

Julian Prugger und Michael Reder

Epistemische Gewalt in der eurozentrischen Wissensproduktion

Über das Verlernen kolonialer Wissensformen am Beispiel der Klimadebatte

1. Der Ausgangspunkt: Wieso neutrales Wissen Gewalt impliziert¹

Wissen spielt für das Verstehen und auch die Bearbeitung gegenwärtiger Krisen wie der Erderwärmung eine zentrale Rolle. Die Diskussionen über eine Verwissenschaftlichung von Politik oder eine evidenzbasierte Politik als Scharnier zwischen Wissenschaft(-en) und Politik sind Ausdruck hiervon.² Eine wichtige Dimension dieser Debatte ist die Frage danach, welche Wissensformen überhaupt als begründet (oder evidenzbasiert) angesehen werden und deshalb Grundlage politischer Entscheidungen sein sollten. Es bleibt allerdings meist unhinterfragt, dass das letztlich zur Rechtfertigung politischer Maßnahmen herangezogene Wissen solches ist, das nach den Prozeduren und Standards eurozentrischer Wissensproduktion gewonnen wird. Wissen, das nicht diesen Standards entspricht, wird häufig als nicht begründet oder rein subjektiv disqualifiziert. Darin zeigen sich Formen epistemischer Gewalt, die manche Wissensformen (mitsamt ihrer Wissensträger:innen) in ihrer Qualität herabsetzen oder aus der Wissensproduktion insgesamt ausschließen. Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion über die Rolle von indigenem Wissen im Rahmen der globalen Klimapolitik. Zwar kommt es zunehmend zu einer Integration von indigenen Völkern und ihrer Wissensbestände in die Klima(folgen)forschung und klimapolitische Maßnahmen. Doch wird indigenes Wissen nach wie vor als ein Anderes gegenüber den etablierten Wissenschaften konstruiert. Darin liegt nicht nur eine postkoloniale Abwertung indigenen Wissens. Die Konstruktion eines Anderen dient vor allem der Selbstvergewisserung einer eurozentrischen Wissensproduktion als die eigentlich ›objektive‹ und ›wissenschaftliche‹.

Im Sinne einer immanenten (Selbst-)Kritik möchten wir im Folgenden diese Praxis der Integration von indigenem Wissen in Prozesse der eurozentrisch-akademischen Wissensproduktion offengelegen und aufzeigen, inwiefern dadurch oftmals (neue und gleichzeitig altbekannte) Formen epistemi-

1 Dieser Artikel ist Ergebnis des von der DFG geförderten Projektes *Politics in Search of Evidence* (PoSEvi, Fördernummer: 458303252), das in Zusammenarbeit mit der Universitätsmedizin der Universität Magdeburg (Team Christian Apfelbacher) durchgeführt wurde.

2 Vgl. für die Aktualität des Themas beispielsweise Honnacker, Prugger, Reder 2024.

scher Gewalt reproduziert werden. Wir greifen dafür in philosophischer Perspektive die in postkolonialen Theorien stattfindenden Diskussionen um *Othering* und Selbstaffirmierung im Kontext eurozentrischer Wissensgenerierung auf.

Wir konkretisieren die eher theoretisch ausgerichteten Überlegungen am Fallbeispiel des REDD+-Programms (»Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation«). Indigenes Wissen wird hier auf eine bloß funktionale Weise als Ergänzung aufgenommen, ohne dass die Standards, was als Wissen gilt, selbst hinterfragt werden.

Mit Bezug auf María do Mar Castro Varelas Ansatz der postkolonialen Pädagogik entwickeln wir abschließend, wie eine alternative, kooperative Praxis der Wissensproduktion angesichts transnationaler Krisen aussehen kann. Diese zielt nicht auf eine Integration von indigenem Wissen in ein eurozentrisches Verständnis von Wissenschaft, sondern priorisiert eine Form des Verlernens (post-)kolonialer Differenzsetzungen. Damit liefert die Frage nach der epistemischen Gewalt in der Klimadebatte wichtige Impulse für die Sozialtheorie insgesamt.

Eine wichtige Einschränkung gilt es allerdings vorneweg zu betonen: Um Formen epistemischer Gewalt in der eurozentrischen Wissensproduktion aufzuzeigen, reproduzieren auch wir teilweise die eurozentrische Unterscheidung von wissenschaftlichem und indigenem Wissen, in dem Bewusstsein, dass diese Differenz selbst Produkt kolonialer Herrschaft und Legitimationspolitiken ist. Analog zu feministischen Debatten soll die kritische Reproduktion von Binarität ihre Konstruktion, Geschichte und Kontingenz offenlegen. Dies sehen wir als Voraussetzung, um über Potenziale der Transformation nachzudenken. Gleichzeitig beansprucht der Beitrag nicht, die Differenz überwinden zu können. Denn einerseits ist diese in die durch den Kolonialismus geschaffenen materiellen Bedingungen für Wissenschaft und Klimapolitik eingeschrieben, und andererseits ist der Beitrag selbst aus einer akademisch-eurozentrischen Perspektive formuliert, die auf eben diesen Bedingungen fußt. Im Gestus der feministischen Hegemonieselbstkritik geht es vielmehr um eine Offenlegung der vorherrschenden Rahmenbedingungen der (eigenen) eurozentrischen Forschungspraxis sowie um eine Analyse der Prozesse, die die Hegemonie dieser Praxis fortwährend reproduzieren.³

3 Für den Ansatz der Hegemonieselbstkritik, vgl. Dietze 2008, S. 33–35 und Brunner 2017, S. 200–201.

2. Epistemische Gewalt in der Wissensproduktion

Das (eurozentrische) Wissenschaftsideal als Sicherung von Herrschaft

Die Frage danach, was als begründetes Wissen gilt, prägt die eurozentrisch-wissenschaftlichen Debatten seit der Neuzeit. Dabei setzten sich bis heute die Naturwissenschaften als Leitparadigma für die Wissensproduktion immer stärker durch. Damit einher geht eine wachsende Bedeutung von naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnismethoden für alle Bereiche der Wissensproduktion und nicht zuletzt eine massive Ökonomisierung seit dem 19. Jahrhundert.

Gleichzeitig wurden aber auch grundlegende Einsprüche gegen eine solche Engführung des Verständnisses von Wissen formuliert. Beispiele sind Theodor W. Adornos *Soziologie und empirische Forschung* und Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge*. Beide zeigen auf, wie die Wissensgenerierung in modernen Gesellschaften sowohl mit naturwissenschaftlichen Erkenntnisidealen und kapitalistischen Effizienzansprüchen (Adorno) als auch der Normalisierung eines disziplinierten Selbst (Foucault) zusammenhängt. Eine weitere Schnittstelle liegt zudem in der kritischen Rekonstruktion dessen, was als vernünftig angesehen wird. Dieser Ausweis des vermeintlich Vernünftigen ist eng verwoben mit politischen Machtstrukturen – darin sind sich beide Traditionen einig. Machtstrukturen kanalisieren, strukturieren oder reglementieren, was als vernünftig gelten soll und kann. Das Verhältnis von Wissen und (politischer) Macht muss deshalb als ein dialektisches gedacht werden.

Der vorliegende Beitrag zielt auf ein Verständnis von Wissen und Wissensformen ab, das an diese kritischen Einsprüche anschließt. Diesen zufolge meint Wissen nicht nur wahre und gerechtfertigte Überzeugungen im Sinne von naturwissenschaftlich legitimierten Standardisierungen. Sondern es gilt die Pluralität von Wissensformen genauso ernst zu nehmen, wie ihren praktischen Ort. Denn Wissen wird von sozialen und politischen Standpunkten aus formuliert und begründet. Diese Standpunkte sind anschließend an Donna Haraways Konzept eines situierten Wissens immer zu reflektieren.⁴ Mit dem Konzept des situierten Wissens betont sie, dass Wissensformen immer kontextuell in Formationen von Gesellschaft, Herrschaft und Wissensproduktion eingebunden sind. Wissen ist also immer plural und histo-

4 Haraway als theoretischen Bezugspunkt zu wählen bedeutet, sich in der Tradition feministischer Standpunkttheorie zu verorten, in der der Zusammenhang von Wissen, Marginalisierung und Hegemonie bereits umfassend analysiert wurde. Wir setzen in diesem Artikel bewusst einen Fokus auf Haraway, da sie im Vergleich zu anderen Standpunkttheoretiker:innen besonders den Aspekt der epistemischen Kooperation betont, der für unsere Zwecke von zentraler Bedeutung ist, vgl. hierzu auch Haraway 2016, S. 4–6.

risch wie gesellschaftlich verortet; es gibt kein neutrales oder objektives Universalwissen jenseits dieser kontextuellen Wissensformen.⁵

