen mit Blick auf unterschiedliche Weltregionen sehr unterschiedlich gelagert ist.¹⁶ Dennoch haben die Bücher

15 Für einen kritischen Einstieg in die Problematik ebenso wie Strategien, ihr zu begegnen, vgl. Linda Martín Alcoff, »Extractivist epistemologies«, in: *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 5 (2022), S. 1–22. Einen grundlegenden Referenzpunkt bildet Linda Tuhiwai Smith (Ngāti Awa and Ngāti Porou), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London 1999.

16 Welche Literaturen dabei als ›indigene Stimmen‹ in Erscheinung treten, scheint in einem direkten Zusammenhang mit der erstaunlichen Karriere der Indigenität als politischer Identität im 20. Jahrhundert zu stehen. Ist der Begriff zunächst in den 1960er und 1970er Jahren von nordamerikanischen und pazifischen Aktivist:innen im Bemühen um internationale Vernetzung verwendet worden, so verbreitet er sich von hier aus bis in die 1990er Jahre insbesondere in der lateinamerikanischen Welt und seitdem auch in Afrika und Asien. Allerdings handelt es sich keinesfalls um ein unumstrittenes Konzept und findet in weiten Teilen der Welt keine Anwendung oder nur eine durch bestimmte ethnische Gruppen. Einen empfehlenswerten Einstieg in die Globalgeschichte des indigenen Aktivismus bietet Manvir Singh, »It's Time to Rethink the Idea of the ›Indigenous‹«, in: *The New Yorker*, 2023 (<https://www.newyorker.com/magazine/2023/02/27/its-time-to-rethink-the-idea-of-the-indigenous>), letzter Zugriff 2. 12. 2025. Für

der brasilianischen Aktivisten und Denker Ailton Krenak und Davi Kopenawa hierzulande ebenso ein breites Publikum erreicht wie die Essays der US-amerikanischen Potawatami-Autorin und Biologieprofessorin Robin Wall Kimmerer oder die methodischen Reflexionen des Cree-Autors Gregory Younging – ganz zu schweigen von im engeren Sinne literarischen Produktionen indigener Autor:innen.¹⁷ Die zunehmend international vernetzten indigenen Beiträge nehmen von dem hier vorgestellten Diskurszusammenhang zwar Notiz, empfinden seine Vertreter:innen im besten Fall als politische Verbündete, machen sich die theoretischen Anliegen und den akademischen Stil aber nur selten zu eigen. Es bleibt zu hoffen, dass der vorliegende Reader in naher Zukunft durch eine Sammlung ergänzt wird, die dem spezifischen Charakter, dem oft freieren Stil und den existenziellen politischen Anliegen indigener Interventionen gerecht werden kann.

Ontologie. Eine kurze philosophiegeschichtliche Einordnung

Um die ontologische Wende und ihren Einsatz besser zu verstehen, ist ein kurzer philosophiegeschichtlicher Exkurs erforderlich. Was die frühneuzeitliche Tradition als ›Ontologie‹ bezeichnet, knüpft an ein zentrales Motiv der griechischen Philosophie an: an das,

eine umfassendere rechts- und sozialgeschichtliche Darstellung vgl. Karen Engle. *The Elusive Promise of Indigenous Development. Rights, Culture, Strategy*, Durham 2010; vgl. außerdem: Eduardo Viveiros de Castro, »Die Erde und der Körper. Brasiliens Indios und Indigene werden zu Unfreiwilligen des Vaterlands«, in: *Lettre international* 116, S. 118f.

- 17 Vgl. Davi Kopenawa Yanomami, Bruce Albert, *Der Sturz des Himmels. Worte eines Yanomami-Schamanen*, übers. von Karin Uttendörfer und Tim Trzaskalik, Berlin 2024; Ailton Krenak, *Ideen, um das Ende der Welt zu vertagen*, übers. von Michael Kegler, München 2021; Robin Wall Kimmerer, *Geflochtenes Süßgras. Die Weisheit der Pflanzen*, übers. von Elsbeth Ranke, Berlin 2021; Gregory Younging, *Elemente indigenen Stils. Wie schreibt man über indigene Völker?*, übers. von Michael Raab, Freiburg 2024. Für literarische Texte vgl. exemplarisch: Joséphine Bacon, *Uiesh. Irgendwo. Gedichte*, übers. von Jennifer Dummer und Andreas Jandl, Berlin 2021; Tara June Winch, *Wie rote Erde*, übers. von Juliane Zaubitzer, München 2022.