Der Blick in den politischen Alltag angesichts unterschiedlicher Krisenphänomene zeigt jedoch, dass ein solcher epistemischer und situierter Pluralismus von Wissensformen bis heute meist nicht Grundlage politischen Handelns ist. Denn als gesichertes Wissen gilt in politischen Debatten gemeinhin das Wissen, das den Standardisierungen der naturwissenschaftlichen Wissensbildung entspricht. Deshalb spielen entsprechend dieses Ideals quantitative Methoden neben dem experimentellen Zugang eine überragende Rolle in der Wissensproduktion. Beispielhaft lässt sich dies an der Debatte um die Bedeutung von Evidenz als Kriterium der Begründung von Wissen aufzeigen. Bei der Evidenz geht es um statistisch abgesichertes Wissen, das auf der politischen Ebene implementiert werden kann. Evidenzbasierte Politik versteht sich deshalb vor allem als eine datenbasierte Politik.⁶

Ein entscheidender Aspekt dieses Wissenschaftsideals, der innerhalb der eurozentrischen Philosophie (auch bei Adorno und Foucault) kaum thematisiert wird, ist sein fortdauerndes koloniales Verhältnis zu ›anderen‹ Formen des Wissens. Aus postkolonialer Perspektive analysiert Leela Gandhi, wie sich eine naturwissenschaftliche Wissensordnung im Zuge kolonialer Expansion als universelle Rationalität etablierte und dabei das Wissen kolonialisierter Völker als unterlegen und minderwertig darstellte.⁷ Vergleichbar dazu sprechen dekoloniale Ansätze aus Lateinamerika von einer »Kolonialität des Wissens«:⁸ Zum einen wird ein eurozentrisches Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte zum Maßstab für andere Gesellschaften gemacht, zum anderen wird die eurozentrische Wissenschaftsperspektive als einziger objektiv-gültiger Standpunkt behauptet und durchgesetzt.⁹ Linda Tuhiwai Smith hat diese Dynamik am Beispiel indigener Wissenssysteme kritisiert. Sie veranschaulicht, wie Kolonisator:innen durch Messung, Einteilung und Abspeicherung (als eine Frühform eurozentrischer Wissenschaftspraxis) in den Kolonien die kolonisierte Bevölkerung sowie ihre Epistemologien auf Abstand hielten und kontrollierten.¹⁰

5 Vgl. Haraway 1995.

6 Vgl. Honnacker 2023.

7 Vgl. Ghandi 1998, S. 34–37 und 42–45.

8 Vgl. z.B. Mignolo 2011, S. 18. Im Folgenden bezeichnen wir diese Strömung einfach als dekoloniale Theorie. Hiervon abzugrenzen sind die dekolonialen Nationalbewegungen Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts.

9 Vgl. Kastner 2022, S. 106.

10 Smith 2021, S. 75.

Prozesse kolonialen Otherings und kolonialer Selbstaffirmierung

Für eine Wissensproduktion, welche den Pluralismus von Wissen anerkennen und koloniale Ausschlüsse nicht fortschreiben will, ist eines zentral: Es reicht nicht aus, ›andere‹ Wissensformen wie beispielsweise indigenes Wissen in eurozentrische Wissenschaftssysteme zu integrieren oder epistemisch aufzuwerten. Sandy Berr argumentiert aus einer ethnologischen Perspektive, dass auch solche, emanzipatorisch gemeinten Ansätze Gefahr laufen, ein eurozentrisches Verständnis von Wissen fortzuschreiben. Sie hat Beispiele vor Augen, in welchen indigenes Wissen »ökoromantisch« verklärt und als vermeintlich bessere Form des Wissens dargestellt wird, oder solche, in welchen indigenes Wissen »technizistisch« in eurozentrisch-wissenschaftliche Konzepte übersetzt und unter selbige subsumiert wird.¹¹ Zwar wird in beiden Fällen versucht, indigenem Wissen einen positiv Wert zuzuschreiben. Gleichzeitig wird indigenes Wissen aber immer noch von einem standardisierten wissenschaftlichen Wissen separiert und als etwas ›Anderes‹ behandelt. Beide Wissensformen werden als unabhängig voneinander sowie als zeitlich und räumlich unveränderliche Systeme konzeptualisiert.¹²

Statt den Gegensatz zwischen wissenschaftlichem und indigenem Wissen derart zu naturalisieren, sollte die Binarität beider Systeme selbst historisch situiert und als das Ergebnis einer eurozentrischen Konstruktion verstanden werden. Letztere lässt sich als fortwährender Prozess des *Othering* beschreiben – also der Herstellung eines binären Gegensatzpaares zwischen dem ›Eigenen‹ und dem ›Fremden‹/›Anderen‹. Im Anschluss an Foucault beschreiben beispielsweise Stuart Hall und Edward Said paradigmatisch, wie das Konzept des Westens beziehungsweise des Orients als koloniale Kategorie zum Zweck der Selbstversicherung eingeführt wurde, um das ›wir‹ (›der Westen‹) in Abgrenzung zu einem ›sie‹ (›der Orient‹) als überlegen zu konstruieren.¹³ Die Funktion von kolonialen *Othering*-Prozessen besteht somit in einer »Selbstaffirmierung« – eine epistemische Selbstvergewisserung des eurozentrischen Standpunktes, die immer wieder wiederholt werden muss, um die hegemoniale Stellung des Eurozentrismus aufrechtzuerhalten.¹⁴ Der scheinbar neutrale Standpunkt des eurozentrischen Wissenschaftsideals ist auf die Abgrenzung von als ›anders‹ konstruierten Wissenssystemen ange-

11 Vgl. Berr 2010, S. 14–19.

12 Vgl. Agrawal 2014, S. 6–8.

13 Vgl. Hall 2018, S. 89–91 und Said 1978, S. 20–27 bzw. zum Zusammenhang von *Othering* und Selbstversicherung bei Said, vgl. Dietze 2009, S. 26–27.

14 Für eine differenzierte Darstellung des Zusammenhangs von *Othering*, Selbstaffirmierung und Hegemonieproduktion im Anschluss an Said und Hall, vgl. Maihofer 2014, S. 320–328. Den Begriff »Selbstaffirmierung« entnimmt Andrea Maihofer aus Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht*, vgl. ebd. S. 320.

wiesen, die als das konstruiert werden, was eurozentrisch-wissenschaftliches Wissen gerade nicht sein will: subjektiv, kontextgebunden, mythisch oder vorwissenschaftlich.¹⁵

Berr verdeutlicht dies für indigenes Wissen am Beispiel der Rolle von Wissen in Projekten der so genannten Entwicklungszusammenarbeit.¹⁶ Während eurozentrisch-wissenschaftliches Wissen in diesen Kontexten als theoriefähig und universell qualifiziert wird, wird indigenes Wissen als nicht-theoriefähig, empirisch und lokal eingeordnet. Es wird als informal, oral und eher implizit beschrieben, wohingegen wissenschaftliches Wissen formal, schriftlich und explizit sei.¹⁷ Diese Bestimmungen führen in den Gegensatz von rational/analytisch (wissenschaftlich) und irrational/intuitiv (indigen). Beiden Konstrukten werden stereotype Charaktereigenschaften zugeschrieben: Eurozentrisch-wissenschaftliches Wissen ist modern und innovativ und indigenes Wissen ist traditionell und holistisch.

Dieser Diskurs um die Frage, welches Wissen wissenschaftlich ist, sollte im Anschluss an Andrea Maihofer als »multidimensionaler Prozess« begriffen werden, in welchem sich verschiedene Prozesse des *Othering* und der Selbstaffirmierung miteinander verknüpfen.¹⁸ Der eurozentrisch-wissenschaftliche Standpunkt wird dabei zusätzlich mit Geist, Subjekt und Männlichkeit codiert, während indigenes Wissen mit Natur, Objekt und Weiblichkeit in Verbindung gebracht wird. Somit entsteht ein hegemoniales Geflecht aus zwei Assoziationsketten mit Wissenschaften, Moderne, Vernunft, Männlichkeit und Subjekt auf der einen Seite, sowie indigenem Wissen, Tradition, Natur, Weiblichkeit und Objekt, die als »das Andere« gegenübergestellt werden.¹⁹

Berrs Beispiel zeigt auf, dass die Anerkennung eines Pluralismus von Wissen nicht ausreicht, sondern es gleichzeitig eine (Selbst-)Kritik von kolonia-

15 Andrea Maihofer weist darauf hin, dass solche Hegemoniebildungsprozesse nicht nur durch die Konstruktion eines »äußeren« »Anderen« gekennzeichnet sind, sondern sich auch durch eine »innere« Abgrenzung vollziehen, vgl. Maihofer 2014, S. 322–328. Für den vorliegenden Kontext würde dies bedeuten, dass das eurozentrische Wissenschaftsideal sich auch dadurch seiner selbst vergewissert, indem es zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen innerhalb einer eurozentrischen Wissenstradition unterscheidet. Laut Maihofer stehen Prozesse der hegemonialen Selbstaffirmierung nach innen und nach außen dabei in einem dialektischen Zusammenhang.

16 Berr selbst verwendet den Begriff der Entwicklungszusammenarbeit zwar, kritisiert jedoch aus postkolonialer Perspektive die kolonial-eurozentrische Konnotation des Begriffs Entwicklung im Kontext internationaler Politik.

17 Vgl. Berr 2010, S. 11ff.

18 Maihofer 2014, S. 324.

19 Für die koloniale Konstruktion zwischen Geist (das eurozentrisch-wissenschaftliche Subjekt) und Natur (die Kolonie und die in ihr beheimateten Völker), vgl. Schmitt, Müller 2022., S. 82. Für die koloniale Konstruktion zwischen Männlichkeit (das eurozentrisch-wissenschaftliche Subjekt) und Weiblichkeit (z.B. Natur und als »naturnah« konstruierte), vgl. Neimanis 2014.

len Konstruktionsprozessen braucht, die zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem (zum Beispiel indigenem Wissen) unterscheiden. Das ist wichtig, denn der »göttlich[e] Trick« des Eurozentrismus besteht genau darin, den kolonial-wissenschaftlichen Blick als neutral und über den Dingen »schwebend« darzustellen und von seinem zeitlichen und räumlichen Kontext (der Kolonie) zu entkoppeln.²⁰ Bleiben historische Prozesse des *Othering* und der Selbstaffirmierung ausgeblendet, kann der eigene Standpunkt als zeitlos und ortsunabhängig konstruiert werden. Santiago Castro-Gómez markiert diese Praxis der Ausblendung als Nullpunkthybris.²¹ Der Nullpunkt dient der Vergewisserung des eigenen Standpunktes innerhalb eines Koordinatensystems aus Zeit und Raum. Aus der eurozentrischen Perspektive des Nullpunktes erscheinen als »anders« konstruierte Formen des Wissens, wie indigenes Wissen, durch ihre jeweiligen zeitlichen und räumlichen Koordinaten bestimmt, während der Nullpunkt selbst zwar noch als Vergleichspunkt sichtbar ist, aber gleichzeitig alle anderen epistemischen Standpunkte transzendiert.

Merkmale epistemischer Gewalt

Entscheidend für eine postkoloniale Kritik der eurozentrischen Konstruktion von wissenschaftlichem und indigenem Wissen ist, dass die epistemische Selbstaffirmierung durch *Othering*-Prozesse immer auch Gewalt produziert. »[E]pistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderen zu konstituieren.«²² Epistemische Gewalt bezeichnet dabei eine spezifische Form der Gewalt, die mit einer Abwertung und (Nicht-)Anerkennung von Wissen verknüpft ist.²³ Das Konzept greift auf die Verschränkung von Wissen und Macht in der Tradition von Adorno und Foucault zurück. Wissensstrukturen und Prozeduren sind immer Teil sozialer Machtdynamiken, die sie regulieren und ausrichten.

Gleichzeitig reicht das Konzept der epistemischen Gewalt über Foucault und Adorno hinaus. Gayatri Chakravorty Spivak verarbeitet beispielsweise mit dem Begriff der Gewalt die konkreten (und intersektional geprägten) Erfahrungen von *Othering* im Kontext bis heute fortdauernder kolonialer Dynamiken. In ihrem viel rezipierten Aufsatz *Can the subaltern speak?* beschreibt sie dies am Beispiel der kolonialisierten Frau in Indien. Sie zeigt auf, wie diese durch eurozentrische (Wissens-)Diskurse auf der einen und

20 Haraway 1995, S. 81.

21 Vgl. Castro-Gómez 2021.

22 Spivak 2008, S. 42.

23 Vgl. Brunner 2020, S. 274–296.

national-patriarchale Hegemonien auf der anderen Seite für politische Zwecke angeeignet wird. Sowohl britische Kolonialist:innen als auch die patriarchale indische Elite beziehen sich auf die indische Frau, in beiden Fällen dient dies jedoch nur der Selbstvergewisserung und Legitimation der jeweils eigenen Herrschaftsansprüche. Yuderlys Espinosa Miñoso, die aus dekolonialer Perspektive Spivaks Überlegungen aufgreift, bringt in ihrer Definition die Folgen der Gewalt für Betroffene auf den Punkt: »Mit epistemischer Gewalt meine ich einen Vorgang, der das Andere unsichtbar macht, indem ihm die Möglichkeiten zur Selbstrepräsentation entzogen werden.«²⁴ Dies kommt einer politischen und sozialen Entmächtigung gleich, die die Möglichkeiten, (selbst-)wirksam zu handeln, strukturell einschränkt oder verhindert. So ist zum Beispiel eine Rolle als antikoloniale Widerstandskämpferin für die Frau in Indien innerhalb des kolonial-patriarchalen Diskurses nicht vorgesehen.²⁵ Die Gewalt zeigt sich dabei konkret in der Negation weiblicher Handlungsmacht zum Zwecke der Absicherung des eigenen Herrschaftsanspruchs.

Zuletzt kann mit Claudia Brunner der Zusammenhang von eurozentrischer Wissensproduktion, Selbstaffirmierung und epistemischer Gewalt verdeutlicht werden. Zwar betont auch sie die individuelle Betroffenheit von Gewalt. Über diese Ebene hinaus weist Brunner aber auch auf die Rolle hin, die epistemische Gewalt sowohl für die Zerstörung als auch den Erhalt ganzer Wissenssysteme spielt. Indem Institutionen eurozentrischer Wissensproduktion – Universitäten, Forschungsinstitute, Forschungsförderungen und Publikationsstandards – ›andere‹ Wissensformen samt ihrer Wissens-träger:innen delegitimieren, verschließen sie nicht nur deren epistemische Handlungsmöglichkeiten. Sie sichern zugleich ihre eigene Selbstrepräsentation als Garanten universeller, wissenschaftlicher Objektivität ab.²⁶

Im folgenden Kapitel werden die hier rekonstruierten theoretischen Merkmale epistemischer Gewalt anhand eines konkreten Fallbeispiels – der eurozentrischen Integration von indigenem Wissen in das UN-REDD+-Programm – veranschaulicht.

3. Wissensproduktion in der Klimadebatte am Beispiel des UN-REDD+-Programms

In der aktuellen Klimapolitik spielen die Wissenschaften eine zentrale Rolle, um politische Maßnahmen zu begründen und zu legitimieren. Klimawissenschaftliche Forschungen sollen zur Grundlage für eine nachhaltige Klimapo-

24 Espinosa Miñoso 2009, S. 505 (Fn 10) (Übersetzung durch Autoren).

25 Spivak 2008, S. 101–107.

26 Vgl. Brunner 2020, S. 284–292.

litik werden. Hinter einer solchen Vorstellung steht meist die Annahme, dass die Wissenschaften verallgemeinerbares (und neutrales) Wissen für politische Entscheidungen bereitstellen können. Bei aller Pluralität der Positionen im akademischen Diskurs geht es jedoch auch in diesem Feld der Wissensproduktion fast ausschließlich um Wissen, das entsprechend der Regeln des eurozentrischen Wissenschaftsbetriebs produziert und legitimiert wurde.

Den Klimaforschungen der vergangenen 30 Jahre kommt unbestreitbar das wichtige Verdienst zu, auf Klimafolgen, auch für die Menschen im globalen Süden, politisch aufmerksam gemacht zu haben. Als indigen markiertes Wissen spielte dabei allerdings nur eine marginalisierte Rolle, auch wenn sich über das letzte Jahrzehnt in dieser Hinsicht durchaus ein Wandel abzeichnet. So wird in den IPCC-Berichten immer stärker auf die Bedeutung indigener Wissensformen für ein grundlegendes Verständnis des Klimawandels sowie die Formulierung politischer Handlungsoptionen hingewiesen.²⁷ Diese Integration von indigenem Wissen in die IPCC-Berichte erscheint (zumindest aus eurozentrischer Perspektive) zunächst als ein Fortschritt hin zu einer klimapolitischen Wissensgenerierung, die epistemische Pluralität und Situiertheit in einer transnationalen und transkulturellen Perspektive anerkennt. Gleichzeitig wird indigenes Wissen auch in diesem Feld als ein ›anderes‹ Wissen (re-)konstruiert, wie dieser Auszug aus dem sechsten Sachstandsbericht des IPCC von 2022 zeigt:

»Indigenes Wissen bezieht sich auf die Kenntnisse, Fähigkeiten und Philosophien, die von Gesellschaften entwickelt wurden, die seit langer Zeit mit ihrer natürlichen Umgebung interagieren. [...] Diese Formen des Wissens, die als indigenes und lokales Wissen oder ILK bezeichnet werden, sind oft sehr kontextspezifisch und in lokale Institutionen eingebettet, die biologisches und ökosystemisches Wissen mit Informationen über die Landschaft liefern.«²⁸

Um das Ziel der Berücksichtigung von indigenem Wissen zu erfüllen, wird zunächst gefragt: Was ist indigenes Wissen? Als Antworten werden die skizzierten Eigenschaften (»kontextspezifisch«, »eingebettet«, »lokal«) angeführt. Durch diese Zuschreibungen wiederholt sich die mit Berr offenelegte eurozentrische Unterscheidung zwischen einem wissenschaftlichen und einem indigenen Wissenssystem.