was Aristoteles die ›erste Philosophie‹ nannte: die Wissenschaft [*epistēmē*] vom Seienden als Seiendem.¹⁸ Der Ausdruck ›Ontologie‹ selbst ist jedoch ein Neologismus aus dem frühen 17. Jahrhundert, geprägt von Jacob Lorhard und verbreitet von Rudolph Göckel.¹⁹ Das Konzept entsteht im Kontext der reformierten deutschen Neu-scholastik als Überdeterminierung des aristotelischen Begriffs der Metaphysik in zwei Richtungen. Einerseits rückt es die Metaphysik als Wissenschaft des rein Intelligiblen wieder in den Mittelpunkt – das Seiende in seiner Möglichkeit, unabhängig von jeder konkreten materiellen oder existenziellen Bestimmung gedacht zu werden.²⁰ Andererseits entspricht Göckels Ontologie der wachsenden Forderung nach einer Neuordnung der Wissensarchitektur: Als *Philosophia prima* nimmt sie eine grundlegendere Position gegenüber der Metaphysik im eigentlichen Sinne ein.²¹

Es ist eine der zentralen, unausgesprochenen Annahmen der ontologischen Wende, dass sich kosmologische nicht von ontologischen Fragen trennen lassen – auch und gerade nicht in der ›modernen‹ Welt. Die Frühe Neuzeit markiert – durch die Kopernikanische Wende, die ›Entdeckung‹ der Amerikas und anderer Weltteile sowie die Erfindung des Buchdrucks – eine weitreichende Revolu-

18 Aristoteles, *Metaphysik. Erster Halbband*, hg. v. Horst Seidl, übers. v. Hermann Bonitz, Hamburg 1989, S. 123 (VI.1, 1003a).

19 Vgl. Jacob Lorhard, *Ogdoas Scholastica*, St. Gallen 1606; Rudolph Göckel, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt 1613. Zur Geschichte der Ontologie klassisch Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948; zur deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939. Die neuere Forschung hat jedoch wesentliche Korrekturen und Präzisierungen vorgenommen; vgl. vor allem Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, und Marco Lamanna, »Sulla prima occorrenza del termine ›Ontologia‹. Una nota bibliografica«, in: *Quaestio* 6 (2006), S. 557-570.

20 Diese Definition entspricht derjenigen, die Clemens Timpler in seinem *Werk Metaphysicae systema methodicum* (1604) vorschlägt, allerdings ohne den Neologismus zu verwenden. Lorhard führt den Begriff ›Ontologie‹ als Synonym für Metaphysik ein und übernimmt von Timpler dessen Definition von Metaphysik: »Metaphysik ist die Wissenschaft des Intelligiblen, insofern es intelligibel ist, da es vom Menschen mit Hilfe des natürlichen Lichts der Vernunft, ohne Vorstellung von etwas Materiellem, erkannt werden kann« (Lorhard, *Ogdoas Scholastica*, S. 649; übers. von den Hg.).

21 Vgl. Michaël Devaux und Marco Lamanna, »The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)«, in: *Quaestio* 9 (2009), S. 173-208, hier S. 182.

tion der vorherrschenden ›Kosmologie‹ und schließlich auch der ›Ontologie‹.²² Mit der Tradition des neuzeitlichen Rationalismus setzte sich die für die ›moderne‹ Ontologie zentrale Unterscheidung von Natur und Kultur, von Körper und Seele durch,²³ die, wie die eingangs zitierte Anekdote von den Antillen nahelegt, schon die Wahrnehmung der frühen spanischen Konquistadoren geprägt hat. Descartes bringt die in seinen *Meditationen* bereits präsen- te Unterscheidung zwischen Materie und Geist, zwischen *res extensa* und *res cogitans*, in den *Prinzipien der Philosophie* auf eine klassische Formel.²⁴ Mit Johannes Clauberg verschmilzt die moderne Ontologie im anthropologischen Sinne mit der frühneuzeitlichen Tradition der Ontologie, indem er den Begriff ausdrücklich mit dem carte-

- 22 Thomas S. Kuhn betont, dass die Kopernikanische Revolution zunächst eine reine astronomische Angelegenheit war, die für ihre zentralen Protagonisten nicht notwendig mit den weitreichenden kosmologischen und philosophischen Umwälzungen verbunden war, mit denen sie rückblickend in Verbindung gebracht werden. Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die kopernikanische Revolution*, übers. von Helmut Kühnelt, Wiesbaden 1981. Zu den Folgen der Erfindung des Buchdrucks vgl. Elizabeth L. Eisenstein, *The printing press as an agent of change*, Cambridge 1979. Zu den in Europa vorherrschenden vormodernen Kosmologien vgl. einführend: Rudolf Simek, *Erde und Kosmos im Mittelalter: Das Weltbild vor Kolumbus*, München 1992.
- 23 Auch wenn diese ›naturalistische‹ Kosmologie in der westlichen Moderne vorherrschend ist, betont nicht nur Bruno Latour, dass es in der Moderne auch vielfältige Ansätze zu einem anderen Denken gab – Ansätze, die nicht zuletzt auch auf die eingangs beschriebenen Begegnungen mit indigenen Kosmologien zurückzuführen sind. So verweist Latour in *Kampf um Gaia* nachdrücklich auf Stephen Toulmins *Kosmopolis* – ein Buch, das im Werk von Montaigne den Ursprung einer alternativen Moderne erkennt, die nicht den rationalistischen Grundannahmen der ›naturalistischen‹ Kosmologie verpflichtet ist; vgl. Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, übers. v. Achim Russer und Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 2017, S. 313–324; Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt/M. 1991 [1956].
- 24 »Ich erkenne aber nicht mehr als zwei allgemeinste Gattungen von Dingen an: Die eine bilden die Dinge, die der Einsicht bzw. dem Denken dienen: Das ist die Gattung der dem Geist, bzw. der denkenden Substanz zugehörigen Dinge; die andere ist die der materiellen Dinge, bzw. derjenigen, die zur ausgedehnten Substanz gehören, will sagen: zum Körper« (René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch, hg. u. übers. v. Christian Wohlers, Hamburg 2005, S. 53).