Um das indigene Wissen trotz seiner Konstruktion als einem ›anderen‹ Wissen in die klimapolitischen Wissensbestände einzubinden, wird es häufig funktionalisiert. Die Integration indigenen Wissens soll das westliche Wissen über Klimafolgen noch robuster und politisch damit effektiver machen.

Die Auswirkungen einer solchen Inklusion von indigenem Wissen lassen sich konkret am Beispiel des UN-REDD+-Programms nachzeichnen. Die

27 Vgl. z.B. Ara Begum et al. 2023, S. 124.

28 Ebd., S. 148 (Übersetzung durch Autoren).

folgende Analyse bezieht sich dabei vor allem auf das Dokument *Recognizing and empowering indigenous peoples and Local Communities as critical partners in forest solutions to the climate emergency*, das 2022 vom UN-REDD+-Programm veröffentlicht wurde. Das Programm folgt einem klaren und einfachen Gedanken: Durch die Reduzierung von Entwaldung in Regenwaldgebieten sowie der Förderung von Aufforstung sollen CO₂-Emissionen reduziert werden. Der zentrale Mechanismus des REDD+-Programms besteht in der Kommodifizierung von Wald(-schutz). Für erfolgte Waldschutzmaßnahmen werden Zertifikate vergeben, die auf den verschiedenen Emissionsmärkten verkauft werden können. Dadurch sollen monetäre Anreize geschaffen werden, Waldschutzmaßnahmen umzusetzen. Der Kerngedanke des REDD+-Programms besteht somit in der Vergütung von Waldschutzprojekten, die CO₂-Emissionen nachweisbar reduzieren.

Wie das genannte Dokument verdeutlicht, betont das REDD+-Programm die zentrale Rolle indigener Völker für den Waldschutz. Beispielsweise aufgrund der Erfahrungen indigener Völker im Umgang mit lokalen Ökosystemen, Artenvielfalt, Bodennutzung oder Wasserhaushalt wird indigenes Wissen als wertvolle Ressource für dieses Vorhaben angesehen. Zusätzlich wird der Erhalt des Regenwalds nicht nur als Klimaschutzmaßnahme interpretiert, sondern auch als Schutz der natürlichen Lebensgrundlage indigener Bevölkerungsgruppen.²⁹ Ein zentraler Bestandteil der REDD+-Programme sind außerdem Bildungsprogramme (u.a. für indigene Wissensträger:innen), die Wissen vermitteln, Bewusstsein schaffen und bestimmte Fähigkeiten lehren und fördern sollen.³⁰

Trotz des Versuchs, indigenes Wissen zu berücksichtigen, wird das REDD+-Programm dafür kritisiert, dass es indigenes Wissen nur insofern als wertvoll und erhaltenswert betrachtet, als es den Problemlösungszielen und Zwecken dient, die eine eurozentrische Klimapolitik als wissenschaftlich begründet und politisch erstrebenswert erachtet.³¹ »Es sind nicht die Bedürfnisse der [indigenen] Gemeinschaften, die ein [REDD+-]Projekt strukturieren, diese müssen vielmehr in die CO₂ -Logik eingepasst werden.«³² Ein aus dieser Perspektive für nützlich und hilfreich befundener Teil des Wissens wird monetär entlohnt, der Rest bleibt unbeachtet. Indigenes Wissen erscheint dabei, vergleichbar mit aggregierfähigen Datenpunkten, als ein neutrales Faktum, das funktional eingebunden werden kann.³³

29 Vgl. UN-REDD Programme 2022, S. 15.

30 Vgl. Müller 2020.

31 Es besteht bereits eine umfangreiche Literatur zu den ambivalenten Folgen des REDD+-Programms, vgl. Müller 2020, S. 420.

32 Fatheuer 2015, S. 7.

33 Vgl. Latulippe und Klenk 2020, S. 7.

Diese funktionale Reduktion indigener Wissenssysteme verkennt jedoch deren epistemische Verankerung und entkoppelt Wissen von seinen sozialen Entstehungskontexten. Gerade diese Kontexte sind jedoch entscheidend, um indigene Perspektiven überhaupt verstehen und ernst nehmen zu können. Dass diese im vorliegenden Fall ignoriert werden, zeigt sich exemplarisch an dem Naturverständnis, welches REED+ zugrunde liegt. Das REDD+-Programm behandelt ›die Natur‹ (den Wald) als passives Objekt, welches, aufgrund des Nutzens, den es stiftet, für ›die Menschen‹ (als handlungsfähige Subjekte) erhalten und geschützt werden soll. Entgegengesetzt dazu deuten viele indigene Philosophien und Kosmologien das Verhältnis von Mensch und Natur nicht als Kontrast zwischen Subjekt und Objekt, sondern betonen ihre relationale Verbundenheit. Die Kichwa-Gemeinde Sarayaku, die in der Provinz Pastaza in Ecuador liegt, schreibt in ihrem Beitrag *Kawsak Sacha – der lebende Wald*:

»Kawsak Sacha [Lebender Wald] ist nicht nur eine ökologische Vision, sondern auch ein konkretes transzendentes Territorium. Neben der Funktion als Lebensraum für alle seine Bewohner, stellt der ›Lebende Wald‹ die Basis aller emotionalen, psychologischen, physiologischen und spirituellen Aspekte des Lebens dar. [...] Kawsak Sacha ist außerdem ein Ort der Übermittlung von Wissen und Verhalten (yachay), denn hier gehen unsere Weisen (yachak) Verbindungen mit den höheren Wesen des Regenwaldes ein, um eine Orientierung in Richtung des Guten Lebens zu erfahren. Für uns indigene Völker ist die Kontinuität dieser Beziehungen fundamental. Denn von ihnen hängt sowohl der Fortbestand des ›Lebenden Waldes‹ ab, der das natürliche Gleichgewicht zwischen allen Wesen verkörpert, wie auch unsere eigene Existenz. Der Regenwald ist weder eine einfache ästhetische Landschaft, noch stellt er lediglich eine Quelle materieller Ressourcen dar. Vielmehr ist er der komplexeste Ausdruck des Lebens selbst.«³⁴

Für die Sarayaku-Gemeinde ist der Regenwald vor allem ein lebendiger Organismus. Zentrale indigene politische Konzepte wie das Prinzip des Guten Lebens (*Buen Vivir*) sind Ergebnis einer lebendigen Beziehung zwischen Regenwald und indigenen Wissensträger:innen. So wie viele andere indigenen Gemeinden auch, fordert die Sarayaku-Gemeinde deshalb den Regenwald als Träger von Rechten anzuerkennen.³⁵

An diesem Beispiel wird deutlich, dass Ansätze wie das REED+-Programm Gefahr laufen, indigenes Wissen in ein eurozentrisches Wissenschafts- und Naturverständnis zu integrieren, ohne auf die epistemischen Grundsätze, Kosmologien und politischen Forderungen indigener Völker Rücksicht zu nehmen. Indem das REDD+-Programm Waldschutz durch die Objektifizie-

34 Vgl. Gemeinde Sarayaku 2015, S. 22.

35 Ebd., S. 23.

rung und Monetarisierung von Natur erreichen will, negiert es gerade ein indigenes, relationales Verständnis von Mensch, Natur und Gesellschaft.

Es sind aber genau diese indigenen Philosophien und epistemischen Kontexte – wie ein relationales Verhältnis zu Land, die für eine epistemische Handlungsfähigkeit die Voraussetzung bilden. Franziska Müller argumentiert deshalb, dass das REED+-Programm epistemische Gewalt reproduziert, insofern es indigenes Wissen nur selektiv berücksichtigt: »[D]ie indigene Handlungsfähigkeit [wird] zugunsten liberaler Problemlösungsstrategien zum Schweigen [gebracht].«³⁶ Eine eurozentrisch geprägte Klimawissenschaft und -politik versichert sich ihrer eigenen epistemischen Autorität, indem sie lediglich jene Aspekte indigener Wissenssysteme integriert, die ihr wissenschaftliches Selbstverständnis – als vermeintlich objektiv, rational und universal – bestätigen. Indigene Philosophien und Weltzugänge, die diesem Verständnis widersprechen oder es gar destabilisieren könnten, werden hingegen als unwissenschaftlich, partikular oder irrelevant für die Analyse und Bearbeitung des Klimawandels abgewertet. Diese selektive Rezeption reproduziert somit nicht nur koloniale Hierarchien des Wissens, sondern delegitimiert auch relationale Formen der Welterkenntnis. Für die betroffenen Gemeinschaften kann dies mit einem Vertrauensverlust in ihre eigene epistemische Praxis verbunden sein – mit langfristigen Folgen für die Integrität und Widerstandskraft ihrer Wissenssysteme.³⁷

Zuletzt enthalten die monetären Anreizmechanismen auch das Potenzial, die materiellen Grundlagen indigenen Wissens zu gefährden. Indem das REDD+-Programm die Aufforstung von Wald kommodifiziert, erweckt es gleichzeitig auch ökonomische Interessen an (Regen-) Waldgebieten. In einigen Ländern des globalen Südens führte dies, entgegen des eigentlichen Versprechens des REDD+-Programms, indigenes Land zu schützen, zu Landnahme sowie zur Vertreibung von indigenen Völkern von ihren Territorien.³⁸ Zusätzlich zu der physischen Gewalt, die damit verbunden ist, kommt eine Komponente epistemischer Gewalt hinzu, da, wie aus dem Zitat der Sarayaku-Gemeinde deutlich wurde, der Bezug zum Land häufig die Grundlage für indigene epistemische Selbstbestimmung bildet. Die damit verbundene Gefahr der Auslöschung von indigenen Epistemologien und indigener Selbstbestimmung steht in einer langen kolonialen Tradition, die Sousa Santos zufolge als eine Geschichte des Epistemizids verstan-

36 Müller 2020, S. 432 (Übersetzung durch Autoren).

37 Vgl. Emerick 2019. Ein vergleichbares Beispiel ist Ausschluss indigener Weltzugänge in der Anthropozän-Debatte: Während eurozentrische Perspektiven vor allem dystopische Zukunftsprognosen als Folge der Klimakrise zeichnen, betonen indigene Stimmen, dass die Dystopie durch den Kolonialismus bereits eingetreten sei, vgl. Whyte 2018.

38 Vgl. Larson et al. 2013; Smithies, Lemos und Bassey 2016.

den werden kann.³⁹ Aufgrund dieser Geschichte verortet Dhandapani das REDD+-Programm innerhalb eines neoliberal-kolonialen Klimaschutzparadigmas: »REDD+ [hilft] den Ländern des globalen Nordens, die Kontrolle über die Wälder in den Entwicklungsländern zu übernehmen und sie als Kohlenstoffsinken zu nutzen. Das wirft die Frage auf, ob sich die Welt wieder in kolonialen Händen befindet.«⁴⁰ Die Frage nach indigenem Wissen kann deshalb nicht getrennt von der Forderung indigener Völker nach einer Rückgabe von Land behandelt werden.

Die Analyse zeigt, dass emanzipatorisch gemeinte Projekte wie das REDD+-Programm Gefahr laufen, epistemische und andere Formen der Gewalt zu reproduzieren, wenn indigenes Wissen aus einer kolonialen Logik heraus integriert wird. Indigenes Wissen, so lässt sich daraus schließen, kann nicht unabhängig von den (post-)kolonialen Machtstrukturen thematisiert werden, welche eine eurozentrische Selbstvergewisserung hinsichtlich ihrer epistemischen Überlegenheit kontinuierlich reproduzieren.

4. Neue Wege der Wissensproduktion

Die (Un-)Möglichkeit der Repräsentation

Die vorangegangenen Überlegungen haben Strukturen und Praktiken epistemischer Gewalt in der Wissensproduktion am Beispiel der eurozentrischen Konstruktion von wissenschaftlichem und indigenem Wissen aufgezeigt. Welche Möglichkeiten eröffnen sich nun, trotz fortdauernder (post-)kolonialer Machtstrukturen, das Verhältnis zwischen verschiedenen Wissensformen zu transformieren, ohne Gewalt zu reproduzieren? Anders gefragt, (wie) lässt sich überhaupt über indigenes Wissen sprechen, ohne epistemische Gewalt zu reproduzieren?

Die Frage nach der Repräsentation indigener Positionen ist ein zentrales Thema post- und dekolonialer Autor:innen. Im Fokus stehen dabei subalterne Formen des Widerstands sowie kolonial unterdrücktes Wissen.⁴¹ Aus postkolonialer Perspektive stellt für Spivak die Frage der Repräsentation von indigenem Wissen letztlich eine Aporie dar: Einerseits ist sie eine politische Notwendigkeit, andererseits ist sie bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt, da alle etablierten Diskurse kolonial strukturiert sind. Zwar könnten Subalterne versuchen zu sprechen, so Spivak, dies hätte jedoch innerhalb des kolonialen Diskurses keine Bedeutung und würde nicht verstanden wer-

39 Vgl. Santos 2015.

40 Dhandapani 2015, S. 4 (Übersetzung durch Autoren).

41 Vgl. Asher 2017, S. 513.

den.⁴² Voraussetzung wäre eine Übersetzung indigener Wissensformen in einen kolonialen Diskurs (zum Beispiel durch Übersetzung in die englische Sprache). Doch eine solche Praxis wäre, in der Lesart von Spivak, gleichzusetzen mit einer gewaltförmigen Verfremdung von indigenem Wissen für einen kolonialen Diskurs. Zwar stelle die Bezugnahme auf »einheimische Informanten« einen wichtigen Perspektivwechsel dar, der den Fokus auf die Erfahrungen der von kolonialer Diskriminierung Betroffenen richte. Doch, so kritisiert sie, würden jene Informanten als authentische Repräsentant:innen von indigenen Lebenswelten und Wissensformen gelesen.⁴³ Dadurch reproduzierten sich wiederum koloniale Macht- und Gewaltstrukturen, da die indigene Position essentialisiert wird und nur innerhalb eines bereits kolonial vermachteten Diskurses Aufmerksamkeit findet.⁴⁴

Vergleichbar argumentiert Nikita Dhawan, dass das Ziel nicht primär darin bestehen dürfe, »Wissen über außereuropäische Epistemologien anzuhäufen oder den ›Anderen‹ zu Wort kommen zu lassen, sondern vielmehr darin, der ungleichen Verteilung der intellektuellen Arbeit weltweit entgegenzuwirken.«⁴⁵ Auch sie kritisiert damit eine unkritische Repräsentation und Integration indigener Positionen in Diskursen, ohne die zugrundeliegende ökonomisch-materiellen Bedingungen der Wissensproduktion offenzulegen. Dhawan richtet ihre Kritik gegen Autor:innen der Dekolonialität (zum Beispiel Mignolo und Ramón Grosfoguel), die hinsichtlich der Rolle von indigenen Epistemologien für ein Projekt der Dekolonialisierung zu einer »sentimentalen Idealisierung« tendierten. Damit romantisierten sie die realen Bedingungen indigener Handlungsmöglichkeiten sowie indigenen Widerstands und ignorierten darüber hinaus die Widersprüche, die auch innerhalb indigener Gemeinschaften vorherrschten, wie beispielsweise patriarchale Strukturen.⁴⁶

Während die bisherigen Argumentationsstränge von postkolonialen Autor:innen sowie Vertreter:innen der Dekolonialität hinsichtlich der Rolle des Eurozentrismus bei der Wissensgenerierung sowie der Bedeutung epistemischer Gewalt parallel verliefen, scheinen sich beide Strömungen, jedenfalls Dhawan zufolge, in ihren Perspektiven auf indigenes Wissen zu widersprechen. Allerdings läuft Dhawan mit ihrer Analyse Gefahr, Theorien der Dekolonialität auf ihre männlichen Vertreter in den U.S.A., wie die oben genannten Mignolo und Grosfoguel, zu reduzieren. Gerade feministische Stimmen aus Lateinamerika zeigen, dass der Rückbezug auf indige-

42 Vgl. Beverley 1999, S. 29.

43 Vgl. Spivak 2014, S. 77–83.

44 Vgl. Kapoor 2004.

45 Dhawan 2024, S. 172.

46 Vgl. Dhawan 2024, S. 158–165 und S. 218.

nes Wissen keineswegs eine unkritische Romantisierung implizieren muss. Beispielsweise versteht sich der »feminismo comunitario« als eine soziale Bewegung, die unter dem Stichwort der »Erkenntnisautonomie« indigenes Wissen, Queerfeminismus und Intersektionalität miteinander in Verbindung bringt.⁴⁷ Gleichzeitig grenzt sich dieser feministische Kommunitarismus sowohl von postkolonialen als auch dekolonialen Diskursen ab: »Der kommunitäre Feminismus ist keine Theorie, er ist politische Aktion.«⁴⁸ Dass Praktiken Priorität gegenüber der Theorie haben, argumentiert auch die feministisch-dekoloniale Autorin und Aktivistin Silvia Rivera Cusicanqui. Sie kritisiert postkoloniale und dekoloniale Autor:innen dafür, Fragen wie die nach der Rolle von indigenem Wissen vor allem abstrakt zu behandeln, anstatt sich an der Herausbildung transformativer Praktiken zu beteiligen.⁴⁹

Für das Anliegen dieses Artikels lässt sich schlussfolgern, dass Ansätze, die ein eurozentrisches Verständnis von Wissen und damit die binäre Konstruktion von wissenschaftlichem und indigenem Wissen überwinden wollen, indigenes Wissen nicht unkritisch repräsentieren und romantisieren sollten. Gleichzeitig läuft eine postkoloniale Haltung der Repräsentationskritik Gefahr, den praktischen Umstand zu ignorieren, dass indigene Autor:innen, Gruppen und Bewegungen tagtäglich sprechen und Widerstand leisten.⁵⁰ Dabei agieren sie längst als epistemische Akteur:innen, die sich untereinander vernetzen und indigenes Wissen mit (queer-) feministischen und antirasistischen Diskursen verbinden.