sischen Dualismus verbindet.²⁵ So wird die cartesische *mens cogitans* zur Grundlage einer Wissenschaft des Seienden als *cogitabile*, der denkende Geist somit kategorisch von der Materie getrennt. Gerade diese kategorische Trennung zwischen dem Geistigen und dem Materiellen erschwert in den Augen von Marshall Sahlins das Verständnis animistischer oder ›immanentistischer‹ Gesellschaften und ihrer Ontologien: »In Gesellschaften, für die alle sogenannten Dinge – manchmal sogar alles Existierende überhaupt – von inwohnenden Geisterpersonen belebt sind, ist diese Unterscheidung« nicht nur »irrelevant«, sie verhindert das Verständnis noch der basalsten »Techniken der Lebenserhaltung, der Fortpflanzung, der sozialen Ordnung und der politischen Herrschaft«.²⁶

Doch diese Entwicklung war keineswegs alternativlos. Spinoza, kritischer Leser von Descartes und Clauberg, bricht radikal mit dem cartesischen Dualismus und schließlich auch mit der frühneuzeitlichen Bestimmung der Ontologie als Wissenschaft des *ens qua intelligibile*.²⁷ Gegen die Unterordnung des Seins unter das Denken setzt Spinoza in der *Ethik* deren Identität: »Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.«²⁸ Wenn die Essenz Gottes, *sive Natura*, von seiner produktiven Macht untrennbar ist – wenn existieren Wirkungen hervorbringen heißt²⁹ –, dann ist das Sein keine statische, in höchster Abstraktion denkbare Natur, noch kann es eine Wissenschaft des ›Seienden als Seienden‹ als Fundament der Wis-

25 Siehe Massimiliano Savini, *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris 2011. Die Tendenz, das Seiende von seiner Denkbarkeit bzw. Intelligibilität her zu bestimmen, wird in der Fachliteratur mitunter als »Noetisierung der Ontologie« bezeichnet. Vgl. Vincent Carraud »L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg de 1647 à 1664: de l'*ens* à la *mens*«, in: *Les Études philosophiques* 151, 4 (2024), S. 163-191, hier S. 171.

26 Marshall Sahlins, *Neue Wissenschaft des verwünschten Universums. Eine Anthropologie fast der gesamten Menschheit*, übers. v. Heide Lutosch, Berlin 2023, S. 12.

27 Es ist hervorzuheben, dass Spinoza den Begriff ›Ontologie‹ in seinem Werk niemals verwendet, obwohl er mit Claubergs Werk gut vertraut war. Vgl. Filippo Mignini, »Dell'ontologia in Spinoza«, in: *Quaestio* 9 (2009), S. 209-224.

28 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. und übers. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2015, S. 109 (E2p7).

29 Grundlegend hierfür ist die *Ethik* (E1p34d): »Aus der bloßen Notwendigkeit der Essenz Gottes folgt nämlich, daß Gott die Ursache seiner selbst [...] und [...] aller Dinge ist. Folglich ist Gottes Macht, durch die er und alles ist und handelt, genau seine Essenz« (ebd., S. 77).