Linda Martín Alcoff vertritt in dieser Debatte eine vielversprechende Zwischenposition. Sie kritisiert, im Anschluss an Spivak, zwar auch die Repräsentation indigener Stimmen und warnt davor, dass indigene Völker ohne Weiteres für sich selbst sprechen können. Statt über indigenes Wissen zu sprechen oder indigene Völker sich selbst zu überlassen, argumentiert Alcoff jedoch für ein »speaking to«: »Wir sollten uns bemühen, wo immer es möglich ist, die Voraussetzungen für einen Dialog und die Praxis zu schaffen, mit und zu anderen zu sprechen, anstatt für andere zu sprechen.« Das Ziel einer akademisierten Wissenschaft sollte deshalb darin liegen, (der Kritik des feministischen Kommunitarismus folgend) Praktiken auszubilden, die im Sinne Alcoffs eine Form des Sprechens zu und mit indigenen Völkern und sozialen Bewegungen ermöglichen, ohne dabei jedoch ein eurozentrisches Verständnis von Wissen zu reproduzieren. Abschließend soll deshalb der Versuch unternommen werden, in Auseinandersetzung mit bereits beste-

47 Vgl. Arroyo 2016.

48 Ebd.

49 Cusicanqui 2018.

50 Wie beispielsweise auch die oben zitierte Sarayaku-Gemeinde.

henden Ansätzen der Wissenskooperation Grundelemente einer kooperativ-epistemischen Praxis zu rekonstruieren.

Kooperativ-epistemische Praktiken solidarischer Wissensproduktion

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass die Unterscheidung von wissenschaftlichem und indigenem Wissen – auch wenn sie gut gemeint ist – Gefahr läuft, koloniale Muster epistemischer Gewalt zu reproduzieren. Philosophische Selbstkritik der hegemonialen Praktiken der Wissensproduktion kann demgegenüber helfen, die Situiertheit der konstruierten Differenz einerseits und den eurozentrischen »Blick von nirgendwo« andererseits offenzulegen. Damit wird ein selbstkritisches Moment zum konstitutiven Teil des Wissensprozesses. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Wissenschaften, die sich mit einer Reflexion der verschiedenen Wissensformen und eben dieser kritischen Situierung beschäftigen, sich aus dem Feld des Politischen herausziehen sollten. Selbstkritisch auf die Wissensproduktion des eigenen Kontextes zu reflektieren ist nicht gleichbedeutend damit, diese nicht mehr in der Öffentlichkeit als eine politische Stimme hörbar zu machen. Es ist offensichtlich, dass zur Beschreibung, Analyse und Diskussion aktueller Krisen wie des Klimawandels verschiedenste Wissensformen von essenzieller Bedeutung sind. Dies bedeutet auch, dass viele eurozentrische Wissensformen, die Klimafolgen anhand quantifizierbarer Methoden erklären, für die Klimapolitik eine enorm wichtige Bedeutung haben, auch um die gegenüber dem Klimawandel besonders vulnerablen Gruppen besser schützen zu können.

Wie aber kann ein selbstkritisch-wissenschaftlicher Ansatz für Klimapolitik gedacht werden, der sich der Signaturen epistemischer Gewalt bewusst ist, nicht in neue Formen des *Otherings* und der Selbstaffirmierung verfällt und Räume eröffnet, in welchen mit Träger:innen indigenen Wissens kooperiert werden kann? Die abschließende These des Beitrages ist: Diese Frage kann nicht beantwortet werden, indem ein neues (integratives) Ideal der Wissenschaft begründet wird. Diese Idealisierung stände wiederum in der Gefahr, binäre Unterscheidungen und damit auch neue Ausschlüsse zu produzieren. Mit Haraway gesprochen würde damit nur wieder neu die Pluralität und Situiertheit von Wissensformen missachtet. Im Sinne eines dekolonialen Feminismus geht es unserer Meinung nach vielmehr um die Etablierung und Einübung neuer kooperativ-epistemischer Wissenspraktiken.

Um eine »zuverlässige Darstellung der Dinge«⁵¹ zu gewährleisten, braucht es eine Vernetzung und Übersetzung zwischen verschiedenen Wissensformen sowie die Anerkennung und kritische Selbstreflexion von situierten

51 Haraway 1995, S. 79.

Wissenspositionen. Dabei darf jedoch nicht die hegemoniale Position eines eurozentrischen Wissenschaftsverständnisses aus dem Blick geraten, sondern muss beständig offengelegt und kritisiert werden. Wissenschaftliche Praxis muss vor diesem Hintergrund weniger als rationalistisch-methodisches Vorschreiten, sondern vielmehr als eine »Politik der Solidarität« umgedeutet werden, die »Diskussionszusammenhänge« herstellt.⁵² Politik der Solidarität meint die Etablierung einer Wissenspraxis, die weniger abgrenzend, als vernetzend, weniger hierarchisierend, als prozessual vorgeht. Solidarisch ist diese Wissenspraxis, weil sie davon ausgeht, dass unterschiedlichste Wissensformen etwas zur Klärung und Reflexion eines Problems beitragen können. Die Bereitschaft zur Kooperation, zur (epistemischen) Solidarität und zur »partialen Verbindung« stellen für Haraway dabei entscheidende Anforderungen an Wissens(-praktiken) dar, auf deren Basis zwischen Wissen und beispielsweise Verschwörungstheorien unterschieden werden kann (insofern Verschwörungstheorien sich selbst isolieren und epistemische Kooperation verweigern).⁵³

Derartig kooperativ-epistemische Verständnisse von Wissensproduktionen wurden bereits in verschiedenen Spielarten vorgeschlagen und es existieren Projekte, die dies (auch für die Frage von Klimaschutz oder -anpassung) versuchen umzusetzen. Für den Kontext der internationalen Beziehungen schlagen beispielsweise Jan Wilkens und Alvine Datchoua-Tirvaudey eine Co-Produktion von Wissen vor, die verschiedene Formen des Wissens berücksichtigt. Die Autor:innen entwerfen dazu, basierend auf Interviews, einen neunstufigen Forschungsprozess, dessen zentralen Merkmale Selbstreflexivität, Reziprozität und die Priorisierung lokaler bzw. indigener Forschungsbedürfnisse sind.⁵⁴ Louis Bohta, Dominic Griffiths und Maria Prozesky betonen Relationalität als entscheidende Komponente für eine Dekolonialisierung der Wissensgenerierung⁵⁵ und Deborah McGregor stellt anhand von drei konkreten kooperativen Projekten zur Klimaanpassung in Ontario, Kanada, fest, dass die Besetzung der Projektleitung mit indigenen Repräsentant:innen entscheidend ist⁵⁶.

Die Suche nach neuen epistemisch-pluralen Praktiken darf dabei allerdings nicht als ein harmonischer Prozess missverstanden werden, der die kolonialen Gräben einfach überspringt. Deutlich wird dies auch am Beispiel der *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Service* (IPBES), die versucht verschiedene Wissensformen (unter anderem

52 Ebd., S. 84.

53 Haraway 1995, S. 86.

54 Vgl. Wilkens, Datchoua-Tirvaudey, Alvine 2022, S. 139f.

55 Vgl. Bohta, Griffiths und Prozesky 2021.

56 Vgl. McGregor 2009.

indigenes Wissen) zu Biodiversität zu synthetisieren und als Basis für politische Entscheidungen heranzuziehen. Isabel Díaz-Reviriego, Esther Turnhout und Silke Beck zeigen, dass das IPBES, indem es indigenes Wissen nicht nur integriert, sondern Vertreter:innen indigener Völker als gleichberechtigte Mitglieder am Prozess der Wissensgenerierung beteiligt, einen entscheidenden Schritt in Richtung einer kooperativen Wissenschaftspraxis geht. Gleichzeitig kritisieren sie, dass das vom IPBES verfolgte Ziel eines harmonischen Konsens dazu führt, dass hegemoniale Formen der Bewertung, Repräsentation und Partizipation unhinterfragt fortgeführt und dadurch bestehende Machtstrukturen reproduziert werden.⁵⁷

Postkoloniale Theorien plädieren in diesem Zusammenhang deshalb für eine Praxis des *Verlernens*, die zum Beispiel Castro-Varela im Anschluss an Spivak für die erziehungswissenschaftliche Migrationsforschung formuliert. Bezugnehmend auf postkoloniale Lernprozesse schreibt Castro-Varela: »Ein Lernen in Harmonie kann in Anbetracht der gewaltvollen sozialen Grenzziehungen nicht ohne Weiteres gelingen. Vielmehr müssen die Wissenssebene und die sozial-politische Ebene gleichsam respektiert werden.«⁵⁸ Eine experimentelle Praxis der epistemischen Kooperation ist deshalb herausgefordert, die Geschichte des Kolonialismus sowie damit einhergehende materielle Ungleichheiten und rassifizierende Gewaltstrukturen konfrontativ in den Prozess zu integrieren. Bevor eine Kooperation möglich wird, müssen die hegemonial-kolonialen Praktiken und Selbstverständnisse, die den Raum jeder Kooperation vorstrukturieren, aufgebrochen und verlern werden. Spivaks Leitspruch »unlearning one's privilege as one's loss«⁵⁹ kann dabei für den vorliegenden Kontext so interpretiert werden, dass die kolonial-privilegierte Position eurozentrischer Wissenschaften eine harmonische Kooperation, aufgrund internalisierter Rassismen und kolonialer Strukturen, vorerst unmöglich macht.

Castro Varela beschreibt ihren Ansatz als Antwort auf Formen epistemischer Gewalt und beruft sich dabei auf Adornos pädagogische Vorschläge in *Bildung nach Auschwitz* sowie auf Spivaks postkolonialer Pädagogik in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Beide verfolgen, laut Castro Varela, dasselbe Ziel: »einen epistemischen Wandel, der frühere Zwangsmaßnahmen auflöst.«⁶⁰ Vor diesem theoretischen Hintergrund beschreibt Castro-Varela Verlernen als eine Dekolonialisierung des Denkens, als eine Praxis, gegen die hegemonialen Regeln »der wissenschaftlichen Dis-

57 Vgl. Díaz-Reviriego, Turnhout, Beck 2019.

58 Castro Varela 2016, S. 52–3.

59 Spivak 1996, S. 4.

60 Castro Varela 2014, S. 130.

ziplin(ierungen)«⁶¹ Widerstand zu leisten, um mit einem vorherrschenden Konsens – in unserem Fall, der Art und Weise wie Wissen verarbeitet wird – zu brechen. Dabei erfordert eine solche Praxis des widerständigen Verlernens »eine Art bedachte Experimentierfreudigkeit und Räume, die Denksperimente zulassen. Was dann entstehen kann, sind Funken gewaltfreier Bildung, bei der Dissens als Raum des Politischen wahrgenommen wird und Konsens dennoch begehrt wird.«⁶²

Im Anschluss an Castro-Varela kann epistemische Kooperation als experimentelle Aushandlung pluraler Wissensformen verstanden werden. Das Experiment besteht darin, Konsens als beehrtes erkenntnistheoretisches Objekt anzuerkennen, welches aber aufgrund der gegebenen Macht- und Diskursstrukturen (noch) nicht eingelöst werden kann. Vorherrschende Privilegien und eurozentrische Wissensperspektiven müssen verlernt werden, bevor ein (dekolonialer) Konsens möglich werden kann. Im Unterschied zu deliberativen oder pragmatistischen Theorien des Politischen betont Castro-Varela deshalb vor allem Kritik, Widerstand und Konflikt als Elemente kooperativ-epistemischer Praktiken.⁶³ Dies bedeutet auch, dass eine solche Wissenskooperation nicht losgelöst von Fragen indigener Selbstbestimmung, politischer Repräsentation sowie Vertreibung indigener Völker möglich ist. Das Ziel muss darin bestehen, an solchen konflikthaftern, durch Rassifizierung produzierten Erfahrungen und epistemischen Positionen festzuhalten. Nur so kann sich ein Raum öffnen, um mit etablierten Regeln, die Privilegien aufrechterhalten, zu brechen.

5. Fazit

Eine (selbst-)kritische Perspektive auf den hegemonialen Prozess der Wissensproduktion ist wichtig, um die eigenen hegemonialen Reproduktionen postkolonialer Herrschaftsordnungen offenzulegen. Der Blick auf die Einbindung von indigenem Wissen in die etablierten Wissenschaften zeigt, dass es hier zu Formen epistemischer Gewalt kommt. Indigenes Wissen wird dabei in ein bestehendes Framework eurozentrischer Wissenschaften funktional eingebunden. Das Verfahren dient somit einerseits der epistemischen Selbstvergewisserung eurozentrischer Wissensproduktion und setzt eine koloniale Geschichte fort. Gleichzeitig besteht mit der damit einhergehenden Abwertung indigenen Wissens die Gefahr, dass das epistemische Selbstvertrauen indigener Völker zerstört und indigenes Wissen schlimmstenfalls

61 Castro Varela 2016, S. 54.

62 Castro Varela 2016, S. 54–5.

63 Castro Varela 2014, 130.

in seiner Existenz bedroht wird. Darüber hinaus steht die binäre, funktionale Bezugnahme auf indigenes Wissen (wie zum Beispiel im REDD+-Programm) in einer direkten Verbindung mit anderen Formen der kolonialen Gewalt, wie beispielsweise Landnahme und Vertreibung.

Im Sinne einer alternativen selbstkritischen Wissenschaftspraxis eröffnet die Perspektive auf epistemisch-kooperative Praktiken, die im Anschluss an Adorno, Spivak und Castro-Varela entwickelt wurden, die Möglichkeit, das Verhältnis von Wissen(-schaft) und Politik neu zu denken. Diese Möglichkeit bedeutet jedoch nicht, dass konkrete Ziele, Abläufe und methodische Herangehensweisen im Voraus bestimmt werden können. »Die Möglichkeit einer emanzipatorischen Pädagogik liegt gerade in der Unmöglichkeit derselben begründet.«⁶⁴ Wissensbasierte Politik zeigt sich hier als ein Prozess, der zwar auf eine zuverlässige Darstellung als Grundlage von Politik abzielt, diesen aber offen gestaltet und dabei für Konflikte, historische Machtasymmetrien und Widerstand sensibel bleibt. Gerade weil solche experimentellen Räume koloniale Gewalt und Ungleichheit nicht tilgen können, bleibt epistemische Kooperation (zunächst) unmöglich. Vor allem eurozentrisch geschulte Wissensträger:innen werden ein Denken und Handeln in kolonialen Differenzen zunächst verlernen müssen.⁶⁵

Literaturverzeichnis:

- Agrawal, Arun 2014. »Indigenous and Scientific Knowledge. Some Critical Comments«, in *Antropologi Indonesia* 3, 3, S. 1–9. doi:10.7454/ai.v0i55.3331.
- Alcoff, Linda 1991. »The Problem of Speaking for Others«, in *Cultural Critique* 20, S. 5–32. doi:10.2307/1354221.
- Ara Begum, Rawshan; Lempert, Robert J.; Ali, Elham; Benjaminsen, Tor A.; Bernauer, Thomas; Cramer, Wolfgang; Cui, Xuefeng et al. 2023. »Point of Departure and Key Concepts«, in *Intergovernmental Panel on Climate Change*, hrsg. v. Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability. Cambridge University Press, S. 121–196.
- Arroyo, Adriana Guzmán 2016. »Ein für den Kampf der Völker nützlicher Feminismus«, in *amerika21. Nachrichten und Analysen aus Lateinamerika*. URL: <https://amerika21.de/blog/2016/01/142165/kommunitaerer-feminismus> (Zugriff vom 20. April 2024).
- Asher, Kiran 2017. »Spivak and Rivera Cusicanqui on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms«, in *Feminist Studies* 43, 3, S. 512–24. doi:10.1353/fem.2017.0041.
- Berr, Sandy el 2010. *Wer sind hier die Experten? Lokales Wissen und interkulturelle Kommunikation in Entwicklungsprojekten mit Indigenen Ecuadors*. Saarbrücken: Suedwest-deutscher Verlag für Hochschulschriften.
- Beverly, John 1999. *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durham: Duke University Press.

64 Castro Varela 2019, S. 51.

65 Ein solches kooperatives Verständnis wissensbasierter Politik ließe sich auch auf Kontexte außerhalb von Klimapolitik übertragen. In den Diskussionen über *Preparedness* im Hinblick auf künftige Pandemien wird zum Beispiel darüber diskutiert, wie Wissen pluralisiert und lokale Communities stärker in den gesundheitspolitischen Wissensgenerierungsprozess eingebunden werden können, vgl. Bschor, Lohse 2023.