sensarchitektur geben. So entsteht eine neue Weise, die Frage der Ontologie zu denken: mit Blick auf die immanente Produktivität der Natur – das, was Gilles Deleuze später als ›Immanenzebene‹ bezeichnen wird.³⁰ Die Möglichkeit derartiger, für die Autor:innen der ontologischen Wende bedeutender Alternativen wird von Christian Wolff kategorisch abgelehnt.³¹ In seiner *Philosophia prima, sive Ontologia* definiert Wolff das Seiende durch die Möglichkeit – und die Möglichkeit durch die Widerspruchsfreiheit des Denkens.³² Wolffs Einfluss auf die Stabilisierung des Begriffs der Ontologie war enorm, wie der entsprechende Eintrag der *Encyclopédie* Diderots und d’Alemberts zeigt, wo er als die maßgebliche Autorität dargestellt wird.³³ Darüber hinaus reorganisiert Wolff die gesamte Wissensarchitektur, indem er in seiner *Cosmologia generalis* (1731) die ›Kosmologie‹ als eigenständige Disziplin einführt, die der Ontologie untergeordnet ist und sich mit der Einheit, Ordnung und Harmonie der Welt als Widerspiegelung der göttlichen Intelligenz befasst – das genaue Gegenteil der spinozanischen Immanenz. Die *Encyclopédie* schrieb Wolff sogar die Erfindung des Begriffs ›Kosmologie‹ zu, was nachweislich falsch ist, da der Ausdruck bereits seit den 1530er Jahren im Umlauf war – wenngleich nicht mit der philosophischen Bedeutung, die Wolff ihm gab.³⁴

Die Bestimmung der Ontologie als Wissenschaft des *ens qua intelligibile* birgt von Anfang an eine Spannung zwischen ontologischem und epistemologischem Anspruch. Diese Spannung wird jedoch erst bei Kant explizit gemacht – und zugunsten der Epistemologie entschieden. Kant selbst verwendet den Begriff der Ontologie ganz ex-

30 Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt./M. 1996, S. 57.

31 Siehe Pierre-François Moreau, »Wolff et Goclenius«, in: *Archives de philosophie* 65, 1 (2002), S. 7-14, hier S. 14.

32 Christian Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt/M., Leipzig 1730, S. 115 (§134).

33 Denis Diderot und Jean le Rond d’Alembert (Hg.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 Bde., Paris 1751-1765, s. v. Ontologie, Bd. 11, S. 486f.

34 Diderot und d’Alembert (Hg.), *Encyclopédie*, s. v. Cosmologie, Bd. 4, S. 294-297. Vgl. Dario Tessicini, »Defining ›Cosmology‹ in the Early Modern System of Knowledge, 1530-1621«, in: *Perspectives on Science* 30, 5 (2022), S. 826-850, hier S. 828.

plizit als Abgrenzungsbegriff zu seinem eigenen kritischen Vorhaben: »der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. B. den Grundsatz der Kausalität), muss dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.«³⁵ Die Frage nach dem Sein wird zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Diese Transformation bezeichnet Viveiros de Castro als »Markenzeichen der Philosophie der Moderne«.³⁶ Mit Kant vollende sich nicht nur die epistemologische Tendenz, sondern auch die moderne Ontologie insgesamt, die von Beginn an von dieser Tendenz geprägt ist – ein Zusammentreffen von philosophischer Disziplin und modernem Referenzrahmen, das sich bereits bei Clauberg ankündigte. Die seit Kant wesentlich epistemologische Ausrichtung des ›modernen‹ Denkens komme einer konstitutiven Selbstverkenning gleich, die gerade durch den Kontakt mit anderen Kosmologien aufgedeckt werden kann: So ist es beispielsweise im Kontext des Amazonas der »Widerstand des Perspektivismus [...] gegen die Konzepte aus unseren epistemologischen Debatten«, der die »ontologischen Annahmen, aus denen sich diese Debatten speisen«, offenlegt und in Frage stellt.³⁷

Es ist kein Zufall, dass die Rückkehr ontologischer Fragestellungen in der Philosophie in die Zeit der atomaren Aufrüstung und des damit einhergehenden, weit verbreiteten Gefühls einer Destabilisierung des vermeintlich festen Rahmens der ›Natur‹ fällt.³⁸ In der philosophiegeschichtlichen Rückschau kann die Rede von einer ›ontologischen Wende‹ zunächst ganz unspezifisch die Rückkehr ontologischer Fragestellungen bezeichnen. Diese Rückkehr zeich-

35 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M. 1976 (= Theorie-Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 3), S. 275 (A 247-248, B 304-305).

36 Eduardo Viveiros de Castro, »Kommentar zu Nurit Bird-David, »Animism« Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology«, in: *Current Anthropology* 40, S1 (1999), S. S79-S80, hier S. S79.

37 Viveiros de Castro, »Perspektivismus und Multinaturalismus«, S. 260.

38 So heißt es in Heideggers Bremer Vorträgen, aus denen später unter anderem der Aufsatz »Die Technik und die Kehre« hervorging: »Der Mensch sieht nicht, was lange schon angekommen *ist* und zwar geschehen *ist* als das, was die Atombombe und deren Explosion nur noch als seinen letzten Auswurf aus sich hinauswirft.« (Martin Heidegger, »Bremer Vorträge«, in: ders., *Bremer und Freiburger Vorträge* (= Gesamtausgabe, Bd. 79), hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1994, S. 3-77, hier S. 4)