- Bohta, Louis; Griffiths, Dominic; Prozesky, Maria 2021. »Epistemological Decolonization through a Relational Knowledge-Making Model«, in *Africa Today* 67, 4, S. 51–72.
- Brunner, Claudia 2017. »Von Selbstreflexion zu Hegemonieselbstkritik«, in *Sicherheit und Frieden (S+ F)/Security and Peace* 35, 4, S. 196–201.
- Brunner, Claudia 2020. *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: Transcript.
- Bschir, Karim; Lohse, Simon 2023. »Taking pluralism seriously. A new perspective on evidence-based policy«, in *Science and Public Policy*. doi:10.1093/scipol/scad074.
- Castro-Gómez, Santiago 2021. *Zero-Point Hubris. Science, Race, and Enlightenment in 18th Century Latin America*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Castro Varela, María do Mar 2014. »Uncanny Entanglements«, in *Decolonizing Enlightenment*, hrsg. v. Dhawan, Nikita, S. 115–135. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Castro Varela, María do Mar 2016. »Von der Notwendigkeit eines epistemischen Wandels. Postkoloniale Betrachtungen auf Bildungsprozesse«, in *Migration. Auflösungen und Grenzziehungen*, hrsg. v. Geier, Thomas; Zaborowski, Katrin U., S. 43–62. Wiesbaden: Springer.
- Castro Varela, María do Mar 2019. »Noch einmal: ›Was tun?‹. Pädagogisches Denken in wenig friedvollen Zeiten«, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 95, 1, S. 44–60. doi:10.30965/25890581–09501005.
- Cusicanqui, Silvia Rivera 2018. *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: UNRAST-Verlag.
- Dhandapani, Selva 2015. »Neo-liberal Capitalistic Policies in Modern Conservation and the Ultimate Commodification of Nature«, in *Journal of Ecosystem & Ecography* 5, 2, Artikel 167. doi:10.4172/2157–7625.1000167.
- Dhawan, Nikita 2024. *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Díaz-Reviriego, Isabel; Turnhout, Esther; Beck, Silke 2019. »Participation and Inclusiveness in the Intergovernmental Science–Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services«, in *Nature Sustainability* 2, 6, S. 457–464. doi:10.1038/s41893–019–0290–6.
- Dietze, Gabriele 2008: »Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik«, in *Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven*, hrsg. v. Gippert, Wolfgang, Götte, Petra, und Kleinau, Elke, S. 27–43. Bielefeld: Transcript.
- Dietze, Gabriele 2009: »Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung«, in *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, hrsg. v. Dietze, Gabriele, Brunner, Claudia, und Wenzel, Edith, S. 23–54. Bielefeld: Transcript.
- Emerick, Barrett. 2019. »The Violence of Silencing«, in *Pacifism, politics, and feminis. Intersections and innovation*, hrsg. v. Kling, Jennifer, S. 28–50. Leiden und Boston: Brill.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys 2022. »Ethnocentrism and coloniality in Latin American feminisms: the complicity and consolidation of hegemonic feminists in transnational spaces«, in *Hypatia* 37, 3, S. 498–509.
- Fatheuer, Thomas 2015 »REDD – Eine große Ernüchterung«, in UNREDDY. Kritische Betrachtung des REDD+-Konzepts und indigene Strategien für einen umfassenden Waldschutz, hrsg. v. Klima-Bündnis der europäischen Städte mit indigenen Völkern der Regenwälder e.V., S. 22–24.
- Gemeinde Sarayaku, Ecuador 2015. »Kawsak Sacha – der lebende Wald: Vorschlag der Kichwa-Gemeinde Sarayaku angesichts des Klimawandels«, in UNREDDY. Kritische Betrachtung des REDD+-Konzepts und indigene Strategien für einen umfassenden Waldschutz, hrsg. v. Klima-Bündnis der europäischen Städte mit indigenen Völkern der Regenwälder e.V., S. 22–24.
- Ghandi, Leela 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Hall, Stuart 2018 [1992]. »The West and the Rest. Discourse and Power«, in *Race and racialization. Essential readings*, hrsg. v. Das Gupta, Tania; James, Carl E.; Andersen, Chris; Galabuzi, Grace-Edward; Maaka, Roger, S. 85–94. Toronto: Canadian Scholars.
- Haraway, Donna 1995 [1988]. »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in *Die Neuerfindung der Natur. Primaten*,

- Cyborgs und Frauen*, hrsg. v. Hammer, Carmen; Stieß, Immanuel, S. 73–97. Frankfurt a. M.: Campus.
- Haraway, Donna 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.
- Honnacker, Ana 2023. »Beyond evidence: experimental policy-making in uncertain times«, in *Inquiry*, S. 1–19.
- Honnacker, Ana, Prugger, Julian, Reder, Michael 2024. *Welches Wissen (und welche Wissenschaft) braucht die Politik? Herausforderungen wissenschaftsbasierter Demokratie*. Berlin: DeGruyter.
- Kastner, Jens 2022. *Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika. Einführung und Kritik*. Münster: Unrast Verlag.
- Kapoor, Ilan 2004. »Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World ›Other‹«, in *Third World Quarterly* 25, 4, S. 627–47. doi:10.1080/0143659041001678898.
- Larson, Anne M.; Brockhaus, Maria; Sunderlin, William D.; Duchelle, Amy; Babon, Andrea; Dokken, Therese; Pham, Thu T. et al. 2013. »Land tenure and REDD+: The good, the bad and the ugly«, in *Global Environmental Change* 23, 3, S. 678–89. doi:10.1016/j.gloenvcha.2013.02.014.
- Latulippe, Nicole; Klenk Nicole 2020. »Making room and moving over. Knowledge co-production, Indigenous knowledge sovereignty and the politics of global environmental change decision-making«, in *Current Opinion in Environmental Sustainability* 42, S. 7–14. doi:10.1016/j.cosust.2019.10.010.
- Maihofer, Andrea 2014. »Nachwort. Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veränderung«, in *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*, hrsg. v. Hostettler, Karin, Vögele, Sophie, S. 319–332. Bielefeld: Transcript.
- McGregor, Deborah 2009. »Linking Traditional Knowledge and Environmental Practice in Ontario«, in *Journal of Canadian studies. Revue d'études canadiennes* 43, 3, S. 69–100. doi:10.3138/jcs.43.3.69.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham/London: Duke University Press.
- Müller, Franziska 2020. »Can the subaltern protect forests? REDD+ compliance, depoliticization and Indigenous subjectivities«, in *Journal of Political Ecology* 27, 1, S. 419–435. doi:10.2458/v27i1.23198.
- Neimanis, Astrida 2014. »Natural others? On nature, culture and knowledge«, in *The SAGE handbook of feminist theory*, hrsg. v. Evans, Mary; Hemmings, Clare; Henry, Marsha, S. 26–44. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Said, Edward W 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Schmitt, Tobias; Müller, Franziska 2022. »Post- und Dekoloniale Politische Ökologie«, in *Handbuch Politische Ökologie. Theorien, Konflikte, Begriffe, Methoden*, hrsg. v. Gottschlich, Daniela; Hackfort, Sarah; Schmitt, Tobias; Winterfeld, Uta von, S. 79–90. Bielefeld: transcript.
- Smith, Linda T. 2021. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London und Dunedin: Zed Books und Otago University Press.
- Smithies, Cassandra, Anabela Lemos und Nnimmo Bassey 2016. *No REDD in Africa*. Québec: Daraja Press.
- Sousa Santos, Boaventura de 2015. *Postcolonialism, Decoloniality, and Epistemologies of the South*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri C. 1996. *The Spivak Reader. Selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*, hrsg. v. Landry, Donna. New York, London: Routledge.
- Spivak, Gayatri C. 2008. *Can the subaltern speak? Postkolonialität und Subalterne Artikulation*. Wein/Berlin: Verlag Turia+Kant.
- Spivak, Gayatri C. 2014. *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*. Übers. von Nadine Böhm-Schnitker. Stuttgart: Kohlhammer.
- UN-REDD Programme 2022. *Recognizing and empowering indigenous peoples and Local Communities as critical partners in forest solutions to the climate emergency*. <https://www.un-redd.org/sites/default/files/2022-03/Final%20IP%20Brief.pdf>.

- Whyte, Kyle P. 2018. »Indigenous science (fiction) for the Anthropocene. Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises«, in *Environment and Planning E: Nature and Space* 1, S. 1–2, S. 224–42. doi:10.1177/2514848618777621.
- Wilkins, Jan; Datchoua-Tirvaudey, Alvine R. C. 2022. »Researching climate justice: a decolonial approach to global climate governance«, in *International Affairs* 98, 1, S. 125–43. doi:10.1093/ia/iiaab209.

Zusammenfassung: Der Beitrag analysiert am Beispiel globaler Klimapolitik, wie die Integration von indigenem Wissen in ein eurozentrisches Wissenschaftsverständnis epistemische Gewalt reproduziert. Der Gegensatz von indigenem und wissenschaftlichem Wissen ist dabei selbst ein Konstrukt zur Sicherung eurozentrischer Herrschaft. Unter dem Begriff des Verlernens werde Wege zu einer kooperativen Wissensgenerierung aufgezeigt.

Stichworte: Klimapolitik; indigenes Wissen; epistemische Gewalt; Postkolonialismus; Eurozentrismus; Othering

Epistemic Violence in Eurocentric Knowledge Production. Unlearning Colonial Forms of Knowledge using the Climate Debate as Example.

Summary: This article analyzes how the integration of Indigenous knowledge into a Eurocentric understanding of science reproduces epistemic violence. It uses global climate politics as example. The distinction between Indigenous and scientific knowledge is itself a construct that serves to uphold Eurocentric domination. Using the concept of unlearning, the article outlines pathways toward a cooperative knowledge generation.

Keywords: Climate politics; indigenous knowledge; epistemic violence; postcolonialism; eurocentrism; othering

Autoren

Julian Prugger, M.Sc.
Hochschule für Philosophie
Kaulbachstr, 31/33
80539 München
j.pugger@posteo.de

Prof. Dr. Michael Reder
Hochschule für Philosophie
Kaulbachstr, 31/33
80539 München
michael.reder@hfph.de



© Julian Prugger und Michael Reder